

SAGGI

Simone Cristoforetti

Izdilāq: miti e problemi calendariali
del fisco islamico



Simone Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*

© 2003 Libreria Editrice Cafoscarina

ISBN 88-7543-006-3

In copertina: *Perseo, Andromeda e il Fiume*, mosaico pavimentale, II-III sec.,
Tunisi, Museo del Bardo (da Bulla Regia)

Prima edizione settembre 2003

Libreria Editrice Cafoscarina
Ca' Foscari, Dorsoduro, 3259, 30123 Venezia
www.cafoscarina.it

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in alcuna forma, meccanica, elettronica, fotocopiata, o altro, senza il preventivo permesso scritto dell'editore.

Stampato in Italia presso LCM Selecta Group - Milano

Sommario

Capitolo I - <i>L'esazione delle imposte</i>	11
I - § 1. Il sistema persiano	11
I - § 2. Il sistema bizantino	12
I - § 3. Il sistema fiscale arabo-islamico	14
I.3.1 - <i>Le terre del 'ahd ("patto")</i>	18
I.3.2 - <i>Le terre del kharāj ("prelievo fiscale")</i>	18
I.3.3 - <i>Le terre del 'ushr ("decima")</i>	21
I.3.4 - <i>I ṣawāfi</i>	23
I.3.5 - <i>Il dīwān</i>	25
I.3.6 - <i>Le principali tipologie di imposte</i>	28
I.3.7 - <i>Problemi a margine:</i>	
- <i>il mercante</i>	
- <i>il caso dei musulmani che pagarono la jizya in Khurāsān</i>	31
I - § 4. Fiscalità islamica e calendario. Introduzione	34
I.4.1 - <i>Il problema dell'equità fiscale e l'importanza delle scadenze agricolo-stagionali</i>	35
I.4.2 - <i>Il disavanzo deficitario cronico dovuto all'impiego di sistemi calendariali diversi</i>	37
Capitolo II - <i>I principali sistemi calendariali di riferimento in campo fiscale nel mondo islamico</i>	39
II - § 1. Il calendario lunare arabo islamico e la sua forma pre-islamica	39
II.1.1 - <i>Il naṣī'</i>	39
II.1.2 - <i>Istituzione del calendario lunare dell'Egira</i>	45
II.1.3 - <i>Il sistema calendariale lunare arabo-islamico</i>	47
II - § 2. I calendari solari	49
II.2.1 - <i>Il calendario egizio antico. La riforma di Tolomeo III. Il calendario copto e la sua variante etiopica</i>	50

II.2.2 - <i>Il calendario giuliano e le sue varianti bizantina e antiochena</i>	54
II.2.3 - <i>Il calendario iranico</i>	56
Capitolo III - <i>Il calendario: le stagioni, le implicazioni fiscali, elementi culturali e religiosi ad esso strettamente connessi</i>	66
III - § 1. Il caso egiziano	66
III.1.1 - <i>La 'religiosità' del Nilo</i>	66
III.1.2 - <i>L'apertura e la chiusura delle dighe sul Nilo</i>	70
III.1.3 - <i>Simbologia e ritualità della Croce in relazione alla regolamentazione delle acque</i>	74
III.1.4 - <i>L'eredità antica in ambito popolare islamico</i>	77
III - § 2. La fiscalità in Egitto	81
III.2.1 - <i>La suddivisione amministrativa per linee generali</i>	82
III.2.2 - <i>La levata delle tasse nell'Egitto di età bizantina</i>	83
III.2.3 - <i>L'Egitto dopo la conquista araba</i>	83
III.2.4 - <i>Interventi di riorganizzazione fiscale nella prima età islamica</i>	85
Capitolo IV - <i>Il calendario kharājī (= "del kharāj" / "solare")</i>	89
IV - § 1. I problemi di fondo del calendario fiscale	90
IV.1.1 - <i>Le preoccupazioni dei contabili e l'anno dell'Egira privo di Capodanno fiscale</i>	92
IV.1.2 - <i>L'izdilāq</i>	95
IV.1.3 - <i>I cicli di izdilāq secondo al-Maqrīzī</i>	96
IV.1.4 - <i>Diffusione e applicazione dell'izdilāq nel calendario kharājī</i>	100
IV - § 2. Ipotesi su origini e funzionamento del calendario del <i>kharāj</i>	101
IV.2.1 - <i>L'istituzione del calendario del kharāj</i>	102
IV.2.2 - <i>Le ipotesi di ʿAbdallāhī e di Hūmand</i>	102
IV.2.3 - <i>I calendari caspici di Hūmand</i>	107
IV.2.4 - <i>Conclusioni</i>	114
IV - § 3. I califfi e le riforme del calendario del <i>kharāj</i>	118
IV.3.1 - <i>La tentata riforma dell'omayyade Hishām b. ʿAbd al-Malik</i>	119

IV.3.2 - <i>La tentata riforma dell'abbaside Hārūn al-Rashīd</i>	122
IV.3.3 - <i>La riforma e l'izdilāq di al-Mutawakkil ʿalā Allāh</i>	124
IV.3.4 - <i>La riforma del calendario del kharāj sotto al-Muʿtaḍid bi-llāh</i>	130
IV.3.5 - <i>Il califfato di al-Muʿtamid ʿalā Allāh</i>	133
IV.3.6 - <i>L'opera di al-Muʿtaḍid bi-llāh e il 'momento critico' dell'anno lunare privo di nawrūz</i>	137
IV - § 4. Riforme ed evoluzione del calendario iranico nei secc. X-XII	140
IV.4.1 - <i>La riforma corasmia di Abū Saʿīd secondo al-Bīrūnī e i coevi interventi calendariali nei territori iranici sotto il controllo buide secondo il Taʿrīkh-i Qumm</i>	141
IV.4.2 - <i>La riforma dela saffaride Khalaf b. Aḥmad</i>	148
IV.4.3 - <i>La 'riforma' del calendario iranico del 375 E. (1006)</i>	156
IV.4.4 - <i>La riforma jalālī</i>	160
IV.4.5 - <i>Il calendario khānī e la sua riforma a opera di Ghāzān Khān</i>	161
IV - § 5. Gli ottomani e il calendario del fisco	166
IV.5.1 - <i>Il calendario māliyya e gli anni di sīwīsh</i>	168
IV.5.2 - <i>L'analisi di H. Sahillioğlu</i>	171
IV.5.3 - <i>L'anno 1087 E. e la sistemazione del calendario māliyya durante il sultanato di Muḥammad IV</i>	174
IV.5.4 - <i>L'ascesa al sultanato di Salīm III e la riconferma del calendario māliyya</i>	174
IV.5.5 - <i>L'ultimo tentativo di riforma del calendario māliyya</i>	175
IV.5.6 - <i>Murād II, l'ascesa di Muḥammad II, il Conquistatore, e gli anni di sīwīsh 852 e 885</i>	175
IV.5.7 - <i>La crisi politico-militare che chiuse la "età dei tulipani"</i>	178
<i>Considerazioni finali</i>	180
<i>Riferimenti bibliografici</i>	183
Tavole	191

IZDILĀQ: MITI E PROBLEMI CALENDARIALI DEL FISCO ISLAMICO¹

¹ Al fine di evitare continue mutazioni nella veste grafica di termini identici impiegati in fasi, aree, ambienti linguistici diversi, dove storicamente o occasionalmente l'alfabeto usato era o è ancora oggi quello arabo con eventuale aggiunta di caratteri ottenuti mediante leggere modificazioni allo scopo di rendere suoni consonantici non contemplati in origine, si è proceduto a una traslitterazione ispirata alla consuetudine arabistica in materia. Ciò anche se la grafia dei suoni consonantici esclusivamente arabi e quella dei suoni vocalici non rende necessariamente la fonetica. Quando termini identici nella grafia araba originaria ma diversi nella pronuncia locale siano resi rispettandone la fonetica, compariranno virgolettati ("..."). Oltre alle abbreviazioni di uso comune, "E." sta per "dell'Egira", sottintendendosi "lunare", "E.S." sta per "dell'Egira solare", "E.I.2" indica la seconda edizione de l'*Encyclopédie de l'islam*, "E.Ir." l'*Encyclopaedia Iranica* e "C.H.I." la *Cambridge History of Iran*. La resa italiana dei passi coranici è tratta da *Il Corano*, trad. A. Bausani, Firenze, 1978.

Capitolo I

L'esazione delle imposte

I - § 1. Il sistema persiano

Il sistema tributario vigente nei territori sottoposti all'autorità sasanide (nel sec. VII, approssimativamente le vaste regioni comprese tra zona mesopotamica – ove per molto tempo l'Eufrate segnò una buona parte della frontiera con Bisanzio – e la valle dell'Indo, e con confini settentrionali che, attraversando il Caucaso e costeggiando il Caspio, raggiungevano l'Oxus, limes storico tra Battriana e Sogdiana) avrebbe conosciuto una grande e significativa opera di riforma all'epoca di Khusraw I Anūshīrwān (531-579 d.C.). Con tale riforma, (notaci soprattutto attraverso scarse notizie reperibili in opere siriane e in più tarde opere arabe, tra cui riveste una particolare importanza, secondo Grignaschi (1970), la breve *Sīrat Anūshīrwān* contenuta nei *Tajārib al-umam* di Ibn Miskawayh) si era passati da un metodo di tassazione proporzionale del raccolto – che aveva lo svantaggio di causare il deperimento di parte ingente delle derrate agricole date le inevitabili lungaggini delle operazioni di misurazione delle stesse da parte degli agenti del fisco – a uno basato sostanzialmente sulla suddivisione dei terreni agricoli coltivati a semina in unità fisse pari a circa duemilaquattrocento metri quadrati (ar. *jarīb*). A ogni *jarīb* sarebbe dovuta corrispondere una somma da pagarsi in base al tipo di prodotto coltivato. Gli esempi che seguono sono tratti da fonti della prima epoca islamica e rendono piuttosto bene l'idea di come fosse regolato un sistema del genere: otto *dirham* (moneta argentea del peso approssimativo di gr. 2,97, pari a 1/20 di *dīnār*) per il vigneto, sette *dirham* per l'erba medica, ecc; per i frutteti l'ammontare era calcolato in base a numero ed età delle piante: per esempio, 1 *dirham* annuo era dovuto per quattro palme da dattero e altrettanto per sei piante di olivo. Un altro importante provvedimento da ascrivere alla “riforma di Khusraw I” sarebbe la precisa regolamentazione del testatico, il tributo fisso pro capite impo-

sto alle classi più basse della società: ogni maschio tra i venti e i cinquanta anni d'età avrebbe dovuto pagare, in base al proprio introito, 12, 8, 6 o 4 *dirham* annui. Da questo genere di tassa erano esentati i membri delle "Sette Famiglie" (tra le quali la casa regnante), il primo ministro e sovrintendente generale alle finanze, i militari, i sacerdoti, i segretari e gli individui al diretto servizio del sovrano.

I - § 2. Il sistema bizantino

Il sistema fiscale bizantino del VII secolo era quello basato sulle riforme in materia di Diocleziano e di Costantino. Il primo aveva stabilito che le tasse venissero esatte su unità di produzione agricola, cioè su terreni di varia superficie che avessero una rendita media identica. Tali unità erano chiamate *iugera*. Ogni *iugerum* pagava la medesima tassa fissa. Gli *iugera* di ogni municipalità (unità costituita dalla città e dalle terre circostanti), di ogni villaggio e di ogni grande proprietà terriera erano registrati nel censo. L'ammontare della tassa per *iugerum* veniva decretato con l'annuale *indizione*. Le *indizioni* erano periodi di quindici anni utilizzati per datare atti o avvenimenti, e il termine *indizione* conosce un duplice uso, indicando sia l'intero periodo quindicennale sia ognuno degli anni del medesimo periodo, nel qual caso è accompagnato da un numero d'ordine. Anche per questa istituzione si parla di Diocleziano, che avrebbe decretato indizioni quinquennali, poi portate a quindici anni da Costantino. A partire dal IV secolo, nell'impero, le indizioni, la cui segnalazione negli atti pubblici fu resa obbligatoria da Giustiniano, ebbero ovunque una medesima numerazione. Sul momento di inizio dell'anno fiscale si registrano differenze: se la tradizione romana e poi bizantina prendeva in considerazione il 1 settembre (la prima indizione quindicennale si fa risalire a Costantino, con inizio il 1 settembre 312; sull'argomento v. Grumel 1958: 192-203), in Egitto, dove in un primo momento l'apertura dell'indizione era stata probabilmente fissata al contiguo 1 *thōth* (29/30 agosto), si incontra in seguito un'indizione mobile con inizio oscillante tra i mesi che vanno da maggio a luglio (la locale stagione del raccolto). Il sistema fu poi ripreso dagli arabi e se ne constata un'impiego epigrafico fin verso il IX secolo.

Il compito di raccogliere le tasse spettava ai *curiales*, che a tempo debito dovevano essere in grado di inviare una somma pari al valore stabilito con l'indizione, moltiplicato per il numero di *iugera* ascritti alla municipalità di cui erano i responsabili di fronte al fisco. Le unità fiscali costituite dai villaggi e dalle municipalità erano quindi il cardine del sistema. Esisteva infatti una ripartizione catastale del territorio in terre di municipalità, terre di villaggi, grandi tenute imperiali e esigui piccoli appezzamenti di liberi proprietari. La maggior parte dei contadini formava la classe dei *coloni*, legati alla terra che coltivavano, insieme a pochi coltivatori liberi. Alcuni grandi proprietari potevano acquisire il diritto di sottrarsi alla raccolta delle imposte operata dai *curiales* – il diritto di *autopraghia* – e pagare così le tasse direttamente alle casse centrali. In casi del genere, il carico fiscale fondiario risultava inferiore in quanto, oltre all'eliminazione degli aggravii fiscali dovuti alla necessità di stipendiare i *curiales*, era indubbiamente più agevole trarre vantaggio dall'assenza pressoché completa di controllo sui terreni interessati da *autopraghia*, chiamati *agri excepti*. Si trattava perlopiù di proprietà ecclesiastiche o aristocratiche; in età bizantina, date le condizioni agevolate de iure e de facto di tali possedimenti per via della loro indipendenza amministrativa dalle municipalità, la pressione fiscale esercitata su queste ultime andò aumentando, ricadendo sui territori ad esse sottoposti. Si assistette così al fenomeno della fuoriuscita dal controllo fiscale delle municipalità di numerose piccole comunità rurali, a cui conveniva sottoporsi al patronato dei proprietari degli *agri excepti* piuttosto che continuare a dover far fronte alle sempre più esose richieste dei *curiales*, con conseguente ulteriore calo di solvibilità di questi ultimi nei confronti del fisco centrale. Di una tale situazione sono riflesso i numerosi e infruttuosi tentativi da parte dell'amministrazione centrale di frenare il processo di sottomissione volontaria agli aventi diritto di *autopraghia*.

Il testatico (*tributum capitis, capitatio*) – altra importante risorsa fiscale – presentava notevoli similarità di applicazione a quanto avveniva in ambito sasanide. Esso colpiva infatti soprattutto la classe dei contadini ed era per questo considerato marchio di infamia. Mercanti e artigiani – che pagavano l'*aurum negotiatorum* e il *chrysargyron* – ne erano esenti, così come aristocrazia, chiesa, militari e burocrati.

L'*emphyteusis* era un costume che permetteva a chiunque lo volesse, o ne avesse le capacità, di mettere a produzione terre incolte del demanio a vantaggio proprio e dei propri eredi in cambio del pagamento della tassa fondiaria (uso poi continuato dagli arabi).

I - § 3. Il sistema fiscale arabo-islamico

Nella fase di formazione della prima comunità islamica, quando i musulmani erano ancora guidati dal profeta Muḥammad (622-632), non si diedero grandi problemi di organizzazione di un'amministrazione fiscale vera e propria, soprattutto perché le rendite provenienti dalla *zakāt*, o "elemosina" (allora ancora volontaria), dalle decime (*ushr*) percepite sui terreni agricoli dei musulmani, dal *kharāj* ("tassa fondiaria") imposto sui territori coltivati da non musulmani e dai tributi provenienti da alcune città, come Tabūk, Adhrūh e Maqnā, servivano a coprire i bisogni dei meno abbienti tra i neo-convertiti. Va sottolineato che si trattava di una comunità relativamente esigua e coesa da uno spirito religioso molto forte, con presenza di correnti radicali in materia patrimoniale, come quella capeggiata da Abū Dharr, compagno del Profeta, il quale riteneva empio possedere più di quel che è strettamente necessario. Fu poi il califfo ʿAlī (35-40 E., 656-661) a fissare a quattromila *dirham* il tetto del lecito in materia, ma tale provvedimento di regolazione del patrimonio privato non ebbe seguito. Le rendite della *zakāt*, concepite come fondo da utilizzare per gli orfani e le vedove, i viaggiatori, il riscatto degli schiavi, il mantenimento dei mendicanti e di altre categorie di indigenti, la cui determinazione variò spesso a seconda dei luoghi e dei diversi pareri dei giurisperiti, vennero comunque utilizzate fin da subito per finanziare anche le spedizioni militari. Al riguardo, già con la conquista della Mecca e con il tentativo da parte di Muḥammad di conciliarsi i notabili qurayshiti per mezzo di donativi pagati con le rendite della *zakāt*, dovettero prodursi in seno alla primitiva comunità islamica accese polemiche, parzialmente riflesse nei versetti 58-60 della *sūra IX*:

58 E fra loro c'è chi ti biasima a proposito delle Dècime: se ne ricevono loro una parte son soddisfatti e se non ne ricevono, eccoli che s'adirano.

– 59 Quanto meglio se fossero invece soddisfatti di quel che ha dato loro Dio e il Suo Messaggero e dicessero: “Dio ci basta! Dio ci darà dai tesori della Sua grazia, e il Suo Messaggero ancora. A Dio supplici ci volgiamo!” – 60 Perché il frutto delle dècime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi e agli incaricati di raccoglierle, e a quelli di cui ci siam conciliati il cuore, e così anche per riscattar gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla Via di Dio e pel viandante. Obbligo questo imposto da Dio, e Dio è saggio sapiente.

Con i quattro califfi “ben guidati” (11-40 E., 632-661) ebbe inizio la grande espansione territoriale dell’islām e con le prime conquiste il neonato stato islamico si trovò di fronte a problemi di gestione di notevole entità. Furono proprio le modalità storiche di ampliamento del territorio gestito dalla comunità islamica a determinare una prima differenziazione nel tipo di trattamento fiscale delle nuove regioni assoggettate. Quando, nel 12 E. (633), il generale Khālīd b. al-Walīd b. al-Mughīra al-Makhzūmī (m. 21 E., 642) fu inviato dal primo dei califfi “ben guidati”, Abū Bakr (11-13 E., 632-634), in rinforzo a al-Muthannā b. Ḥārītha – capo-tribù arabo (m. 15 E., 635-637) che ebbe un ruolo di primo piano nella fase iniziale della conquista dello ‘Irāq meridionale e centrale – fu invasa una gran parte del territorio a nord dell’Arabia, facente capo alla città di al-Ḥīra. Al governatore di quella città vennero offerte tre alternative: conversione, tributo, guerra. Il governatore scelse la seconda e negoziò il tributo calcolato sulla base dei seimila uomini abili presenti in città (nella misura di 14 *dirham* pro capite), accompagnato dall’impegno di non fornire alcun aiuto alle truppe sasanidi. In cambio fu garantita la libertà di culto. Nella quasi totalità delle regioni precedentemente sottoposte all’autorità dell’impero persiano furono stipulati trattati simili con i rappresentanti tradizionali dell’aristocrazia agricola, conservatori delle usanze locali, cioè i *dahāqīn* (sing. *dihqān*), proprietari terrieri che detenevano anche facoltà di locale amministrazione giudiziaria. Sembra, per inciso, che la parola *dihqān* stia all’origine del termine “decano”, oggi di uso universale a indicare rango amministrativo dovuto all’anzianità in un ufficio.

Non si conosce il preciso funzionamento del *dīwān* (pl. *dawāwīn*) *al-kharāj* (registro, ufficio e “ufficio del registro”, preposto alla raccolta delle tasse) anteriormente a Mu‘āwīya I (41-60 E., 661-680),

primo califfo della dinastia omayyade. Questi, con l'aiuto di Ziyād b. Abīhi (o b. Abī Sufyān, m. 53 E., 673) nella parte orientale dell'impero, e del cristiano Sarjūn (Sergius) b. Mansūr al-Rūmī, padre del celebre Giovanni Damasceno, in quella occidentale, organizzò un vero e proprio apparato amministrativo tributario bilingue: persiano per l'oriente, greco per l'occidente.

Il primo – già noto come buon amministratore al tempo di ʿAlī, il quarto dei califfi “ben guidati” – nel 45 E. (665) fu inviato da Muʿāwiya I a al-Baṣra (Bassora) in qualità di governatore, carica che ricoprì nuovamente nel 49-50 E. (669-670); da quel momento in poi fu nominato governatore dello ʿIrāq, la più importante provincia dell'impero – allora ancora in via di formazione – amministrando i territori orientali del califfato fino alla sua morte, e fu così il predecessore del celeberrimo governatore al-Hajjāj b. Yūsuf (m. 95 E. 714). Sorta di viceré, Ziyād b. Abīhi, recuperò le tecniche e i metodi dell'amministrazione propri all'impero sasanide, istituendo tra l'altro, sotto l'influsso persiano (stando a al-Balādhurī *Futūh*: II, 259-260 [464]), il *dīwān zimām wa khātīm* (“ufficio del governo e del sigillo”), sorta di cancelleria di stato in cui venivano conservate le copie degli atti ufficiali, in modo da prevenirne la falsificazione.

Il secondo, stando a al-Ṭabarī (*Taʾrīkh*: II, 8377), fu a capo del *dīwān al-kharāj* di Siria – da cui, in quel tempo, dipendeva la parte occidentale dell'impero – durante i califfati di Muʿāwiya I, di Yazīd I (64-64 E., 680-683) e di Muʿāwiya II (64 E., 683); Ibn al-Nadīm (*Fihrist*: 583 [242]), lo indica quale segretario dei primi califfi omayyadi da Muʿāwiya I fino a ʿAbd al-Malik (65-86 E., 685-705); quest'ultimo, nel 81 E. (700) lo incaricò della versione in arabo dei registri redatti in lingua greca, operazione che fu terminata durante il califfato di Hishām b. ʿAbd al-Malik (105-125 E., 724-743) con la traduzione, nel 124 E. (742), dei registri del Khurāsān. Sotto ʿAbd al-Malik, nel 78 E. (697), anche i registri fiscali in lingua persiana dello ʿIrāq erano già stati tradotti in arabo da Abū al-Walīd Sāliḥ (o Abū Sāliḥ) b. ʿAbd al-Raḥmān, originario del Sīstān, segretario di al-Hajjāj b. Yūsuf al-Thaqafī, nominato governatore dello ʿIrāq a partire dal 75 E. (694), nonché del Sīstān e del Khurāsān – vale a dire dell'intera pars orientalis del califfato – dal 78 E. (697). I registri copto-greci d'Egitto furono invece

tradotti nel 87 E. (706), durante il califfato di al-Walīd I (88-96 E., 705-715; su tutto ciò v., in particolare, Sprengling 1939).

Fu il Sawād, la zona del delta del Tigri e dell'Eufrate oggetto di una delle primissime conquiste, a fornire con la sua organizzazione fiscale una sorta di paradigma di riferimento per i giuristi islamici di età posteriore, anche se quel che poi storicamente avvenne in Siria, Egitto, Media, Perside e Khurāsān portò a soluzioni non esattamente corrispondenti al modello di organizzazione fiscale di quella regione.

I.3.1 - *Le terre del ‘ahd (“patto”)*

In questa categoria rientravano tutti quei territori (cioè città e relativi distretti) in cui non era stata opposta resistenza alle truppe dell'islām e si era preferito capitolare pacificamente e patteggiare l'ammontare di un tributo annuale. Lo statuto di tali terre permetteva alle istanze locali di proseguire nella loro attività amministrativa, mantenendo inalterato il sistema fiscale esistente, e di gestire come meglio credevano la raccolta delle imposte, senza che l'autorità centrale fosse chiamata a intervenire per regolamentare la situazione. In ogni caso, quello del trattamento fiscale dei neo-convertiti all'islām costituisce dal punto di vista della storia del diritto islamico uno dei problemi più interessanti che si sia presentato in quei territori. Ove si dessero conversioni all'interno di quelle circoscrizioni, l'autorità califfale aveva infatti il potere di diminuire l'importo del tributo richiesto (considerato quindi, in quel caso, come un ammontare relativo al testatico sugli abitanti); non sempre, però, ciò avveniva, in virtù del fatto che l'ammontare dovuto da una certa comunità alle casse centrali corrispondeva a una somma *tributaria* pattuita di comune accordo al momento della capitolazione e, quindi, non passibile di variazione.

I.3.2 - *Le terre del kharāj (“prelievo [fiscale]”)*

La categoria comprendeva tutti quei territori che, essendovisi data resistenza all'avanzata araba, erano stati conquistati manu militari. Ivi,

la proprietà della terra era attribuita allo stato, mentre il possesso, inteso come possibilità di fruire dei terreni, rimaneva legalmente nelle mani degli antichi proprietari. Le terre erano tassate in base alla loro redditività per unità di area, con regole modellate perlopiù sui sistemi fiscali precedentemente in uso nelle varie zone, sulla base dei decreti emanati dal *dīwān* centrale. I non musulmani pagavano il testatico proporzionalmente al loro introito annuale. In caso di conversione, si veniva liberati dall'obbligo del pagamento del testatico, ma solo da quello. Se il neo-convertito rimaneva sulla propria terra, doveva infatti continuare a versare la tassa fondiaria (*kharāj*), altrimenti ne sarebbe stato esentato. E ciò pare abbia condotto a un sostenuto afflusso di neo-convertiti nelle città, costituendo in molti casi una spinta di un certo peso in direzione della fondazione dei nuovi conglomerati urbani della prima epoca islamica.

Nel caso della Mesopotamia gli abitanti delle terre conquistate manu militari furono costretti ad accettare le clausole di un trattato di pace (*ṣulḥ*) in base al quale i vari distretti dovevano la capitazione (*jizya*) e la proporzionale sul raccolto (*kharāj*) in proporzioni variabili (‘Abd al-Malik portò la bassissima *jizya* mesopotamica da uno a quattro *dīnār*). Anche in quel caso, tuttavia, l’ammistrazione fiscale non dipendeva direttamente dal *dīwān* centrale, rimanendo nelle mani delle istanze locali (v. *E.I.2*: II, 333).

In antico, il termine *kharāj* – o, in alternativa *ḍarība* – “designava la tassa imposta a certe categorie di schiavi, che esercitavano un mestiere a profitto del loro padrone” (Lammens 1924: 237). Nella prima epoca islamica, *kharāj* poteva significare “ammontare di imposta dovuto allo stato”; finì con l’identificarsi con l’imposta fondiaria *tout court* (cfr. Dennett 1950: 12-13). Le terre sottoposte all’amministrazione del *dīwān al-kharāj* erano ripartite perlopiù nelle due seguenti tipologie:

a) terre sottoposte a regime del *kharāj* ‘*alà misāḥat* [estensione] *al-ard*, cioè a un’imposta calcolata sull’estensione della superficie agraria (suddivisa in unità produttive), sulla natura delle terre e del tipo di colture ivi sviluppate, estinta in contanti (meno frequentemente in natura) sulla base dell’anno solare; ma va sottolineata la presenza di voci di avviso contrario, come nel caso di al-Māwardī, secondo cui, in

caso di *misāḥa*, le rate venivano pagate sulla base dell'anno lunare (Grignaschi 1971: 100).

b) terre sottoposte a regime di *kharāj ʿalā muqāsamat* [partizione] *al-arḍ*, cioè a un'imposta basata sulla stima della rendita agraria reale, perlopiù (ma non necessariamente) estinta in natura sulla base dell'anno solare.

La tassa sull'estensione della superficie agraria (*kharāj ʿalā misāḥat al-arḍ*) non implicava la *necessità* dell'esistenza di un vero e proprio catasto generale, dal momento che questo metodo di calcolo fiscale veniva applicato alle sole terre *effettivamente* coltivate sulla base di una misura media tra terre buone, mediocri e in cattivo stato. Secondo alcuni giuristi, infatti, nel caso di terre in parte lasciate a maggese, il *kharāj ʿalā misāḥat al-arḍ* sarebbe dovuto essere dimezzato.

Ne consegue un problema di tipo squisitamente giuridico: il *kharāj*, allora, è un'imposta sul raccolto, cioè sulla rendita fondiaria, o è una sorta di affitto che il privato deve alla collettività per l'utilizzo che fa di un bene immobile, cioè un'imposta prettamente fondiaria? Se prendiamo in considerazione quest'ultima ipotesi, va da sé che il *kharāj* è dovuto anche sulle terre non coltivate, ma ciò è in contrasto con la tradizione, da alcune scuole giuridiche peraltro non accettata, che recita: “niente *kharāj* su un terreno disastroso” (v. *E.I.2* p. 1066 s.v. “*kharāj*”). La situazione giuridico-fiscale delle terre, dunque, era talora ambigua, e tale ambiguità diede origine a soluzioni anche molto diverse. Così, ad esempio, gli aderenti alla scuola hanafita, facendo leva sul fatto che il *kharāj* era dovuto proporzionalmente alla produttività potenziale del terreno, sostenevano che esso gravava su tutte le terre coltivabili, anche su quelle lasciate incolte. La scuola malikita, al contrario, sosteneva che il proprietario di una terra incolta non era tenuto a versare il relativo *kharāj*; nel caso in cui il proprietario non fosse stato in grado di mettere a coltura il fondo, l'*imām*, cioè, in questo caso, l'esperto in questioni giuridiche preposto alla gestione del *dīwān*, si sarebbe dovuto assumere l'incarico di accordare a terzi la terra in questione mediante *muzāraʿa*, in modo da poter prelevare il *kharāj* sulla quota di beni o di denaro dovuta al proprietario del fondo in base all'accordo stipulato.

Il *kharāj* ^{ʿalà} *misāḥat al-ard* veniva calcolato in modo differenziato. Si davano tabelle di riferimento con i vari tassi da applicare ai diversi tipi di terreno, a seconda che esso fosse coltivato a cereali (per il terreno coltivato a orzo si doveva la metà rispetto a quello coltivato a frumento) o si trattasse di frutteto (in quel caso la tassa si applicava badando sia all'estensione sia al numero di alberi presenti sul fondo, a seconda dell'età: le viti nuove, ad esempio, venivano tassate solo dopo il terzo anno d'età, cioè al momento in cui entravano in produzione, e così via). Le terre irrigue pagavano generalmente un tasso più elevato di quelle mancanti di possibilità di irrigazione. Nel primo caso, poi, il tasso variava a seconda del metodo di irrigazione: naturale (fondi prossimi a corsi d'acqua che non avevano bisogno di particolari attenzioni per essere mantenuti) o idraulico (fondi serviti da sistemi di canali a scorrimento o di pozzi a noria, ecc.).

Come si può ben arguire, il sistema del *kharāj* basato sulla *misāḥa* della terra era alla fin fine un sistema di tassazione legato più al raccolto in generale che non all'estensione vera e propria del fondo agricolo.

La differenza tra il calcolo basato sulla *misāḥa* e quello basato sulla *muqāsama* stava nel fatto che, nel primo caso, il tasso applicato ai vari tipi di terreno era calcolato mediamente e quindi non variava a seconda della bontà o meno dell'annata agricola, nel secondo la tassa veniva applicata mediante spartizione del raccolto in base a misurazione del quantitativo effettivo di prodotto agricolo (cosa che aveva lo svantaggio di abbisognare di lunghe operazioni di misurazione e di un'ingente quantità di incaricati all'esazione, con costi esattoriali che ricadevano in altre piccole percentuali sui proprietari).

La fissità del tasso applicato col sistema della *misāḥa* – tassa comunque molto pesante e che non teneva conto del calo per cause naturali o umane (incendio, guerra ecc.) della produttività del terreno ad essa soggetto – fece sì che le terre interessate da questo tipo di *kharāj* tendessero ad essere trasformate via via in terre sottoposte al regime fiscale di *muqāṭaʿa*.

Per *muqāṭaʿa* (stock) si intende generalmente un terzo tipo di concessione da parte dello stato di terre del *kharāj*, da rendere produttive in cambio di una rendita fissa – da pagarsi in contanti sulla base dell'anno

lunare dell'Egira – calcolata in base a stima (*ʿibra*) della rendita agraria media, riaggiornata a intervalli di tempo piuttosto consistenti. Nel caso di terre sottoposte a *muqāṭaʿa* non si teneva in considerazione alcuna la superficie del terreno coltivato, ma solamente la produttività generale dell'intera unità agricola. Nell'eventualità (piuttosto infrequente) di un piccolo proprietario che riuscisse a ottenere una tassazione in base a questo sistema, il vantaggio stava nella relativa protezione in caso di raccolto disastroso. Nell'altra eventualità (piuttosto frequente) di un magnate che prendesse a *muqāṭaʿa* grandi estensioni di terreno, il vantaggio stava nella mancanza di ingerenza da parte degli agenti del fisco centrale nei sistemi di raccolta delle imposte interni all'unità agricolo-territoriale sottoposta a quel tipo di trattamento fiscale. Lo svantaggio risiedeva invece nel fatto che, poiché le unità territoriali erano periodicamente stimate all'ingrosso in base alla loro produttività generale (cioè più terre coltivate in modo ottimale vi si trovavano, più alta era l'imposta), la *muqāṭaʿa* costituiva nella maggior parte dei casi un vero e proprio freno alle migliorie fondiari e all'estensione delle coltivazioni, con conseguente lento declino della produttività agricola. Se per lo stato le rendite delle terre sottoposte al regime della *muqāṭaʿa* significavano un'entrata regolare in contanti, il sistema soffriva di grandi margini di broglio fiscale. L'incaricato della stima poteva, ad esempio, aumentare in maniera fittizia la rendita dell'unità, a meno che non fosse soddisfatto in altra maniera; frequenti e pesanti regalie venivano poi recuperate da colui che aveva sottoscritto l'impegno di *muqāṭaʿa* mediante vere e proprie estorsioni a danno dei contadini, che rimanevano in parte o del tutto impuniti.

I.3.3 - *Le terre del ʿushr (“decima”)*

Erano questi tutti quei terreni costituiti dai fondi degli arabi musulmani liberi e da proprietà date in concessione illimitata per meriti particolari, soprattutto nel primissimo periodo islamico. Tali terreni agricoli erano chiamati *diyāʿ* (sing. *ḍayʿa*) ed erano sottoposti alla decima (*ʿushr*). Sul reddito fondiario doveva essere infatti versata allo stato la *zakāt*, identificata in materia fondiaria con lo *ʿushr*. Per queste

terre esisteva un apposito *dīwān al-ḍiyāʿ* con amministrazione distinta dal *dīwān al-kharāj*.

Le *ḍiyāʿ* erano sovente terre di estensione circoscritta (al massimo il distretto di un villaggio) che non venivano coltivate direttamente dal proprietario, ma rese produttive dall'opera di coloni-mezzadri (i *muzāriʿūn*) i quali stipulavano contratti agrari (le *muzāraʿāt*) che spesso prevedevano il versamento al proprietario dell'equivalente dell'ammontare di tasse previsto per una terra del *kharāj*; allo stato andava però solo una parte di quei proventi, e così il sistema di sfruttamento delle terre a *ʿushr* finì con il contribuire alla formazione di un'aristocrazia terriera musulmana. In epoca abbaside le *ḍiyāʿ* sottoposte a decima erano soprattutto proprietà della famiglia regnante, dei grandi notabili di corte e in generale degli alti gradi della società islamica.

Nei testi di diritto islamico non esiste una demarcazione netta tra *zakāt* e *ʿushr*. Quest'ultimo termine si rifà all'assiro *ish-ru-u*, tributo in natura o in oro, e all'ebraico *maʿashér*, designante la decima che ricevevano i santuari e che la legge mosaica voleva rendere obbligatoria. Nella tradizione ebraica la decima era essenzialmente pagata in natura, ma la si poteva anche versare in metallo prezioso. Plinio (*Nat. Hist.* XII, 63) attesta l'uso, per l'Arabia meridionale, di prelevare la decima sulla raccolta dell'incenso in favore del dio Sin, per far fronte alle spese pubbliche e al mantenimento degli ospiti.

In generale, nell'islām, si indicava con *ʿushr* l'imposta fondiaria dovuta dagli agricoltori musulmani, o proveniente da terre di proprietà (o semi-proprietà, come nel caso dell'*iqṭāʿ*) di musulmani, e con *zakāt* l'imposta sui beni mobili (metalli preziosi, bestiame, merci, ecc.) dei medesimi musulmani. La distinzione terminologica della "decima" si rifletteva anche nella ripartizione agricolo-amministrativa del territorio: si distinguevano infatti terre del *ʿushr* (amministrate dal *dīwān al-ḍiyāʿ*) e terre del *kharāj* (amministrate dal *dīwān al-kharāj*).

Solitamente, nella primissima epoca islamica, per conversione all'islām dei proprietari, le terre del *kharāj* – e talora anche i territori sottoposti a *ʿahd* (cioè i territori dove il *kharāj* era stabilito dalle istanze locali senza intervento dell'autorità islamica) – divenivano legalmente terre sottoposte a *ʿushr*; la stessa regola si applicava nel caso di vendita

di terre a musulmani. Ma con ʿUmar II (99-101 E., 717-720) si stabilì l'inconvertibilità del *kharāj* in ʿ*ushr*, e da allora in poi le terre del *kharāj* vendute a un musulmano non furono più defiscalizzate, bensì assoggettate a una maggiorazione d'imposta: si decretò infatti che, oltre all'usuale *kharāj*, il neo-proprietario musulmano versasse allo stato anche la decima o la semi-decima (o mezzo ʿ*ushr*), come canonica *zakāt* sulla rendita agricola. Il provvedimento era in contraddizione con quanto stabilito da ʿUmar I (13-23 E., 634-644), secondo cui non si sarebbe dovuto pretendere la decima da un musulmano o da un "tributario protetto" (*dhimmī*) se questi avesse versato anche il *kharāj*. Ma i pareri, con valore legale, circa la regolamentazione delle imposte divergevano a seconda delle diverse scuole giuridiche; e addirittura tasse extra-canoniche finirono con l'aver corso legale sulla base del diritto consuetudinario.

L'importo percentuale della decima poteva variare a seconda di luoghi e usanze, ma, in generale, le terre meno favorite da fattori naturali (cioè terre che, per esempio, abbisognavano di irrigazione idraulica) erano colpite secondo un tasso corrispondente alla metà della decima.

I.3.4 - *I ṣawāfi*

Le terre confiscate alla case regnanti sconfitte (chiamate *ṣawāfi*), e le terre incolte o senza proprietario entrarono a far parte del patrimonio gestito dal califfo in nome della collettività islamica. Esse venivano trattate in vari modi a seconda delle necessità. Erano spesso date in concessione temporanea (*qaṭīʿa*, pl. *qaṭāʿiʿ*) per meriti personali e finivano per divenire così terre a ʿ*ushr*; oppure venivano date in concessione temporanea in cambio di una somma fissa stimata sulla rendita agricola media (*kharāj ʿalā muqāṭaʿa*), ricalcolata a intervalli di tempo piuttosto lunghi. Da questo tipo di concessioni (*iqṭāʿ*), tendenti vieppiù a farsi ereditarie, ebbe con tutta probabilità origine il sistema dell'assegnazione delle rendite fiscali delle terre in cambio del quantitativo percentuale del ʿ*ushr*. Il fatto che le spese di bonifica e idrauliche necessarie a rendere produttive le terre sottoposte a regime fiscale di *iqṭāʿ* fossero a totale carico del concessionario – e non a carico dello stato,

come quelle sulle terre del *kharāj* – sottolinea il carattere di semi-proprietà di simili terreni agricoli. Il sistema andò affermandosi sempre più nelle zone centrali e orientali del califfato soprattutto a partire dal X secolo, in epoca buide. Cahen – che dedicò all’evoluzione dell’*iqṭāʿ* nel periodo compreso tra il IX e il XIII sec. un saggio prezioso, seppur non esaustivo (v. Cahen 1977: 231-269) – osservava al riguardo che “[...] lo sviluppo del latifondo e del sistema dell’*iqṭāʿ* pare correlato, nel senso di causa ed effetto, alla trasformazione nell’impiego dei raccolti agricoli e nell’organizzazione dell’imposta, o delle rendite fondiarie. Non si può dubitare che, mentre nei primi secoli dell’Islam – salvo che in certe regioni quali la Mesopotamia – le tasse erano pagate allo stato perlopiù in contanti, con contadini che per procurarseli dovevano vendere quanto realizzavano del loro raccolto, al contrario, nel periodo di evoluzione ‘feudale’, le rendite ai grandi proprietari terrieri e, su modello di queste, la stessa imposta fondiaria allo Stato o al *muqṭāʿ* [cioè il beneficiario dell’*iqṭāʿ*] lo fossero mediante versamenti proporzionali in natura” (Cahen 1977: 268). Secondo lo stesso Cahen, furono probabilmente le necessità legate allo sviluppo, soprattutto in età selgiuchide, della cavalleria – e in particolare della cavalleria pesante – nella tecnica bellica a determinare tali trasformazioni nella natura e nei modi di raccolta delle imposte. L’ultima età abbaside, l’epoca buide e poi l’età selgiuchide videro infatti un progressivo impadronirsi delle risorse fiscali dello stato da parte degli ambienti militari mediante il sistema dell’*iqṭāʿ*, che, con il consistente ritorno a un’economia di scambio basata sull’esazione diretta da parte del militare beneficiario di *iqṭāʿ*, garantiva a quest’ultimo un immediato approvvigionamento in granaglie al costo più basso, cioè senza dover sostenere i costi aggiuntivi della speculazione di mercato. Ciò avrebbe causato un conseguente relativo abbandono dei modi dell’economia parzialmente monetaria dell’epoca califfale, che al contrario favoriva operazioni finanziarie speculative sui prezzi dei prodotti agricoli e sul cambio monetario, a tutto vantaggio della classe mercantile.

Tali rilevanti mutazioni economico-politiche potrebbero forse essere messe in relazione, oltre che con un relativo declino degli uffici amministrativi centralizzati preposti al controllo delle risorse fiscali e alla loro esazione, anche con il progressivo calo dell’attenzione delle

varie amministrazioni dell'ormai parcellizzato mondo islamico verso i problemi del calendario fiscale. Se in epoca califfale abbaside si registrano vari tentativi di modifica del calendario del fisco, per il X secolo, dopo la grande riforma in merito di Mu^ʿtaḍid bi-llāh, abbiamo notizie di interventi in tal senso nelle regioni orientali dell'impero, precisamente nel Khwārazm e nel Sīstān (v. *infra*, IV.4.1 e IV.4.2). Va rilevato, come sottolinea Cahen, che l'età samanide, in cui si situa la riforma del regolo del Khwārazm, conosce un'economia ancora prevalentemente monetaria, con esercito retribuito al soldo, grazie alle risorse del fiorente commercio carovaniero; così accade pure nel Sīstān, dove si ha notizia di una riforma del saffaride Khalaf b. Aḥmad, grazie alle conquiste in terra indiana, che furono in seguito il grande sostegno dell'amministrazione ghaznavide.

I.3.5 - *Il dīwān*

La sovrapposizione a sistemi fiscali preesistenti, la formazione graduale di un pensiero giuridico in materia fiscale e soprattutto le differenze di trattamento fiscale di territori eterogenei, se da un lato permisero un passaggio non eccessivamente traumatico del potere – percepito dai subordinati spesso e soprattutto sottoforma di prelievo fiscale (per alcuni esempi di ambiente cristiano siro-mesopotamico v. Ducellier 1996: 26, 44-45, specie 51-60) – nelle mani dei nuovi conquistatori e l'acculturazione della classe dominante araba ai complessi sistemi in uso presso le comunità sottomesse, dall'altro fecero sì che i sistemi fiscali del mondo islamico nel loro complesso risentissero in ogni caso delle contraddizioni insite in quello stesso processo di sovrapposizione. Il sistema giuridico islamico teorico prevedeva una minuziosa regolamentazione di alcune questioni di grande rilevanza (tassazione canonica, diritto ereditario, ecc.) ma tendeva a trascurarne altre. Alla pratica di governo era dunque affidato il compito di gestire nei fatti i territori dello stato. L'amministrazione, dunque, pressoché impossibilitata a conformarsi pienamente al modello fiscale ideale, tendeva ad aderirvi, cercando il modo di non porsi in aperta contravvenzione alle norme di base. Tutto ciò poneva problemi di vario genere, talora di non agevole soluzione.

La giustificazione dell'esistenza di un sistema di imposte nel diritto – tendenzialmente universale – della prima comunità islamica si collegava al precetto califfale di ‘Umar b. al-Khattāb (13-23 E., 634-644), il secondo dei califfi “ben guidati”, che rifiutò di suddividere tra i combattenti, oltre al resto del bottino conquistato in Iraq e in Siria, anche le terre di quelle regioni, dicendo: “Iddio ha donato un diritto su queste terre a quelli che verranno dopo di voi!”. Egli fece così prevalere la concezione di bottino collettivo (*fay*³), sentito come una sorta di fondazione pia a beneficio dell'intera comunità dei credenti presente e futura, in modo di garantire a tutti i musulmani la fruizione dei beni che Iddio aveva loro concesso. Ecco allora che le terre conquistate che non conoscevano proprietario, le tenute imperiali, le terre “morte”, entrarono a far parte del *bayt al-māl* (la tesoreria), costituendo il primo nucleo di proprietà pubblica, e cominciarono a essere gestite da un *dīwān* – istituito nel 20 E. (641) – preposto all'amministrazione fiscale, che vi raccoglieva il *kharāj*. Le tasse ivi raccolte furono destinate ai bisogni del nuovissimo stato islamico (le continue spedizioni militari giustificavano ampiamente la disponibilità di grandi quantità di denaro e di beni). L'arbitrato era nelle mani dello stato, nella figura dell'*imām* posto a capo del *dīwān*, che si presentava come garante della giustizia, regolando l'ammontare annuale delle tasse fondiari, ripartendo l'introito fiscale in spese di pubblica utilità e in operazioni a vantaggio dell'intera comunità dei credenti (essendo ritenuta tale anche la guerra di conquista). Le tasse raccolte come *zakāt* e come “la parte di Dio” (ad es. il quinto dei prodotti minerari, tra cui andavano annoverati anche i “tesori ritrovati”) – che dovevano essere impiegate esclusivamente in opere pie a favore degli orfani, dei pellegrini, dei mendicanti ecc. – erano considerate *māl al-ṣadaqa*, distinto dal *māl al-muslimīn* (o *fay*³, cioè i beni *di tutti i musulmani*), e gestito separatamente a discrezione dell'*imām*. L'entrata principale della tesoreria era costituita dal *fay*³, composto di proventi del *kharāj* e della *jizya*. Circa lo ‘*ushr* v'è incertezza nelle opinioni fornite dai giuristi: per alcuni esso doveva far parte del *fay*³, per altri della *ṣadaqa*. Secondo alcuni, quando lo ‘*ushr* proveniva da musulmani entrava a far parte del *māl al-ṣadaqa*, mentre, se proveniva da non musulmani doveva essere incamerato nel *māl al-muslimīn* in quanto *fay*³.

Per un'esauriente ricostruzione del funzionamento del *dīwān al-jaysh*, l'ufficio che si occupava dei libri paga dell'esercito, sulla base del *Kitāb al-kharāj wa ṣanā'at al-kitāba* di Abū al-Faraj Qudāma (m. entro la prima metà del IV sec. E., prima metà del X sec.), opera di cui è purtroppo andata perduta la sezione riguardante il *dīwān al-kharāj*, v. il saggio di W. Hoenerbach (1950), corredato di un ricco apparato bibliografico; inoltre, per una stimolante analisi del momento storico e degli avvenimenti politici che portarono alla vittoria del partito abbaside e delle radicali trasformazioni, gravide di conseguenze, nella struttura e nel funzionamento del *dīwān* preposto alla registrazione dei militi operata dal propagandista abbaside Abū Muslim nel 129 E. (747), sulle prime nelle regioni orientali del califfato, v. il saggio di M. Sharon (1990: 263-301). Lo studioso, tirando le conclusioni del capitolo dedicato alla riforma militare di Abū Muslim, afferma: "La rivoluzione di Abū Muslim, che mutò il sistema di arruolamento nel *dīwān*, fece emergere una nuova aristocrazia militare con due caratteri distintivi, l'origine khurāsānita e la partecipazione alle guerre della Da'wah, mentre l'aristocrazia militare araba era basata sull'ascendenza araba e sulla anzianità nell'Islam". Da quel momento in poi, la formazione di un esercito regolare in cui l'elemento arabo andò vieppiù diminuendo, basato sull'arruolamento mediante registrazione nelle liste del *dīwān* secondo la provenienza regionale, comportò una spinta decisiva verso l'emancipazione del neonato califfato abbaside dalla complessa politica di alleanze con i gruppi tribali arabi caratterizzante l'intero periodo omayyade, aprendo così la strada alla trasformazione dell'esercito in un corpo specializzato stabile, finanziato mediante paga regolare. E tale nuova regolamentazione dell'esercito è elemento che avrà ripercussioni notevoli sulla politica e sull'economia del califfato, istituzione che, in poco meno di due secoli costellati di momenti di crisi politico-finanziarie dovute alla carenza dei fondi necessari all'evasione del soldo, verrà infine esautorata del potere politico-militare proprio dai vertici delle truppe ormai mercenarie.

I.3.6 - *Le principali tipologie di imposte*

Come già accennato, esisteva una differenza fondamentale nel tipo di imposte, le quali si trovavano un po' nello stesso rapporto che corre tra *sharī'a* (diritto canonico) e *siyāsa shar'īyya* (interventi legislativi dell'amministrazione): quelle canoniche – che sono fundamentalmente la *jizya*, o testatico (dovuto da non musulmani), la *zakāt*, “elemosina”, dovuta dai musulmani, e il *kharāj*, l'imposta fondiaria in generale, che generalmente subiva un ribasso, divenendo *ushr* o decima, nel caso di terre di musulmani – e quelle extra-canoniche, sovente osteggiate dai giuristi più intransigenti, che vanno sotto il nome generico di *ḍarā'ib* (sing. *ḍarība*), giuridicamente giustificate solo in parte, come vedremo, sulla base dell'estensione del concetto di *zakāt*. Va in ogni caso tenuto sempre presente che, soprattutto per quel che riguarda le fonti relative alla prima epoca islamica, si dà ambivalenza e sinonimia nell'uso dei termini *kharāj* e *jizya*, impiegati talvolta anche per definire l'intero ammontare d'imposta (testatico più tassa fondiaria) dovuto da una comunità (su tutto ciò v. soprattutto Dennett 1950: 3-13).

Comunque, le tasse canoniche, a parte la *jizya*, coprono concettualmente l'area della produzione fondiaria (agricola e, come nel caso delle tasse sul bestiame allevato brado, da allevamento, in quanto questo era esercitato sui pascoli della comunità) e sono considerate una sorta di canone d'affitto permanente della terra da pagarsi in beneficio dell'intera comunità dei credenti. In tal modo, solo la definizione di *zakāt* permette di inserire nei beni passibili di tassazione il ricavato di industria e commercio. Solo in via teorica, dunque, i musulmani dovrebbero essere gli unici tenuti a pagare la *zakāt*, e ai mercanti “interni”, appartenenti alle comunità dei *dhimmī* (cioè le comunità non musulmane riconosciute e “protette”, come ebrei, cristiani, zoroastriani), fu richiesta una misura d'imposta doppia rispetto alla *zakāt* musulmana, nell'intento di rispecchiare il rapporto generale che regolava l'imposizione delle tasse fondiarie. Per i commercianti stranieri (perlopiù bizantini) ci si basava sulla reciprocità del rapporto con Bisanzio, applicandosi il medesimo tasso in vigore nelle terre dei “romani”.

La *zakāt*, in teoria, sarebbe dovuta essere la parte che il musulmano avrebbe prelevato a discrezione dal proprio patrimonio per distribuirla

ai poveri. Nessuna amministrazione, peraltro, poteva *praticamente* riconoscere un diritto del genere, e così la *zakāt* finì per essere la tassa prelevata sui metalli preziosi (monete incluse) e sui beni commerciabili, a cui erano sottoposti (ma a tasso differenziato) tutti i mercanti di ogni confessione, con esclusione dei musulmani i cui beni non superassero i 200 *dirham*.

La *zakāt* diviene un'istituzione fiscale duratura sotto il califfato di Abū Bakr (11-13 E., 632-634), che contribuirà all'espansione dell'islām grazie alla creazione del Tesoro Pubblico (*bayt al-māl*). Con la *zakāt* si ebbe così un'imposta religiosa strettamente regolamentata. Ad essa erano sottoposti in modo diverso, a partire da un minimo di produzione determinato (cinque *wasq*, carichi di cammello), i terreni e i frutteti (10%, 5% nel caso di irrigazione artificiale), il bestiame brado (con regole piuttosto complesse e differenziate a seconda del tipo di animali), l'oro e l'argento (compresi i prodotti di miniera), i beni mercantili. I tassi di prelevamento sui beni mercantili, che erano applicati annualmente sull'intero ammontare dei beni e non sulle singole operazioni commerciali, erano pari a 1/40 (2,5 %) per i musulmani, a 1/20 (5 %) per i *dhimmi* e a 1/10 (10 %) per i mercanti stranieri. L'origine di tali percentuali va forse ricercata nella regolamentazione delle tasse sul bestiame.

Darā'ib e *rusūm* (sing. *rasm*) furono perlopiù i termini indicanti tutte le categorie di tasse aggiunte a quelle fondamentali previste dalla teoria canonica, cioè tutte quelle tasse extracanoniche che sovente lo stato si arrogava di esigere sulla base di preesistenti usi locali, e dichiarava di utilizzare per ammortizzare talune uscite dovute all'esercizio amministrativo (ad. es. spese di polizia, costi di opere di pubblica utilità e di miglorie varie; le somme necessarie all'indennizzo degli agenti del fisco alle dirette dipendenze del *dīwān al-kharāj* provenivano perlopiù da percentuali sull'imponibile che andavano così ad aggiungersi ai vari tipi di imposte esatte). In quanto considerato alla stregua del provento di *zakāt* (o meglio da essa legittimato), quanto raccolto sulla base dell'imposizione di *darā'ib* non veniva inviato alle casse centrali dello stato, ma utilizzato perlopiù per spese amministrative e miglorie locali. Sui vari tipi di *darā'ib* o di *rusūm* non si hanno molte fonti documentarie, data la loro natura più o meno extracanonica, fat-

tore che li collocava al di fuori delle consuete argomentazioni dei giuristi islamici in materia fiscale.

Con la frammentazione politica del califfato si assiste a una riorganizzazione delle imposte conosciute dal primo impero arabo-islamico e alla riaffermazione di tutta una categoria di tasse (specie doganali), perlopiù di natura extracanonica, sopravvissute alla conquista arabo-islamica soprattutto nelle città sottoposte a *‘ahd*, per il fatto che, proprio sulla base del trattato stipulato al momento della resa, tali città dovevano versare il “tributo” annuale pattuito senza che vi fosse ingerenza da parte dello stato nei modi della raccolta interna. E, con il tempo, tali modi furono per quanto possibile naturalmente assimilati al sistema teorico (con riferimento a *jizya* e a *kharāj*), mantenendosi però anche gli antichi “diritti”. Tra siffatti *ḍarā’ib* o *rusūm* compaiono anche i diritti sulle pubbliche vie, sui ponti, sulle porte civiche, l’affitto del suolo pubblico a scopi edilizi (ciò non significa comunque che venissero poi negletti i diritti fondamentali di proprietà sugli edifici), e così via. Caravanserragli e fondaci erano considerati proprietà dello stato e si pagava per usufruirne. Un tale stato di cose fece sì che, con il mutare della situazione politica e l’instaurarsi di una più diretta gestione delle amministrazioni dei territori interessati, simili pratiche fiscali extracanoniche entrassero a far parte integrante del sistema fiscale islamico storico.

Per quel che riguarda la *jizya* o testatico, va ribadito che l’imposta, perlopiù dovuta dai non musulmani, costituiva la continuazione di un uso fiscale proprio sia dell’impero bizantino sia dell’impero persiano. In quelle due compagini statuali, la si applicava ai sudditi di basso rango, con esclusione dei militari e delle cerchie sacerdotali e ecclesiastiche, ed era percepita come marca di spregio.

Nei primi secoli dell’Egira, in parallelo con le variazioni semantiche di *kharāj*, si registra un polivalente impiego del termine, che, oltre a definire il testatico, poteva indicare anche imposta in generale, ammontare complessivo di imposta dovuto allo stato da un individuo, o imposta fondiaria dovuto da un’intera comunità, talora con prossimità di significato a *iugatio-capitatio*, il regime fiscale bizantino cui erano sottoposti i contadini.

1.3.7 - *Problemi a margine:*

- *il mercante;*

- *il caso dei musulmani che pagarono la jizya in Khurāsān*

Per quel che riguarda la figura del mercante, sorse da subito un problema: essendo il mercante per definizione un viaggiatore, si poneva la notevole difficoltà di dover stabilire inventari ufficiali fissanti il valore di ogni merce, e si doveva inoltre (da un punto di vista strettamente legale) tener conto del fatto che parte della merce serviva per il sostentamento del mercante stesso, dei suoi servi e dei suoi animali, e che non andava quindi tassata. Ogni qualvolta, poi, il mercante fosse giunto in una nuova provincia, avrebbe dovuto provare agli agenti del fisco di aver già espletato il suo versamento annuale. In seguito, con la parcellizzazione dell'impero, senza che si addivenisse mai a una definizione realistica della sovranità, il versamento annuale divenne impossibile, visto che un'amministrazione statale non poteva ammettere che una certa tassa venisse esatta da altri che i propri agenti del fisco. Su questa base, si cominciò a esigere il versamento della *zakāt* indifferentemente da pellegrini e da mercanti, senza tener più conto di eventuali ricevute di versamento della stessa emesse altrove, o del fatto che fosse già stata pagata altrove, o delle differenti modalità di trattamento fiscale applicate a merci trasportate per il sostentamento e merci trasportate per la vendita: di ciò si lamenta, per esempio, Ibn Jubayr per quel che riguarda la dogana di Alessandria.

L'intera grande regione del Khurāsān storico (comprendente, a est e a nord dei grandi deserti che tagliano l'altipiano iranico, l'attuale zona di Nīshāpūr, poi di Mashhad, nel nord-est dell'Iran attuale, quella di Harāt (Herat) e di Balkh in Afghanistan, gran parte della Transoxiana) fu nella sua totalità sottomessa mediante patteggiamento senza che si opponesse resistenza. Questo limes del califfato, intensamente frequentato dall'autorità centrale, meta di sostanziali trasferimenti di gruppi arabi e al contempo zona di intensi fermenti religiosi e culturali neo-iranici (si che l'opera di islamizzazione a seguire verso oriente sarebbe stata opera specifica di un islām neo-persiano), divenne quindi terra interamente sottoposta a regime di *‘ahd*. Tali “patti”, o trattati, prevedevano il versa-

mento di una somma annuale fissa e *non vi si menzionava né kharāj né jizya*. L'incombenza di raccogliere le tasse spettava alle amministrazioni locali, rimaste pressoché inalterate. Il sistema in vigore rimase dunque quello sasanide, con una tassa fondiaria e un testatico. Di fatto non c'era differenza tra i tipi di tasse in vigore nel Sawād e in quella regione: si trattava comunque sempre di *kharāj* e di *jizya*. La differenza stava nel metodo di raccolta delle imposte: nel Sawād se ne occupava l'amministrazione califfale direttamente, nel Khurāsān i capi locali.

Durante il califfato di Hishām b. ʿAbd al-Malik (105-125 E., 724-743), la relativamente rapida conversione di parte della popolazione indigena nell'altipiano iranico occidentale (Media e Fārs), e in Khurāsān, favorita da una cospicua immigrazione di nuclei tribali arabi e dalla presenza di varie comunità religiose (zoroastriani, cristiani, ebrei), in quelle zone non solidamente costituite in 'chiese', creò uno spinoso problema di tipo fiscale. Se la conversione liberava il nativo da tutti i tributi, eccezion fatta – generalmente – per l'imposta fondiaria, collocandolo così all'interno della comunità dei musulmani paganti allo stato l'annuale *zakāt*, il peso del fisco su coloro che fossero rimasti fedeli al proprio credo sarebbe divenuto ben presto intollerabile, a meno che il tributo comunitario (fisso) dovuto non fosse stato diminuito proporzionalmente.

Nel 110 E. (728-729) Ashras al-Sulamī – governatore del Khurāsān dal 109 al 111 E. – invitò il murgīta Abū al-Saydāʾ Ṣāliḥ b. Ṭarīf a diffondere le verità dell'islām in Transoxiana. Il risultato della predicazione di quest'ultimo, imperniata sulla libertà dalle imposte per i neofiti, portò a numerose conversioni. Ma, se da un parte l'autorità califfale era favorevole a esentare dalla *jizya* i neoconvertiti, dall'altra gli amministratori delle comunità sottoposte a ʿ*ahd*, che, come convenuto, agivano colà senza supervisione califfale, non lo erano altrettanto. Le lamentele dei *dahāqīn* presso il governatore portarono alla reimposizione delle tasse ai musulmani di recente conversione secondo il vecchio sistema. Ne conseguirono numerose apostasie, con cospicuo ritorno di quei musulmani di comodo agli usi religiosi aviti. Alle proteste di Abū al-Saydāʾ fu risposto con il carcere. Ma la situazione rimaneva assai discutibile, in quanto i locali agenti del fisco addetti alla raccolta dell'intero tributo da consegnare nelle mani del governatore

arabo agivano discriminando quei convertiti che avevano comunque deciso di rimanere musulmani. In molti casi, si giunse a una situazione paradossale, in cui i non convertiti erano tenuti a versare come quota personale del tributo collettivo solo un ammontare corrispondente a parte della tradizionale tassa fondiaria, mentre i neoconvertiti erano costretti a versare allo stesso titolo un'ammontare pari alla somma di una tassa fondiaria maggiorata più il testatico. Si impose così una regolamentazione della situazione.

Nel 120 E. (738), Naṣr b. Sayyār al-Kinānī (m. 131 E., 748) successe per volere del nuovo governatore dello ʿIrāq storico Yūsuf b. ʿUmar al-Thaqafī a Asad al-Qaṣrī (v. *infra* III.2.1) nella carica di governatore del Khurāsān (al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*: II, 1659), e, nel 121 E., nominando un commissario con pieni poteri, diede il via a una riforma fiscale tesa a far sì che i musulmani neoconvertiti non pagassero il testatico, che sarebbe dovuto invece gravare sui non musulmani. Quest'ultimo verificò l'eccesso di tassa fondiaria pagato dai musulmani, stabilendo contestualmente una sorta di decalogo delle caratteristiche che gli individui dovevano presentare per essere considerati tali, regolamentò l'esazione del *kharāj*, redistribuendone le quote e badando a che il testatico fosse imposto ai soli non musulmani, e fece in modo che il tributo collettivo dovuto dalle varie comunità corrispondesse comunque alle somme pattuite al momento della conquista.

A ogni modo vanno tenuti presenti anche certi meccanismi di interrelazione tra logiche religiose e logiche tribali rivelatori della portata assunta dal testatico in taluni contesti politico-sociali. È il caso, ad esempio, sotto il califfato di ʿUmar, di un membro dei Banū Ghassān, arabi cristiani da tempo stanziati sul limes settentrionale dell'arabismo, il quale implora il califfo di considerarlo cristiano, quindi soggetto alla *jizya*, e non già "arabo" (cioè malfamato beduino) eventualmente tenuto al più 'fraterno' sistema del pagamento della *zakāt* (cfr. Scarcia Amoretti 2002: 742). Un caso diametralmente opposto è quello dei Banū Taghlib, arabi monofisiti della Siria del nord², che vennero assoggettati al pagamento della doppia *zakāt* (v. *supra* I.3.6) anche in considera-

² Gruppo cui apparteneva il celebre poeta Akhtal (m. forse 710) che pare essere stato il primo ad aver impiegato in arabo il termine *nayrūz*, su cui v. *infra, passim*.

zione del marchio di infamia che avrebbe altrimenti costituito per loro il versamento della *jizya* (cfr. Robinson 2000: 60).

Oltre alle imbarazzanti conseguenze di una contraddittorietà patente in tema fiscale, dovuta a una sovrapposizione di sistemi diversi, va sottolineato che un'analisi di fatti del genere permette di delineare un'interpretazione storica delle rivolte khorasaniche come risultato abnorme di problemi legati a tassazioni intollerabili imposte a un gran numero di neoconvertiti – in tal modo discriminati e oberati – per mano dei propri connazionali, favoriti in questa loro operazione discriminatoria proprio del perdurare dell'acquiescenza in materia dei detentori del potere politico e militare, che, pur essendo correligionari dei primi, basandosi sui “patti” stabiliti al momento della prima conquista indugiavano a mettere in atto un programma di interventi riparatori, agendo così in maniera non conforme al diritto della prima comunità islamica.

Nei vasti territori che verso la fine del sec. VII erano sottoposti all'islām, peraltro, la situazione non era omogenea, e, a fronte della paradossale *jizya* sui musulmani delle zone più orientali del califfato, ecco che in Mesopotamia il peso delle imposte percepite in nome dell'autorità islamica – con particolare riferimento al testatico, gravante addirittura “sui morti” – si fa segno manifesto dell'iniquità dei tempi nell'*Apocalisse* di Metodio di Olimpo, vergata “poco prima del censo di Abdulmalik del 692” (Brock 1984: 34; cfr. *infra* III.2.4). Per l'esame di un altro documento di fonte cristiana (*Cronaca* di Dionigi di Tell-Mahre), contenente numerose indicazioni riguardanti il prelievo fiscale e relative problematiche, v. *Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides* di C. Cahen (1977: pp. 405-422).

I - § 4. Fiscalità islamica e calendario. Introduzione

Il quadro fin qui delineato, necessariamente schematico data la sua perseguita sinteticità, ha il solo scopo di richiamare il funzionamento generale del sistema fiscale islamico. Sono state perciò fornite solo alcune indicazioni di massima circa l'evoluzione di alcuni istituti e si è

fatto solo parziale riferimento all'applicazione – con inevitabile evoluzione – di quello schema 'ideale' a situazioni concrete, distinte tra loro sia geograficamente sia politicamente. L'indagine in campo fiscale con illustrazione di eventuali inedite novità non è infatti lo scopo delle presenti righe. Quanto qui sommariamente esposto si può rintracciare in numerose opere dedicate più analiticamente ai problemi del fisco nel mondo islamico, nessuna tuttavia onnicomprensiva. Per un inizio di approfondimento al riguardo, con analisi dello sviluppo e dell'evoluzione dei vari istituti, si possono consultare in *Encyclopédie de l'Islam* gli articoli di cui alle varie voci summenzionate. Più in generale, lavori come quelli di D. C. Dennett Jr. (1950), di F. Løkkegaard (1950), di C. Cahen (1977) e, per quel che riguarda il mondo iranico, di A. K. S. Lambton (*E.I.2*, IV, s.v. "kharādj": II.), per fare solo alcuni esempi, sono un valido aiuto per orientarsi nella materia.

1.4.1 - *Il problema dell'equità fiscale e l'importanza delle scadenze agricolo-stagionali*

L'argomento che si sottopone qui al lettore è il rapporto di consequenzialità intercorrente tra i modi e i tempi della raccolta delle imposte e quelli dell'impiego da parte dell'amministrazione dell'ammontare di beni così accumulato nelle casse dello stato, con particolare attenzione a quanto avvenne in materia calendariale. Nei primi secoli dell'Egira si riscontrano elementi che testimoniano di come si siano riproposte con una certa regolarità iniziative governative tese alla soluzione dei problemi di equità fiscale in generale, e dal reiterarsi di tentativi ufficiali di assicurare non solo l'equità del *quanto* ma anche quella del *quando* – con formulazione (e talora emanazione) di riforme in merito – si può facilmente intuire che, in presenza di un calendario ufficiale islamico basato sulle sole lunazioni, il problema della fissazione di un calendario solare adatto alle esigenze di un fisco basato in grande misura sul reddito agricolo avesse una non trascurabile e non trascurata rilevanza.

Tuttavia, l'uso simultaneo in materia finanziaria di un doppio sistema di calendario (lunare e solare) comporta irregolarità e disfunzioni di bilancio che, a lungo termine, influiscono disastrosamente sull'eco-

nomia della tesoreria dello stato. Ciò a causa della diversa lunghezza di anno solare e anno lunare, che comporta una differenza grosso modo del 3%. Gli undici giorni che mancano al calendario lunare per raggiungere la lunghezza di quello solare costituiscono, infatti, circa il 3% di quest'ultimo. Tale differenza, di per sé del tutto innocua, si fa gravida di conseguenze con l'adozione in ambito fiscale islamico di due diversi sistemi calendariali, quello *lunare* e quello *solare*, per il calcolo rispettivamente delle *uscite* e delle *entrate* dello stato. Le uscite, costituite in misura preponderante dalle spese militari, erano infatti stabilite sulla base del calendario lunare ufficiale, quello dell'Egira. Il grosso delle entrate dello stato, costituite dalle imposte, talora provvidenzialmente integrate con i proventi delle spedizioni militari, erano esatte per categorie sia secondo il calendario lunare ufficiale sia secondo i diversi calendari solari in uso tra le popolazioni sottomesse. E così, le imposte sulla persona (*jizya*), i versamenti forfettari (*muqātaʿa*), le imposte sui beni mobili (*zakāt*), i diritti di transito, doganali e commerciali in genere ecc. (*rusūm*, *darāʾib*), nonché imposte straordinarie di varia entità erano generalmente regolate (o registrate) in base all'anno lunare dell'Egira. Le imposte sulla terra e sul raccolto erano regolate sull'anno solare, con inizio al Capodanno persiano (mobile), al Capodanno egiziano (29/30 agosto giuliano) o a quello fiscale bizantino (1 settembre) a seconda delle regioni. Va tuttavia precisato che:

- a) le tasse fondiarie rappresentavano per lo stato una voce di gettito fiscale tra le più importanti;
- b) il gettito proveniente dalle tasse doganali, di transito, ecc., risentiva necessariamente della fluttuazione stagionale, dal momento che, durante i sei mesi della stagione invernale (dagli inizi di novembre agli inizi di maggio) il traffico marittimo e carovaniero di lunga percorrenza si fermava pressoché completamente;
- c) le imposte sulla persona dovute dai contadini non musulmani e la decima canonica esatta sulle terre dei musulmani dipendevano in ogni caso dalla bontà o meno della stagione agricola e dai suoi tempi, sicché, in periodi di media scarsità, si verificavano spesso ritardi nei pagamenti, con conseguente arresto dei contribuenti insolventi, che dovevano ricorrere al prestito (sovente mercantile) per poter tornare in libertà, mentre, in casi eccezionali, era necessario procedere a vere e proprie

moratorie (Cahen 1977: specie 418-419). Una situazione del genere finiva con lo scollegare questo genere di imposte dalla periodicità lunare, rendendole di fatto dipendenti non solo dal corso annuale del sole, ma anche dai capricci della meteorologia.

1.4.2 - Il disavanzo deficitario cronico dovuto all'impiego di sistemi calendariali diversi

Il riferimento a due sistemi calendariali tra loro differenti per il calcolo delle entrate e delle uscite dello stato comportava un grave e ricorrente inconveniente di bilancio a lungo incompreso: ogni anno, infatti, l'erario si trovava di fronte a un disavanzo deficitario del 3% circa. La causa di ciò stava nel progressivo, naturale arretramento dell'anno lunare dell'Egira attraverso l'anno solare, in senso inverso all'avvicendamento stagionale. Conseguentemente, le date di tutte le spese ordinarie – di cui la paga militare costituiva la voce più consistente – retrocedevano anch'esse nell'anno solare, in quanto fissate secondo il calendario *ufficiale* (lunare) dello stato, nel mentre che – vuoi per esplicita consuetudine fiscale, vuoi per i riflessi oggettivi dell'andamento stagionale sull'economia – i sistemi in base ai quali venivano perlopiù riscosse le imposte facevano riferimento all'anno solare, o comunque erano da quest'ultimo condizionati nella loro efficacia effettiva. Infatti, come già accennato, pur essendo la raccolta delle tasse solo parzialmente collegata de iure a scadenze solari fisse, in ogni caso gli introiti fiscali erano de facto mediamente soggetti a necessarie fluttuazioni stagionali, cioè al corso del sole.

L'arretramento delle scadenze delle uscite nell'anno solare congiunto alla fissità nel corso dello stesso dell'arrivo della parte più congrua dei proventi fiscali faceva sì che ci si trovasse a dover affrontare esborsi di paghe militari, anticipando fondi che sarebbero stati raccolti solo un certo periodo di tempo dopo. Ovviamente il disavanzo aumentava col passare del tempo, e, in capo a circa vent'anni, l'erario doveva fronteggiare il pagamento anticipato di due o tre rate del soldo. Lo stato doveva così fornire denaro che, provenendo soprattutto da attività agricole e stagionali, non era ancora entrato nelle casse del fisco. Tal-

volta, dopo circa trent'anni, la situazione diveniva particolarmente gravosa, trovandosi la tesoreria nell'incomoda posizione di dover anticipare un intero anno di paga militare. Il risultato più evidente dell'uso erariale simultaneo di due sistemi calendariali sostanzialmente differenti si manifestava dunque attraverso l'*inevitabilità* di crescenti ritardi nel pagamento del soldo. E con l'assommarsi delle rate inevase, aumentava proporzionalmente anche il malumore dell'esercito, che sfociava spesso in manifestazioni di pubblica protesta o in aperta ribellione, non di rado con ripercussioni politiche di notevole peso.

Ragionandosi qui di problemi strettamente connessi alla struttura dei calendari impiegati a scopi amministrativi in ambito islamico, è il caso di passare ora a illustrarne struttura e funzionamento.

Capitolo II

I principali sistemi calendariali di riferimento in campo fiscale nel mondo islamico

II - § 1. Il calendario lunare arabo islamico e la sua forma pre-islamica

Il calendario lunare dell'Egira nacque con le necessità delle primissime conquiste, varato sotto il califfato di ʿUmar (I) b. al-Khattāb (13-23 E., 634-644) e modellato sul calendario in uso presso le tribù arabe nel VII secolo.

II.1.1 - *Il nasīʿ*

Del calendario arabo preislamico tradizionale il Profeta era stato riformatore. Durante il pellegrinaggio del decimo anno dell'Egira gli era stata infatti rivelata la *Sura della Conversione*, in un versetto della quale viene esplicitamente interdetto l'uso dell'ufficio del *nasīʿ* (*Cor.* IX, 37):

“Quanto al mese intercalare, esso è un dippiù d'empietà col quale si traviano gli empi: essi lo dichiarano profano in un anno e sacro in un altro per far combaciare il numero dei mesi dichiarati da Dio sacri, e profanano così quel che Dio ha dichiarato sacro; la malvagità delle loro azioni è stata fatta bella agli occhi loro, ma Dio non guida il popolo degli empi”.

Il *nasīʿ* doveva avere la funzione di annullare la sfasatura di undici giorni tra anno solare e anno lunare che in pochi anni causava un notevole arretramento dei mesi lunari attraverso le stagioni; sennonché sul funzionamento di quel sistema 'intercalare' non si può dire nulla di preciso, dal momento che, già intorno alla metà del primo secolo dell'Egira, sembra persa del tutto la cognizione del procedimento in oggetto. In ogni caso, A. P. Caussin de Perceval (1847: I, 241 ss.; III,

413-415), sulla base delle esigue testimonianze delle fonti, tentò una ricostruzione per quanto possibile precisa del sistema calendariale arabo preislamico. Secondo quello studioso, si trattava in origine di un sistema calendariale luni-solare piuttosto rudimentale, con intercalazione embolismica triennale – basato cioè sull’aggiunta di un XIII mese al calendario ogni tre anni circa – istituito nel 412 d.C. L’imperfetta intercalazione triennale avrebbe causato uno sfasamento duraturo tra i mesi – rimasti i medesimi nel calendario lunare islamico – e le stagioni solamente dopo un periodo di tempo piuttosto lungo e comunque sufficiente a rendere consuetudinario l’uso di mesi il cui nome, pur tradendo un preciso originario riferimento stagionale, finiva ormai con il non corrispondere più alla stagione. Almeno cinque sui dodici nomi di mesi del calendario arabo, infatti, presentano una qualche relazione con periodi stagionali: è il caso dei due *rabīʿ* (“primavera”), dei due *jumādā* (“stagione secca”) e di *ramadān* (il “bruciante”, probabilmente in estate; su ciò cfr. von Grunebaum 1976: 52). Il tutto in maniera non dissimile – osservava non a torto lo stesso Caussin de Perceval – dall’uso romano, ancora oggi in vita ma che agli inizi dovette sicuramente suonare stridente, di chiamare i mesi X, XI e XII con nomi che si rifanno palesemente a una serie numerica inferiore di ben due unità, cioè *october*, *november*, *december*.

Un funzionario, la cui carica era ereditaria, soprintendeva all’operazione intercalare, e, in base alle tradizioni sui nomi di tali funzionari, all’epoca in cui Muḥammad abolì tale sistema intercalare dovrebbero essere trascorse otto generazioni di preposti al *nasīʿ*. Caussin de Perceval, calcolando approssivamente trent’anni per ognuna di esse, giunge al 330 d.C. per la data di nascita di Sarīr, il primo dei preposti all’ufficio intercalare, il quale avrebbe sovrinteso per la prima volta al *nasīʿ* nel 412 d.C., alla tarda ma non del tutto implausibile età di ottantadue anni. A quell’epoca si sarebbe così avuto un calendario luni-solare iniziante verso la seconda metà di novembre, con conseguente esatta collocazione ‘stagionale’ dei mesi.

All’epoca di Quṣayy b. Kilāb (445-450 d.C.), il condottiero dei Quraysh che organizzò la presa della Mecca, sarebbero inoltre state ampliate le prerogative del funzionario del *nasīʿ* – identificato nel caso con Ḥuḍayfa b. ʿAbd b. Fuqaym al-Kinānī – il quale, oltre a so-

printendere all'intercalazione embolismica, avrebbe talora potuto anche posporre il carattere sacro di un mese al mese successivo per via di necessità contingenti, come avvenne con la posposizione del carattere sacro di *muḥarram* a *ṣafar* nell'ambito delle vicende che videro l'ascesa del medesimo Qusayy. Di lì, probabilmente, l'ambivalenza del termine *nasīʿ*. Nelle fonti arabe, infatti, non c'è pieno accordo sul significato esatto di *nasīʿ* e, come dice Nallino (1944: 153), "i commentatori del I e II secolo dell'egira sono di opinioni differenti intorno a ciò. [...] Divergono le opinioni intorno al significato letterale; la maggior parte pensa che *an-nasīʿ* sia la posposizione [di un mese], mentre alcuni pensano che sia l'aggiunta". Secondo la maggior parte dei primi commentatori coranici, il *nasīʿ* sarebbe consistito nella posposizione del mese dichiarato sacro o, piuttosto, nella posposizione del carattere sacrale da un mese a quello successivo, sì da spiegare l'indignazione del Profeta.

In ogni caso, per quanto riguarda scrupoli, tabù, diffidenza verso la categoria delle autorità preposte a operazioni intercalari in genere, soccorrono analogie che banalizzano questa 'singolarità' coranica. Si veda Macrobio (Sat. I, 14, 1):

“Ci fu un tempo in cui per superstizione l'intercalazione fu del tutto tralasciata; talvolta, comunque, per opera dei sacerdoti, che volevano prolungare o abbreviare i giorni dell'anno con pubblico decreto, si giungeva ora a un aumento ora a una diminuzione dei giorni e, col pretesto del culto, veniva a crearsi una confusione ancora maggiore”.

A Roma, i problemi legati all'ingerenza da parte dei pontefici nelle questioni calendariali resero necessaria una riforma stabilizzatrice del sistema di computo in uso, la quale diede vita, come è noto, al calendario giuliano. Ma se a Roma l'esigenza di privare i pontefici della possibilità di intervenire sul calendario portò all'istituzione di un calendario solare fisso, nella comunità islamica delle origini si negò la possibilità stessa di intervenire sul calendario lunare al fine di riportarlo in corrispondenza con l'anno solare tropico; si optò cioè per un calendario lunare reso del tutto indipendente dal corso apparente del sole e dalle stagioni (un calendario squisitamente 'culturale' seppur con ineliminabile aggancio, in partenza, a cose naturali, quali sono

anche le fasi lunari) mediante l'interdizione di operare in esso periodiche intercalazioni di mesi.

Quanto alla tipologia del meccanismo 'intercalare' del calendario preislamico, uno studioso quale Carlo Alfonso Nallino propendeva decisamente per la posposizione della sacralità di un mese a quello successivo: le "selvagge" tribù arabe del sec. VII, che si riteneva vivessero soprattutto di razzie, avrebbero infatti incontrato gravi difficoltà nel caso di tre mesi sacri consecutivi (è quello del primo e degli ultimi due mesi dell'anno, secondo la sistemazione del calendario nel 17 dell'era dell'Egira, v. *infra*, II.1.2) in cui tale attività era interdetta. Di lì, dunque, la necessità della posposizione della sacertà di uno di quei mesi. La considerazione delle necessità stagionali del pellegrinaggio, che par risultare da Fakhr al-dīn al-Rāzī, avrebbe portato a pensare che si trattasse di una specie di intercalazione (*kabs*) atta a far coincidere anno lunare e anno solare. L'idea si trova chiaramente espressa in Abū Ma^ʿshar al-Balkhī (m. 272 E., 886): l'operazione sarebbe consistita nell'inserzione di tot mesi in un ciclo di tot anni in modo simile o solo leggermente diverso dal sistema ebraico. Secondo al-Bīrūnī, gli arabi avrebbero appreso il sistema intercalare ebraico circa duecento anni prima della nuova era dell'Egira³. Nallino (1944: 160-161) ritiene la cosa piuttosto implausibile. Le specifiche motivazioni addotte non sono però all'altezza dell'intuizione nalliniana, nel senso che ciò che non si conosceva e tuttora non si conosce sono i modi dell'intercalazione – ciclica oppure empirica – in uso presso le varie comunità ebraiche, dandosi all'epoca in questione una casistica che induce Stern (2001: 85) a parlare di "persistence of diversity" in materia intercalare. In ogni caso, riferimenti a un sistema intercalare basato su un ciclo di diciannove anni simile a quello su cui si regolava il calendario luni-solare babilonese – conosciuto anche col nome di ciclo di Metone, o ciclo metonico – cominciano a comparire nelle fonti ebraiche proprio a quell'epoca (IV sec., v. Stern 2001: 31).

³ Se, nel caso del calendario arabo preislamico, per mentalità professionale, al-Bīrūnī avesse interpretato come *intercalazione* la semplice *posposizione*, egli avrebbe fatto qualche cosa di molto analogo a ciò che risulta oggi indubbio abbia fatto a proposito del calendario zoroastriano (v. *infra*, pp. 63-64).

Schiapparelli non dubitava dell'empiricità dell'antico "procedimento usato", al quale rintracciava un probabile accenno "nel Deuteronomio al principio del capitolo XVI dove si dice: *Osserva il mese delle spiche e fa la Pasqua a Jahve*: la parola *osserva* (in ebraico *schamor*) stando qui per *attendi, fa attenzione*"; dunque, "bastava osservare il progresso delle messi", con un sistema empirico per cui "la determinazione [...] veniva a dipendere non solo dal rapporto dei periodi del sole e della luna, ma anche in molta parte dallo stato meteorologico dei mesi precedenti e dal progresso della vegetazione in ciascun anno". E queste sono, in pratica, le stesse caratteristiche attribuite da Macrobio (*Sat.* I, 12 [38]) all'accorgimento, molto primitivo, del calendario di Romolo che,

"poiché non si accordava né con il corso del Sole né con il computo lunare, capitava talvolta che il freddo sopraggiungesse nei mesi estivi e, viceversa, il caldo in quelli invernali; nel qual caso era ammesso intercalare tanti giorni – privi di nome di mese – quanti ne fossero stati necessari per giungere al momento dell'anno a cui si ritenevano corrispondere le condizioni meteorologiche del mese in corso".

Particolare analogia sembra di vedere tra un mese *sine ullo nomine* e un mese "collocato al tredicesimo luogo dopo l'*Adar* e denominato *Veadar*, che significa *ancora Adar*" (Schiapparelli [1926] 1988: 246).

Quanto detto riguarda comunque periodi più antichi della storia del calendario ebraico. Per ciò che qui ci interessa, e cioè per il sec. VII, è noto che il calendario ebraico non ignorava diversi sistemi di intercalazione tra cui l'ottaeteride greca, il ciclo metonico e quello di Callippo, le conoscenze di Ipparco. Il calendario attualmente in uso presso gli ebrei trovò una sua prima sistemazione sulla base del ciclo metonico di diciannove anni (con sette anni in cui veniva intercalato un mese lunare) verso la metà del IV sec. sotto il patrocinio di Rabbi Hillel II, anche se il suo definitivo assetto pare non sia stato raggiunto che verso la fine del V sec. Perciò si diceva opportuna una certa cautela nel seguire in tutto e per tutto Nallino, il quale è comunque ripreso nell'essenziale dall'attuale *communis opinio* arabistica, secondo cui si trattava probabilmente, fra gli arabi preislamici, di uno *spostamento* del mese del pellegrinaggio al mese successivo ogni due anni (o, in alcuni

casi, tre), in modo da mantenere quel rito nel momento stagionale più adatto a viaggi e commerci, verso la metà dell'autunno. E l'idea di un'intercalazione che permettesse lo spostamento del pellegrinaggio – evento religioso di grande impatto economico-sociale – a un momento maggiormente adatto troverebbe un precedente nell'uso ebraico, in voga fino agli anni Sessanta del I sec. d.C., di rimandare di un mese la Pasqua al fine di permettere il relativo pellegrinaggio a Gerusalemme in piena primavera: uso poi decaduto in seguito alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. (cfr. Stern 2001: 62, 71).

La cosa da tener soprattutto presente qui, riguardo al problema del *nasīʿ*, è una possibile analogia del procedimento 'intercalare' in parola, con tutta la sua ambiguità (un compito sacro, come il pellegrinaggio, a cui è destinato un certo mese, da posporre a seconda dei bisogni stagionali, facendo precedere il mese in questione da un mese intercalare, *oppure* lo spostamento del carattere sacro, delle 'virtù' di un mese, nel caso quello del pellegrinaggio, a un mese successivo che mantiene il suo nome originario, diverso, a rigore inadatto), con le operazioni 'intercalari' segnalate *infra* (II.2.3) in tema di calendario iranico. Ciò, oltretutto, anche in considerazione degli scrupoli dell'amministrazione califfale, come si vedrà meglio oltre, dinanzi al progetto di operare 'intercalazioni' con valenze che potevano apparire simili nel medesimo calendario iranico. Del resto, la stessa idea, nel Profeta, di un tempo ciclico che compie "il suo giro" risulta condivisa, pur nella diversità di concezione (o misurazione) del 'ciclo', sempre di dodici mesi, quantomeno dall'autore del *Nawrūznāma*, quando nel secolo XI si ebbe a constatare l'effettivo 'ritorno' del Sole in Ariete in concomitanza con il primo mese, canonicamente destinato all'Ariete, dell'anno 'zoroastriano' (v. *infra*). Il *nasīʿ* fu infatti abolito in occasione del pellegrinaggio (mese di *dhū al-hijja*) di Muḥammad alla Mecca in quello che, a partire da un momento di poco posteriore, fu contato come il decimo anno dell'Egira. Nel discorso tenuto in quel frangente Muḥammad disse appunto: "Il tempo ha compiuto il suo giro [tornando] alla forma in cui era quando Dio creò il cielo e la terra" (da Mujāhid). In altre parole: il tempo è tornato a far sì che il pellegrinaggio si compia nel mese appositamente creato per il pellegrinaggio.

II.1.2 - *Istituzione del calendario lunare dell'Egira (taqwīm hijrī hilālī o hijrī qamarī).*

Nel diciassettesimo anno dell'Egira (ma v'è incertezza su questa data: chi dice anno 16 chi dice anno 18, corrispondenti al periodo 637-639), venne stabilita l'era ufficiale che doveva appunto determinare con precisione il computo degli anni, dal momento che prima di allora essi venivano contati a partire da qualche evento importante, su cui comunque non esisteva unanime accordo. Le ragioni del provvedimento califfale furono probabilmente molte e diverse; tra l'altro, fino a quel momento gli atti ufficiali venivano datati tenendo conto del solo *mese* e ciò, con l'espandersi delle terre conquistate all'islām, deve aver causato confusioni e problemi di varia entità. Fu quindi scartata l'eventualità di adottare una delle ere in uso presso altri popoli, cosa che avrebbe comportato la difficoltà di trovare corrispondenza tra l'anno lunare islamico e anni solari o anni misti. Per volere del secondo califfo ʿUmar b. Khaṭṭāb, si decise in ogni caso di far cominciare l'anno con il mese di *muḥarram*, quando i pellegrini lasciano la città santa, dopo il pellegrinaggio, e non con quello di *ramaḍān* – da allora il nono mese – in cui aveva avuto inizio la missione divina del Profeta. E secondo al-Ṭabarī fu su consiglio di ʿAlī b. Abī Ṭālib che si scelse di partire con l'anno della *hijra* (“emigrazione”) del Profeta dalla Mecca a Yathrib (poi al-Madīna, “la città”) e non con quello in cui era stato rivelato il primo frammento del *Corano*. Sul momento preciso di detta *hijra* (Egira) non c'è sicurezza, e nelle fonti vi è incertezza tra il 1 e il 12 *rabīʿ al-awwal* dell'anno 1, periodo corrispondente ai giorni che vanno dal 13 al 24 settembre 622. In ogni caso, in alcune opere storiche rifacentisi a fonti coeve o di poco posteriori a fatti riguardanti i primi anni dell'Egira, le datazioni di avvenimenti precedenti il decreto califfale sono indicate secondo anni che hanno il loro inizio proprio con il 1 *rabīʿ al-awwal* (poi terzo mese del calendario).

La preferenza data al mese di *muḥarram* rispetto a quello di *rabīʿ al-awwal* (o magari a quello di *ramaḍān*) denuncia la pressione esercitata da istanze di tipo prettamente politico-sociale (ed economico) su quelle eminentemente religiose al momento dell'istituzione del nuovo calendario dell'islām, e il definitivo prevalere delle prime sulla grande

considerazione per gli avvenimenti dell'agiografia profetica, benché questi abbiano comunque svolto, anche nel sociale, un ruolo di notevole peso: a mesi in cui accaddero fatti di primaria importanza dal punto di vista strettamente religioso venne preferito *muḥarram*, il mese che segue quello del pellegrinaggio (*dhū al-ḥijja*) – evento la cui pregnanza anche in età preislamica è cosa ben nota – e che segna il deflusso dei pellegrini verso i luoghi natii. In modo parallelo si può leggere nella scelta come iniziale dell'anno dell'Egira, piuttosto che di quello della prima rivelazione, uno stesso prevalere dell'istanza politico-sociale (rottura del Profeta con il proprio clan e conseguente allenza con i medinesi) sull'istanza prettamente religiosa (prima manifestazione del messaggio divino). È qui il caso di notare fin d'ora che, nell'annalistica persiana, veniva attribuita analoga preminenza al dato economico-sociale con la retrodatazione delle ere dei vari regnanti al primo giorno dell'anno (cioè al *nawrūz*, oltretutto asserito momento di raccolta delle tasse) di incoronazione, indipendentemente dal giorno in cui la successione aveva effettivamente avuto luogo. La cosa, unitamente all'accennata riluttanza di certi ambienti verso un'intercalazione atta ad aggiustare il calendario persiano nella prima epoca islamica, costituisce una notevole – e proprio per questo non trascurabile – simiglianza di impostazione di almeno qualche aspetto del 'problema' calendariale nel mondo arabo e in quello iranico.

La scelta califfale pone contestualmente un quesito sul momento dell'inizio effettivo, storico, della nuova era, dal momento che l'uso del mese intercalare era stato ufficialmente abolito come atto irreligioso nell'anno 10 dell'Egira. Infatti, non esistendo sul sistema intercalare arabo pre-islamico, come accennato, se non notizie reperibili in fonti successive all'avvento dell'*islām* e per lo più riferentisi al parallelo uso ebraico, e non possedendosi alcuna notizia sicura su se e quando l'operazione di 'intercalazione' di un mese lunare fosse stata applicata in quei primi anni precedenti il divieto coranico, è impossibile ricostruire con esattezza la data dell'inizio di quell'era. Ufficialmente, la datazione si basa sulla ricostruzione a posteriori dell'epoca di 'Umar b. al-Khaṭṭāb: il sistema prescelto sotto questo secondo califfo viene cioè applicato a ritroso, ricostruendo il calendario fino all'anno 1 della nuova era. Inoltre, considerando il fatto che per la tradizione islamica

(come del resto per quella ebraica e per quella cristiana) il giorno comincia con il tramonto del sole, cioè con l'avvento dell'oscurità notturna, poiché il primo giorno di ogni mese ha inizio con il primo apparire del crescente lunare e ciò si ha intorno al tramonto del sole, la nuova era deve aver avuto inizio ufficiale intorno alle 20.00 (tempo reale dell'Arabia) di giovedì 15 luglio 622 d.C. Dato che fu però il 16 luglio a contenere la porzione maggiore del giorno 1 del primo anno dell'Egira, per le corrispondenze dei giorni si è fatto qui riferimento a quest'ultima data come quella d'inizio dell'era lunare dell'Egira; va così *sempre* tenuto presente che la parte iniziale (cioè parte della notte) di ogni giorno di quel sistema calendariale a cui si è fatto qui riferimento corrispose alla porzione finale – di durata variabile – del giorno precedente.

II.1.3 - Il sistema calendariale lunare arabo-islamico

Il calendario lunare arabo-islamico conta dodici mesi lunari di cui sei di trenta giorni e altri sei di ventinove giorni in ordine alterno, e cioè:

Mese	Giorni
<i>muḥarram</i>	30
<i>ṣafar</i>	29
<i>rabīʿ al-awwal</i>	30
<i>rabīʿ al-thānī (rabīʿ al-ākhir)</i>	29
<i>jumādā al-ūlā</i>	30
<i>jumādā al-ākhirā</i>	29
<i>rajab</i>	30
<i>shaʿbān</i>	29
<i>ramayyān</i>	30
<i>shawwāl</i>	29
<i>dhū al-qaʿda</i>	30
<i>dhū al-ḥijja</i>	29 (30)
Totale	354 (355) gg.

Il mese di *dhū al-ḥijja* conta trenta giorni negli anni lunari di intercalazione. Nel calendario lunare esistono infatti anni 'intercalari', nel senso di anni alla fine dei quali si aggiunge un giorno. Va detto che, in

ogni caso, tale operazione non è percepita quale una vera e propria intercalazione, in quanto ha lo scopo di mantenere perfetta la coincidenza tra l'inizio di ogni mese e la neomenia visibile (apparizione della prima falce di luna crescente), collocandosi così nell'ambito delle azioni lecite: ogni tanto, infatti, il dodicesimo mese lunare dura effettivamente trenta giorni invece di ventinove. Tale variabilità della durata del dodicesimo mese si ripropone comunque con regolarità, e ciò ha permesso agli astronomi arabi di individuare il ciclo fondamentale del calendario lunare arabo. Esso si compone di diecimilaseicentotrentuno giorni, costituenti un periodo di trent'anni, al termine del quale comincia un nuovo ciclo trentennale, all'interno del quale gli anni il cui dodicesimo mese conta trenta giorni invece di ventinove ricorrono nella medesima posizione. È semplice constatare come trent'anni di trecentocinquantaquattro giorni – che è la misura dell'anno lunare 'normale' – assommino a soli diecimilaseicentoventi giorni, e dedurne che, nel corso del ciclo trentennale, si dovranno intercalare undici giorni per far sì che l'inizio di ogni mese coincida con la *visibilità* del crescente di luna o *neomenia* (*neomenia visibile* e non *neomenia reale*, che, invisibile a occhio nudo, cade quasi sempre due giorni prima del giorno ufficialmente accettato come inizio di mese; di lì la necessità del ritardo sulla fase astronomica). Trattasi beninteso di *visibilità tecnica* – cioè scientificamente commisurata alle capacità dell'occhio umano normale – della neomenia, che non corrisponde di necessità alla visione effettiva (impossibile a effettuarsi, ad esempio, in caso di cielo coperto oltre che in quello di difetti della vista). È la *visibilità* notoriamente indispensabile in ottica sciaraitica per considerare terminato un mese e cominciato il seguente. Il più praticamente rilevante è il caso del passaggio da *ramadān* a *shawwāl*, determinante per la fine del digiuno. L'eventuale impossibilità pratica di scorgere il crescente lunare non comporta comunque un ritardo nel computo storico di quello stesso mese. Tuttavia, se originariamente la lunghezza di ogni mese dipendeva dalla *visibilità effettiva* della neomenia, fu in epoca ottomana – sulla base di consuetudini di praticità non del tutto in linea con la legge canonica – che per il calcolo civile dei mesi lunari arabi si stabilì in maniera esplicita che essi durassero alternatamente trenta e ventinove giorni. La questione si è sempre posta in terra d'islām, v. per esempio la

distinzione somala de “[...] *as-sanatu ‘l-qamariyyah* sulla base delle lunazioni effettivamente viste, da *as-sanatu ‘t-tārīkhiyyah* sulla base del calendario musulmano scritto [...]” (Cerulli 1957: 185).

Gli undici giorni intercalari del calendario dell’Egira, distribuiti nel ciclo trentennale, hanno lo scopo di mantenere il periodico riproporsi della *neomenia* visibile in coincidenza pressoché esatta con il primo giorno di ogni mese.

Come s’è già detto, la posizione del giorno ‘intercalare’ nell’anno lunare è finale, e, in tal caso, il dodicesimo mese *dhū al-ḥijja* conta trenta giorni in luogo di ventinove. A partire dall’anno 1 E., gli anni ‘intercalari’ (cioè di trecentocinquantacinque giorni) sono il II, il V, il VII, il X, il XIII, il XVI, il XVIII, il XXI, il XXIV, il XXVI e il XXIX. Ciò si ripete in ogni ciclo trentennale. A ogni modo, mediante una semplice operazione matematica, si può stabilire se un anno lunare x sia ‘intercalare’ o meno: sono ‘intercalari’ (il loro dodicesimo mese *dhū al-ḥijja* conta cioè trenta giorni) tutti gli anni il cui numero, diviso per trenta, dia una cifra il cui resto, moltiplicato a sua volta per trenta, dia per risultato una delle undici cifre che contraddistinguono gli anni intercalari del primo trentennio; ad esempio, $438 : 30 = 14,6$; quindi $0,6 \times 30 = 18$; poiché il XVIII del ciclo è anno ‘intercalare’, l’ultimo mese dell’anno 438 E. contò trenta giorni. E ancora: $328 : 30 = 10,93^p$; $0,93^p \times 30 = 27,9^p = 28$, dal momento che il XXVIII non compare come anno ‘intercalare’ del ciclo trentennale, il *dhū al-ḥijja* del 328 E. contò ventinove giorni. Ciò può risultare di una qualche utilità nel caso di conversione matematica di date giuliane (ma non solo) in date dell’Egira.

II - § 2. I calendari solari

Verranno qui presi in considerazione i calendari a cui gli arabi, e successivamente le varie dinastie islamiche loro eredi, fecero riferimento per determinare date fisse allo scopo di organizzare la raccolta stagionale delle imposte (soprattutto agrarie) nei vari paesi sottomessi. Si tratta per l’Egitto, ma anche per la Nubia e l’Etiopia, del calendario copto (*qibīī*), erede della tradizione egizia; per la Siria e la Palestina delle varianti bizantina e antiochena del sistema calendariale giuliano,

con menonimi siriaci, conosciuto dagli autori arabi come calendario *sūriyānī*, o *rūmī*; per le terre già iraniche, Perside e Media, Khurāsān, Sīstān, Mesopotamia/^cIrāq, di quello iranico (*fārsī*, *yazdigardī* o *ya-zdijardī*).

II.2.1 - *Il calendario egizio antico. La riforma di Tolomeo III. Il calendario copto e la sua variante etiopica*

Il calendario egizio – fino al provvedimento di età tolemaica con cui si tentò di riformarlo, adottando quell’intercalazione quadriennale che sarebbe divenuta poi tipica del sistema calendariale giuliano – era basato, come il calendario iranico (v. *infra*), su un anno solare ‘vago’ di trecentosessantacinque giorni, distribuiti in dodici mesi di trenta giorni ciascuno, più i cinque giorni delle *epagomenae*, chiamati il “piccolo mese” (Erodoto 2,24). Va fin da subito sottolineato che il calendario egizio antico e il calendario iranico ‘zoroastriano’ antico presentavano similarità notevolissime. Entrambi calendari solari vaghi, suddividono i giorni dell’anno in modo identico. Ma non solo: ogni giorno del mese egizio aveva un nome proprio e dodici di quei nomi corrispondevano a quelli dei dodici mesi, e, proprio come avveniva in Iran, il rituale religioso prevedeva dodici speciali celebrazioni annuali per ogni coincidenza di nome di mese con nome di giorno.

L’anno era suddiviso in tre stagioni, a partire dalla piena del Nilo:

- 1 - la stagione della piena (quattro mesi),
- 2 - la stagione della semina (quattro mesi),
- 3 - la stagione del raccolto (quattro mesi).

Un tempo, una grande festa religiosa era collegata a una fase della stella più luminosa della costellazione del Cane Maggiore, Sirio (*α Canis Majoris*, attualmente a 101° 20’ di longitudine eclittica), cioè alla sua comparsa sull’orizzonte di levante poco prima del sorgere del sole (sorgere eliaco). Nell’ultimo millennio ciò è avvenuto nei pressi del solstizio estivo; attualmente il fenomeno precede il solstizio di qualche giorno, mille anni fa’ lo seguiva di qualche giorno. Tale apparizione mattutina di Sirio occorre dopo un periodo di invisibilità della stella dovuta alla sua congiunzione con il sole; da quel giorno in poi l’astro

torna dunque ad essere visibile – ma all’inizio solo per qualche attimo – nel cielo aurorale a est. Con il passare dei giorni si farà via via maggiormente visibile nel cielo notturno, innalzandosi notte dopo notte sull’orizzonte di levante. Dopo circa tre mesi, cioè verso l’equinozio autunnale, prima del sorgere del sole si vedrà Sirio nel punto più alto del cielo (il meridiano); la stella sarà stata quindi visibile per buona parte della notte. I giorni immediatamente precedenti l’equinozio autunnale segnano il momento in cui la piena del Nilo raggiunge l’altezza ‘di rito’, sulla base della quale veniva stabilito l’ammontare d’imposta.

Il sorgere eliaco di Sirio era considerato il momento del Capodanno iniziale. O meglio, lo schema calendariale ideale a cui ci si rifaceva vedeva nel 1 *thōth* il momento di originaria coincidenza tra inizio dell’anno, sorgere della stella e primo manifestarsi della piena annuale del fiume. Ma dato che il calendario, essendo appunto solare vago, non prevedeva intercalazioni di sorta, il Capodanno (1 *thōth*) arretrava rispetto alle stagioni di un giorno ogni quattro anni e tornava a coincidere con il momento in cui si verificava l’apparizione di Sirio solo ogni $[(4 \times 365) + 1 = 1461]$ millequattrocentosessantuno anni: periodo chiamato “ciclo sothiaco” (da Sothis = Sirio). Era quello il momento in cui lo schema ideale trovava piena corrispondenza con la realtà. Tale coincidenza durava però solo quattro anni, dopodiché il Capodanno, a ogni quadriennio, avrebbe preceduto dapprima di un giorno, poi di due, e così via, il sorgere della stella. In ogni caso, il levare eliaco di Sirio permetteva ai sacerdoti egizi di annunciare il sopraggiungere della piena apportatrice di benessere e di ricchezza, l’arrivo di una nuova annata agricola, ripartita nelle tre stagioni di cui sopra. Come si può ben vedere, dato socio-economico e dato religioso sono strettamente connessi al sistema di ripartizione del tempo – in questo caso ‘naturale’ e estremamente duraturo, visto che la sua sistemazione, dovuta con tutta probabilità a una puntuale osservazione e registrazione delle periodiche piene nilotiche, pare risalga al V millennio a.C. Accanto agli anni del calendario ufficiale, con mesi perlopiù sfasati rispetto all’epoca stagionale che avrebbero coperto nello schema ideale e quindi inadatti a segnalare con precisione le vitali scadenze agricolo-stagionali, si utilizzava il calendario naturale del Nilo, estremamente chiaro a tutti e più o meno coincidente con quello astronomico (parapegmatico) di Sirio,

controllato dagli ambienti religiosi, che forniva una data precisa: quella dell'inizio 'ufficiale' della piena.

I menonimi egizi sono i seguenti (Grumel 1958: 167):

<i>thōth</i>	30	giorni
<i>phaōphi</i>	30	giorni
<i>athyr</i>	30	giorni
<i>choiak</i>	30	giorni
<i>tybi</i>	30	giorni
<i>mechir</i>	30	giorni
<i>phamenōth</i>	30	giorni
<i>pharmouthi</i>	30	giorni
<i>pachōn</i>	30	giorni
<i>payni</i>	30	giorni
<i>epiphi</i>	30	giorni
<i>mesorè</i>	30	giorni
<i>epagomenai</i>	5	giorni
totale	365	giorni

Nel 238 a.C., il calendario solare vago egizio venne riformato e reso fisso da Tolomeo III Evergete, che nel decreto noto come decreto di Cànopo stabilì l'introduzione del sistema intercalare quadriennale. Tale sistema servì poi da modello a Sosigene, l'astronomo egiziano incaricato da Augusto della riforma del calendario romano. Fu decretato lo spostamento del 1 *thōth*, il Capodanno, dal 4 ottobre (a cui allora avrebbe corrisposto) al momento del sorgere eliaco di Sirio, che secondo il vecchio calendario occorreva quell'anno il 19 *payni* (19 luglio giuliano). Ogni quattro anni, allo scopo di mantenere stabile la decretata coincidenza tra sorgere eliaco di Sirio e 1 *thōth*, si sarebbe dovuto aggiungere un sesto giorno ai cinque epagomenici. La riforma fu però mal accolta e già trascurata durante il regno del successore.

Fu solo con la conquista dell'Egitto da parte di Cesare Augusto che la questione venne definitivamente risolta. Nel 30 a.C. il Capodanno tradizionale (1 *thōth*) cadde il 31 agosto dell'allora da poco istituito calendario giuliano. Nei fatti, si fissò il 1 *thōth* al 30 agosto, facendolo precedere – per applicazione immediata della riforma – da un sesto giorno epagomenico. Quello, in Egitto, fu il primo anno dell'era di

Augusto, detta anche era di Alessandria (da non confondersi, comunque, con l'era alessandrina).

A causa della discrepanza tra il momento in cui va aggiunto il giorno intercalare nel calendario giuliano e in quello egizio riformato (che intercala un sesto giorno nell'anno immediatamente precedente un anno bisestile giuliano), quella iniziale coincidenza tra 1 *thōth* e 30 agosto si ripropose solo quattro anni dopo; nei tre anni successivi, infatti, il Capodanno cadde in corrispondenza del 29 agosto giuliano.

Il calendario copto è l'erede del sistema calendariale egizio riformato da Cesare. A partire dal IV secolo tale calendario assume infatti come punto di partenza il 29 agosto dell'anno di ascesa al soglio imperiale di Diocleziano, il 284. Il sistema sarà conosciuto poi come era "dei martiri" a partire dal secolo VII (Grumel 1958: 221). Per questa nuova denominazione Chainé (1925: 14-15) fornisce l'interpretazione seguente: "La nazione copta, a quest'epoca, attraversa una prova che rammenta quella conosciuta nel III secolo. In seguito alle manovre della prima ora da parte di un invasore tanto prudente quanto circospetto, essa aveva visto nascere l'era delle vessazioni. Dopo un regime divenuto pignolo, poi tracotante, dopo la sorda ostilità, era scoppiato l'attacco aperto, la persecuzione violenta si era fatta evento periodico. In tali congiunture, il ricordo dei Martiri di Diocleziano doveva ovviamente contribuire a rianimare il coraggio".

I menonimi copti sono i seguenti:

menonimi copti*	menonimi in trascrizione dall'arabo	durata giorni	corrispondenza giuliana
<i>toth</i>	<i>tūt</i>	30	29 (30) ag.-27 (28) sett.
<i>paopi</i>	<i>bābih</i>	30	28 (29) sett.-27 (28) ott.
<i>athor</i>	<i>hātūr</i>	30	28 (29) ott.-26 (27) nov.
<i>koiak</i>	<i>kīhak (kiyahk)</i>	30	27 (28) nov.-26 (27) dic.
<i>tobi</i>	<i>tūba</i>	30	27 (28) dic.-25 (26) gen.
<i>mechir</i>	<i>amshūr</i>	30	26 (27) gen.-24 (25) feb.
<i>phamenot</i>	<i>barmahāt</i>	30	25 (26) feb.-26 marzo
<i>pharmuti</i>	<i>barmūda</i>	30	27 marzo-25 aprile
<i>phachons</i>	<i>bashans</i>	30	26 aprile-25 maggio
<i>paoni</i>	<i>ba'ūna</i>	30	26 maggio-24 giugno

<i>epip</i>	<i>abīb</i>	30	25 giugno-24 luglio
<i>mesori</i>	<i>misrà</i>	30	25 luglio-23 agosto
<i>piabotenkagi</i>	<i>ayyām al-nasī*</i>	5 (6)	24-28 (29) agosto
totale		365 (366)	

La trascrizione dei menonimi che compare nella colonna contrassegnata da asterisco è tratta da Grumel (1958: 167). Il calendario copto etiopico è identico a quello copto egiziano; la sola differenza riguarda i menonimi, che sono i seguenti (*ibidem*):

menonimi copto-etiopici	durata giorni	corrispondenza giuliana
<i>maschierem</i>	30	29 (30) ag.-27 (28) sett.
<i>techenti</i>	30	28 (29) sett.-27 (28) ott.
<i>hedàr</i>	30	28 (29) ott.-26 (27) nov.
<i>tahasas</i>	30	27 (28) nov.-26 (27) dic.
<i>teri</i>	30	27 (28) dic.-25 (26) gen.
<i>jecatit</i>	30	26 (27) gen.-24 (25) feb.
<i>magabit</i>	30	25 (26) feb.-26 marzo
<i>miazà</i>	30	27 marzo-25 aprile
<i>ghembot</i>	30	26 aprile-25 maggio
<i>senè</i>	30	26 maggio-24 giugno
<i>hamlè</i>	30	25 giugno-24 luglio
<i>nehasie</i>	30	25 luglio-23 agosto
<i>pagomaen</i>	5 (6)	24-28 (29) agosto
totale	365 (366) gg.	

II.2.2 - Il calendario giuliano e le sue varianti bizantina e antiochena

Il sistema calendariale giuliano è il sistema di base su cui si modellano le varianti bizantina e antiochena dello stesso, in uso nell'impero bizantino, conosciute dagli arabi e dai loro successori e sovente da questi impiegate in materia fiscale. Tale calendario è il risultato della riforma del calendario romano tradizionale intrapresa da Cesare Augusto allo scopo di risolvere in modo definitivo la spinosa questione dell'intercalazione di un 'mese breve' (chiamato *mercedonius*)

alla ‘fine dell’anno’, dopo il 23 di febbraio. Come già accennato, l’astronomo alessandrino Sosigene, incaricato dell’operazione, si rifecce al sistema intercalare quadriennale escogitato all’epoca di Tolomeo III per la riforma del calendario antico-egizio, adattandolo allo schema dei mesi del calendario romano. Il giorno intercalare, infatti, concepito come una duplicazione del “giorno VI delle calende di marzo” (= 24 febbraio) – da cui il nome di *bis-sextilis*, “per la seconda volta sesto”, bisestile – occupò anche nel calendario giuliano la posizione di ‘fine d’anno’ che fino ad allora occupava talvolta il mese di *mercedonius* nel calendario romano tradizionale, confermando la tendenza – che definirei spontanea – degli antichi a collocare la sezione intercalare del calendario in posizione finale; posizione di fine d’anno che il giorno intercalare avrebbe dovuto occupare anche nell’effimero calendario di Tolomeo Evergete. Sennonché, con questa nuova riforma, fu stabilito che il Capodanno civile fosse computato nel 1 gennaio, e il giorno intercalare si trovò così collocato ogni quattro anni nella terza decade del secondo mese dell’anno del nuovo calendario. Si provvide altresì a cambiare i nomi dei mesi *quintilis* e *sextilis* in quelli di *julius* e di *augustus*. Nel 45 a.C. il nuovo calendario, con la sua ripartizione del mese in *calendae* e in *idus* secondo l’uso romano tradizionale, prese corso ufficiale nei territori sottoposti all’egemonia romana e trentasette anni dopo subì un’ulteriore riforma correttiva, intrapresa allo scopo di eliminare i problemi causati da un’applicazione inesatta, nei primi tempi, del sistema intercalare. L’intercalazione giuliana continuò poi con regolarità fino alla riforma gregoriana del 1582. Il calendario giuliano rimase in uso nei territori dell’impero romano d’Oriente fino all’età giustiniana.

All’epoca della conquista araba della Siria (VII sec.), erano in uso in quei territori le varianti bizantina e antiochena del calendario giuliano.

Il calendario bizantino differiva da quello giuliano nella posizione del Capodanno, collocato nel 1 settembre, e nella designazione dei giorni del mese per mezzo del numero ordinale e non più secondo *calendae* e *idus*. Da quel momento in poi, negli anni intercalari febbraio contò ventinove giorni e, molto probabilmente, si iniziò a considerare come ‘giorno bisestile’ il ventinovesimo giorno di febbraio e non più il “giorno VI delle calende di marzo” (= 24 febbraio).

Nel IV sec. il calendario di Antiochia divenne il sistema calendariale ufficiale del patriarcato di Antiochia, dove veniva impiegato con menonimi greci e siriaci a seconda della lingua utilizzata nei vari documenti e con numerazione dei giorni. Aveva il Capodanno all'inizio di ottobre (= *tishrīn I*). È l'unico degli antichi calendari in uso nelle province romane sopravvissuto fino in età islamica. I menonimi siriaci (ar. *sūriyānī*) di tale calendario furono definiti dagli arabi anche *rūmī*, "romani" (cioè bizantini), a sottolinearne l'afferenza politico-culturale, e furono indistintamente impiegati per indicare sia i mesi del calendario bizantino sia quelli del calendario antiocheno, vale a dire per indicare i mesi dei cristiani di Siria e di Mesopotamia, e non solo.

La trascrizione araba dei menonimi siriaci e gli ordini di successione mensile bizantino e antiocheno sono i seguenti:

menonimi arabi del calendario siriano	menonimi giuliani	Ordine dei mesi bizantino	ordine dei mesi antiocheno
<i>kānūn al-thānī</i>	gennaio	V	IV
<i>shubāṭ</i>	febbraio	VI	V
<i>ādhār</i>	marzo	VII	VI
<i>nīsān</i>	aprile	VIII	VII
<i>ayyār</i>	maggio	IX	VIII
<i>ḥazīrān</i>	giugno	X	IX
<i>tammūz</i>	luglio	XI	X
<i>āb</i>	agosto	XII	XI
<i>aylūl</i>	settembre	I	XII
<i>tishrīn al-awwal</i>	ottobre	II	I
<i>tishrīn al-thānī</i>	novembre	III	II
<i>kānūn al-awwal</i>	dicembre	IV	III

II.2.3 - Il calendario iranico

Nel *Nawrūznāma* (p. 14), opera attribuita a ʿUmar Khayyām, famoso astronomo e matematico persiano dell'XI secolo, si legge quanto segue:

“Si tramanda che Gayūmarth⁴ [...], quando il volgere del sole si compì per ben trecentosessantacinque giorni, divise [quel periodo] in dodici parti; ogni porzione [la divide in] trenta giorni, ed a ciascuna diede un nome, collegandola a uno dei dodici angeli preposti al mondo, che sono per loro [scil. i persiani] divinità sante e superne. Chiamò poi quel gran ciclo – che è di trecentosessantacinque giorni e un quarto – ‘grande anno’, e lo divise in quattro parti. Ogni volta che le quattro parti del grande anno sono trascorse, è il venerando *nawrūz*, e il mondo si rinnova”.

I trecentosessantacinque giorni del calendario iranico sono dunque ripartiti in dodici mesi di trenta giorni ciascuno (per un totale di trecentosessanta) e i nomi angelici iranici di questi dodici mesi (v. *infra*) ‘traducono’ in pratica quelli delle costellazioni dello Zodiaco, a partire da *farwardīn* = Ariete; in più si danno cinque giorni epagomenici, che costituiscono un’unità a sé stante; il nostro testo non li menziona esplicitamente, quasi fossero giorni non facenti parte del tempo *che si conta*, del tempo *che conta*, cioè di un ‘anno’ che è distinto dal “grande anno” astronomico puro: seppur menzionata, la frazione aggiuntiva (qui considerata di un quarto di giorno, ma in realtà di poco meno di sei ore) che completa la misura di un anno solare tropico – cioè del periodo di tempo intercorrente tra un passaggio apparente del sole sul punto equinoziale di primavera⁵ e il passaggio successivo – non è infatti tenuta presente, se non secondo certe ricostruzioni tarde.

Il calendario iranico si basa dunque sull’anno solare vago, cioè sull’anno solare di trecentosessantacinque giorni di immediata esperibilità. Va da sé che ogni quattro anni un calendario di tal fatta arretra di un giorno attraverso le stagioni. Una determinata data cioè, in capo a centovent’anni, sarà arretrata rispetto a un fenomeno astronomico stagionalmente fisso (per esempio solstizi e equinozi, o le fasi stellari, come il levare eliaco di una stella, ecc.) di ben trenta giorni, vale a dire

⁴ Si tratta del mitico Primo Uomo, l’Adamo iranico.

⁵ Il punto equinoziale di primavera o *punto dell’Ariete* è il punto costituito dall’intersezione tra l’eclittica – o linea immaginaria tracciata dal sole nel suo cammino apparente, di quasi un grado al giorno, da ovest a est attraverso le costellazioni – e l’equatore celeste, che è la proiezione dell’equatore terrestre.

di un mese intero. E allora a Ariete non corrisponderà più *farwardīn*, ma *urdībihisht*; e così via per tutti e dodici i mesi, lungo un ciclo di millequattrocentoquaranta anni. Il termine *farwardīn* – quasi “Ariete” per antonomasia – continuerà però a essere contestualmente usato anche per *Ariete*. Chiarissimo in proposito un passo (p. 145) del *Taʿrīkh-i Qumm* (per alcune notizie sul quale v. *infra* IV.3.3):

“I persiani avevano il loro momento di inizio della raccolta annuale delle tasse nel mese di *farwardīn*, al loro Capodanno (*awwal-i sāl* [scil. *nawrūz*]). Poiché in quel tempo il sole entrava nel segno dell’Ariete (*hamal*) nel primo [giorno] di *ādhar* e le messi maturavano a *nawrūz*, facevano la levata delle tasse in quel momento”.

Tale singolarità di quel gruppo – che gli storiografi musulmani, quando non ne parlano esplicitamente, indicano sempre con *īshān* (“essi”, “quella gente”) anche se gli autori stessi appartengono, se non altro linguisticamente, alla categoria in questione – assieme alla collocazione equinoziale primaverile, ideale, sempre in *farwardīn*, del Capodanno, rappresenta forse l’unica differenza rilevante in una situazione pressoché identica a quella del calendario antico-egizio antecedente il decreto di Cànopo. Più che plausibile quindi l’ipotesi diffusa di una derivazione diretta del calendario iranico dal calendario egizio, con il solo innesto di una sensibilità di stampo babilonese che individua nel Capodanno primaverile il momento in cui “il mondo si rinnova”. Una sintesi, questa, che pare trovare la sua precisa traduzione figurativa nello stile architettonico della città di Takht-i Jamshīd, Persepoli (v sec. a.C.), opera urbanistica non per nulla tradizionalmente congiunta – nonostante lo scetticismo non argomentato di Shroff (1995: 112) – con l’istituzione del *nawrūz* da parte di Jamshīd, il “primo re”, quindi con la ‘fondazione’ del calendario in oggetto (*Nawrūznāma*: 17-18):

“Si tramanda che quando furono trascorsi quattrocentoventuno anni del regno di Jamshīd il ciclo era giunto al termine e il Sole ritornò il primo [giorno] dell’Ariete al proprio *farwardīn* e il mondo andò per il verso giusto; egli sottomise i demoni e ordinò [loro] di costruire terme e di tessere broccati, e un demone tessé il broccato prima di noi. Egli, però, condusse gli uomini alla sapienza, alla conoscenza e alle condizioni attuali, e ancora accoppiò l’asino col cavallo, così apparve il cammello,

trasse pietre preziose dalle miniere, fabbricò tutte le armi e gli ornamenti, estrasse dalle miniere oro, argento, rame, stagno e piombo. Egli fece il trono, la corona, bracciali, catene e anelli e trovò il muschio, l'ambra, la canfora, lo zafferano, l'aloe e altre cose incantevoli. Poi, nel giorno che abbiamo ricordato, istituì una festa, la chiamò *nawrūz* e ordinò alle genti che, ogni anno, quando *farwardīn* si rinnova [ovvero il sole torna a entrare in Ariete con *farwardīn*], festeggiassero quel giorno e lo considerassero il giorno nuovo fintantoché il grande ciclo fosse esistito, perché era [quello] il vero *nawrūz* [...]"

Il possibile correttivo mesopotamico al sistema non toglie comunque che la sensibilità iranica a seguire abbia interiorizzato profondamente il motivo, giungendo a assimilare al rinnovamento primaverile del mondo vegetale la rinascita generazionale dell'umanità e il momento della rievocazione, della memoria delle fasi pregresse della vita nel creato (cfr. *infra*). Tuttavia è importante rilevare l'esistenza, fra molte consuetudini locali, di una tradizione – sia agricola sia marinaresca – che colloca il Capodanno iranico nel solstizio estivo o nei dintorni⁶; tradizione che sta forse alla base dell'equivoco in cui sono incorsi molti

⁶ Oltre a ciò che sostiene Hūmand circa un primo mese caspico fisso (fissato) sulla "mezza estate" astronomica (v. *infra* IV.2.3), le tradizioni popolari relative a un Capodanno (solstiziale) estivo in Iran sono numerose: v., per es., il *nawrūz-i bal* in *Gīla-wā* 1992; v. anche Şan'atī 1980-1981: 693, per quel che riguarda il Capodanno pastorale del Lālīzār del Kirmān, nonché Sadīd al-Saltāna 1992-1993: 35-36 per il "*nawrūz-i daryā*" – che cade nel Leone – delle coste del Golfo Persico, oltre alle indicazioni di Cuypers (1993-1994: 34) sull'assenza della celebrazione del *nawrūz* presso i caldei assiri d'Iran, i quali conservano però riti *nawrūzī* in estate; i cristiani di 'Irāq chiamano "aspersione" il giorno dell'Assunzione (v. anche E.I.2, s.v. *nawrūz*, p. 1049). E vi sono anche tracce storiche di una chiave di volta estiva dell'anno, come in Iskandar Bayk Munshī, che, a cavallo tra XVI e XVII secolo, descrive riti di balneazione collettiva collocati sul solstizio estivo, alla fine dei tre mesi della primavera (per un più circostanziato commento del passo in questione v. Cristoforetti 2000: 45). Inoltre, una notizia di fonte cinese, relativa a un cavallo bronzeo conservato nel "tempio del dio celeste" situato nel mezzo del fiume Oxus (su cui v. Panaino 1995: 105-106, che ipotizza, nel caso, una reinterpretazione del sorgere eliaco di Sirio nel mese astronomico di *tīr* – equivalente al Cancro – attraverso l'immagine della fuoriuscita del cavallo dalle acque del fiume), pone l'*inizio dell'anno* delle "regioni occidentali" nel "quinto mese", giugno-luglio, cioè all'inizio dell'estate, fornendo un'inequivocabile indicazione dell'esistenza di un Capodanno estivo in zona iranica.

studiosi musulmani circa una collocazione estiva (che poi era effettivamente quella dell'ultima età sasanide!) del *nawrūz*.

Lo schema ideale del calendario proposto dalla tradizione iranica è insomma il seguente: un anno di dodici mesi di trenta giorni ciascuno, suggellato da un periodo epagomenico di cinque giorni: pers. *andargāh* (“intervallo”) o *panja-yi duzdāda*, ar. *khamisa al-mustaraqa* (“pentade rubata”). Il primo giorno di questo calendario si chiama *nawrūz*, coincidente nello schema ‘ideale’ dell’anno con l’equinozio primaverile o “primo dell’Ariete”. Certo, data la natura solare ‘vaga’ di questo calendario, ben di rado tale schema andrebbe a coincidere con la realtà astronomica proposta come “sua propria” da una solida tradizione, a cui aderisce anche lo pseudo-Khayyām. Ciò avverrebbe ogni quattordici secoli e mezzo circa. Nella realtà storica si assiste alla seguente attestazione e mutazione del suddetto schema:

Schema anteriore al 1004-1007		Schema posteriore al 1004-1007	
I	<i>farwardīn</i> 30 giorni	I	<i>farwardīn</i> 30 giorni
II	<i>urdībihisht</i> 30 giorni	II	<i>urdībihisht</i> 30 giorni
III	<i>khurdād</i> 30 giorni	III	<i>khurdād</i> 30 giorni
IV	<i>tūr</i> 30 giorni	IV	<i>tūr</i> 30 giorni
V	<i>amurdād</i> 30 giorni	V	<i>amurdād</i> 30 giorni
VI	<i>shahrīwar</i> 30 giorni	VI	<i>shahrīwar</i> 30 giorni
VII	<i>mīhr</i> 30 giorni	VII	<i>mīhr</i> 30 giorni
VIII	<i>ābān</i> 30 giorni	VIII	<i>ābān</i> 30 giorni
epag.	<i>andargāh</i> 5 giorni	IX	<i>ādhar</i> 30 giorni
IX	<i>ādhar</i> 30 giorni	X	<i>day</i> 30 giorni
X	<i>day</i> 30 giorni	XI	<i>bahman</i> 30 giorni
XI	<i>bahman</i> 30 giorni	XII	<i>isfand(ārmadh)</i> 30 giorni
XII	<i>isfand(ārmadh)</i> 30 giorni	epag.	<i>andargāh</i> 5 giorni

Come si vedrà meglio *infra* (IV.6.2), gli inizi del sec. XI della nostra era sono il momento che segna il cambiamento. Esso consiste in una differente collocazione dell’*andargāh*. Dopo quattordici secoli e mezzo circa, come si diceva, l’inizio di *farwardīn* torna a coincidere *realmente* con l’equinozio di primavera, al 1° Arietis, e l’*andargāh* torna a coincidere con la vigilia del *nawrūz*.

I giorni del mese non seguono la numerazione da 1 a 30, né ordinale né cardinale, ma hanno ognuno un loro proprio nome. Gli emeronimi iranici sono i seguenti:

1 di ogni mese	<i>hurmaz (hurmuz)</i>	16 di ogni mese	<i>mihr</i>
2 di ogni mese	<i>bahman</i>	17 di ogni mese	<i>surūsh</i>
3 di ogni mese	<i>ardābihisht (urdābihisht)</i>	18 di ogni mese	<i>rashn</i>
4 di ogni mese	<i>shahrīwar</i>	19 di ogni mese	<i>farwardīn</i>
5 di ogni mese	<i>isfandārmadh</i>	20 di ogni mese	<i>bahrām</i>
6 di ogni mese	<i>khurdād</i>	21 di ogni mese	<i>rām</i>
7 di ogni mese	<i>murdād</i>	22 di ogni mese	<i>bād</i>
8 di ogni mese	<i>day bi-ādhar</i>	23 di ogni mese	<i>day bi-dīn</i>
9 di ogni mese	<i>ādhar</i>	24 di ogni mese	<i>dīn</i>
10 di ogni mese	<i>ābān</i>	25 di ogni mese	<i>ard</i>
11 di ogni mese	<i>khwūr</i>	26 di ogni mese	<i>ashtād (āshād)</i>
12 di ogni mese	<i>māh</i>	27 di ogni mese	<i>āsmān</i>
13 di ogni mese	<i>tīr</i>	28 di ogni mese	<i>zāmiyād (zāmiyād)</i>
14 di ogni mese	<i>jūsh (gūsh)</i>	29 di ogni mese	<i>mārisfand (māraspand)</i>
15 di ogni mese	<i>day bi-mihr</i>	30 di ogni mese	<i>anīrān</i>

Dodici di questi nomi di giorno, o emeronimi, sono identici ai dodici menonimi. Per indicare una data si dovrebbe dire, per esempio: “è il giorno *day bi-dīn* del mese *ābān*”, e la frase significa “è il giorno 23 del mese di *ābān* (l’VIII nell’ordine)”. Il *nawrūz* si chiama “giorno *hurmaz* [il I nell’ordine dei giorni] del mese *farwardīn* [il I nell’ordine dei mesi]”. Come già accennato, un sistema di indicazione delle date di tal genere era in uso anche nell’Egitto antico. I cinque giorni epagomenici avevano nomi propri, conosciuti in diverse varianti (per cui v. Cristoforetti 2000: 31-32).

Indicare qui tali particolari non è fuori luogo in quanto la realtà storica ha dovuto fare i conti con problemi legati, o ritenuti legati, alla ritualità religiosa zoroastriana – che, ad esempio, prevede la stagionalità di alcuni riti e la scadenza di altri in base alla coincidenza tra emeronimo e menonimo – e all’amministrazione imperiale sasanide, che doveva preoccuparsi della levata stagionale delle imposte sul raccolto tradizionalmente fissata per il *nawrūz*: una *fissazione*, si noti, di qualche cosa che è per definizione mobile, con la complicazione ulteriore di un 1 *farwardīn* che, nell’ultima età sasanide, è *estivo*.

Le registrazioni che sono giunte fino a noi hanno permesso agli studiosi di formulare varie ipotesi sul reale funzionamento del sistema calendariale in esame, ma va detto che nessuna di esse, ancor oggi, si può considerare valida in via definitiva. In un sistema solare vago, l'arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni assomma, si diceva, a un giorno ogni quattro anni; ciò significa che, dopo centoventi anni, il *nawrūz* cadrà trenta giorni prima del momento in cui cadeva in partenza ($120 : 4 = 30$). La solida tradizione (religiosa locale) che collega il *nawrūz* all'equinozio primaverile – essendo gli ultimi giorni dell'inverno fenomenologicamente dedicati alle celebrazioni per il 'ritorno' delle anime dei defunti – indusse a pensare che il sistema prevedesse un qualche tipo di intercalazione, atta a mantenere il Capodanno nei dintorni del momento stagionale deputato sua sede 'naturale'. Bickerman (1967: 199), pur rifiutando una tale "elegante soluzione" del problema, fornisce una concisa ma esaustiva descrizione di come altra tradizione (scientifica occidentale) abbia inteso il procedimento intercalare iranico: "Ogni centoventesimo anno [...] il sovrano inseriva il tredicesimo mese. Di conseguenza il Capodanno non poteva distare più di trenta giorni dall'equinozio primaverile [...]". Lo studioso, con riferimento alle affermazioni di Kūshiyār b. Labbān, astronomo del X secolo (m. 375 E., 985), prosegue: "[...] il metodo intercalare era il seguente: il primo mese dell'anno successivo veniva conteggiato come il tredicesimo mese dell'anno dell'intercalazione, e i cinque giorni epagomenici venivano spostati alla fine di questo mese. Quei giorni supplementari rimanevano in tale posizione fino all'intercalazione successiva. Il nuovo anno cominciava così con quello che precedentemente era stato il secondo mese". Dopo altri centoventi anni si sarebbe dato raddoppio del secondo mese, e così via. "Eleganza" e singolarità del sistema sarebbero consistite proprio nell'evitare così di "far torto", secondo l'espressione di al-Bīrūnī (*Āthār*: 45), a qualcuno dei dodici angeli-mesi, escludendolo, direi, dall'onore di fornire l'ospitalità di turno all'Ariete. Tale intercalazione sarebbe però avvenuta nel solo calendario dei sacerdoti, nel calendario 'religioso', e l'unico effetto *visibile* dell'operazione nel calendario civile sarebbe stato lo spostamento dei cinque giorni epagomenici dalla fine di un mese alla fine del successivo ogni centoventi anni (centosedici, secondo qualcuno).

Ebbene, al tempo della conquista araba (cfr. *supra* il passo del *Taʾrīkh-i Qumm*: "... in quel tempo...") i cinque giorni epagomenici, la cui posizione sarebbe dunque il segnale delle intercalazioni via via effettuate, erano collocati tra il mese di *ābān*, che è l'ottavo nell'ordine a partire da *farwardīn*, e il mese di *ādhar*, che è il nono; ci si sarebbe trovati in altre parole in una situazione calendariale successiva a un'avvenuta ottava intercalazione. La conquista araba avrebbe poi congelato la situazione per alcuni secoli, fino alla riforma calendariale generalmente – ma non tradizionalmente – ascritta al principe buide Bahāʾ al-Dawla, il quale agli inizi del sec. XI avrebbe decretato lo spostamento dell'*andargāh* dalla fine di *ābān* (VIII mese) alla fine di *isfand* (XII mese), riportando il *nawrūz* al primo giorno di *farwardīn* in un momento astronomicamente adatto, coincidente cioè in quell'epoca con l'equinozio primaverile.

Quanto all'introduzione di un sistema intercalare simile o identico a quello bisestile giuliano nel calendario iranico, fino a quell'epoca non ve n'è traccia alcuna. E il fatto che a una cosa del genere non abbia pensato neppure un principe pur così propenso, pare, a 'rimettere le cose a posto' come Bahāʾ al-Dawla, o chi per lui, dimostrerebbe una volta di più quanta vitalità avesse ancora la conclamata refrattarietà dei persiani a procedimenti intercalari che prevedessero aggiunta o sottrazione di giorni, che facessero così torto a qualcuno degli angeli-giorni. In ogni caso, qualcuno ci pensò di lì a poco (v. *infra* IV.4.4).

Invece, tutte le teorie più recenti, per quanto differiscano tra loro, si trovano grosso modo d'accordo sul fatto che a portare l'*andargāh* dopo *ābān* (cioè nella posizione in cui lo trovarono gli arabi al momento della conquista dell'altopiano iranico, alla fine del VII sec.), in accordo con un *nawrūz* del 1 *ādhar*, dev'essere stata una riforma avvenuta in epoca tardo-sasanide e non un'ottava intercalazione: i cinque giorni epagomenici sarebbero allora stati trasferiti d'un tratto (o "riportati") alla vigilia dell'equinozio primaverile ideale, tornato ad essere anche reale.

Un solo dato è ormai certo: sono palesi, e molto diffuse ovunque nel mondo iranico, le tracce di uno spostamento storico di ognuno dei dodici menonimi su posizioni stagionali via via diverse. In altre parole: contestualmente al fatto che il nome *farwardīn* continua a essere usato come sinonimo di Ariete, sarà il mese di *urdībihisht* o un altro mese poi

a corrispondere via via alla realtà astronomica del segmento inaugurato dall'equinozio di primavera. Di qui, molto probabilmente, l'equivoco biruniano relativo al "turno" intercalare, interessante ognuno dei dodici mesi, quando non già di intercalazione si trattava, bensì di spostamento centovenennale spontaneo – se non sempre ufficiale – delle 'virtù' di ogni mese. Ecco forse il parallelismo, o l'analogia, di cui si parlava *supra* (II.1.1). Va però sottolineato che l'*andargāh*, cioè i giorni immediatamente precedenti l'equinozio primaverile (il *nawrūz* 'ideale'), era stato dedicato dalla religiosità zoroastriana – tratto questo di fenomenologia universale – alle celebrazioni per il 'ritorno' sulla terra della anime dei defunti, il *farwardigān*. Ora, tracce altrettanto palesi quanto quelle riguardanti lo slittamento dei menonimi indicano chiaramente che l'operazione in oggetto non implicò di necessità sfasamento dell'*andargāh*. Vale a dire: lo slittamento del Capodanno a seguire l'equinozio primaverile senza far torto a nessun mese era un fatto spontaneo e popolare, ma l'aggancio delle celebrazioni del *farwardigān* all'*andargāh* dipendeva da decisioni d'autorità. Sappiamo infatti per certo che proprio là dov'è testimoniato uno slittamento spontaneo dei menonimi si assiste a un *andargāh* che non è in posizione pre-equinoziale primaverile e che non ospita le celebrazioni per la visita delle anime dei defunti, che possono assumere talora forme ibride e diverse da quelle della ritualità zoroastriana ufficiale (v. Cristoforetti 2000: 41-48 e Cristoforetti 2002 B: 75-81). In ultima analisi, la riacquisita coincidenza tra spontaneità popolare e ritualità tradizionale ottenuta con lo spostamento dell'*andargāh* sulla vigilia di *farwardīn* agli inizi del secolo XI, quando il *farwardīn*-Ariete coprì nuovamente e effettivamente il mese astronomico dell'Ariete, potrebbe essere il mero risultato di una ratifica dall'alto di pratiche popolari ormai ridiventate assolutamente irreprensibili anche per la chiesa zoroastriana e per i suoi schemi calendariali ideali.

L'era iranica più diffusa e conosciuta in epoca islamica – ancora oggi impiegata dalle comunità zoroastriane – è quella di Yazdigard III, ultimo sovrano sasanide. L'anno 1 dell'era *yazdigardī* coincide con l'anno della salita al trono di quel Re dei re, il 632 dell'era cristiana, quando il *nawrūz* corrispondeva al 16 giugno. Ma se l'iranista non ha

dubbi sulla relazione tra il nome dell'era in questione e il nome dell'ultimo sovrano sasanide, alcuni studiosi iraniani preferiscono vedere in “*yazdigardī*” l'accezione di “divino”, “sacro”, postulando così un'era *yazdigardī antica* (pre-islamica) e una *nuova* (a partire dal 632 d.C.).

Capitolo III

Il calendario: le stagioni, le implicazioni fiscali, elementi culturali e religiosi ad esso strettamente connessi

III - § 1. Il caso egiziano

La sorprendente regolarità delle fasi di inondazione e di secca del Nilo, dovute ai fenomeni atmosferici che stagionalmente colpiscono le regioni montane in cui ha origine il grande fiume, costituisce in ambito mediterraneo una vera e propria eccezione. Gli egizi, infatti, abitando sulle rive del Nilo, erano naturalmente forniti di un sistema molto preciso di semplice ma funzionalissima organizzazione delle attività agricole su base stagionale.

III.1.1 - *La 'religiosità' del Nilo*

A parte le implicazioni di carattere socio-economico e quindi fiscale, la regolarità del Nilo – che permetteva la fruizione di un pratico ‘calendario naturale’ – aveva valore religioso. Ne è palese testimonianza il passo biblico di ambientazione egizia circa i sogni di Faraone (*Gen. 41, 17-19*): le sette vacche grasse, che rappresentano gli anni di abbondanza, seguite da altrettante vacche magre, che stanno per quelli di carestia, escono infatti *dalle acque del Nilo*. Forse non per nulla l'interprete è Giuseppe, il quale, in un'altra celebre occasione, spiega sogni caratterizzati da un'alternanza ritmica inflessibilmente analoga: a fronte di uno schema onirico uniforme, si hanno, nel caso del coppiere e del vivandiere di Faraone, rispettivamente la vita e la morte. È la doppia valenza benefica e distruttiva del grande fiume in piena, a cui l'Egitto inneggia con il nome di Hāpiy sottolineando l'indiscutibilità delle conseguenze della sua oscillazione annuale ciclica ed eterna, e di essa sola, sul destino degli umani. Tant'è che, ancora in tema di trascendenza assoluta della giustizia divina, la ‘pesatura’ dell'anima dei defunti non vede in Egitto i meriti e i demeriti degli stessi contrapposti sui due piatti

della bilancia, bensì l'adeguatezza o meno della loro anima in rapporto a un'assoluta imperscrutabilità del metro divino rappresentato, nel Giudizio di Osiride, da un'imponderabile piuma che poggia sul piatto della bilancia contrapposto a quello dove sta il cuore umano.

Certo è il caso di ricordare che, a parte qualche eccezione notevole, qualsiasi fiume, date le sue caratteristiche fasi di piena e di magra, può essere messo in relazione con la scansione del tempo e con questo tipo di metafisica. Esso, infatti, ingrossa periodicamente per poi decrescere, in alcuni casi fin quasi a seccare, in un'alternanza annuale parallela a quella giornaliera del dì e della notte. Un caso particolare sembra però rappresentato dal Tevere, il "Nilo di Roma" (così in Ibn al-Faḳīḥ al-Hamadānī, cfr. Miquel 1967: 372 n. 7). Le sue acque, fra l'altro, furono eccezionalmente parificate a quelle del Nilo in funzione della ritualità romana del Serapeo. Non solo, ma si favoleggiò intorno al Tevere di una sua lastricatura metallica che sembra richiamare l'idea ebraica di un Nilo "vena di metallo"⁷. Di qui il connesso problema di un calendario romano "del fiume" su cui ebbe a intrattenersi Levi Della Vida, il quale ricostruì ingegnosamente il tramite ispanico attraverso cui notizie del genere confluirono, per mantenersi solitarie, in ambito islamico; ma, naturalmente, non è possibile escludere un incrocio del tema con il ricordo della sistemazione all'egiziana del calendario romano operata da Sosigene⁸ (v. *supra* II.2.1 e II.2.2).

⁷ Il termine, *yeʿor* (< eg. tardo *yoor* < eg. antico *y(e?)tor*, v. Müller 1905: 307), compare con accezione mineraria in *Giobbe* XXVIII.10.

⁸ Nell'ispanico (talora arabizzante) *Libro de buen amor* (v. Ruiz, *Libro del Buen Amore*: v. 266 sgg.), testo composto tra il 1330 e il 1343, Juan Ruiz pone in relazione la lastricatura in bronzo del Tevere con un escamotage messo in atto dal poeta Virgilio allo scopo di conquistare il cuore di una sua amata, di cui aveva subito le beffe. Di qui l'ipotesi di una confusione tra il 'ponte aereo', l'artificio attribuito a Virgilio nella leggenda, e il termine *aes* (bronzo), esclusa da Levi Della Vida (1943: 189). "The so called Spanish Provincial Era" (*idem*: 183) – ma nota, fra gli arabi, come "*taʿrīkh al-Rūm*" – parte dal 38 a.C., e fu in uso fino al 1383 in Spagna e al 1422 in Portogallo. Sulla "misteriose" origini di tale era v. Grumel 1958: 218. Al-Maqqarī collega direttamente bronzo/rame, fiume e era: "*wa ṣaffaḥ nahr Rūmiyya bi al-ṣufr faʿarrakhat al-Rūm min dhālik al-ʿahd*", rendendo ragione del fatto che in autori arabi si trovi "era del fiume" quando ci si aspetterebbe "era del bronzo/rame". Al di là delle ovvie suggestioni della *moneta* come cosa "*fluida*", "*corrente*", l'associazione metallo-fiume

Noiville (1928: 383) segnala (da Epifanio, *Contra haeres* LI, 22) che la liturgia alessandrina aionita del 6 gennaio prevedeva il rito dell'attingere acqua del Nilo, ritenuta purissima in quel momento (e per il radicato permanere nei secoli di tali credenze v. *infra* ciò che sosteneva Norden per Il Cairo di molti secoli dopo): un'acqua che si fa vino nel primo miracolo di Gesù, "le nozze di Cana", commemorato assieme alla Nascita, al Battesimo e alla visita dei Magi, in quello stesso giorno. E la cosa è ancora da mettere in relazione con le tradizioni di epoca islamica relative alla preparazione dello *shīrārī* in occasione della festa dell'apertura delle dighe del Nilo, il celebre "vino di datteri" rossi. Il colore non è assolutamente elemento secondario, dal momento che ha a che vedere con il mutamento cromatico delle acque del Fiume in quel momento. Sembra questo un retaggio di usi ancestrali la cui resistenza fino in piena epoca islamica non fa che sottolineare l'importanza delle fasi fluviali nella vita egiziana: le acque rossastre della piena servivano per l'ufficiatura dei rituali religiosi durante tutto l'anno presso gli egizi antichi, e per i copti il rossore della piena ricordava il sangue dei martiri, di quei martiri d'età diocleziana da cui, va ricordato, parte l'era dei cristiani egiziani. Ed ecco che il fiume gioca in tutto ciò un ruolo di primo piano, scandendo il calendario secondo precise ricorrenze, che, nel rituale, ripropongono le tematiche mitiche di base.

Al Nilo, in ogni caso, in epoca preislamica si attribuivano caratteristiche divine e, perfino in età pienamente islamica, ma per chiaro tramite cristiano⁹, quel fiume fu sempre considerato alla stregua di un essere animato, con individualità e volontà sue proprie, e appellato, per via di quella sua caratteristica benefica regolarità, letta come esemplare incondizionata aderenza alla suprema Legge divina che regola tutte le cose, oltre che *mubārak*, "benedetto", anche *mu'min*, "credente" (v. *E.I.2*, s.v.). La 'religiosità' del Nilo – fiume che nasce in zona equatoriale e, fluendo da meridione a settentrione, attraversa buona parte

a indicare il sistema di computo romano-egizio richiama immediatamente l'analoga associazione nilotica di cui sopra.

⁹ Se ne può rintracciare un esempio in un inno al Nilo copto nel quale "le doti del fiume, salvatore materiale, vengono esaltate in stretta unione con quelle del Cristo, salvatore spirituale" (Manfredi 1998: 93).

della fascia tropicale dell'emisfero Nord – smussava in parte le conseguenze delle restrittive prescrizioni basate su un'antica teoria medico-fisica largamente diffusa in ambito islamico (si veda, ad esempio, quanto sostiene Ibn Waḥshīyya nella sua *Filāḥa al-nabatiyya* nella traduzione di Fahd 1971: 306), secondo cui il consumo di acqua di rivi o fiumi che scorrono da sud verso nord sarebbe da evitarsi in quanto nocivo all'essere vivente. Al Cairo, stando a quanto ci racconta F. L. Norden (1795: 89) per il sec. XVIII, l'acqua attinta dal Nilo veniva utilizzata per il consumo umano solo dopo essere stata posta per un breve periodo di decantazione in grandi giare contenenti mandorle e fave. E tale pratica apotropaica di purificazione di acque considerate non immediatamente potabili, ben nota in varie forme anche ad altre regioni del mondo islamico, tradisce la persistenza di un'idea di negatività connessa alle acque (all'altezza del Cairo, peraltro, mai limpide, neppure in passato) di quel particolarissimo fiume.

Con la cristianizzazione dell'Egitto, dove i culti antichi sia di tradizione egizia sia di tradizione greco-ellenistica subirono un complesso e profondo processo di sincretica rielaborazione, si assiste a una vera e propria sovrapposizione di idee religiose, con paralleli notevoli risultati anche nell'iconografia, come testimonia, ad esempio, l'esito del San Giorgio egizio-siro-palestinese con relativo drago. Questo Eroe che doma il drago è un Salvatore che trionfa sulle acque, regolandone il flusso. E le valenze del mito di Perseo e di Andromeda, che notoriamente ne costituisce l'archetipo, sono particolarmente intense proprio nel nostro contesto (v. *infra*). Non diverso è il caso della reinterpretazione in chiave cristiana del motivo delle 'fasi' di piena e di secca del Nilo. Si assiste cioè a una cristianizzazione del calendario, di cui il Nilo è il naturale ispiratore. Di ciò rimane chiara traccia nel cristianesimo copto, che connette una speciale preghiera all'inizio di ognuna delle tre stagioni nilotiche e che attribuisce la disciplina della piena, già provocata da una lacrima di Iside, all'arcangelo Michele.

Il rapporto fra il tipo Michele e il ciclico riproporsi delle fasi di magra e di piena è estremamente preciso e antichissimo: è possibile seguirlo dalle sue manifestazioni di ambito iranico-zurvanita, essendo Zurvān lo 'omologo' dell'Aiōn egizio-ellenistico (v. Scarcia 1979: 16-17), fino al dubbio di Michele come 'pesatore' delle anime e testimone

escatologico dei destini umani, quando l'originario patronato sulle acque che salgono e scemano diviene il patronato sulle maree di Mont Saint Michel. Ma va segnalato inoltre che qualche studioso moderno accetta nella fenomenologia concernente l'arcangelo anche una tematica dell'abbondanza popolarmente riletta in loco, attraverso il supposto legame tra il nome del promontorio del Gargano, ospitante il più celebre santuario di Michele in Occidente, e quello di Gargantua (Bontenville 1973: 83; cfr. anche Weinberg 2002).

III.1.2 - L'apertura e la chiusura delle dighe sul Nilo

Ma in ambito egiziano si assiste – ed è dato finora mai sottolineato – alla coincidenza di momenti estremamente importanti per l'economia agricola del paese, cioè l'apertura e la chiusura delle dighe del Nilo regolate sulla piena del fiume, con due date di rilevante interesse storico-religioso tardantico:

1) il 17 *tūt* = 14 (o 15) settembre giuliano (ora corrispondente al 27 – o 28 – settembre gregoriano; ma la data ha segnato per molti secoli i dintorni dell'equinozio autunnale), *ʿīd al-ṣalīb*, festa cristiana dell'Inventio Crucis, poi dell'Esaltazione della Croce. La data coincideva o seguiva di qualche giorno il momento in cui veniva proclamata l'altezza 'di rito' della piena (*wafāʾ al-Nīl*), dove l'espressione araba egiziana suona letteralmente "fedeltà del Nilo", e si provvedeva all'apertura della diga del Canale del Principe dei Credenti del Cairo (*khalīj al-amīr al-muʾminīn*, su cui v. Toussun 1925: 230-238), con pubblici festeggiamenti che contemplavano tra l'altro il bagno collettivo nelle acque del fiume;

2) il 11 *tūba*, 6 o 7 gennaio giuliano, (ora corrispondente al 19 o 20 – gennaio gregoriano), o meglio la notte tra 10 e 11 *tūba*, *laylat al-ghitās*, commemorazione liturgica del Battesimo di Cristo e data del Natale di Cristo per il primo cristianesimo, conservatasi a tutt'oggi nella tradizione armena. Anche i festeggiamenti copti prevedevano il bagno collettivo dei ragazzi e degli adulti nelle acque del Nilo, le cui dighe venivano *chiuse*. Un tempo il bagno coinvolgeva anche i musulmani, e solo in epoca moderna si registra un abbandono dell'uso cristiano.

Di quest'ultima festa ci ha lasciato una breve descrizione al-Mas'ūdī, nei suoi *Murūj al-dhahab* (II, 364-365):

“Durante il mese di *tūba*, cioè *kānūn al-thānī* [‘ gennaio], dopo il bagno (*al-ghitās*), che cade il 10 di quello stesso mese, con l’acqua del Nilo si prepara il vino di datteri chiamato *shīrarī*, perché il fiume non è mai così limpido e gli abitanti ne vantano allora la purezza. In quello stesso periodo, si chiudono le dighe a Tinnīs, a Damīyāt, a Tūna e nelle altre località del distretto di Buḥayra. La notte del bagno (*laylat al-ghitās*) è una delle grandi solennità dell’Egitto, e tutti gli abitanti vegliano, e ciò accade, come ho detto, il 10 *kānūn al-thānī* [sic]. Ho assistito a questa festa notturna l’anno 330 [941], mentre al-Ikhshīd Muḥammad b. Taghaj abitava [...] sull’isola che separa i due rami del Nilo. Su suo ordine, un’intera costa dell’isola e la riva di Fustāt furono rischiarate da duemila torce, senza contare le illuminazioni private. Musulmani e cristiani, in numero di varie centinaia di migliaia, si accalcavano sul Nilo, alcuni su barche, altri nei chioschi presso il fiume, altri sulla riva. Tutta quella gente, desiderosa di divertirsi, rivaleggiava per il lusso delle mense, degli abiti, delle suppellettili d’oro e d’argento e degli ornamenti; ogni dove risuonavano gli strumenti musicali, i canti dei festini e le danze sfrenate. Nulla in Egitto uguaglia la bellezza e l’animazione di quella notte. Le porte dei vari quartieri rimangono aperte e la maggior parte degli abitanti si bagnano nel Nilo, nella convinzione che trattisi di rimedio o di cura preventiva contro qualsiasi tipo di malattia”.

Mas'ūdī identifica il mese copto di *tūba* con quello siriano di *kānūn al-thānī*; con ciò si spiega la curiosa collocazione della festa nella notte tra 10 e 11 gennaio qualche riga dopo la corretta menzione della datazione della stessa al 10-11 *tūba*, la vigilia dell’Epifania.

In entrambi i casi, esiste un rapporto stretto tra il simbolo della Croce e le Acque. Nel primo, trattasi della festa nota come “festa dell’abbattimento della diga”, che conobbe il suo massimo splendore in epoca fatimita e di cui sono rimaste varie descrizioni. Se ne parla dopo la descrizione delle cerimonie ufficiali che avevano luogo presso il nilometro dell’isola di Rawḍa al momento della *wafā’ al-Nīl*, quando la piena raggiungeva l’altezza di ‘rito’. Riprendo il seguente passo del *Subḥ al-a‘shā’* (III, 518), in cui lo storiografo egiziano Shihāb al-dīn Aḥmad al-Qalqashandī (756-821 E., 1355-1418) descrive la cerimonia

dell'apertura della diga, dalla versione francese di Toussun (1925: 244-247), il quale per quel che riguarda la cerimonia in questione riteneva che dovesse trattarsi di “[...] una festa stabilita dai copti dopo l'introduzione del cristianesimo in Egitto, come indica il giorno della sua scadenza, la festa della Croce, il suo simbolo. I fatimidi, giunti nel paese, volendo conservare l'aspetto nazionale della cerimonia e sopprimerne quello religioso, trasferirono il luogo della celebrazione da Ein Shams al Cairo, trasformando anche la data, da fissa qual'era (il giorno della festa della Croce), in una data variabile (il giorno in cui le acque del fiume raggiungevano l'altezza tradizionale di 16 cubiti)”:

“Tale apertura aveva luogo il terzo o il quarto giorno dopo l'incensazione del nilometro precedentemente descritta e non nello stesso momento di quella solennità, come ai nostri giorni. I preparativi in vista dell'apertura cominciavano da quando s'annunciava la piena del Nilo; il Beit al-Māl (Tesoro) faceva drizzare tavole guarnite di numerose statuette con occhi e membra d'oro, rappresentanti gazzelle, elefanti, giraffe, e contenenti le une dell'ambra, le altre del legno di sandalo. Si confezionavano frutti artificiali imitanti le mele, i cedri, ecc. Si tirava fuori la magnifica tenda conosciuta con il nome di El-Katoul, la si drizzava per il califfo sulla riva ovest del Khalig, vicino al belvedere, chiamato El-Soukkara, in prossimità dell'imbocco del Khalig; alla colonna di questa tenda, totalmente avviluppata di seta multicolore ricamata, si addossava il trono reale le cui modanature, di oro massiccio, emulavano la forma di baccelli, e lo si ricopriva di una tela di lino, chiamata Korkoubi; inoltre, vi era deposto un cuscino per il califfo. A nord della tenda del califfo, a distanze più o meno ravvicinate a seconda dei ranghi sociali, s'innalzavano le tende dei grandi dignitari fra i principi. Il corteo del califfo si formava in seguito, come voleva il costume, imponente come durante le grandi cerimonie, e seguito dal baldacchino e dai suoi accessori, come la spada, la lancia, gli stendardi, il calamaio e altri strumenti; si aggiungevano al corteo anche quaranta trombe, di cui dieci in oro e trenta in argento; i musicisti che se ne servivano dovevano andare a cavallo, mentre quelli muniti di trombe di bronzo andavano a piedi. Infine, dieci grandi tamburi chiudevano il corteo. Il giorno della partenza, il visir, in gran pompa, proveniva dal Dār el-Wézāra (ministero) e non si fermava che alla porta del Kasr (castello) da cui doveva uscire il califfo. A quel punto usciva il califfo a cavallo, circondato dagli Oustazīn a piedi; era vestito di una magnifica veste chiamata El-Badana, di seta ricamata d'oro, che non portava se non in questo giorno solenne; lo stesso avveniva con il

baldacchino, che non veniva mostrato se non in questa circostanza. Gli Oustazīn salivano poi a cavallo e il corteo s'avviava, *secondo l'ordine seguito in occasione del Capodanno* [corsivo mio] e adottando il medesimo itinerario che per l'incensazione del nilometro, fino alla moschea di Toulun. [...] Il corteo riprendeva in seguito la marcia, giungeva alle rive del Khalig e proseguiva fino a quando il califfo si era approssimato alla sua tenda. Il visir, che apriva la marcia, lo precedeva come voleva il costume. Il califfo lasciava la sua cavalcatura alla porta della tenda e andava a riposarsi sui cuscini deposti sul trono [...]; i salmodiatori intraprendevano la lettura del Corano, che proseguiva per un'ora. Terminata la recitazione, l'uscieri chiedeva il permesso di introdurre i poeti che venivano a offrire i loro servizi. Una volta ammessi, avanzavano uno vicino all'altro, secondo il loro rango, e ciascuno recitava la poesia che aveva composto per la circostanza. [...] Tolta la seduta, il califfo, lasciando il trono, si dirigeva al *manzara* (belvedere), chiamato Soukkara, situato presso la tenda; vicino a lui c'era il visir. Egli andava a occupare il posto che gli era stato preparato in anticipo, arredandolo di mobili speciali a lui destinati. Il visir occupava un posto separato e il gran *cadi* rimaneva, con i testimoni, nella tenda bianca chiamata El-Debeika. Allora uno degli Oustazīn dal *manzara* faceva il segnale di aprire la diga; subito entravano in azione i picconi e l'apertura era fatta. In quell'istante i tamburi battevano e le trombe risuonavano sulle due rive del Nilo [...]. Quando le acque avevano ripreso il loro corso normale nel Khalig, barche leggere (*ouchari*), seguite da altre più grandi, vi tornavano a navigare [...]. Queste imbarcazioni, recanti veli colorati detti *Dabiki*, erano decorate con crescenti di luna e con collane d'ambra e di perline blu; navigavano sul Nilo e si venivano a radunare sulla riva del *manzara* che ospitava il califfo”.

La cerimonia segnava dunque una delle due fondamentali scadenze che regolavano il sistema di irrigazione dell'intero Egitto, dando il segnale di quando procedere all'operazione dell'apertura delle dighe che impedivano l'entrata delle acque del Nilo nei canali laterali. Per dare un'idea approssimativa di tale sistema irriquo riporto la descrizione che ne fa Norden (1795: 91-93) nel sec. XVIII:

“La siccità è così forte in Egitto che i terreni abbisognano non solo d'una inondazione generale, ma anche che, quando le acque del Nilo cominciano ad abbassarsi, non le si lasci defluire troppo velocemente. Bisogna dare il tempo alla terra d'imbeversene e inzupparsene. Tale necessità

fece cercare i mezzi per poter trattenere l'acqua e conservarla per l'irrigazione delle terre. [...] I mezzi consistono in dighe e in *calischs* [*khalīj-s*], o canali, che vengono abbattuti o costruiti alle entrate dove la riva del Nilo è bassa. Essi portano fino ai monti attraverso intere province, in modo che, quando il Nilo cresce, le sue acque entrano in questi *calischs* [*khalīj-s*] che le conducono in tutto il paese in proporzione all'altezza del fiume. È quando esso è giunto alla sua altezza massima, spargendo le sue acque sulla superficie della terra, che si pensa a trattenerle per qualche tempo, affinché i terreni abbiano il tempo di imbevversi a sufficienza. A tal scopo, si costruiscono dighe chiamate *gisser* [*jisr*], che impediscono che l'acqua defluisca e la blocchino finché non si sia giunti allo scopo. Infine, quando la terra è irrigata a sufficienza, si rompe il *gisser* [*jisr*] per facilitare il deflusso delle acque”.

Ovviamente, nelle dighe che ostruivano i canali navigabili non veniva praticata alcuna apertura, in modo da trattenere l'acqua il più a lungo possibile. Per notizie più particolareggiate sul sistema tradizionale di irrigazione in Egitto nel XV sec. v. Borsh 2000.

Insomma il 14 settembre giuliano vedeva in Egitto la coincidenza tra celebrazione della liturgia della festa dell'Esaltazione della Croce, l'apertura delle dighe del Nilo (le acque riprendono a fluire), l'equinozio d'autunno e l'acme 'rituale' della piena nilotica; il 6 gennaio giuliano, momento cruciale per la storia religiosa egizia del tardo ellenismo e dei primi secoli della nostra era, che vi collocava le processioni per la Nascita di Aiōn dalla Kore (la Vergine), vedeva nella liturgia cristiano-orientale lo svolgersi di un rito strettamente connesso con le acque, cioè la ripetizione dell'incontro divinità-elemento acqueo (demoniaco) sottostante alla simbologia del Battesimo di Cristo attraverso il rito della benedizione delle Acque, ancora oggi celebrato in quest'occasione. Nel rito il Cristo, il quale mostra la sua ignea divinità attraverso lo Spirito Santo che discende su di lui, è rappresentato dalla Croce che viene immersa nelle acque (*lustratio crucis*).

III.1.3 - *Simbologia e ritualità della Croce in relazione alla regolamentazione delle acque*

L'annalistica religiosa cristiano-orientale collega all'incontro Croce-Acque tutta una serie di fenomenologie miracolistiche che si possono

riassumere nell'idea di *dominio* sulle acque, di loro ritorno alla normalità, di loro *regolamentazione*. Per esempio, alcuni storiografi armeni, quali Lastivert'e'i, Ganjakec'i e Urhayec'i, raccontano di come, nel 470 dell'era armena (1022), il fiume di Trebisonda rifluisse indietro nel momento in cui, durante la liturgia battesimale, il patriarca armeno Petros impartì alle acque il rituale segno della Croce (v. Cristoforetti 2002 A: 260). Ma il motivo è diffusissimo e compare in buona parte dell'innografia dedicata alla celebrazione del 6 gennaio, che, ricordando il Battesimo di Cristo, parla di Giordano che retrocede o si ferma al contatto con la divinità. Ebbene, nella rilettura cristiana che tende a 'responsabilizzare' l'uomo nelle sue risposte alle disposizioni del divino decreto (e si può confrontare proprio la diversa funzione della bilancia delle anime nelle mani di San Michele), le acque vengono soggiogate, regolate, vinte. È quello il momento in cui si chiudono le dighe del Nilo.

È peraltro ben noto che la Croce è simbolo ben più antico del cristianesimo. Non per nulla lo ritroviamo, si badi, e proprio nella ritualità aionita alessandrina del 6 gennaio, in quella che Epifanio considera una parodia della ritualità cristiana ma che in realtà costituisce *quantomeno* un parallelo simbolico della stessa. Croci isiache c'erano anche nel rito aionita del 6 gennaio (poi sede dell'Epifania), quando Iside/Kore, colei che piangendo provoca l'inondazione, genera il nuovo ciclo. Sulla questione si veda come Rahner (1971: 159) osservi che "nello sforzo di far notare le 'diaboliche imitazioni' che del mistero cristiano si facevano nelle celebrazioni pagane, senza rendersene conto Epifanio avrebbe equiparato il contenuto liturgico della festa alle forme esteriori dell'Epifania cristiana, che al suo tempo era l'unica festa natalizia del Cristo". Ecco come Epifanio di Salamina (III sec.) descrisse i riti e la processione alessandrini dell'Aiōn nato dalla Kore (da *idem*: 158-159, *Panarion* 51, 22, 3 11):

[...] Durante la notte intera restano svegli, intonando certi inni e suonando il flauto per accompagnare i canti che innalzano all'idolo. Quindi, compiuta la celebrazione notturna, al canto mattutino del gallo scendono con una fiaccolata in una specie di cappella sotterranea e ne traggono fuori un idolo di legno posto, tutto spoglio, su una portantina. Questo

idolo ha impresso come un sigillo sulla fronte *una croce*¹⁰ *d'oro, altre due ne ha sulle mani, e infine altre due sulle ginocchia* [corsivo mio]; in tutto, dunque, sono cinque sigilli battuti in oro. Poi recano l'idolo in processione compiendo sette giri nell'area interna del tempio con suono di flauti e tamburelli e canto d'inni; quando ha termine la processione, riportano l'idolo nella sua sede sotterranea. Se si chiede loro qual mistero sia mai questo, rispondono: 'Oggi, a quest'ora, Kore, cioè la Vergine, ha generato l'Aion'.

La Croce riveste grande importanza segnica in riferimento alla definizione della dimensione spazio-temporale. La connessione della Croce con l'elemento acqueo è fenomeno che travalica i limiti d'ambito cristiano, sia spazialmente sia temporalmente. Per esempio, la *croce in sé* sta alla base dell'ingegneria idraulica nel mondo iranico, rivestendovi una precisa funzione simbologico-cosmologica. È chiarissimo in tal senso un celebre passo di Erodoto (I, 189-190), relativo alla marcia di Ciro su Babilonia, in cui l'esercizio di un controllo sovrano sul fiume Ginde, responsabile dell'annegamento dei candidi cavalli del Sole, si manifesta attraverso la suddivisione dello stesso fiume in *trecentosessanta* canali. Se l'interpretazione di questo genere di interventi del Re dei re è probabilmente viziata dallo stereotipo ellenico del *hybris* dei persiani che manipolano e sconvolgono il rapporto naturale terra-acqua, la notizia è rilevante in questa sede in quanto sintetizza il rapporto esistente tra definizione spazio-temporale e tema delle acque. L'operazione idraulica del re storico Ciro richiama immediatamente quella calendariale del primo uomo e del primo mitico re dei persiani (cfr. *supra* II.2.3).

Ma tale operazione 'macrocosmica' trova una parallela rappresentazione 'microcosmica' nell'architettura del giardino persiano classico, irrinunciabile paradigma e immediato riferimento, così materiale come simbolico, per qualsiasi concezione e/o riproduzione del Paradiso (l'etimologia di "paradiso", del resto, è notoriamente iranica): la ripartizione canonica in quattro settori fa sì che la croce formata dai rivoli d'acqua, che quei settori definisce, segni le direzioni fondamentali nello spazio e richiami, nel tempo, i quattro nodi stagionali dell'anno.

¹⁰ Trattasi delle croci ansate egizie, che si ritrovano a profusione sui manufatti copti, assolutamente equiparate a croci ortodosse.

La simbolizzazione perdura comunque nel rito della *lustratio crucis*, il rinnovo ciclico del Battesimo di Cristo. E la tematica della vittoria della croce sulle acque si può rintracciare anche in pratiche mediche di origine classica che, ancora in piena età islamica, ricorrono a una pianta inequivocabilmente segnata dalla croce per ricavarne un infallibile rimedio alla malattia lunare (acqua) per eccellenza, l'epilessia (su ciò v. Cristoforetti 2002 C).

III.1.4 - *L'eredità antica in ambito popolare islamico*

Si sono dunque indicati esempi storici di incontro tra culti e culture di origine diversa in seguito alla sincretismo degli apporti delle civiltà iranica, greco-ellenistica ed egizia, rivisitate in chiave cristiana. Va però sottolineato che gli usi legati alla *lustratio crucis* in Egitto conoscono anche una loro tarda versione popolare islamica con bagordi, luminarie e pernottamento sul Nilo (l'usanza colpì numerosi viaggiatori d'epoca islamica, i quali descrissero con dovizia di particolari tali celebrazioni (v. *supra* III.1.2), che pare ricollegarsi decisamente e direttamente all'archetipo costituito dalla 'crocifissione' di Andromeda. È da sottolineare in proposito la particolare insistenza degli autori antichi nel definire "crocifissione" le modalità di esposizione sacrificale della vergine al demone delle acque (v. Manilio *Astronomica* V, 552; per altri riferimenti classici al motivo, v. Feraboli/Scarcia 2001: II, 528-530). Ma anche la consumazione del sacrificio trova un parallelo preciso negli usi d'età islamica, con affidamento di un fantoccio muliebre alle acque del fiume¹¹. La coincidenza con la *'īd al-ṣalīb* dei copti è segnalata da Norden (v. *E.I.2*, s.v. "al-Nīl"). Toussun (1925: 241) esorta però a non confondere la *'īd al-ṣalīb* copta con il momento del 'sacrificio' consi-

¹¹ Alla luce di quanto segnalato sopra a proposito di analogie tra Nilo e Tevere, viene subito in mente il rito romano degli Argei, simulacri umani di giunco gettati dal ponte Sublicio nelle acque del Tevere dalle vestali alle idi di maggio. Tuttavia l'uso romano è più antico dell'incontro con l'ellenismo e la simbolizzazione rituale di un antico sacrificio umano attraverso simili modalità è tratto di sapore universale. Il che non sminuisce la suggestione di quella singolare "grossa lacrima" che goccia sulla gota di Esione, nota variante di Andromeda, nel "frontone di San Gregorio" (Ferrea 2002: 57 e fig. 53).

stente “nel gettare una giovane vergine nel Nilo, menzionatoci da Ibn Abd el-Hakam”, che “aveva luogo due mesi prima, negli ultimi giorni di magra o nei primi [giorni] della piena del Nilo”. Lane (1836: 487-488) parla del ‘sacrificio’ in questione là dove descrive la diga del canale del Cairo e il rastremato pilastro cilindrico di creta ivi eretto a mo’ di tronco di cono, leggermente più basso della diga, a cui viene mantenuto il nome di ‘*arūsa* (“sposina”). Lane precisa che la diga veniva costruita prima, o immediatamente dopo, l’inizio della crescita delle acque del Nilo, e anche se da ciò non sarebbe legittimo dedurre che la celebrazione temporale del rito sia diversa da quanto segnalato da Norden, la notizia conferma la centralità del momento in cui le acque del Nilo segnavano il loro più basso livello. Presso Shubrā, un sobborgo del Cairo, l’inizio della piena era attesa per la “festa del martire”, il 4 maggio giuliano (8 *bashans*), allorché era usanza copta gettare nelle acque un cofanetto ligneo contenente una reliquia, costituita dal dito di un martire. L’usanza, abolita nel 702 E. (1302) a causa degli eccessi che la contrassegnavano, fu ripresa nel 738 E. (1337) e nel 755 E. (1354), per essere definitivamente abbandonata dopo la distruzione della chiesa di Shubrā, quando la reliquia venne bruciata (al-Maqrīzī, *Kitāṭ*: I, 68-70). Variante, tra le molte, della tradizione del sacrificio della vergine, secondo una certa versione trattavasi in quel caso del dito di una vergine. La tradizione cruenta è molto antica: è individuata da Marcel in un’offerta a Serapide, vietata da Costantino (Popper 1951: 68-69). Secondo la *Description de l’Égypte* (p. 497), che cita autori classici, durante l’antichità in Egitto era usanza piazzare sulle sponde del fiume sedici fantocci di bambini rappresentanti ognuno degli auspicati sedici cubiti di piena (*idem*: 83).

Particolare attenzione – più di quanta non se ne registri finora – va di conseguenza prestata al rito nilotico della ‘*arūs al-Nīl*, la “sposa del Nilo” (su cui v. Popper 1951: 70-73, con ampia indicazione di fonti e di bibliografia). L’usanza, viva e a lungo vitale, rispecchia peraltro una versione diversa (se non opposta) da quella del tema centrale sotteso all’episodio mitico classico di Perseo e Andromeda. Nel mito tradizionale si assiste alla vittoria solare dell’Eroe che sventa il sacrificio annuale della vergine, vincendo il Dragone che governa le acque; e in una versione a questo complementare – che trova ulteriori originali

sviluppi nelle leggende cristiane e islamiche relative alla figura di Khidr/San Giorgio di ambito antiocheno – il re-sacerdote vince la disastrosa piena dell’Oronte – il Dajjāl/Dragone, personificato dall’Acheloo nella tradizione classica – con l’aiuto degli dei superiori. È l’Eroe che doma le Acque e interrompe la voga del sacrificio umano (filiale e virgineo) atto a ‘calmare’ le stesse, sublimandolo in sacrificio igneo agli dei dell’Olimpo (v. Cristoforetti 2002 A: 298-303). Nel caso egiziano, il tema è riproposto non già in connessione con la festa delle dighe che si chiudono, quando la piena è ormai terminata, bensì con il momento in cui la piena dovrebbe avere inizio, intorno alla metà di giugno e alla festa dell’Arcangelo Michele, il divino intermediario, che, facendo cadere una goccia miracolosa nel Nilo, provocava la piena, e la cui celebrazione finì col sovrapporsi a quella di Hermes (Thot) del 12 *paoni* (Del Francia Barocas 2002: 50). Il tipo Andromeda, dunque, veniva offerto alle Acque, ma per garantirsi una fertile piena, e non certo per sopirla. Un ribaltamento completo, allora, delle valenze del rito, come del resto sono speculari le due feste in questione? Si tenga però presente che, anche nella variante antiochena (ove il Fiume è l’Oronte/Drakōn), alcune leggende parlano di un drago a guardia di una fonte che annualmente pretendeva il sacrificio annuale di una vergine in cambio dell’acqua (Kizildağlı 1971). In sede metodologica e fenomenologica va in ogni caso rammentato che l’acqua agisce disastrosamente sia quando è *troppa* sia quando *manca* (v. Cristoforetti 2002 A: 317-321).

Nel caso della specularità tra le due feste, milita a favore di una priorità segnica dei tratti invernali del mito in questione l’insistenza negli autori classici – analoga a quella riguardante la “crocifissione” – sulla collocazione solstiziale invernale del dramma. Nel mito di Andromeda si riflette, infatti, anche l’orrore (solstiziale invernale) da parte del Sole per il motivo, talora tecnofagico, di padri che sacrificano a loro scopi figli innocenti (si veda, per esempio, Manilio, *Astronomica* III, 18-19; specie V, 460-463). È un tassello nel tema della tecnofagia divina – le cui ben note manifestazioni elleniche risaltano tra la voracità di Crono e gli orrori collegati con i nomi di Atreo e di Tieste – che diventa un leit-motiv per la suprema divinità semitica, divoratrice di infanti, anche propri: passando per il caso Abramo, si va da Baal fino all’Agnus Dei, il Crocifisso. È dunque fondamentale intrattenersi sul

tema della paternità di Andromeda, la Crocifissa. Che cosa può significare il fatto che il padre della vergine fosse Cefeo, l'Etiopio, il Nero?

Se la mutazione del colore del fiume da verdastro a rosso-creta, dovuta al sopraggiungere verso la fine di luglio delle acque provenienti dalle zone vulcaniche del bacino del Nilo Azzurro, era fenomeno religiosamente rilevante, tanto che quelle acque, considerate “pure” e curative, venivano raccolte e conservate nei templi per l’ufficiatura dei riti di tutto l’anno (Del Francia Barocas 2002: 45), può considerarsi significativo il fatto che Lucano (*Farsalia* X, 219-227) si sentisse in dovere di argomentare una smentita della paternità etiopica della piena del Nilo: evidentemente circolavano antiche teorie in questo senso. Del resto, nel caso della radice araba *d.j.l.* in connessione con fenomeni acquei, si assiste a un transfert semantico dall’accezione negativa, rappresentata dalla disastrosa piena del Tigri (Dijla), a quella positiva della benevola e *nera* piena nilotica. Quest’ultima accezione è perfettamente naturale, date le particolari caratteristiche del Nilo, la cui piena apportava grandi quantità di limo, il fertile sedimento che permetteva un alto rendimento agricolo e intorbida le acque del fiume. Va aggiunto che l’accezione di “fertilizzante” rintracciabile nella forma araba *d.j.l.* – usualmente impiegata per rendere il concetto di “coprire”, “pervadere”, “inondare”, ma anche “spalmare”, “incatramare” (v. *dujjāla*, “catrame”), “lasciare residui” o “detriti” – è di ambito specificamente egiziano. Dalla radice, certo, anzitutto la suggestione che permette di vedere nel Dajjāl, personificazione del rabbioso fiume Tigri in piena (la Dijla straripante), nonché Anticristo nella tradizione islamica, l’esito malriuscito di una riproduzione umana, una sorta di rifiuto, di deforme scarto, un mostriciattolo, un essere rachitico. E Dozy, che riprende Prax, studioso che ha indagato in particolare le vicende relative al commercio tra Algeria, Sudan e Arabia, registra l’impiego africano del termine a indicare una razza di nani (pigmei?), esseri ‘minori’, sorta di ‘scampoli d’umanità’, e in questo caso il riferimento potrebbe andare ancora all’idea di ‘gente incatramata’ (cosparsa, spalmata, pitturata), cioè nera, del colore di Saturno.

La presenza di Andromeda nell’iconografia copta non fornisce certo nessun genere di significativa conferma, dal momento che nel mondo copto non manca pressoché nessun elemento dell’arsenale mitologico

antico. Eventualmente si potrebbe riflettere sulla comparsa di un *cetus* nel paesaggio nilotico (v. Rutschowskaya 1999: 94); ma anche in quel caso si potrebbe pensare alla consueta messinscena della cosmogicità delle acque del Grande Fiume. Tuttavia è il caso di sospettare, in Egitto, un'interiorizzazione a livello molto più profondo del motivo. Si veda, infatti, quanto racconta Eutichio (*Annali* VII,22), il noto patriarca melchita di Alessandria vissuto a cavallo del IX-X sec.: Cleopatra, che costruì un idrometro “onde tenere sotto controllo l'andamento delle acque del Nilo”, edificò anche un imponente tempio a Saturno, poi cristianizzato in chiesa di San Michele. E l'etimologia di Cleopatra porterebbe a un “colei che piange sulla roccia”, quasi sintesi temporale (‘faraonica’) del segno di Iside e del segno di Andromeda: inquietante eteronimo/glossa per un “Onore del Padre”.

III - § 2. La fiscalità in Egitto

La Croce rappresenta, dunque, una sorta di sintesi di tutti i mitologemi connessi con l'ecologia e con l'economia nilotiche, costituendo le sue celebrazioni un vero e proprio scadenziario agricolo e fiscale. E insieme a questi, o alla memoria di questi, sono passate alla civiltà islamica egiziana, fra le molte dell'amministrazione civile, le regole relative alla suddivisione (agli ‘incroci’) del tempo, alla scansione del calendario ‘fiscale’ in rapporto alle fasi del Nilo; vale a dire le regole preposte allo sfruttamento del terreno coltivabile e alla raccolta delle imposte agricole ivi prodotte. L'amministrazione fiscale egiziana del VII-VIII secolo, infatti, recuperò gran parte degli antichi sistemi di programmazione dei coltivi.

Per quel che riguarda i meccanismi di tassazione in Egitto le testimonianze sono numerose, grazie alla grande quantità di materiale papiraceo relativo a questioni fiscali risparmiato dal clima relativamente secco del paese. E così la maggioranza dei papiri superstiti riguardano la zona dell'Alto Egitto, mentre è minore la documentazione relativa alle più umide zone del delta nilotico.

Un caratteristico fattore di valutazione a disposizione del fisco, impiegato per molti secoli, era il livello raggiunto dalla piena annuale del Nilo. Il Nilometro, di cui esistono vestigia a Assuan e al Cairo, era lo

strumento impiegato per misurare l'altezza di tale piena. I terreni direttamente interessati dall'inondazione, in quanto beneficiati di un notevole apporto di fertilizzante naturale, venivano tassati in modo diverso e in misura maggiore degli altri. L'amministrazione si riservava inoltre la possibilità di decidere a quali coltivi dedicare questo tipo di terreni. Provvedimenti del genere, in uso da millenni in Egitto, si incontravano con la regola generale dell'amministrazione araba secondo cui i terreni irrigui, o comunque in qualche modo favoriti da specifiche condizioni naturali, andavano tassati in misura doppia rispetto a quelli la cui coltivazione richiedeva cure maggiori.

III.2.1 - *La suddivisione amministrativa per linee generali*

L'organizzazione amministrativa della prima epoca islamica ricalca quella giustiniana, che prevedeva la suddivisione dell'Egitto in cinque province, sottoposte alla supervisione amministrativa e militare di un duca: Egitto, Libia, Thebaide, Augustammica e Arcadia. Le province, a loro volta, erano suddivise in *eparchie* sotto il governo del *praeses*. Ogni *eparchia* conosceva inoltre suddivisioni minori in *pagarchie* (grandi latifondi nati come compenso per servizi militari), municipalità, latifondi a regime di *autopraghia*, cioè gli *agri excepti*. L'unità amministrativa fondamentale di riferimento per l'esazione delle tasse era la *polis* con il territorio circostante da questa dipendente (*enoria*), e l'aristocrazia municipale era costituita dai *curiales* (o *bouleutai*) e dalla *boule*, che eleggeva un *exactor*, l'autorità fiscale. I villaggi minori, su cui avevano autorità i notabili locali chiamati *protocometai*, riproducevano lo schema cittadino.

Anche in Egitto si riscontrò il fenomeno che portò alla formazione di grandi latifondi mediante l'estensione del *patrocinium* dell'avente diritto all'*autopraghia* a intere comunità. Numerosi editti testimoniano l'infruttoso tentativo dell'amministrazione centrale di limitare tale tendenza, impedendo la sottomissione di intere comunità rurali al *patrocinium* di un qualche potente signore locale. L'insuccesso era dovuto al fatto che sovente quest'ultimo ricopriva cariche amministrative di un certo peso, come quelle di duca o di *exactor*, oppure era membro dell'aristocrazia dei

bouleutai o *protocometai*, a cui premeva il contrario, essendo monopolio di tali categorie sociali la gestione del diritto di *autopraghia*.

III.2.2. - *La levata delle tasse nell'Egitto di età bizantina*

Ogni anno, tra luglio e agosto, il prefetto pretorio dell'Oriente trasmetteva una *delegatio* ai presidi di ogni *eparchia*, che stabiliva l'ammontare delle rate di tasse da pagare in denaro, definiva le parte di tasse che sarebbe dovuta rimanere in Egitto per le spese locali, la somma da inviare alla tesoreria centrale e quella da inviare alle casse della prefettura pretoria. Quando ogni preside aveva preso conoscenza della quota esigenda, pubblicava a sua volta, in settembre o in ottobre, una *delegatio*. Questi aveva giurisdizione diretta sugli *agri excepti*, mentre la levata delle somme richieste alle municipalità e ai villaggi era appannaggio dei *pagarchi* (capi dei distretti provinciali), i quali comunicavano ai *protocometai* di ciascun villaggio e ai *curiales* di ogni città la somma richiesta. Di conseguenza, l'*exactor* (eletto dai *curiales*) si incaricava della raccolta delle tasse in città e nei territori metropolitani, mentre i *protocometai* ripartivano tra loro la somma richiesta e pagavano direttamente al *pagarcha*, rifacendosi di tali spese sui contadini. Il duca provinciale non aveva alcun ruolo nella fissazione delle quote, che spettava al *pagarcha*, ma era incaricato di ricevere l'intero ammontare e di inviarlo con scorta armata alla destinazione specificata. Il pagamento delle imposte avveniva, dunque, nel seguente modo: il *consiglio della municipalità* versava l'importo richiesto direttamente al duca; i *protocometai* dei villaggi versavano l'importo richiesto al *pagarcha*, il quale inviava poi il totale al duca; i proprietari degli *agri excepti* versavano le loro quote ai *praesides*, i quali inviavano quanto esatto al duca.

III.2.3 - *L'Egitto dopo la conquista araba*

ᶜAmr b. al-ᶜĀs attraversò le frontiere dell'Egitto nel dicembre 639. Il 11 aprile del 641, con la morte di Eraclio, la roccaforte di Babylon¹²

¹² Tale era il nome, fortemente evocativo, di una colonia ebraica di diaspora. Esso si è

trattò la resa e, a giugno dello stesso anno, cominciò l'assedio di Alessandria, che capitò nel marzo del 642. Molti villaggi copti della zona non opposero resistenza alcuna, accettando di sottostare al regime di *ʿahd*. La resa con trattato (*ṣulḥ*) di Alessandria prevede un armistizio di alcuni mesi, in modo da permettere alle truppe greche e agli agenti imperiali di evacuare l'Egitto senza patire danno; gli accordi presi separatamente con le comunità copte furono mantenuti invariati.

Nel 645 Alessandria fu riconquistata dai greci, per essere nuovamente posta sotto assedio e ripresa dagli arabi nel 646. Dal punto di vista fiscale, l'importanza di tali avvenimenti risiede nel fatto che, se Alessandria aveva dapprima capitolato e in quell'occasione era stato stipulato un circostanziato trattato di resa, dopo la riconquista araba la città si trovò nella posizione di terra di conquista, terra del *kharāj*, da sottoporsi quindi a un regime fiscale diverso da quello di terra del *ʿahd* applicato alla circoscrizione cittadina nei primi tempi. Ciò, tuttavia, *non riguardava le comunità copte*, con cui i rapporti furono a lungo regolati sulla base degli accordi stipulati precedentemente alla prima resa di Alessandria, dal momento che, per gli arabi, il primo trattato di Alessandria era stato infranto dai greci e non dai copti.

Con il proseguimento delle operazioni militari capitolò Barqa, ora al-Marj, la città più grande della cosiddetta Pentapoli che diversamente dalle altre zone concordò con i conquistatori il pagamento di un tributo fisso di tredicimila *dīnār* (moneta d'oro di gr. 4,25 ca., corrispondente a ventiquattro *dirham*).

A conquista ultimata, si formarono così in Egitto regioni a regime fiscale differenziato: 1) terre delle comunità copte, che avevano patteggiato il pagamento di una tassa in moneta ammontante a 2 *dīnār* per ogni maschio abile adulto e di 1 *dīnār* per ogni *faddān* (pari a 4200,843 mq), di una tassa sul prodotto agricolo, di alcune tasse particolari (di

mantenuto tenace presso i cristiani: di qui, certamente, la tradizione cristiano-occidentale su una Babilonia che è l'Egitto e su un "Soldano di Babilonia" a indicare il sovrano musulmano dell'Egitto, e, probabilmente, la contaminazione dantesca di una Semiramide universalmente connessa con la Babilonia vera che "tenne la terra che il Soldan corregge".

mantenimento) deputate all'estinzione delle spese di esazione o ad altro; 2) distretto di Alessandria, considerato terra di conquista (terra di *kharāj*), da trattarsi secondo le regole dettate dai conquistatori; 3) la Pentapoli, sottoposta a tributo fisso, invariabile, su base annuale. Si trattava di terra sottoposta a regime di *‘ahd*; 4) le *terre demaniali* e gli *agri excepti*. Avendo i copti pattuito solo per quel che riguardava i terreni metropolitani sotto il loro diretto controllo, e non per quel che riguardava tali diverse categorie di terre, su cui non esercitavano alcuna autorità, gli arabi seguirono l'esempio di *‘Umar*, e, come fece il secondo califfo con i terreni della casa reale sasanide, confiscarono quei territori, parte dei quali vennero concessi in usufrutto a militari particolarmente meritori.

III.2.4. - *Interventi di riorganizzazione fiscale nella prima età islamica*

‘Abdallāh b. Sarḥ b. Abī Sarḥ fu il successore di *‘Amr b. al-‘Ās*. Egli, tra il 26 e il 35 E. (646-656), costituì e organizzò il *dīwān* fiscale dell'Egitto. Nonostante che, ivi, la lingua degli uffici erariali continuasse a essere il greco e che alcune cariche amministrative bizantine fossero ancora nelle mani del clero locale, *‘Abdallāh* e i suoi successori riuscirono a stravolgere il sistema di potere ereditato da Bisanzio, in ciò facilitati dal fatto che l'aristocrazia civile greca era stata pressoché eliminata durante le operazioni di conquista. Gran parte di essa aveva infatti lasciato l'Egitto nei sette mesi di non belligeranza stipulati al momento della prima resa di Alessandria.

I provvedimenti più rilevanti furono l'abolizione del regime di *autopragia*; l'eliminazione della complicata macchina burocratico-fiscale bizantina; la divisione in due sezioni del *dīwān* – con sede nella nuova capitale al-Fuṣṭāṭ, accanto a Babylon – rispettivamente per l'Alto e per il Basso Egitto; la ristrutturazione della geografia amministrativa, la cui unità base, che doveva far capo al *dīwān* centrale, divenne la *pagarchia*, con il *pagarcha* che doveva rispondere direttamente al governatore arabo di al-Fuṣṭāṭ; la ripartizione delle quote di imposta operata dal governatore sulla base di un catasto centrale, e non più affidata alle non sempre troppo limpide pratiche del *pagarcha*.

I trattati iniziali con le comunità copte prevedevano l'esenzione del clero, costituito soprattutto da comunità monastiche, dal pagamento della *jizya*, dovuto dai soli maschi adulti. Già nel 60 E. (679), quando salì al califato Yazīd I, il governatore dell'Egitto pretese tuttavia dal patriarca il pagamento di una somma extra, relativa alla *jizya* dei suoi discepoli. Verso la fine del sec. VII il testatico nella misura di 1 *dīnār* pro capite fu imposta a tutti i monaci dal figlio del governatore ʿAbd al-ʿAzīz, chiamato al-Asbagh, il quale fece redigere in quell'occasione un censimento dei religiosi presenti in Egitto. Successivamente, nel 96 E. (714), fu operato un nuovo censimento religioso sotto la direzione dell'esattore capo, al-Usāma, il quale stabilì che ogni monaco portasse un bracciale riportante nome e monastero di appartenenza. Le multe in caso di smarrimento di un tal 'passaporto' erano molto elevate. Il provvedimento pare abbia avuto a che vedere con il fenomeno dei fuggitivi: gente che per evitare di pagare le tasse loro imposte riparava in località diverse da quelle in cui era nata e registrata. Benché le terre dei monasteri non fossero libere dalle tasse, nei primi tempi i monaci erano però esentati dal pagamento della *jizya*. Quello di mettersi alle dipendenze di un monastero era quindi un metodo semplice e efficace di sfuggire a questo tipo di imposte. Ecco che, per evitare tutto ciò, al-Asbagh e al-Usāma vietarono ai monaci di accettare ogni nuovo arrivato e al tempo stesso eliminarono la causa di tali 'fughe' verso i monasteri sottoponendo i monaci stessi al pagamento del testatico.

La tassazione dei monaci coincise con la riorganizzazione fiscale dell'impero operata dal califfo ʿAbd al-Malik, sotto il cui regno fu coniato il primo *dīnār* aureo dell'amministrazione araba (precedentemente erano in uso le monete d'oro sasanidi e bizantine). Parallelamente, nello stesso periodo, si assistette nel Sawād alla conservazione dell'obbligo di pagamento della *jizya* da parte di quei sudditi che si fossero convertiti all'islām; tale patente ingiustizia fu estesa per qualche tempo anche all'Egitto, provocando reazioni indignate di cui è rimasta traccia nell'opera di ʿAbd al-Ḥakam.

Con la salita al califato di ʿUmar II (b. ʿAbd al-ʿAzīz), in Egitto, per chi si fosse convertito all'islām e fosse come tale registrato nel censo fu abolito il testatico, ma fu stabilito che chiunque tra i neoconvertiti avesse rifiutato di pagare la tassa fondiaria – cioè chiunque se ne fosse

andato dalle proprie terre – avrebbe perso i suoi possedimenti, che sarebbero stati così accorpati d’ufficio alle terre dell’intera comunità. Ciò significava che le terre comunitarie non erano alienabili, né erano removibili le tasse fondiari che vi gravavano. Fu ratificato in quell’epoca il provvedimento secondo cui tutti i non musulmani, senza esclusione, dovevano pagare il testatico. Da numerosi reperti papiracei risulta peraltro che clero e monaci, nonché alcuni altri individui d’alto rango, pagarono il *tributum capitis* o *jizya* solamente in alcuni periodi e che questo tipo di tassa in Egitto fu perlopiù richiesta regolarmente solo ai maschi adulti, con esenzione delle donne, dei bambini, degli infermi (o degli individui estremamente poveri) e del clero.

La differenza di trattamento delle terre del *‘ahd*, rispetto a quelle a *ṣulḥ* consisteva nel fatto che la *jizya* delle terre del *‘ahd* era stipulata in un ammontare fisso, che non decresceva né aumentava con il decrescere o l’aumentare della popolazione, mentre nelle terre a *ṣulḥ* la *jizya* era nominale e l’introito percepito dalle casse del governatorato variava a seconda delle fluttuazioni numeriche della popolazione delle zone amministrare secondo quel tipo di regime fiscale. Inoltre, il sistema di tassazione prevedeva la proporzionalità della tassa fondiaria (*kharāj*) a seconda della produttività (variabile) dei terreni.

Nel *dīwān* di al-Fuṣṭāṭ erano conservati i registri di ogni *pagarchia* e le operazioni di raccolta delle tasse principiavano con la revisione accurata di tali registri da parte dell’amministrazione centrale. In base ad essi veniva quindi stabilito l’ammontare di imposta dovuto da ogni comunità. Il sistema di valutazione della produttività delle varie aree sottoposte a tassazione si basava sul raffronto tra la cifra indicante la quota di tassazione – ma non, si badi, la quota *annuale* di tassazione, relativa a ogni unità fiscale, stabilita in base al censo fiscale periodico e raccolta in quella precisa quantità solo al momento in cui era stato redatto il registro fiscale del censo – e la somma effettivamente raccolta in base all’indizione annuale precedente delle quote dovute dai vari villaggi, tenendo conto degli aggiornamenti, della quantità di terreno messo a coltura, ecc. Tale sistema di calcolo fiscale forniva un utile indicatore economico: se la differenza tra le suddette cifre era in positivo, significava che la zona presa in esame prosperava, se in negativo, il contrario. Alla comunicazione dell’ammontare di imposta richiesto

faceva seguito la raccolta delle imposte da parte del *pagarchia*. L'ultimo passaggio delle operazioni di esazione consisteva nell'invio da parte delle varie comunità della somma esatta al governatore. Testimonanze relative a quest'ultimo passaggio hanno indotto taluni studiosi a ritenere che nell'Egitto della prima età islamica vigesse un sistema di tributi fissi a carattere collettivo.

Capitolo IV

Il calendario kharājī (= “del kharāj” / “solare”)

Come già esposto sopra (v. I.4.1. e I.4.2), in ambito islamico, nell'amministrazione dell'erario si diedero fin da subito problemi da una parte connessi all'equità o meno delle imposte (questioni di tipo giuridico), dall'altra derivanti dall'impiego di sistemi calendariali strutturalmente diversi (il calendario lunare dell'Egira e i vari calendari solari locali, per cui v. II). Se i primi furono risolti con un piuttosto rapido ed efficace processo di adattamento ai metodi amministrativi preesistenti, corredato da un poderoso sforzo di adeguamento delle realtà più disparate al modello fiscale islamico giuridicamente consolidatosi¹³, i secondi, a giudicare dalle 'soluzioni' adottate, non furono pressoché mai compresi nella loro vera natura e entità. Ciò risulta piuttosto chiaro da un confronto tra l'essenza dei numerosi tentativi (soprattutto di epoca abbaside, ma non solo) di riforma del calendario del fisco – ammantati certo, come è sempre e ovunque ovvio, della retorica del giusto e buon governo, ma denunciati comunque un'oggettiva preoccupazione per le casse dello stato – e le contingenze storiche in cui tali tentativi si verificarono.

Circa il significato di “*kharājī*” va comunque osservato fin d'ora come, al di sopra dell'accezione “fiscale” in relazione all'imposta terriera o alle imposte in senso lato, l'aggettivo, quando apposto al termine “anno”, piuttosto che qualificare un anno appartenente a un tipo di cronologia particolare (sia essa con era propria oppure dipendente da quella dell'Egira), possa indicare semplicemente la natura astronomica dell'anno in questione, e vada quindi tradotto con “solare”. Ciò è

¹³ Per avere un'idea precisa dei prodotti di tale sforzo, si può vedere il trattato giuridico in materia fiscale (*Kitāb al-amwāl*) di Ibn Sallām (158-224 E., 774-837), nella recente traduzione inglese di I. Ahsan Khan Nyazee, di cui per esteso in Bibliografia. In lingua italiana, è disponibile una sezione dei *Durar al-hukkām fī sharḥ ghurar al-ahkām* di Mawlā Khusrāw, giurisperita hanafita ottomano del IX sec. E. (XV sec.), recentemente tradotta con il titolo di *Trattato sulla guerra* da N. Melis (Cagliari, 2002), le cui pp. 163-189 sono dedicate a questioni legali relative al *kharāj* e alla *jizya*.

quanto pare di doversi desumere dalla seguente espressione dell'anonimo *Kitāb al-ḥāwī*, dove “anno *kharājī*” sta inequivocabilmente per “anno solare”: “[...] in ragione dello scarto esistente tra l'anno lunare e quello *kharājī*, di undici giorni circa [...]”. L'intero passo dell'opera menzionata è riportato *infra* (IV.3.4).

IV - § 1. - I problemi di fondo del calendario fiscale

Le riforme di cui si ha qualche notizia tendevano soprattutto a mettere ordine, perlopiù mediante rettifiche di scadenze calcolate sul calendario solare iranico (cfr. *infra*), nell'amministrazione erariale. E già ciò è spia di quale potesse essere stata la malcomprensione del problema in quella Baghdād – città dal nome persiano (probabilmente da *bugh-dādh*, “Dono divino”) – che sorgeva nei luoghi stessi dell'antica capitale sassanide e ne aveva ereditato usi ed etichetta. Si danno ammanchi nella tesoreria, si intuisce che il problema è legato al calendario, si va a investigare quali siano i difetti del calendario, ed ecco che la mobilità del Capodanno – il momento tradizionale di raccolta delle imposte o, meglio, di “apertura dell'annata solare fiscale” (*iftitāḥ al-kharājī*) – del calendario solare iranico, cioè quello di riferimento, tra l'altro, nelle terre *ṣawāfi* del Sawād, fornisce un appiglio a cui aggrapparsi nel tentativo di risolvere il problema: la colpa del dissesto starà sicuramente in quel ‘vagare’ e arretrare del *nawrūz* attraverso le stagioni.

L'arretramento del *nawrūz*, nella realtà, un problema fiscale lo poneva di certo, ma si trattava, in quel caso, di un inconveniente *ulteriore*. Infatti, durante il periodo compreso tra la metà del I e il III sec. dell'Egira (fine del sec. VII-IX sec.), il *nawrūz* andò via via spostandosi da una posizione di inizio estate – vantaggiosa per chi era soggetto ad esazione, in quanto si pagava così dopo il raccolto del frumento, precoce a quelle latitudini – per finire in piena primavera, arrecando, secondo lo stereotipo storiografico, disagio ai contribuenti, che si trovavano a dover pagare in un momento di penuria di granaglie. Ecco che operazioni tese a fissare il *nawrūz* al momento opportuno venivano presentate come necessarie e giuste misure adottate da un sovrano equo ed accorto, nonostante certa ostilità nei confronti di procedimenti di aggiustamento

del calendario, sempre assimilabili all'intercalazione tanto osteggiata da Muḥammad. Ma ecco anche che – ed è questa la spia della reale collocazione dell'inconveniente di fondo – le varie riforme, come si vedrà meglio più oltre, ebbero sempre in qualche modo a che vedere con un problema strutturale del calendario fiscale islamico, derivante dall'uso contemporaneo (e combinato?) dei due sistemi calendariali lunare e solare. Alle riforme, infatti, si procedette perlopiù immediatamente o poco dopo un anno dell'Egira in cui non cadde alcun *nawrūz*.

L'assenza del Capodanno fiscale era fenomeno periodico che, lungi dal dipendere dall'eventuale mobilità del Capodanno stesso (è – già lo sappiamo – il caso del *nawrūz* del calendario solare iranico), traeva origine unicamente dalla discrepanza di circa undici giorni esistente tra anno solare e anno lunare e interessava qualsiasi calendario amministrativo in cui, per scopi fiscali, anni lunari fossero stati computati parallelamente ad anni solari, indipendentemente dalle particolarità del calendario a cui appartenevano questi ultimi. A mio avviso, di grande importanza è, invece, il fatto che tali anni dell'Egira occorressero in periodi solitamente caratterizzati dalle particolari difficoltà erariali di cui si è già indicata la natura (v. *supra* I.4.2).

Circa l'arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni, sorge comunque spontanea una domanda: perché gli arabi, trovandosi ad amministrare le terre del grande impero sasanide, non introdussero nel calendario iranico, a garanzia di stabilità, il giorno bisestile 'alla romana'? Forse che l'importazione pari pari di un calendario 'romano' in terra d'Iran, dove pure era in auge presso le locali comunità cristiane nella sua variante siriana, incontrava qualche resistenza, tale da non superare il tornaconto? Un semplice sistema di duratura efficacia a loro ben noto, come l'intercalazione bisestile, sarebbe ben potuto essere introdotto di fatto quantomeno nell'amministrazione contabile, dove già si era imposto un calendario che comunque non sempre era quello lunare dell'Egira.

Ciò non si diede – se non parzialmente con al-Mu'ṭaqid bi-llāh (v. *infra* IV.3.4) – quando, probabilmente, ebbe la meglio un desiderio di adattamento, per quanto possibile, alla situazione, che portò a soluzioni del tutto diverse. Avendo lasciato in molti casi alle amministrazioni locali l'incombenza della raccolta delle imposte, gli arabi, di fatto, non

apportarono alcun cambiamento di tipo calendariale. Va comunque osservato che, non costituendo l'arretramento del *nawrūz* il problema di fondo – fenomeno che comportava, semmai, l'inconveniente *ulteriore* a cui accennavo sopra –, proprio in ciò potrebbe trovarsi un'adeguata risposta alla questione or ora posta.

A ogni modo e se non altro, la politica del califfato non testimonia certo di pratiche di cancellazione degli usi locali; semmai, addirittura, si avrebbe in terra iranica una puntigliosa lettura ortodossa della 'refrattarietà' zoroastriana all'intercalazione quadriennale di un giorno 'alla romana'¹⁴, così come nelle più diverse regioni del vasto impero dei primi secoli dell'islām si diedero adattamenti sostanziali alle tradizioni amministrative regionali. Al-Maqrīzī (*Khiṭaṭ*: 274) indica chiaramente quali fossero i momenti di apertura dell'annata fiscale tenuti in considerazione nelle varie zone del califfato: il *nawrūz* mobile del calendario solare vago di tradizione iranica segnava il Capodanno fiscale nel Sawād e dintorni, nella regione di Ahwāz (cioè nel Khuzistān dell'Iran sud-occidentale), nella Perside, nella Media e nell'insieme delle regioni orientali; il Capodanno (1 settembre) del calendario bizantino (*shuhūr al-Rūm*) segnava il momento della percezione delle imposte per la regione di Siria, di Mesopotamia settentrionale (*al-jazīra*) e dell'attuale Iraq settentrionale (*al-Mawṣil*); il *nayrīz* copto (29 o 30 agosto) era considerato Capodanno fiscale nel solo Egitto. Insomma, la parte più cospicua dei territori califfali era fiscalmente regolata sulla base delle tradizioni calendariali iraniche.

IV.1.1 - *Le preoccupazioni dei contabili e l'anno dell'Egira privo di Capodanno fiscale*

Al di là delle nefaste conseguenze economiche dell'uso contemporaneo di due sistemi calendariali diseguali, su cui si tornerà in seguito, un problema pratico di cancelleria sussisteva in ogni caso, e i suoi tentativi

¹⁴ Di parere contrario è uno studioso iraniano, Hūmand, secondo il quale non solo l'intercalazione quadriennale di un giorno non incontrava nessuna resistenza, ma anzi l'uso vigeva già nelle regioni caspiche, cfr. *infra* IV.2.2.

di soluzione rivelano come si fosse ben intuita l'esistenza di un mal-funzionamento contabile di fondo legato al rapporto tra calendario lunare e calendario solare.

Nell'amministrazione califfale, visto che l'era ufficiale era quella lunare dell'Egira, fin dai primi anni in cui, per ragioni fiscali, si dovette fare riferimento a anni solari, ci si trovò a conteggiare il numero di quegli anni secondo l'ordine di quelli lunari dell'Egira. Ma, per poter mantenere un'immediata corrispondenza tra anni solari e anni lunari, si sarebbe dovuto tener presente un particolare accorgimento relativo al computo degli anni fiscali; in caso contrario, infatti, si sarebbe in breve tempo constatato il formarsi di un divario sempre maggiore tra datazioni lunari e datazioni solari. Infatti, a causa della differenza tra i due sistemi calendariali, che comportava un graduale, relativamente rapido, avanzamento di una qualsiasi data dell'anno solare nel corso di quello lunare, dopo trentatré anni lunari si notava *assenza totale nell'ultimo di questi anni lunari* di un giorno corrispondente al primo giorno dell'anno solare. Ovviamente, a causa delle suillustrate differenze tra i vari calendari solari impiegati in epoca islamica a scopi fiscali, gli anni dell'Egira in cui si notava assenza del *nawrūz* iranico erano anni dell'Egira diversi da quelli in cui si notava assenza del Capodanno bizantino del 1 settembre, o di quello antiocheno del 1 ottobre, ovvero, ancora, del *nayrīz* copto del 29/30 agosto. La coincidenza di una data lunare con un *nawrūz* si verificava così solamente all'inizio dell'anno dell'Egira successivo. In altre parole, se un Capodanno fiscale solare si presentava verso la fine di *dhū al-hijja* di un anno x dell'Egira, nell'anno dell'Egira successivo $x + 1$ non c'era alcun giorno corrispondente a quel Capodanno, e tale ricorrenza finiva con il cadere nel *muharram* dell'anno dell'Egira $x + 2$. In tal caso, le tasse di un teorico anno 31 *kharājī* sarebbero state raccolte nell'anno 32 lunare e quelle dell'anno 32 *kharājī* nell'anno 33 lunare, comportando registrazioni non omogenee nei libri contabili: si sarebbero infatti dovute contrassegnare le tasse raccolte in un certo anno lunare (è il caso dell'anno $x + 1$ di cui sopra) con un numero d'anno non corrispondente a quello lunare in corso, e la serie degli anni solari avrebbe contato via via uno, due, tre ecc. anni in meno di quella degli anni lunari. Ribaltando il ragionamento, si ha che

la data della raccolta delle tasse (registrata in anni *kharājī*) sarebbe gradualmente corrisposta a datazioni lunari che avrebbero presentato un numero di anno superiore di uno, due, tre ecc. unità rispetto a quello solare fiscale considerato. Ciò, già di per sé, avrebbe potuto, secondo Taqīzāda, complicare ulteriormente le già intricate operazioni di rendicontazione contabile della levata delle tasse, effettuate sulla base di relazioni provenienti dalle più diverse regioni dell'impero, dove, in ambito amministrativo, venivano utilizzati, come già si è detto, i vari calendari solari locali. Ma, visto che il riferimento all'era lunare dell'Egira era irrinunciabile da parte del centro di potere califfale e che l'idea di procedere a un'intercalazione embolismica nel calendario lunare, in modo da mantenere un'accettabile corrispondenza con il corso del sole, era decisamente esclusa, per evitare complicazioni del genere – anche se, ribadisco, queste non sono le sole, né le più rilevanti, dovute all'impiego combinato del calendario lunare e del calendario solare in ambito amministrativo – si presentò la necessità di trovare un qualche escamotage.

Secondo la teoria classica in merito, autorevolmente rappresentata da Taqīzāda (1937-1938: 157-166 e 366-367; 1937-1939: 905-916; 1939-1942: 107-120), ma osteggiata negli ultimi anni da alcuni altri studiosi iraniani (v. *infra* IV.2.2), fin dai primi secoli dell'era islamica si sarebbe dunque avuto, ad uso esclusivo dell'amministrazione dell'erario, un sistema calendariale *misto*, definito *kharājī*, che rispettava totalmente, nel caso dell'altipiano iranico e delle zone precedentemente sottoposte all'autorità della dinastia sasanide, la struttura del calendario *yazdigardī* (vale a dire il calendario solare vago iranico di cui sopra II.2.3), con modificazione del solo numero d'ordine dell'era relativa, dal momento che quella *yazdigardī* contava gli anni a partire dalla morte di Yazdigard III, ultimo sovrano sasanide, avvenuta nel 632. Altrettanto si sarebbe dato in Siria e in Egitto dove si adottarono i calendari solari locali. E l'escamotage di cui dicevo sarebbe allora consistito nel far corrispondere artificialmente il numero degli anni solari a quello degli anni del calendario lunare dell'Egira, mediante un intervento di aggiustamento calendariale chiamato *izdilāq*.

IV.1.2 - *L'izdilāq*

Si sarebbe provveduto così – *ma*, va precisato, *solo talvolta* – a uno “slittamento” nell’ordine degli anni fiscali, in modo da mantenere questi ultimi in corrispondenza con quelli lunari. In altre parole si assisterebbe, talora, al passaggio da un anno fiscale (solare) con numero corrispondente all’anno x dell’Egira all’anno fiscale successivo con numero corrispondente all’anno $x + 2$ dell’Egira, venendo così a mancare dalla serie degli anni fiscali un anno contrassegnato con il numero corrispondente all’anno dell’Egira $x + 1$. Per esempio, due anni *kharājī* consecutivi, se interessati dal problema, avrebbero datato 153 e 155, e la serie degli anni *kharājī* sarebbe finita col mancare dell’anno 154. Tale “slittamento” si chiamava in arabo *izdilāq* (e si chiamò poi in turco *sīwīsh*).

Il termine *izdilāq* era probabilmente un neologismo tecnico (poi caduto in disuso); tale forma araba veicolava un concetto piuttosto contorto della radice *z-l-q* (“slittare, sdruciolare”), cioè l’idea dell’eliminazione di una cifra dalla serie aritmetica che contraddistingue gli anni di un’era allo scopo di far corrispondere sistemi calendariali diversi. Esso compare in alcune fonti arabe come la *Nihāyat al-arab* di Nuwayrī, il *Ṣubḥ al-a‘shā’* di al-Qalqashandī e in *Shifā’ al-‘alīl* di al-Khafājī. Si noti che un’isolata attestazione dizionaristica è segnalata alla radice *z-l-q* da Dozy, che ha ritrovato detto termine, non per nulla, in un glossario arabo-latino (ms. 231 di Leyden) ricco soprattutto di terminologia astronomica, ove compare come “*jawlān wa izdilāq*”, tradotto *instabilitas*.

L’attenzione posta al fatto che in ogni anno lunare dell’Egira fosse presente una data corrispondente al giorno del Capodanno solare è spia della notevole rilevanza fiscale attribuita a quel momento. E, se il Capodanno solare costituiva un riferimento imprescindibile per il fisco – e ciò sempre nella scia del calco di usi amministrativi preislamici – va da sé che, dati i diversi sistemi calendariali solari di riferimento in uso in zone differenti del califfato, si potevano avere, come già osservato, anni dell’Egira non includenti Capodanni fiscali – e, talora, conseguenti *izdilāq* – in anni diversi a seconda delle regioni. Allo scopo di agevolare la visione d’insieme del fenomeno è stata redatta la tavola sinottica di cui alle pp. 191-200.

L'*izdilāq*, tuttavia, sarebbe stato comunque provvedimento *straordinario*, e non si diedero regole precise per operare in tal modo sul calendario se non, in modo embrionale, a partire dal periodo mongolo. Il momento in cui si sarebbe dovuto applicare l'*izdilāq*, per risolvere in qualche modo il problema causato dalla mancanza nell'anno ufficiale di una data corrispondente al Capodanno fiscale, coincise però in molti casi, per le ragioni di cui si è detto *supra* (I.4.2), con periodi in cui l'erario si trovava a dover fare i conti con gravi difficoltà di bilancio. E l'applicazione, seppur saltuaria, dello stesso segnala che doveva essere percepita, anche se in maniera distorta, l'esistenza di una qualche relazione tra problemi di bilancio e problemi derivanti dall'uso contemporaneo di sistemi calendariali non omogenei. Tuttavia, proprio tale applicazione, pur risolvendo temporaneamente alcuni problemi di rendicontazione contabile, alimentava un'incomprensione di fondo.

Di fronte al manifestarsi, perlopiù in coincidenza con periodi in cui il Capodanno fiscale cadeva negli ultimi mesi del calendario ufficiale lunare dell'Egira, di un crescente disavanzo pubblico, causato, come già si diceva, da una gestione non separata delle entrate (direttamente o indirettamente dipendenti in grande misura dall'anno solare) e delle uscite (determinate da scadenze ufficiali stabilite sulla base del calendario lunare dell'Egira), e di cui, in mancanza di un sistema di bilancio annuale, ci si accorgeva solo perché la quantità di metallo prezioso dello stato non bastava a coprire le spese (soprattutto militari), si pensava, in primo luogo, a riforme fiscali o a provvedimenti finanziari atti a coprire l'ammanco e, in secondo luogo, alla necessità di mettere ordine (con riforme degli scadenziari o con *izdilāq*) nel calendario fiscale, senza mai procedere, piuttosto, a uniformare il sistema calendariale dell'erario, o a trovare una qualche altra efficace soluzione plausibile (di cui, peraltro, si avrà qualche isolato esempio in epoca ottomana; v. *infra* 172).

IV.1.3 - I cicli di *izdilāq* secondo *al-Maqrīzī*

Per quel che riguarda i cicli di trentatré anni lunari al termine dei quali si constata l'assenza del Capodanno fiscale in un anno lunare dell'Egira

e sulla base dei quali si sarebbe dovuto – secondo un’ipotetica regola mai sistematicamente applicata, se non parzialmente in età ottomana – procedere all’*izdilāq*, Taqī al-dīn Aḥmad al-Maqrīzī (766-845 E., 1364-1442), storiografo egiziano dalle vaste esperienze in campo giuridico-amministrativo, sostiene nel suo *Kitāb al-mawā‘iz wa al-i‘tibār*, meglio noto come *Khiṭaṭ*, che la serie di tali cicli ebbe inizio nel 208 E. (823-824), sotto al-Ma’mūn (198-218 E., 813-833), ma non parla di alcuno ‘slittamento’ effettuato in quella data, così prossima a un anno lunare, il 209 E., privo di *nawrūz*. Un eventuale *izdilāq* sarebbe consistito nel passaggio dal 208 al 210 *kharājī*, ma non esistono altre notizie a conferma o a smentita di un qualche ‘slittamento’ in quell’epoca.

La più antica applicazione del provvedimento atto a far coincidere l’era solare fiscale del calendario *kharājī* con quella lunare dell’Egira risale dunque, secondo il resoconto di al-Maqrīzī (*Khiṭaṭ*: I, 273-285), al tempo del califfo abbaside al-Mutawakkil ‘alā Allāh, quando si prese atto del fatto che in alcuni anni particolari (quelli in cui il *nawrūz* cadeva verso la fine dell’anno lunare) le tasse venivano raccolte l’anno successivo, cosicché per ordine califfale l’anno 241 *kharājī* venne commutato in 242. Sta di fatto che il *nawrūz* persiano, nell’anno 242 E. (856-857), cadeva il 22 *dhū al-ḥijja*, cioè otto giorni prima della fine di quello stesso anno, e la divergenza tra anno solare e anno lunare era giunta al massimo grado: il successivo *nawrūz* sarebbe caduto infatti il 3 *muḥarram* 244. È quindi possibile supporre che il numero della serie degli anni *kharājī* omesso fosse quello corrispondente all’anno lunare in cui non cadeva alcun *nawrūz*. Nel caso in questione, l’anno 243 E. non vide alcun *nawrūz* e così l’anno *kharājī* 243 venne omesso (non contato) e si passò cioè, nella numerazione, dal 242 al 244, affinché ci fosse precisa corrispondenza tra anno *kharājī* e anno 244 E. Secondo Taqīzāda (1937-1938: 160), se tutto ciò dovesse essere esatto, si potrebbe agevolmente pensare, come già accennato, che l’altra riforma attribuita al medesimo al-Mutawakkil (v. *infra* IV.3.3), cioè l’intercazzazione di due mesi nell’anno *yazdigardī* e il trasferimento o posposizione del *nawrūz* dal 21 aprile, dove cadeva in quell’epoca, al 17 giugno dove cadeva al momento della conquista araba dell’Iran (VII sec.), sarebbe potuta essere applicata nello stesso anno in cui capitò lo ‘slitta-

mento' (*izdilāq*) di cui sopra; in altre parole, coincidenza tra provvedimenti di riforma del calendario e anni di *izdilāq*.

Successivamente alla tentata riforma di al-Mutawakkil, si hanno notizie sulla questione solo per quel che riguarda il 279 E. (892-893), allorché si sarebbe dovuto procedere nuovamente all'*izdilāq*, ma, "per incuria", ciò non avvenne, e si verificò così una differenza tra le due ere, finché il califfo al-Mu^ctaḍid non rimise le cose a posto ordinando di considerare l'anno 278 *kharājī* come il 279. E proprio la notevole irregolarità di tale sistema, nonché i gravi problemi legati al disavanzo deficitario dovuto all'uso del doppio sistema lunare e solare, assai più forse delle proteste dei *dahāqīn* iranici, potrebbe aver indotto questo califfo a procedere alla riforma che da lui prese il nome.

Al-Maqrīzī, in seguito, fornisce il testo del decreto riguardante la successiva operazione di 'slittamento' del 313 *kharājī*, quando si dovette considerare quell'anno come il 314; tuttavia il momento esatto in cui applicare lo 'slittamento' precedente quello del 313 E. sarebbe dovuto essere il 210 E. e non il 208 E., come avvenne sotto al-Ma^mmūn. E ciò indica imprecisa, oltre che manchevole, applicazione dell'*izdilāq*.

Lo 'slittamento' successivo si ebbe durante il regno del califfo al-Muṭī^c li-llāh (334-363 E., 946-974), quando l'anno 350 *kharājī* fu considerato come il 351. La medesima notizia compare in *Tajārib al-umam* di Abū ^cAlī b. Miskawayh (VI: 250), dove, a riguardo degli avvenimenti dell'anno 350 E., si dice che Abū Muḥammad Ḥasan b. Muḥammad al-Muhallabī, visir di al-Muṭī^c li-llāh, dispose che "l'anno 50 *kharājī*" venisse considerato come il 351. In tal caso, va notato che l'uso cancelleresco era talora quello, del resto a noi oggi familiarissimo, di segnare gli anni *kharājī* con le sole decine, cosa che probabilmente contribuì a confondere ancor più la situazione. Dopo quest'ultima operazione, non ci sono altre notizie precise al riguardo per quel che concerne il periodo abbaside. Una successiva operazione fu effettuata tra il 351 E. (962-963) e il 471 E. (1078-1079), ma non se ne conosce l'anno preciso (forse intorno al 381 E.? V. Taqīzāda 1937-1938: 369).

In totale, per l'Iran si registrerebbero cinque avvenuti *izdilāq* tra il 240 E. (854-855) e il 700 E. (1300-1301); in caso contrario, nel 701 E., al momento della riforma di Ghāzān Khān (v. *infra* IV.4.4), la diffe-

renza in anni tra l'era dell'Egira e il sistema *kharājī* sarebbe stata di quattordici anni, mentre per quell'epoca risulta essere di soli nove anni.

Da quanto visto fin qui, avremmo cicli di riforma periodica abbastanza lunghi da potersi dare dimenticanza o non puntuale attuazione della stessa. L'*izdilāq*, se pur si dava, veniva promulgato di volta in volta con decreti califfali, come se si trattasse di procedimento eccezionale (come il ricorso allo stesso *nawrūz mu' taḍīdī* già cinquant'anni dopo la riforma, cfr. *supra* al-Šulī) e ciò varrebbe a dimostrare che il sistema introdotto con la riforma di al-Mutawakkil, ripresa nelle sue linee fondamentali da al-Mu' taḍīd, in realtà non fu mai applicato in modo regolare. Infatti, sebbene al-Maqrīzī affermi che i califfi durante il loro dominio disposero *sempre* quest'operazione, gli esempi da lui stesso riportati palesano il fatto che quel provvedimento da applicarsi ogni trentatré anni lunari veniva sovente trascurato.

Inevitabile, dunque, giungere a divergenze di varia entità tra era lunare e computo *kharājī*, come quando, per citare un esempio dallo stesso al-Maqrīzī, in Egitto, nell'anno 501 dell'Egira, a causa della negligenza nell'applicazione dell'*izdilāq* in epoca anteriore, si constatò una differenza di due anni tra era dell'Egira e *kharājī*, e perciò, con decreto del califfo fatimita al-Amīr bi-aḥkām-Allāh (495-524 E., 1101-1130), fu ordinato di considerare l'anno 499 *kharājī* come il 501 (in realtà, come appurò Taqīzāda, il passaggio fu dal 497 *kharājī* – datazione che risulta da una variante di al-Maqrīzī – al 501, in modo da recuperare la differenza di due anni che si era prodotta fino a quel momento tra il calendario del *kharāj* e l'era dell'Egira); ciò proverebbe, secondo Taqīzāda, che dal tempo dell'istituzione (in Egitto) del calendario *kharājī* all'epoca di al-^cAzīz, nel 366 E. (976-977), fino al 501 E. (1107-1108) non era stato effettuato nessun *izdilāq*; ma, se ciò fosse esatto, nel 499 E. (1105-1106) la differenza tra le due datazioni sarebbe stata di ben tre unità e non di due, dal momento che, senza contare l'anno di *izdilāq* del 366 E., in cui – secondo al-Maqrīzī – il sistema sarebbe stato istituito in Egitto, furono anni privi del Capodanno fiscale (*nayrīz* copto del 29 agosto giuliano) il 399 E. (1008-1009), il 433 E. (1041-1042) e il 466 E. (1073-1074; cfr. la Tavola sinottica). Ciò sta a significare che in quell'intervallo di tempo dovrebbe essere stato decretato in Egitto almeno un altro “slittamento” nell'ordine degli anni *kharājī*.

IV.1.4 - *Diffusione e applicazione dell'izdilāq nel calendario kharājī*

Dalle fonti sembra potersi arguire che datazioni *kharājī* furono usuali nelle zone orientali islamiche quantomeno tra il sec. III e il sec. VIII E. Nelle contrade orientali dell'islām, dopo il provvedimento messo in atto da Muhallabī nel 350 E., l'uso sarebbe stato però tralasciato o applicato solo in alcuni casi (come verso il 383 E.). Nei testi, infatti, si possono trovare esempi di divergenza tra *kharājī* e era dell'Egira, come nel *Taʾrīkh-i saljūqiyān-i Kirmān* di Muḥammad b. Ibrāhīm. In quest'opera, dandosi datazioni *kharājī* e corrispondenti datazioni dell'Egira, si noterebbe con facilità come tra i due calendari non ci fosse esatta corrispondenza. Già nel secolo V e VI dell'Egira si dava divergenza tra le due ere e naturalmente, più si procedeva nel tempo, più la differenza aumentava, finché, nel 601 E., il *kharājī* contava solo 595. Nel 701 E., allorché Ghāzān Khān mise mano alla riforma calendariale che da lui prende il nome, correva l'anno *kharājī* 692, dal che si dedurrebbe che tra la metà del sec. IV e l'inizio del VII dell'Egira si sarebbe proceduto *due sole volte* al provvedimento emanato con Muhallabī. È da considerare tra l'altro il fatto che il provvedimento stesso potesse essere stato applicato su ordine di qualche principe locale solo in alcune regioni (e magari parzialmente), e forse fu proprio questo stato di notevole confusione (oltre ai problemi fiscali ben più gravi) a indurre Ghāzān a procedere ad una nuova riforma che mettesse ordine nel calendario iranico, che peraltro era già stato riformato e reso solare fisso più di due secoli prima dalla riforma operata dal selgiuchide Malikshāh nel 1076-1079 della nostra era, anch'essa evidentemente disattesa in seguito nella pratica civile, ma rimasta stabile punto di riferimento per gli astronomi, tanto da costituire il modello su cui si basa l'attuale precisissimo calendario solare fisso d'Iran.

Nel caso della riforma di Ghāzān, l'anno 692 *kharājī* fu considerato come il 701 *kharājī*. Va però precisato che, sebbene si possa parlare di *izdilāq* in quanto si verificò uno 'scivolamento' nel numero d'ordine degli anni, senz'altro non correva uno di quegli anni dell'Egira in cui non si constatava l'occorrenza di un *nawrūz* (a meno che non si faccia un pretestuoso riferimento al sistema copto, il cui *nayrīz* cadeva perlo-

più il 29 agosto; infatti il 701 E. iniziò il 6 settembre 1301 e terminò il 25 agosto 1302, non contenendo *nayrīz* alcuno).

IV - § 2. - Ipotesi su origini e funzionamento del calendario del *kharāj*

Più che sulla struttura del calendario *kharājī* (coincidente con quella della forma del calendario iranico sopravvissuta e modificatasi in epoca islamica, cioè con quella del calendario *yazdigardī*) è soprattutto sull'era a cui si faceva riferimento per quel che riguardava gli anni di questo sistema che esiste una controversia non ancora definitivamente risolta. Si assiste infatti a un certo numero di registrazioni di anni *kharājī* non coincidenti né con l'era *yazdigardī* né con quella ufficiale dell'Egira lunare, anche se, in taluni casi, si dà coincidenza tra era dell'Egira e era *kharājī*.

È soprattutto sulla base di al-Maqrīzī che si snoda la ricostruzione storica operata da Taqīzāda, in coerenza con un'ipotesi che vede nel calendario del *kharāj* un sistema annalistico-fiscale misto basato sulla registrazione di anni solari (fiscali) secondo la numerazione dell'era lunare dell'Egira, sistema che troverà una sua parziale sistematizzazione in età ottomana. Alla formulazione di tale ipotesi contribuirono anche altri studiosi, quali Mukhtār Pāshā e Ginzel. Quest'ultimo (1906-1914: I, 266), nel trattare dell'anno fiscale turco (ritenuto esito tardo dell'antico sistema *kharājī*), ne attribuisce l'istituzione al califfo fatimita al-ʿAzīz (365-386 E., 975-996) per quel che riguarda l'Egitto e all'abbaside al-Tāʿi bi-llāh (363-381 E., 974-991) – in ciò forse confortato dall'opera di Ghāzī Aḥmad Mukhtār Pāshā sulla riforma fiscale (di cui esiste una traduzione francese del 1898 pubblicata a Leyda) – per quel che riguarda ʿIrāq e zone orientali del califfato. Ginzel sostiene che questo tipo di cronologia fu adottata ufficialmente in Egitto con il primo giorno del 366 E. (30 agosto 976) – si noti la corrispondenza tra inizio dell'anno lunare e inizio dell'anno copto – e che fu abolita nel 501 E. (1107-1108). La fonte di queste informazioni non è però fornita, né da Ginzel né da Mukhtār Pāshā.

IV.2.1 - *L'istituzione del calendario del kharāj*

Su quando il calendario *kharājī*, o meglio il riferimento a anni *kharājī*, sia stato introdotto nella pratica amministrativa islamica non si hanno purtroppo notizie certe, così come non si sa se in età califfale esistesse un provvedimento, regolamentato in modo preciso, atto a far ‘coincidere’ l’era solare con quella lunare dell’Egira. Alcune date riguardanti l’introduzione del sistema, rintracciabili in opere persiane del XIV secolo, sono parse poco plausibili a molti studiosi (si v., per un’ipotesi che ha tracciato il solco in cui si inserisce la communis opinio, Taqīzāda 1937-1938: 159-164), mentre sono state prese in seria considerazione da ‘Abdallāhī e Hūmand, i quali identificano il calendario in questione rispettivamente con la forma assunta dalla versione “civile” del calendario zoroastriano in seguito a una riforma del 461 (una “intercalazione” di due mesi, l’ultima del periodo sasanide secondo ‘Abdallahī 1996-1997: 222) avvenuta sotto Fīrūz (Peroz, 459-484) – che avrebbe decretato lo spostamento dell’*andargāh* a dopo *ābān* e la conseguente coincidenza del medesimo con l’*andargāh* della versione “religiosa” di quel calendario – la cui era, in epoca islamica, sarebbe stata però conteggiata a partire dal 611, ovvero con una forma indipendente di calendario solare iranico fisso e con era propria.

Per esempio, secondo le tavole astronomiche contenute nello *Zīj-i ashrafi* di Muḥammad b. Abī ‘Abdallāh Sanjar-i Kamālī, composto nel 702 E. (1302-1303), l’anno *kharājī*, che era generalmente in uso negli uffici governativi del Fārs all’epoca dell’autore, sarebbe nato sotto il sasanide Khusraw II (Parwīz, 590-628); e Sharaf al-dīn ‘Alī Yazdī, nell’introduzione al suo *Zafarnāma*, composto nel 828 E. (1424), afferma che il calendario *kharājī* era stato istituito durante il regno del sasanide Qubād (Kawādh I, 488-531), il cui nome è tradizionalmente legato a importanti misure di politica amministrativa e si presta quindi, in maniera quasi spontanea, ad attribuzioni di responsabilità in materia fiscale.

IV.2.2 - *Le ipotesi di ‘Abdallāhī e di Hūmand*

Sulla base dei dati contenuti nel summenzionato *Zīj-i ashrafi* e nello *Zīj*

al-mumtaḥan di Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī, precisanti la distanza di quattrocentosessantotto anni intercorrente tra l'inizio del calendario *kharājī* e l'inizio di quello *jalālī* (su cui v. *infra* IV.4.4), e, in particolare, sul confronto tra i risultati a cui portano i sistemi calendariali a quei dati sottesi e alcune altre registrazioni di datazioni *kharājī* in opere d'età islamica, ‘Abdallāhī – già autore di un breve saggio dal titolo “The *karājī* calendar”, comparso in *E.Ir.* (IV-6: 669-670, s.v. “Calendars”) – in un suo ponderatissimo saggio di argomento calendariale (la prima edizione è del 1366 E.S., 1987-1988; si fa però qui riferimento alla seconda ed. del 1996-1997) in cui riprende, in tema di calendario *kharājī*, un suo fondamentale articolo di qualche anno prima (1982-1983), giunge a un'originale ricostruzione storica di tale sistema calendariale, avente, per lo studioso iraniano, statuto di vero e proprio calendario solare fiscale indipendente dall'era dell'Egira. Esso trarrebbe origine, per quel che riguarda l'era cui si sarebbe fatto riferimento in epoca islamica, da una riforma di carattere fiscale operata nel 611, XXI anno di regno del sasanide Khusraw Parwīz, ma, per quel che riguarda la struttura interna, da un'intervento di riforma avvenuto nel 461, all'epoca del sasanide Fīrūz, quando si sarebbe inteso trasferire i cinque giorni epagomenici della variante “civile” del calendario iranico dalla fine di *isfandārmadh* alla fine di *ābān*, in modo da farli coincidere con quelli della variante “religiosa” del medesimo calendario. In quel modo si sarebbe decretata la piena coincidenza del periodo epagomenico delle due forme del calendario (‘Abdallāhī 1996-1997: 221-226) e, poiché il *nawrūz* del calendario “civile”, cioè il Capodanno fiscale, sarebbe rimasto quello del *farwardīn* “civile” corrispondente al *murdād* “religioso”, il momento di raccolta delle imposte sarebbe caduto in estate (precisamente il 29 giugno nel 462 e il 16 giugno nel 632, v. *idem*: 360-361, tavv. 8 e 9), cioè in un momento successivo al raccolto dei cereali. Il *nawrūz* del 1 *ādhar* “civile” sarebbe così caduto in primavera, in corrispondenza con il 1 *farwardīn* “religioso”, costituendo il *nawrūz* rilevante ai fini del culto.

Un calendario fiscale sasanide, quindi, esattamente coincidente con la forma “civile” – come già più volte sottolineato, l'unica storicamente documentata – del calendario iranico d'età sasanide e che sarebbe servito da modello al calendario fiscale d'età islamica. In pratica, al di là

della validità o meno delle argomentazioni addotte da ‘Abdallāhī (1996-1997: 214-240) – studioso aderente alla teoria ‘classica’ delle intercalazioni, seppur con idee sue proprie riguardo ai tempi e ai modi di tali operazioni – a sostegno della propria ricostruzione delle vicende storiche del calendario iranico in epoca sasanide (una cui disamina porterebbe troppo lontano e risulterebbe del tutto eccessiva in questa sede), in età islamica sarebbe esistito un solo calendario solare vago iranico che avrebbe assunto nomi diversi a seconda dell’era di riferimento: qualora avesse avuto inizio nel 611 – data che lo studioso pensa possa avere una qualche relazione con il fatto che il XXI anno del regno di Khusraw II “è la più antica data che fino al 74 dell’Egira lunare, in età islamica, compaia su monete di governatori arabi in Iran coniate in modo simile alle monete di Khusraw II” (*idem*: 286) – si sarebbe chiamato *kharājī* e sarebbe stato utilizzato a scopi fiscali nell’amministrazione civile, qualora avesse avuto inizio nel 632 (morte di Yazdigard III) sarebbe coinciso con il ben noto calendario *yazdigardī*. “Tale calendario [quello *kharājī*] – afferma infatti lo studioso (*idem*: 289) – eccezion fatta per l’era, che contava i suoi anni a partire dal ventunesimo anno del regno di Khusraw II, corrispondeva per ordine e lunghezza dei mesi con il calendario *yazdigardī*”. La struttura di tale calendario fiscale sarebbe però mutata in seguito alle modificazioni che il calendario iranico subì durante il sec. XI, e in particolare dopo la riforma *jalālī* (su cui v. *infra* IV.4.4): “e quel calendario *kharājī*, che, eccezion fatta per l’era [sempre considerata partire, secondo ‘Abdallāhī, dal 611], presenta piena corrispondenza con il calendario *jalālī*, dev’esser stato istituito dopo l’adempimento della riforma *jalālī*” (‘Abdallāhī 1996-1997: 289). Che la riforma *jalālī* segni un punto di non ritorno per il calendario iranico è indubbio, anche se quest’ultima affermazione, basata sullo *Zīj-i ashrafi*, non è da considerarsi definitiva, in quanto, come si vedrà meglio *infra*, lo stesso calendario *jalālī* non rimase in vigore che per un periodo relativamente breve, finendo, grazie forse alla sua natura prettamente astronomica, col divenire parte integrante del bagaglio culturale di matematici e astronomi, cioè dei compositori dei vari *Zīj* (“tavola astronomica”) sulla base di uno dei quali ‘Abdallāhī giunge a tali apparentemente definitive conclusioni.

Ecco dunque il funzionamento del calendario *kharājī* secondo ‘Abdallāhī (*idem*: 291): per struttura identico, fino alla riforma *jalālī* (1079), al calendario *yazdigardī* (*idem*: 290), esso, al momento dell’istituzione dell’era dell’Egira, avrebbe contato undici anni di vita. Data la differenza, di cui tanto s’è detto, tra anno lunare e anno solare (in questo caso vago), le datazioni *kharājī* sarebbero andate avvicinandosi a quelle degli anni dell’Egira lunare, fino a coincidere con esse nel 351 E. (962-963). Dopodiché si sarebbe assistito a un lento distanziarsi delle datazioni degli anni dei due calendari nella direzione opposta (numero d’ordine degli anni dell’Egira maggiore di quello degli anni *kharājī*), producendosi così le differenti registrazioni a cui si è accennato. In tal modo si sarebbe giunti dopo più di un secolo alla seguente equazione: anno *kharājī* 468 = anno 471 E. Detta corrispondenza non è irrilevante in quanto ha a che vedere con l’istituzione del calendario *jalālī*, sulle cui registrazioni nelle opere storico-astronomiche andrà spesa qualche parola. Tale ricostruzione sconfessa in modo radicale la teoria di un sistema *kharājī* ‘misto’ che dobbiamo a Ginzler, Mukhtār Pāshā e Taqīzāda.

Dunque, ‘Abdallāhī contesta, per tutto quanto concerne l’età pre-mongola, la pur ingegnosa ricostruzione del fenomeno del calendario *kharājī* suddefinita classica; e va ripetuto che egli, sulla base dei dati contenuti nello *Zīj-i ashrafi* di Muḥammad b. Abī ‘Abdallāh Sanjar Kamālī e nello *Zīj al-mumtaḥan* di Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī precisanti la distanza intercorrente tra l’inizio del calendario *kharājī* e l’inizio di quello *jalālī* (quattrocentosessantotto anni), fissa l’inizio del primo al 611, correndo l’anno XXI del sasanide Khusraw II (Parwīz). Il calendario poi conosciuto come *kharājī* non sarebbe dunque altro che il calendario ‘civile’ dei sasanidi; quello stesso poi conosciuto come *yazdigardī*. L’unica differenza fra il primo e il terzo – a parte le modificazioni introdotte nel 1079 con la riforma *jalālī* – sarebbe costituita dal diverso momento di avvio, visto che l’era *yazdigardī* data i suoi anni a partire dal 632. La critica principale all’interpretazione di Taqīzāda consiste, secondo ‘Abdallāhī, nel fatto che: “Egli giunse a conclusioni errate perché pensava che il calendario *kharājī* fosse il calendario lunare con l’eliminazione di un anno nell’arco di trentatré o trentaquattro anni, e, poiché in età sasanide non era in uso in Iran alcun calendario

lunare, ritenne inesatta un'istituzione del calendario *kharājī* in quell'epoca. La verità è che in epoca sasanide il calendario *kharājī* [...] era in uso contemporaneamente al calendario *wihīzhakī* (“intercalato”, cfr. *infra* IV.2.3) e che gli affari pubblici e la raccolta delle tasse venivano regolati mediante quei sistemi” (‘Abdallāhī 1996-1997: 284).

A parte le osservazioni a Hūmand (per cui v. *infra* IV.2.3) che, in sostanza, si possono considerare valide anche per quest'ultima affermazione di ‘Abdallāhī, per meglio inquadrare la situazione va detto, da una parte, che il “468” delle fonti su cui lo studioso iraniano basa la propria interpretazione è datazione piuttosto controversa; dall'altra, che Taqīzāda (1937-1938: 366), in linea con quanto sostiene ‘Abdallāhī, seppur con maggiore cautela, aveva osservato che il passo di Muḥammad b. Abī ‘Abdallāh Sanjār al-Kamālī (*Zīj-i ashrafi*, ms. di Parigi 1448: fol. 10, in cui si afferma che, per derivare dalla datazione *kharājī* quella *jalālī*, è necessario sottrarre 468 dalla datazione *kharājī*) fa pensare che, “forse”, la tradizione sull'anno “468” come inizio dell'era *jalālī* era relativa a un originario anno *kharājī* e non a un anno del calendario lunare dell'Egira. Esistono però tradizioni diverse sull'istituzione del calendario *jalālī*: alcune fonti parlano del 471 E. (per es., lo *Zīj-i gūrkanī* di Ulugh Bayg e lo *Zīj-i ilkhānī* di Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī); altre – e tra queste ritroviamo anche l'opera di Ulugh Bayg – parlano del 468 E. Ibn al-Athīr nel suo *Taʾrīkh* registra il 467 E., in accordo con Abū al-Fidāʾ e con Khāzinī, il quale, nello *Zīj al-sanjarī* (ms. Vaticano: fol. 122) – probabilmente la fonte più antica in materia –, pone la promulgazione dell'ordine sultaniale nel *nawrūz* occorso il 8 *rajab* del 467 E. Tuttavia, in quella stessa opera (al fol. 58) è indicata anche un'altra data per l'inizio dell'era *jalālī*, e cioè il 447 *yazdigardī*, 1389 “romano” (cioè dell'era di Alessandro), vale a dire il 471 E., data corrispondente alla tradizione ‘maggioritaria’. Per spiegare tale divergenza nelle fonti, Taqīzāda supponeva ragionevolmente che la stabilizzazione del Capodanno al primo giorno dell'Ariete risalisse “al 18 del mese antico di *farwardīn* del 444 *yazdigardī*, 8 *rajab* del 467 E., ma che l'istituzione [...] dell'era *jalālī* – che è cosa diversa – fosse del 471 E., allorché il 19 del mese antico di *farwardīn* corrispose al 9 *ramadān*”.

In effetti, un intervallo di qualche anno – tra il 467 E. e il 471 E. – per lo studio, la formulazione e l'emanazione di una riforma innovatrice

come quella voluta dal selgiuchide Malikshāh non è certo cosa che possa sorprendere. ‘Abdallāhī, invece, per sostenere la propria teoria, deve considerare come erronee datazioni presenti in numerose fonti piuttosto antiche – senza avvertire la necessità di spiegare l’eventuale compresenza in esse della datazione ‘esatta’ (il 471 E.) – e basarsi su dati precisissimi segnalati da fonti relativamente recenti (inizio XIV sec.), finendo col sostenere semplicemente che gli storiografi e gli astronomi autori delle fonti con datazione sbagliata, avendo contraddistinto l’anno (*kharājī*) in questione “con il termine ‘dell’Egira’ e nome arabo del mese”, avrebbero così confuso l’inizio dell’era *jalālī* con la data *kharājī* corrispondente al momento di partenza dell’era di Malikshāh (‘Abdallāhī 1996-1997: 287). Senza entrare qui nel merito di un dibattito che necessita di una puntigliosa ed esaustiva disamina delle fonti in materia, bisogna dire che la liquidazione di tutte le voci contrarie, pur autorevoli, sulla base di un mero, ma reiterato, errore di registrazione non convince del tutto. Inoltre, se la fondamentale operazione di istituzione del sistema calendariale che lo studioso considera matrice del calendario fiscale islamico è avvenuta sotto Fīrūz, quando – e per ‘Abdallāhī sarebbe fondamentale – il *nawrūz* della forma “civile del calendario sasanide coincise con il solstizio estivo (1° Cancri, v. ‘Abdallāhī 1996-1997: 222), perché l’era *kharājī* comincia con il XXI anno di Cosroe? La sua idea circa l’esistenza di un rapporto tra la monetazione della prima epoca islamica in Iran, presoché identica a quella emessa sotto Khusraw Parwīz, e un qualche intervento ufficiale riguardante il fisco può anche essere accettabile, ma non è espressa alcuna esaustiva spiegazione al riguardo.

IV.2.3 - I calendari caspici di Hūmand

Le conclusioni di ‘Abdallāhī sono state riprese e radicalizzate da un altro studioso iraniano, Hūmand, il quale, in un’opera dedicata allo studio di particolari sistemi calendariali iranici sopravvissuti nelle regioni montuose caspiche (Gīlān, Māzandarān), circa l’interdipendenza tra tali forme calendariali e un calendario solare fiscale risalente all’ultima età sasanide, afferma perentoriamente:

“L’avito sistema di computo del tempo delle genti del Tabaristān e

del Gīlān era quello iranico antico. Tuttavia, con gli sconvolgimenti che ebbero luogo nell'impero sasanide, le genti del Daylām e del Lārijān, quando il Capodanno iranico antico finì col capitare [rispettivamente] alla metà del mese di *amurdād* e all'inizio di quello stesso mese ([momento considerato] la metà dell'estate), mantennero l'anno in quella posizione mediante un giorno intercalare (*wihīzak*) quadriennale, dal nome di '*wishak*' e di '*shīshak*'". Ecco dunque, fino ad oggi e ancor oggi, un calendario iranico *solare fisso*, con Capodanno a metà dell'estate. Lo studioso iraniano prosegue: "E tale trasformazione, in verità, causò la novella istituzione di un calendario in queste due regioni dell'antica terra dei persiani. Meraviglia il fatto che nessuno tra gli storiografi e gli astronomi che si sono occupati di anni *kharājī* nell'età sasanide e nell'epoca successiva in Iran conoscesse il sistema calendariale *kharājī* delle genti di montagna del Lārijān e del Daylam. Con un giorno intercalare da aggiungersi al '*petak*' [i cinque giorni epagomenici della forma caspica del calendario iranico] a partire da centotrentatré anni prima dell'era solare dell'Egira, nei primi anni del regno del sasanide Qubād, l'inizio dell'anno, cioè il mese di *farwardīn* (*ferdinè-māh* del Tabaristān), rimase fisso alla metà dell'estate. Il Capodanno occorreva così contemporaneamente al raccolto agricolo-pastorale, e per contadini e allevatori il versamento delle tasse a governatori e sovrani locali, preposti alla loro raccolta e tributari dei re sasanidi, era agevole, scevro di difficoltà. È possibile che una delle ragioni dell'assenza, in storiografi e in astronomi, di informazioni riguardanti questi due sistemi calendariali *kharājī* sia attribuibile all'interruzione delle relazioni tra i persiani musulmani e le genti montanare, rimaste fedeli per altri tre secoli al proprio antico credo e ai costumi degli antenati" (Hūmand 1996: 56).

In altre parole, in alcune regioni caspiche si registrerebbe la presenza di due sistemi calendariali iranici *solari fissi*, definiti dall'autore "*daylumī*" (Gīlān) e "*tabarī*" (Māzandarān). Entrambi conoscerebbero un *nawrūz* estivo: il primo un Capodanno corrispondente al 17 *murdād* e il secondo un Capodanno corrispondente al 2 *murdād* del calendario solare fisso attualmente in vigore in Iran (v. Hūmand 1996: 45-46, 56 e 84). Hūmand, riprendendo sui calendari iranici in generale le considerazioni e la teoria di Abdallāhī (1996-1997) – il quale peraltro non si

sbilancia in questo senso (cfr. *supra* IV.2.2) – vede insomma in certa situazione calendariale caspica la conservazione pura e semplice del calendario fiscale (poi noto come *kharājī*) istituito – sempre seguendo ‘Abdallāhī – sotto gli ultimi sasanidi e mantenuto fisso mediante intercalazione quadriennale di un giorno, cioè, sia chiaro, per via di meccanismi suoi propri e non in coincidenza con l’altrettanto/diversamente fisso calendario ufficiale dell’Iran moderno.

Sulla base di tali assunti, Hūmand ricostruisce inoltre la data di partenza delle due forme “*tabarī*” e “*daylumī*” del calendario solare caspico, la seconda delle quali presenta un *nawrūz* posteriore di quindici giorni rispetto alla prima, differenza che lo studioso attribuisce al fatto che gente del Gīlān avrebbe adottato l’intercalazione quadriennale più di mezzo secolo prima delle popolazioni stanziate nel Lārijān (1996: 95). Dato, quindi, che “l’inizio dell’anno *daylumī* cade sempre il 17 *amurdād*” del calendario attualmente in vigore (8/9 agosto)¹⁵, egli, mediante un calcolo a ritroso (per i cui dettagli si veda la pag. suindicata), determina il punto di partenza di detto calendario nel 426 (primi anni di regno del sasanide Bahrām V), centonovantasei anni prima dell’inizio dell’era dell’Egira. Invece, il calendario “*tabarī*” (con Capodanno il 2 *murdād* del calendario attualmente in vigore in Iran = 24/25 luglio) conterebbe i propri anni a partire dal 489 (inizi del regno di Qubād), centotrentatré anni prima dell’inizio dell’era dell’Egira (cfr. Hūmand 1996: 69-72).

L’autore ritrova nella corrispondenza di questi due Capodanni a quindici giorni di distanza l’uno dall’altro con il primo e con il sedicesimo giorno del mese di *murdād* del calendario solare vago iranico antico – che a partire dalla prima epoca islamica fu comunemente chiamato calendario *yazdigardī*, ma da Hūmand inteso nel senso di cui *supra* (v. II.2.3) – il preciso momento di partenza delle ere rispettive. Egli considera cioè questi due calendari vere e proprie filiazioni di quel calendario solare vago iranico, reso fisso – ma non nello stesso momento

¹⁵ Si danno, peraltro, anche altre varianti locali dei calendari caspici. È il caso della forma *gālishī* (“pastorale”) del calendario del Gīlān oggetto dell’analisi di Muzaffarī (1990-1991): essa presenterebbe un Capodanno in anticipo di tre giorni rispetto al calendario *daylumī* studiato da Hūmand.

– *per scopi fiscali*, e conservatosi in zone diverse. Infatti, nel primo caso, il calendario sarebbe stato stabilizzato quando il Capodanno occorre alla metà dell'estate. Altrove, ma sempre in zone montane, si sarebbe continuato a calcolare con il calendario vago e dopo qualche anno (precisamente sessantadue), in un'altra regione caspica, si sarebbe fatta la stessa cosa per lo stesso motivo. Così, peraltro, si spiega l'istituzione di due ere distanti quindici giorni in partenza col fatto che il Capodanno sarebbe qui coinciso con l'inizio di un mese di *murdād* di un calendario iranico fisso ideale (cioè storicamente mai attestato, se non nella variante *jalālī*, di molti secoli successiva) e là in corrispondenza con il secondo giorno dello stesso mese del calendario solare fisso ora in vigore nel paese. Tutto ciò sarebbe avvenuto nell'ultima età sasanide e fornirebbe ragione di quelle registrazioni in opere astronomiche più tarde di ambiente islamico che indicano apertis verbis l'ultima età sasanide come quella dell'introduzione di un calendario solare fisso di tipo fiscale. Ma l'ultima età sasanide, e non la piena età sasanide di Bahrām v. Lo *Zafarnāma* parla sì di Qubād, e nel caso avremmo una corrispondenza con Hūmand, ma poi si passa a Khusraw Parwīz, ultimo sovrano sasanide di grande rilievo: e sono i risultati a cui giunge ‘Abdallāhī, allorché colloca nell'ultima età sasanide – e precisamente all'anno XXI di Khusraw Parwīz – il momento di una riforma con intenti fiscali del calendario iranico.

Nel caso di Hūmand il problema è di metodo: perché non tenere in considerazione il fatto che le opere a cui si fa riferimento in quanto uniche fonti esplicite sulla questione sono state composte un certo numero di secoli dopo il momento in seguito al quale nel centro del mondo iranico ci si sarebbe *dimenticati* di tutto ciò che riguardava l'intercalazione? E così perché ignorare anche il fatto che autorevoli fonti arabe ben più antiche (al-Bīrūnī, Kūshiyār) hanno tentato di spiegare la cosa in una maniera non del tutto consequenziale, fornendoci un quadro della situazione sulla cui base, in seguito, gli iranisti, accettando nell'insieme buona parte di quel quadro, hanno impostato “con eleganza” una teoria dell'intercalazione persiana? Un'intercalazione, questa, che si sarebbe operata nella sola versione “religiosa” del calendario iranico antico, la sola con uno schema più o meno fisso (cioè con approssimazione tollerabile) del calendario

solare: il *nawrūz*, cioè, sarebbe rimasto legato, in quel sistema, all’equinozio di primavera.

Secondo Hūmand, quando il Capodanno dell’altra versione del calendario, cioè quella “civile” solare vaga – l’unica che sia attestata storicamente – raggiunse a ritroso per naturale decadenza quadriennale di un giorno il giorno 16 del mese “religioso” di *murdād*, inizio della seconda metà di quel mese, ecco che, vista la coincidenza con un momento preciso (la metà del mese) e con il periodo buono (la mietitura), in una periferia all’antica si sarebbe deciso di procedere all’istituzione *anche* di un calendario fiscale iranico fisso, aggiungendo alle supposte pratiche intercalari iraniche di un mese ogni centoventi anni un ulteriore sistema, quello dell’intercalazione quadriennale di un giorno! La cosa sarebbe stata ripetuta un sessantennio più tardi in una zona limitrofa, quando quello stesso Capodanno “civile” avrebbe raggiunto il primo giorno del supposto *murdād* “religioso”.

In Hūmand, l’aderenza all’idea dell’esistenza di un doppio calendario traspare anche dall’indicazione etimologica su *shīshak* (cioè, in apparenza, un “piccolo sei”, nome del sesto giorno da aggiungersi ogni quattro anni ai cinque tradizionali dell’*andargāh*), che avrebbe qualche cosa a che vedere con *wihīzak* / *bihīzak*, “santo, benedetto”, aggettivo che nella sua forma moderna di *bihīzakī* è stato introdotto nel linguaggio specialistico da Taqīzāda a definire il supposto calendario “religioso”. Ecco dunque che l’equità del fisco coniugata a una coincidenza calendariale tutta teorica, cioè veramente tutta da dimostrare, sarebbe motivo sufficiente per credere fermamente a quelle tarde notizie islamiche su un calendario fiscale di così antica istituzione. Nel resto dell’Iran si sarebbe tralasciata l’intercalazione e, di lì a poco, con l’arrivo degli arabi tutto ciò sarebbe stato dimenticato, conservandosi sulle montagne, e per molti secoli, solo quelle varianti ‘fisse’ del calendario iranico. Così nell’Iran settentrionale si avrebbero a tutt’oggi calendari solari iranici fissi rispecchianti il calendarario fiscale sasanide poi conosciuto in età islamica come *kharājī*, ma dai nuovi regnanti musulmani depauperato, sulle prime, della sua intercalazione quadriennale di un giorno, cioè dell’essenziale!

Peccato che le tracce dell’innovazione siano tutte, e solo, di età islamica. Per una cultura che dei suoi calendari ha lasciato solo vaghis-

sime tracce, dove l'unica cosa chiara è lo slittamento spontaneo centoventennale del *nawrūz* di mese in mese, l'esistenza di ben tre sistemi 'nazionali' (in quanto non si fa parola di eventuali influenze cristiane sul sistema caspico) – il civile, il religioso e il fiscale – rappresenta un vero e proprio inatteso arricchimento. *Peccato*, davvero, che il tutto non abbia sufficiente sostegno e sia contaminato da un nazionalismo assai poco dissimulato, che se da una parte fa sì che qualcuno si interessi anche a fondo di certe questioni meno coltivate, riguardanti l'età preislamica, dall'altra può indurre a formulazioni azzardate, come l'etimologia di *shīshak*, quella di *yazdigardī* e la spontaneità della formula intercalare quadriennale già nota al mondo antico da molti secoli, grazie alla riforma egizia di epoca tolemaica e alla sua reintroduzione sotto Augusto, quindi all'uso siriano familiarissimo in Iran.

Non sia comunque taciuta qualche testimonianza, meno risaputa, in favore di usi calendariali caspici basati sull'anno solare tropico. Una riguarda il calendario "antico" del Ṭabaristān. Un capitolo del *Taʿrīkh-i Ṭabaristān* di Ibn Isfandiyyār non è contrassegnato dalla sola usuale cronologia dell'Ēgira e presenta talora date corrispondenti a quelle del calendario fiscale istituito dal califfo abbaside al-Muʿtaḍid bi-llāh (su cui v. *infra* IV.3.4): vi si fa parola di un venerdì del mese di *tīr* del 287 E. (900) e di un *bahman* del 299 E. (che Browne emenda ragionevolmente in 289 E., v. *Taʿrīkh-i Ṭabaristān*: 194 e 196). Ma, cosa ben più rilevante ai fini del presente discorso, vi si narra che nel mese di *jumādā al-ūlā* del 297 E. (16 genn.-14 febb. 910) Salām, "maggiorante turco" al servizio dei samanidi, giunse a Āmul nel novilunio del mese persiano "antico" di *ādhar* (*Taʿrīkh-i Ṭabaristān*: 198). Taqīzāda (A: 157 n. 313) osservava a quest'ultimo proposito che il *jumādā al-ūlā* di quell'anno andava dal 9 del mese di *day* al 9 del mese di *bahman* del vecchio calendario *yazdigardī*, non coincidendo quindi con la forma all'epoca più diffusa di "calendario antico dei persiani", e che un 27 *jumādā al-ūlā* sarebbe corrisposto a un 11 febbraio, centoventi giorni prima del 11 giugno, il 1 *farwardīn* del calendario istituito da al-Muʿtaḍid bi-llāh. Per non dover emendare alcunché, l'unica spiegazione per quel "mese antico di *ādhar*" sarebbe allora quella di considerare la notizia di Ibn Isfandiyyār come testimonianza dell'esistenza regionale di un calendario solare iranico fisso, chiamato "antico"

(coincidente con quello fiscale califfale e a cui quest'ultimo potrebbe forse essersi ispirato). E così l'arrivo di Salām sarebbe occorso nel primo o nei primi giorni di *ādhār*. In tal caso, andrebbe dunque esclusa la possibilità che si trattasse di un uso stabile del calendario fiscale di Baghdād, che, come si vedrà (v. *infra* IV.3.4 quanto racconta al-Ṣūlī), non si osservò certo con eccessivo rigore neppure nelle zone sotto il diretto controllo centrale. C'è però la possibilità che quell'aggettivo, "antico", fosse lì proprio per indicare il modo in cui era percepita la natura del calendario califfale di al-Muṭaḍid bi-llāh, mediante il quale, in effetti, ci si propose di restaurare una situazione ideale antica, quella cioè della tarda età sasanide e della vigilia della conquista araba.

Un'altra possibile testimonianza sarebbe eventualmente rintracciabile nello *Zīj* di Abū al-Qāsim b. Maḥfūṭ al-Munajjim al-Baghdādī (fol. 33a, ms. della Bib. Nat. di Parigi, cit. in Taqīzāda 1937-1938: 305), opera di argomento astronomico della metà degli anni Ottanta del Duecento, dove sono menzionate varie festività annuali, tra cui un *ṣīd-i Afrūyūdūn* ("festa di Firaydūn", l'eroe del *mihrigān*) del 19 *murdād*¹⁶. *All'epoca di composizione del testo, il 19 murdād yazdigardī* corrispondeva al 21 maggio, data che non presenta alcun interesse particolare per la questione dei capodanni estivi del Caspio, ma, data la natura dell'opera, il riferimento potrebbe andare benissimo al calendario *jalālī*, in cui il 19 *murdād* corrisponde al 6/7 agosto. In tal caso saremmo nelle immediate vicinanze del Capodanno "daylumī" (8 agosto) di Hūmand. Per giungere a qualche conclusione sarebbe certo necessaria una più approfondita analisi filologica del testo, ma il fatto che, nell'iranismo, si rintraccino anche altri elementi indicanti celebrazioni estive di grande rilevanza calendariale (cfr., per esempio, il Capodanno del Lālizār del Kirmān al solstizio estivo, su cui v. Ṣanʿatī 1980-1981, e il Capodanno del "quinto mese" – giugno-luglio – di una fonte cinese segnalata da J.-P. Drège e F. Grenet, per cui v. n. 6), in qualche modo corrobora eventuali teorie propendenti per un'irrinunciabilità della

¹⁶ Come Jam (il primo re nel mito) è l'eroe del *nawrūz*, Firaydūn (tradizionalmente il primo re nella storia) è il 'titolare' dell'equinozio d'autunno, che è in ogni caso un 'inizio'.

“mezza estate” quale riferimento stagionale di primaria importanza per il mondo iranico.

Vale inoltre la pena riflettere anche su un passo di Juwaynī, che potrebbe fornire un ulteriore segnale a favore di un’eventuale posizione estiva del Capodanno iranico. Si tratta della notizia relativa alla proclamazione del “Giorno della Resurrezione” da parte di Ḥasan al-Ṣabbāḥ, novello *imām* ismailita di Alamūt, datata al 17 *ramadān* del 559 E. (8 agosto 1164): la scelta di quel momento per la proclamazione della palingenesi universale potrebbe infatti aver a che fare con l’esistenza di locali calendari iranici con *nawrūz* estivo.

Certo, nell’amministrazione civile dell’impero sasanide non era in uso nessun calendario lunare, e Grignaschi (1971: 100) è molto documentato e molto critico sull’attribuzione di sistemi fiscali d’epoca islamica in Iran a sovrani sasanidi, ma ciò non basta a rendere inverosimile l’idea e superflua l’adozione di un doppio sistema per gli uffici fiscali. Quelle datazioni all’età sasanide, comunque, potrebbero essere almeno una spia su accorgimenti antichi diretti a ovviare un inconveniente abbastanza analogo dovuto alla non corrispondenza tra calendario solare vago e anno solare tropico. Può darsi, in altre parole, che già allora si intendesse davvero ancorare la riscossione al solstizio estivo astronomico, indipendentemente dal calendario ufficiale (solare vago). E che per questo fosse importante determinare il momento del solstizio estivo medesimo, che coinciderà con il *nawrūz* solo alla fine dell’età sasanide, traendo gli arabi (e gli arabografi iranici!) nello ‘inganno’ ben noto di un Capodanno iranico, *nawrūz*, anticamente coincidente con il solstizio estivo e non con l’equinozio primaverile. ‘Inganno’, peraltro, che è poi paradossalmente la principale traccia colta a favore di un qualche cosa che potremmo definire lo spirito, se non la lettera, della teoria di Hūmand.

IV.2.4 - Conclusioni

Milita dunque a sfavore dell’ipotesi di ‘Abdallāhī la non chiarita, se non in via ‘matematica’, origine di quel “468” che “forse” si rifà a un anno *kharājī*, pur comparando in numerose fonti, tra le più antiche,

come anno dell'Egira lunare. La situazione, infatti, potrebbe anche essere letta specularmente: dato che le opere a cui si fa riferimento sono trattati astronomici dell'inizio del XIV secolo, i cui autori, maestri in matematica, avendo a disposizione circa quel "468" riferimenti contrastanti, tra cui qualcuno relativo al calendario *kharājī*, considerando l'equazione "468 *kharājī* = 471 E.", sulla base di un'ovvietà come quella costituita dal fatto che l'anno *kharājī* è un anno solare, avrebbero potuto per puro spirito di completezza procedere semplicemente a un esercizio di calcolo a ritroso dei giorni intercorrenti tra l'inizio dell'era *jalālī* e l'inizio di quella *kharājī*, così come si faceva di regola per la determinazione di tutte le ere note. Si presti attenzione, per esempio, al fatto che, moltiplicando semplicemente quei 468 anni per 365, quanti sono i giorni in un anno solare vago, si ottiene 170820, mentre l'autore dello *Zīj-i ashrafi* riporta correttamente 170933. Se si moltiplica 468 per 365,2425 (durata media dell'anno solare tropico) si ottiene infatti 170933,44, cifra corrispondente alla distanza precisa intercorsa tra l'equinozio primaverile del 611 (18 marzo) e quello del 1079 (15 marzo). Proprio una tale precisione dimostra, secondo me, la natura del calcolo in questione: più un'esercitazione di tipo astronomico pura e semplice, tesa a ricostruire quanti giorni siano effettivamente (matematicamente) trascorsi tra l'equinozio della riforma *jalālī* e quello supposto come il primo di un'era *kharājī* ritenuta essere iniziata quattrocentosessantotto anni prima, che non un tentativo di ricostruzione delle vicende storiche del calendario del fisco. E tale la deve aver considerata anche lo stesso 'Abdallāhī, che non potendo accettare l'esistenza – storicamente non comprovabile – di un calendario *kharājī* modellato sull'anno solare tropico (cioè funzionante sulla base di qualche meccanismo intercalare che lo mantenesse in linea con l'anno solare reale) antecedentemente alla riforma *jalālī*, pur ritenendo valida l'interpretazione 'solare' di quel "468" di cui nello *Zīj-i ashrafi*, non ne accetta il puntuale calcolo dei giorni conducente a un 18 marzo 611, data dell'equinozio primaverile, e non a un 22 giugno, data del *nawrūz* "civile" del calendario tardo-sasanide.

Inoltre, ed è forse più significativo ai fini di una ricostruzione storico-economica, si assiste, come si vedrà in seguito, a reiterate coincidenze di (tentativi di) riforme d'età islamica con anni lunari dell'Egira

non comprendenti *nawrūz*, anni cioè che per ‘Abdallāhī non ebbero, di per se stessi, alcuna rilevanza storica e che per Taqīzāda potevano creare soprattutto problemi di tipo cancelleresco (in quel caso, certo, con possibili negative ripercussioni sull’intero apparato burocratico-amministrativo).

In base a recentissime formulazioni (v. Sahillioğlu 1999), si può arguire che ciò che interessava ai sovrani era innanzitutto mettere ordine nel fisco, e per fare ciò dovevano operare sul calendario solare. Una necessità di tal genere poteva darsi solo in un apparato statale che basava il computo dei propri anni su un sistema *lunare*, e risultare del tutto indipendente dall’esigenza meramente contabile, su cui insisteva Taqīzāda (v. *supra* IV.1.1), di far corrispondere le cifre contrassegnanti gli anni dei diversi sistemi impiegati nell’amministrazione. In età sasanide, infatti, i problemi strutturali che conobbe il fisco dell’età islamica non si potevano verificare: senza tener conto della peraltro scarsa influenza esercitata sull’economia sasanide dal lento processo che solo in epoca moderna ha portato alla completa monetizzazione dell’economia (e quindi del bilancio statale), con un sistema calendariale ufficiale solare vago, un deficit di bilancio annuo dovuto alla differenza di un giorno tra i tempi delle uscite – presumibilmente basate sul calendario ufficiale – e quelli delle entrate – basate necessariamente su quello solare tropico – sarebbe ammontato allo 0,068% annuo. Anche supponendo, dunque, contro ogni evidenza, che nella tarda età sasanide la parte ‘monetarizzata’ – cioè passibile di deficit strutturale – dell’introito fiscale imperiale ammontasse alla metà dei beni gestiti dalle casse dello stato, si può vedere con estrema chiarezza come un deficit dello 0,034% annuo non potesse comunque comportare rischi di grave dissesto finanziario. Necessità di *equità* dei tempi della raccolta, quindi, come fondamentale giustificazione per interventi di riforma calendariale a scopi fiscali in età sasanide, dacché l’ipotetico ‘calendario religioso’ aveva comunque il suo rituale *nawrūz* all’equinozio di primavera?

Potrebbe essere stata allora la percezione inconscia dell’esistenza di un legame di strettissima consequenzialità – mai però coscientemente avvertito, data la mancanza degli strumenti necessari a una comprensione oggettiva della questione, forniti per la prima volta dall’analisi economica

moderna – tra problemi inerenti la gestione dell'erario e riforme del calendario fiscale ad aver indotto alcuni autori d'età islamica a vedere in sovrani sasanidi, di cui era comunque nota una certa ingerenza in questioni di regolamentazione del fisco, gli istitutori del calendario *kharājī*? Gli istitutori cioè dell'altro calendario, quello solare, in qualche modo in concorrenza con il calendario ufficiale lunare dell'Egira. Un'identificazione indubbiamente favorita dalla 'solarità' delle concezioni calendariali iranico-sasanidi. E sullo stereotipo della simpatia dei persiani per il calendario del sole, si può vedere come, a metà del XII secolo – quando ormai gli ambienti di potere in Iran si erano dati buona pace dell'impiego o quantomeno dell'esistenza di un sistema calendariale solare "del re" (il *jalālī*) -, Abraham b. Ezra polemizzò contro un'opera ignota di un non meglio specificato (e mai storicamente identificato) Giuda il Persiano favorevole al ricorso a un sistema calendariale basato sul corso del sole per il mondo ebraico (Stern 2001: 19).

In ogni caso, l'importanza – perlopiù acriticamente fatta propria da certa storiografia (v., per esempio, 'Abdallāhī 1996-1997: 222, 225, 278-279) – attribuita dalle fonti alle proteste contadine (cioè proprio a un 'popolo' persiano così affezionato al suo *nawrūz*) contro l'esazione annuale a primavera (o verso la metà della primavera) che avrebbero indotto i califfi ai vari tentativi di riforma del calendario di cui sopra, nell'intento di fissare il *nawrūz* al solstizio estivo in quanto momento più adatto per il pagamento della quota in granaglie da parte di agricoltori che stavano mietendo o avevano da poco terminato di mietere il raccolto, mi pare debba essere rivista. La 'riforma' del calendario solare vago persiano (*yazdigardī*) che, "nel 1006" (v. *infra* IV.4.3), per volere di un non ben identificato principe, spostò l'*andargāh* (cioè i cinque giorni epagomenici) dalla posizione che occupavano tra VIII e IX mese alla fine del dodicesimo mese di quel calendario, fu l'unica riforma d'età islamica accettata dalla comunità zoroastriana. Allora, quantomeno a partire da detta 'riforma del 1006' (nel periodo 1004-1007 il *nawrūz* del calendario solare vago *yazdigardī* era ritornato a coprire il giorno dell'equinozio primaverile reale) in poi, bisognerebbe a rigore pensare che i contadini pagassero le tasse in primavera, cioè ben prima del raccolto del grano. Mancano però notizie relative a proteste o a rivolte motivate da iniquità fiscali di questo tipo, ed è proprio l'assenza di rivolte del genere – nono-

stante un argomento simile fosse in grado di offrire ottimi spunti propagandistici a eventuali leaders ribelli – che fa sorgere qualche dubbio sull'autenticità delle motivazioni addotte in merito dalle fonti.

Fonti, dunque, non interessate alle motivazioni reali (tecniche) delle riforme, ma nutrite del mito del giusto e buon sovrano, tendenti a interpretare e a presentare gli antichi provvedimenti calendariali quali sola e limpida espressione della magnanimità del principe, che, per amore dei sudditi, si esponeva in certi casi a critiche pericolose, quali erano quelle che, con tutta probabilità, si sarebbe comunque attirato il riformatore di un qualsiasi calendario. Tali critiche, poi, si sarebbero potute basare, ritengo, non tanto sull'eventuale eccessiva, paradossale, 'iranofilia' dell'eventuale principe (un'iranofilia autentica, almeno nel caso dei buidi, non creò certo loro, in tanti campi, eccessivi problemi), quanto sull'altrettanto eventuale difetto di ortodossia nei confronti del dettato coranico, esteso, in quei casi, a qualsiasi attività riformatrice che intendesse introdurre una qualsiasi 'intercalazione'. A ciò va aggiunto 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, come si vedrà, 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*. Esigenze, queste, riguardanti solo ed esclusivamente gli ambienti di potere, dove nell'interesse *proprio*, in prima istanza, e dei propri sudditi, in seconda istanza, si intendeva fare chiarezza in modo da eliminare situazioni da cui malintenzionati agenti del fisco avrebbero potuto agevolmente trarre illegale profitto, a spese e delle casse dello stato e, ovviamente, dei poveri contadini, nonché adottare provvedimenti fiscal-calendariali atti ad aggiustare i conti in rosso di un sistema erariale ancora non ben compreso nei suoi meccanismi economici intrinseci.

IV - § 3. I califfi e le riforme del calendario del *kharāj*

Le riforme del calendario fiscale intraprese in età califfale tesero, con

esiti diversi, a stabilizzare il *nawrūz* iranico mobile, in quanto, come si è visto, la parte più rilevante delle terre del califfato, o sotto controllo diretto dell'amministrazione centrale, nonché delle terre a maggiore produttività, a esclusione dell'Egitto, erano fiscalmente regolate in base all'uso calendariale iranico (cfr. *supra* III.1.1).

Di provvedimenti califfali intesi a portare una qualche modificazione al calendario impiegato a scopi fiscali si ha succinta notizia da al-Bīrūnī (*Āthār*: 31-32), il quale riporta dal *Kitāb al-awrāq* di Ibrāhīm al-Šūlī e dalla perduta *Rīsāla fī al-ash'ār* di Ḥamza al-Iṣfahānī. Secondo al-Bīrūnī, tentativi di riforma si sarebbero avuti durante i califfati di Hishām b. ʿAbd al-Malik (105-125 E., 724-743) e di Hārūn al-Rashīd (170-193 E., 786-809).

IV.3.1 - La tentata riforma dell'omayyade Hishām b. ʿAbd al-Malik

Hishām b. ʿAbd al-Malik assurse al califfato nello *shaʿbān* del 105 E. (gennaio 724), succedendo al breve regno di Yazīd II (102-105 E., 720-724). Era un momento in cui il *nawrūz* (allora il 24 maggio) occorreva nell'ultimo mese dell'anno lunare, e cioè il 24 *dhū al-ḥijja* 105 E. L'anno successivo, il 106 E. (29 maggio 724 – 19 maggio 725), non comprese alcun *nawrūz*.

È noto che il califfo, non appena proclamato, provvide a destituire Ibn Hubayra, il governatore dello ʿIrāq storico, sostituendolo con Khālīd b. ʿAbdallāh al-Qaṣrī. Dal punto di vista del gettito fiscale, quella provincia era la più redditizia dell'impero, in quanto dipendevano dal governatore di tale regione anche le province orientali del Sīstān e del Sind e, a partire dal 111 E., con il trasferimento di Junayd b. ʿAbd al-Raḥmān, il Khurāsān (Gabrieli: 122-123) – che fu retto dal fratello di Khālīd, Asad al-Qaṣrī, per due volte, nel 105-109 E. e nel 117-120 E. Il califfo, su pressione dei *dahāqīn* persiani, avrebbe ordinato al nuovo governatore – che resse la carica dal 105 E. al 120 E. (724-738) – di riaggiustare il calendario fiscale, ma egli avrebbe desistito dall'operazione di spostamento della data del *nawrūz*, facendo leva sul già citato passo coranico interdittivo l'intercalazione (*Cor.* IX, 37), preferendo attuare un programma di risanamento delle finanze facente leva so-

prattutto sulla bonifica di territori paludosi mesopotamici, mediante imponenti opere di canalizzazione, e sull'accentramento del controllo delle risorse finanziarie. Per un quindicennio Khālid al-Qaṣrī amministrò la regione in modo eccellente. Nonostante ciò, verso la fine del suo incarico la tesoreria registrava un grave deficit, dell'ammontare, pare, di cento milioni di *dirham* (Gabrieli 1935: 13-14). In seguito al prevalere a corte di alcuni suoi nemici e all'acuirsi dei dissapori con il califfo in relazione a un'accertata concorrenza patrimoniale tra i due, dovuta probabilmente agli alti redditi realizzati dal governatore sulle sue vaste proprietà personali, Khālid fu destituito e imprigionato nel *jumādā al-ūlā* del 120 E. (maggio 738), per essere successivamente scarcerato nello *shawwāl* del 121 E. (settembre 739).

Se si escludono i circoscritti episodi di sedizione verificatisi a Kūfa nel 119 E. ad opera di al-Mughīra b. Saʿīd e la più consistente rivolta dello shaybānita Bahlūl b. Bishr, detto Kuthāra, dello stesso anno, l'amministrazione di Khālid fu contrassegnata da un relativo periodo di pace interna ai territori sottoposti. Non così il fronte estero: il califato di Hishām è infatti contraddistinto da spedizioni militari annuali estive contro Bisanzio, a cui si aggiunsero difficoltà dovute all'ostilità di elementi turchi stanziati sul limes settentrionale dell'impero (Caspio); inoltre, nelle province nordafricane, la propaganda kharigita cominciava ad avere effetto, creando continui problemi di ordine militare. Tale perenne stato di guerra, congiunto a una mancata espansione territoriale di qualche rilievo e, di conseguenza, all'assenza di indotti fiscali extra provenienti da bottini di guerra, fu la principale causa dei problemi finanziari che assillarono un califfo ritratto, nei resoconti degli storiografi, come sovrano particolarmente preoccupato delle finanze di stato, tanto che il suo comportamento al riguardo parve ad alcuno degenerare nell'avidità.

Non si conosce la data esatta della riforma respinta da Khālid. È certo però che essa venne affidata da un califfo assillato da cronici problemi di bilancio al contabile preposto all'amministrazione di una provincia dell'impero di cruciale importanza dal punto di vista erariale, confermando la notevole importanza del *nawrūz* della tradizione iranica per l'erario califfale. Il momento in cui Hishām giunge al potere è un momento di gravi difficoltà di bilancio: il breve e debole governo del

predecessore, Yazīd II (102-105 E., 720-724), provato da gravi disordini interni dovuti a rivolte kharigite in ‘Irāq e nelle province orientali e dalla pressione di elementi nomadici turchi sulla frontiera nord-orientale, non era stato probabilmente in grado di porre rimedio alle carenze della tesoreria, che già preoccupavano seriamente il ben più energico e oculato ‘Umar II (99-102 E., 717-720). P. M. Cobb (v. *E.I.*2: X, 886-887) scrive al riguardo di quest’ultimo: “Durante il suo regno assai breve, il califfo ‘Umar ebbe ad occuparsi al tempo stesso degli affari militari e dei problemi interni. Lo si è spesso descritto come un califfo pacifico, ma, molto probabilmente, fu la cura assillante di un tesoro califfale in diminuzione a dettargli la sua posizione negli affari militari. Così, nel 99 / 717, ‘Umar avrebbe effettivamente ordinato alle truppe stanziato di fronte a Costantinopoli di togliere l’assedio, costoso e probabilmente infruttuoso, e di ripiegare sulla regione di Malatya per stabilirvi la frontiera con i bizantini. Al contempo, quello stesso anno, egli desiderava inoltre inviare truppe contro i turchi, che avevano effettuato distruttive incursioni in *Ādh̄arbāyḍjān*, e le tradizionali campagne estive continuavano senza diminuire d’intensità”. Insomma, i sette anni che precedono il califfato di Hishām sono segnati da un dispendioso stato di guerra permanente e sono anni in cui il Capodanno fiscale si va lentamente, ma inesorabilmente, avvicinando alla fine dell’anno lunare. Nel 99 E., la *nawrūz* (allora 26 maggio) fu il 20 *shawwāl*; nel 100 E., fu il 2 *dhū al-qa‘da*. Nel 101 E., il *nawrūz* – arretrato sul 25 maggio – cadde il 12 *dhū al-qa‘da*; passò al 23 dello stesso mese nel 102 E., e, l’anno seguente, cadde il 4 *dhū al-hijja*, l’ultimo mese dell’anno lunare.

La regolarità nei pagamenti del soldo era fondamentale per il mantenimento di un apparato bellico efficiente, ed essi, regolati sull’anno lunare, cioè sul calendario ufficiale, andavano arretrando rispetto alle scadenze (solari) che segnavano il giungere della maggior parte dei proventi fiscali. ‘Umar II e Yazīd II, oltre ad affrontare problemi politico-militari piuttosto complessi, si trovarono a dover escogitare il modo di pagare regolarmente un esercito il cui buon funzionamento era essenziale alla sopravvivenza stessa del califfato: ecco che sotto ‘Umar abbiamo sicure tracce di riduzione di spese militari superflue e di un’attenta politica fiscale, segnata da una seria politica di controllo

delle risorse e di accentramento amministrativo; sotto Yazīd non si hanno notizie precise in merito, ma i disordini nelle zone centro-orientali del califfato fanno supporre un'aggravarsi della situazione finanziaria dello stato.

Hishām, come già sottolineato, diviene califfo in un momento critico. Destituisce il governatore della provincia più redditizia – lo ʿIrāq – e lo sostituisce con un abilissimo amministratore a cui avrebbe ordinato di sistemare il calendario fiscale. Quando lo avrà fatto? Non lo si può dire, ma ascesa al potere e innovazione politico-amministrativa sono veri e propri topoi dell'arte del governo nella tarda età omayyade. In tal caso, avremmo una proposta riforma in prossimità di un anno lunare privo di *nawrūz*.

Ma ecco che la riflessione in merito – ricorrente come vedremo – è di ordine diverso rispetto all'auspicabile definitiva soluzione della questione, che poteva risiedere solo nell'uniformare il sistema calendariale erariale: per risolvere i problemi del fisco e del suo calendario è necessario 'intercalare' e fissare il *nawrūz* in un momento stagionale adatto, o più adatto. Le preoccupazioni, insomma, vengono collegate all'arretramento del *nawrūz*, più che alla periodica ricomparsa di anni dell'Egira privi di Capodanno fiscale, anche se l'eventuale soluzione delle difficoltà a ciò connesse sembra essere intrapresa quando, in un certo anno, il *nawrūz* non fa capolino.

IV.3.2. - *La tentata riforma dell'abbaside Hārūn al-Rashīd*

Niente fa supporre il momento preciso della riforma – che, pare dedursi, avrebbe condotto anche in quel caso a una dislocazione del *nawrūz* in posizione ritenuta maggiormente vantaggiosa – sotto l'abbaside Hārūn al-Rashīd (170-193 E., 786-809). Egli avrebbe incaricato dell'operazione il suo *wazīr* Yahyā b. Khālīd b. Barmak, il quale dovette però far i conti con accuse di eccessiva simpatia per idee zoroastriane rivoltegli in quell'occasione da certi suoi nemici e desistette dall'impresa. Queste le scarse informazioni nell'opera di al-Bīrūnī.

Di certo, dunque, si sa che essa fu tentata durante i diciassette anni del visirato di Yahyā b. Khālīd (170-187 E., 786-803), retto in colla-

borazione con i due figli Ja^ʿfar e al-Faḍl. Del resto, il grande potere politico-amministrativo accentrato nelle mani della famiglia barmakide sotto la direzione di Yahyà – la cui oculatezza negli affari di stato era pienamente riconosciuta dallo stesso califfo – conferma la plausibilità di un coevo tentativo di riorganizzazione degli uffici amministrativi che potesse, in qualche modo, procedere anche per interventi da taluni percepiti, o percepibili, come ‘eterodossi’.

Nel periodo iniziale di quel visirato il *nawrūz* cadeva verso la fine dell’anno lunare. E il 175 E. fu un anno privo di *nawrūz*. Allo stato attuale delle ricerche, è impossibile affermare che fosse quello il momento dell’inattuata riforma, anche se nulla impedisce di sostenere che quel tentativo potesse presentare omogeneità con altre operazioni del genere, messe in cantiere e prima e dopo di esso, se non altro per continuità nella tradizione cancelleresco-amministrativa. Infatti, se a quell’epoca lo stato delle conoscenze in materia era ad un certo livello – sicuramente di grande complessità dal punto di vista gestionale, ma del tutto affidato all’empiria dal punto di vista dell’analisi economica – qualche tempo dopo sarà forse migliorato in qualche misura, ma non disponeva comunque di quell’avanzamento cognitivo che solo alla fine dell’età moderna porterà all’affermarsi della scienza economica con il suo corredo di vari modelli interpretativi, né poteva essere stato inferiore in grande misura qualche tempo prima. E visto che di dislocazione di *nawrūz* si tratta, e che, come si vedrà, sarà in un momento simile che avverrà quel tipo di riforma sotto al-Mu^ʿtaḍid, ecco che la presenza di un anno privo di *nawrūz* nei primi anni di visirato di Yahyà b. Khālid potrebbe essere la spia di un certo modo di affrontare la questione del calendario del fisco: si procede a riforme quando ci sono problemi di bilancio; tali problemi sono in parte collegati al calendario; il lento arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni un problema fiscale lo pone di certo; si pensa di risolvere in parte i problemi di bilancio concertando una riforma calendariale nell’ambito di una più ampia riorganizzazione degli uffici fiscali. In pratica, si punta sulla ricollocazione del Capodanno fiscale in una posizione ‘adatta’ – e allora, molto plausibilmente, anche sull’eliminazione dell’arretramento quadriennale del *nawrūz* nell’anno solare (ma di ciò, per il momento, ancora nessuna

traccia); per cui non ci risulta il grado di comprensione del disastroso effetto di quel fenomeno.

La situazione si fa maggiormente leggibile un sessantennio più tardi, durante il califfato di al-Mutawakkil.

IV.3.3. *La riforma e l'izdilāq di al-Mutawakkil*

Maggiore attenzione al problema fu posta, pare, verso il 242 E. (856-857) sotto il califfato dell'abbaside al-Mutawakkil ʿalā Allāh (232-247 E., 847-861). Questi dispose infatti di procedere a una vera e propria riforma del calendario: il *nawrūz* sarebbe dovuto corrispondere al giorno del solstizio estivo (allora il 17 giugno del calendario giuliano), e non più al 21 aprile, data in cui occorre il *nawrūz* della tradizione iranica nel quadriennio 856-859. La morte del califfo, tuttavia, ne impedì l'attuazione, e fu solo un quarantennio più tardi che fu varata la prima efficace riforma del calendario fiscale.

Secondo al-Bīrūnī (*Āthār*: 31-32) – che sostiene di basare le proprie affermazioni sui resoconti di Ibrāhīm al-Ṣūlī e di Ḥamza al-İṣfahānī – l'ordine di dare il via alla riforma fu emanato nel *muḥarram* del 243 E. (30 aprile-29 maggio 857). Al-Ṭabarī (*Taʾrīkh*: III, 1448) riporta però una datazione diversa: il *nawrūz* di al-Mutawakkil (il quale – dice l'autore – con l'*izdilāq* avrebbe favorito il pagamento delle tasse) sarebbe stato quello del 11 *rabīʿ al-awwal* 245 E., cioè del 17 giugno 859. La corrispondenza tra data giuliana e data dell'Egira parrebbe confermare questa seconda datazione. Il fatto, però, che Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Ṣūlī, che secondo al-Bīrūnī era stato incaricato dal califfo di studiare la questione della riforma, di lavorare al progetto e di preparare il relativo decreto, sia deceduto nel 243 E. (in accordo con Ibn al-Jawzī – *Muntazam*: 321-322 – nel mese di *shābān* 243 E.), rende difficile accettare la data di al-Ṭabarī. Stando ad al-Bīrūnī, il decreto di riforma era stato promulgato mediante lettere del califfo alle province emesse il primo mese del 243 E. Ma, poiché quell'anno lunare non vide alcun *nawrūz*, il decreto, secondo Taqīzāda, non poté essere applicato che con il *nawrūz* occorso nell'anno 244 E. Si dovrebbe così desumere che il primo *nawrūz* di al-Mutawakkil cadde nel 244 E., il 1 *rabīʿ al-awwal*,

e che al-Ṭabarī, senza dire nulla sull'istituzione del nuovo *nawrūz*, abbia semplicemente menzionato la posizione in cui esso si trovava nell'anno 245 E. (cioè come secondo *nawrūz* dopo la riforma), oppure che, per qualche altra circostanza, si fosse deciso da parte califfale di effettuare nel 244 E. solamente l'*izdilāq*, cioè lo 'slittamento' nel numero degli anni *kharājī* dal 242 al 244, e di differire l'introduzione del nuovo *nawrūz* (o applicazione dello schema di al-Ṣūlī) all'anno successivo, cioè al 245 E. Una ragione di un certo peso a favore della seconda ipotesi potrebbe trovarsi nell'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 (Ibn al-Jawzī – *Muntazam*: 322 – dice che il califfo entrò in Damasco in *ṣafar* 244 E., cioè qualche settimana dopo il *nawrūz*). Un'altra ragione potrebbe essere individuata nell'effettiva possibilità di confusione dovuta alla combinazione delle due diverse riforme, oppure, ancora, nel fatto che l'applicazione di entrambe le riforme nello stesso anno avrebbe potuto significare, dal punto di vista pubblico e popolare, una cura eccessiva di attività considerate non troppo ortodosse. Seguendo quest'ultima considerazione, a Taqīzāda pare ragionevole pensare al 245 E. come anno dell'intercalazione di cinquantasette giorni nel calendario solare persiano e dello spostamento del *nawrūz* al 17 giugno, in accordo con quanto dice al-Ṭabarī. La decisione della riforma risalirebbe così al 242 E., e invece gli ordini necessari a metterla in pratica al 243 E. Per evitare poi una sovrapposizione delle due riforme, l'autorità califfale avrebbe dato il via all'operazione nel 244 E. nel caso dello 'slittamento' dell'anno *kharājī* e nel 245 E. in quello dello spostamento del *nawrūz* dal 21 aprile al 17 giugno. ʿAbdallāhī (1996-1997: 280-281) ritiene che tali conclusioni siano da rivedere, in quanto anche al-Ṭabarī segnala per il 243 E. l'avvenuto decesso di Abū Bakr Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Ṣūlī, incaricato della riforma, evento che, unito al fatto ben noto che la riforma non prese mai il via (vuoi per la morte di al-Ṣūlī, vuoi per l'assassinio di al-Mutawakkil, vuoi per altre cause ancora), toglierebbe solidità ai ragionamenti di Taqīzāda.

Comunque, al di là dell'esatta concatenazione degli avvenimenti in questione, quel che preme sottolineare ai fini della presente indagine è, come già accennato, la concomitanza, sotto al-Mutawakkil, della ten-

tata riforma del calendario (spostamento del *nawrūz*) con un anno dell'Egira privo di *nawrūz*, privo cioè del Capodanno fiscale. È il caso di ribadire che nell'anno 243 E. non cadde alcun *nawrūz*: quello precedente occorre infatti il 22 *dhū al-hijja* 242 (21 aprile 857) e il successivo fu il 2 *muḥarram* 244 (20 aprile 858). Secondo Taqīzāda (1937-1938: n. 311), è possibile che sia stato questo fatto a indurre i consiglieri del califfo a procedere alla sistemazione del calendario fiscale. E qui Taqīzāda pare intuire la cosa, ma poi non ne approfitta.

Il califfato di al-Mutawakkil è caratterizzato da tempi relativamente pacifici. Segnato dall'avvicendamento di tre visir (il primo, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Zayyāt – già *wazīr* dei precedenti califfi al-Muʿtaṣim e al-Wāthiq –, il secondo Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Faḍl al-Jarjarāʿī, il terzo, ʿUbaydallāh b. Yaḥyā b. Khāqān¹⁷); la riforma si situa nell'arco di tempo amministrato dal terzo, ʿUbaydallāh – assunto al visirato nel 237 E. (851-852) dopo essere stato il segretario particolare del califfo e, in seguito, incaricato di fare da intermediario tra il califfo e i capi degli uffici amministrativi – il quale era figlio di quel Yaḥyā b. Khāqān che era stato direttore delle finanze durante il visirato di Muḥammad b. al-Faḍl al-Jarjarāʿī. ʿUbaydallāh ricevette il potere di nominare in tutte le provincie gli agenti del fisco, del demanio, della posta, della polizia e anche il *qāḍī* delle varie provincie. Al-Ṭabarī dichiara che egli era “onnipotente” e che deteneva il visirato, così come l'insieme dei servizi rilevanti dell'autorità sovrana (Sourdel 1959-1960: 275-278).

Nel 240-241 E. (854-856), Aḥmad b. al-Mudabbir – che immediatamente prima del visirato di ʿUbaydallāh aveva occupato un posto di grande influenza, divenendo nel 236 E. (850-851) titolare in carica di ben sette *dawāwīn*, cioè dell'intera amministrazione finanziaria (Sourdel 1959-1960: 277) – venne inviato in Siria. Dapprima, pare che gli fosse stato ingiunto di portarsi a al-Raqqa perché aveva indisposto il califfo, e che poi, una volta lì, ricevesse l'ordine di redigere il censo-catasto (*ta'dīl*) di Siria, della qual operazione si è conservata traccia papiracea (*idem*: 249 n. 4). Visto che “solamente il capo delle finanze

¹⁷ Alla lista dei quali andrebbe aggiunto, sulla base di al-Fakhṛī (*Kitāb fī al-ādāb*: 326), Abū al-Wazīr, che resse l'incarico dopo Muḥammad b. al-Zayyāt.

poteva portare a buon fine” una tale operazione, si attribuisce quello spostamento e l’incarico affidatogli a una manovra di ‘Ubaydallāh tesa a mantenere Aḥmad al-Mudabbir lontano dal suo importante incarico amministrativo di capo dei servizi postali (v. *idem*: 249, sulla base di Ya‘qūbī, II, 599), nel tentativo di diminuirne l’influenza a corte. Peraltro, il personaggio in questione era già stato destituito dalla direzione di gran parte dei suoi incarichi amministrativi, e comunque egli non era nuovo, come s’è accennato, a operazioni riguardanti l’amministrazione del fisco. Proprio questa sua caratteristica potrebbe militare a favore di un’interpretazione che veda trasferimento e incarico di Aḥmad b. al-Mudabbir rientrare in un’ampia e circostanziata operazione di verifica delle risorse fiscali dell’impero voluta da un *wazīr* tra i più influenti e potenti, in un momento in cui le truppe mercenarie avevano ruolo preponderante nella compagine militare califfale (tanto che qualche anno dopo proprio tali contingenti saranno i protagonisti di una serie di decisivi rivolgimenti politici e di cambiamenti al vertice del califfato). ‘Ubaydallāh copre la sua carica di *wazīr* già da qualche anno e svolge un ruolo di severo controllore e di pressoché unico regolatore della politica amministrativa califfale; a corte, egli esercita ormai una consolidata influenza. Siamo in un torno d’anni in cui il Capodanno fiscale (*nawrūz*) occorre nell’ultimo mese del calendario lunare dell’Egira e si sta avvicinando il momento in cui vi sarà un anno dell’Egira privo di Capodanno fiscale. Ciò significa che il tesoro si trovava a erogare in anticipo quantità di denaro non ancora disponibili, essendo necessario attendere il *nawrūz* e le scadenze agricolo-stagionali su di esso regolate per veder giungere la parte più rilevante dei proventi delle imposte. Il riordino del censo-catasto di Siria voluto da ‘Ubaydallāh e operato da Aḥmad b. al-Mudabbir potrebbe essere dunque letto come tentativo di rimpinguare le esangui casse statali. Va osservato che è in un contesto del genere che si attua il progetto di riforma del calendario del fisco. Questa posticipava di quasi due mesi il Capodanno fiscale iranico e intendeva collocarlo e fissarlo in un momento estremamente adatto alla raccolta delle imposte agricole, cioè dopo il raccolto. Anche in questo caso è dunque possibile considerare la tentata riforma come risposta a un problema di tipo finanziario che, in qualche modo, era percepito come correlato al calendario fiscale. Nel tentativo di risolvere un pro-

blema non mai ben compreso dagli ambienti amministrativi di ambito islamico, i circoli dell'amministrazione reagiscono, oltre che con doverosi ma scontati provvedimenti di riorganizzazione del fisco, con (tentativi di) riforma del calendario, in coincidenza con anni in cui il deficit di bilancio sta per raggiungere la quota del 100% (cosa che tendeva a verificarsi ogni trentatré/trentaquattro anni lunari circa). La riforma, tuttavia, non ebbe esito.

Il topos del buon califfo, che muore prima di poter portare a termine l'auspicata riforma, è riproposto nel *Taʿrīkh-i Qumm* (pp. 145-146), traduzione persiana quattrocentesca di un'opera di Ḥasan b. Muḥammad al-Qummī, il cui originale perduto risale al X secolo. L'aneddoto del *Taʿrīkh* presenta un al-Muʿtamid – il predecessore di quel al-Muʿtaḍid, che è l'effettivo riformatore del calendario del fisco – il quale viene circostanziatamente informato dal proprio buon ministro ʿUbaydallāh del problema dell'arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni e delle negative conseguenze di ciò per il popolo. Il passo in questione, pur riprendendo un motivo caro a certa letteratura araba dei primi secoli, ha l'aria di essere il frutto di un rimaneggiamento del traduttore persiano (VIII sec. E., inizi del Quattrocento), con inserzione di alcuni dati pseudostorici riguardanti il funzionamento e l'evoluzione del calendario iranico. È il caso di segnalare che, ancora una volta, un 'problema' di tipo fiscale, inducente l'apparato amministrativo a provvedere mediante interventi di riforma, è direttamente collegato dall'autore/traduttore con un problema calendariale riguardante il *nawrūz*; nel caso, la decadenza delle presunte abitudini intercalari dei persiani in seguito alla caduta della dinastia sasanide e il 'conseguente' arretramento del Capodanno:

“Poiché [a causa dell'arretramento del *nawrūz* rispetto al momento del raccolto] la gente soffriva, se ne lamentarono presso ʿUbaydallāh b. Sulaymān, il *wazīr*. ʿUbaydallāh si dichiarò disponibile e promise loro di occuparsi del loro caso e di pensarci sopra. Finché, quando, un bel giorno, Muʿtamid era intento a spassarsela in alcuni suoi giardini e luoghi di piacere, il *wazīr* formulò il seguente discorso: ‘Come possono stare la genti a cui in questo preciso momento viene richiesto di pagare le imposte, la cui raccolta comincia ora, mentre nei campi le messi sono ancora verdi e i frutti in boccio?’ Muʿtamid, sentito il discorso del suo

wazīr ‘Ubayd, disse: ‘Nei tempi antichi non era forse questo il momento in cui si cominciava a raccogliere le tasse?’ ‘Ubaydallāh rispose: ‘Certo, allora il raccolto era in questo momento, perché l’anno naturale, in cui le quattro stagioni giungono a compimento, è di trecentosessantacinque giorni e un quarto e una frazione. I persiani, per questi quarti di giorno, operavano intercalazioni nei loro anni, così, ogni centosedici anni, aggiungevano un mese; è per questo che il raccolto era sempre all’epoca di *nawrūz*. In seguito, quando i re persiani caddero in rovina e con essi venne meno la loro intercalazione del quarto [di giorno], il raccolto posticipò [rispetto al *nawrūz*] di un giorno ogni quattro anni’. Quando Mu‘tamid sentì queste parole [...], venendo a sapere come le cose stavano in realtà, volle che l’uso dell’apertura della raccolta delle imposte venisse posticipato. [Ma] morì e l’occasione andò perduta”.

L’equazione ‘caduta della dinastia sasanide = inizio dell’arretramento del *nawrūz*’ con conseguenti deduzioni circa problemi di tipo fiscale sembra sospetta anche in relazione con il fatto che, nella medesima sezione dell’opera (pp. 144-145), si parla chiaramente di rateizzazione del *kharāj* e della sua suddivisione nell’anno solare (v. meglio *infra* 146), cosa che priva gran parte delle deduzioni di cui sopra del loro significato.

Nella stessa opera è riportato un documento fiscale dell’epoca del califfo abbaside al-Muqtadir bi-llāh (295-320 E., 908-932), dove compare la menzione dell’anno *kharājī* (“li-hadhihi al-sana al-kharājīyya”, *Ta’rīkh-i Qumm*: 149). Alla luce delle brevi considerazioni sul significato del termine *kharājī* di cui in apertura del presente capitolo, pensare – come fa Taqīzāda (1937-1938: 162) – che tale accenno possa costituire prova a favore dell’effettiva esistenza di un vero e proprio sistema calendariale *kharājī* nei primi secoli dell’islām, fin dai tempi cioè in cui l’arabocrazia si affermò in Mesopotamia e in Persia, mi pare quantomeno azzardato. Del resto, nulla è noto neppure circa eventuali meccanismi di un periodico aggiustamento di tale sistema rispetto al calendario ufficiale, dal momento che, per i primi due secoli dell’Egira (VII-IX sec.), non vi sono notizie al riguardo.

IV.3.4 - *La riforma del calendario del kharāj sotto al-Muʿtaḍid bi-llāh*

Nel 282 E. (895-896) al-Muʿtaḍid bi-llāh (279-289 E., 892-902), nel corso di una generale opera di riforma del sistema fiscale, provvide a che il *nawrūz* (1 *farwardīn*) – corrispondente quell’anno al 12 aprile – venisse trasferito nella posizione del 11 giugno, poiché al tempo della morte di Yazdigard III esso “stava in quella posizione”, e decise di renderlo fisso per mezzo di un giorno da intercalare alla maniera del calendario giuliano.

Secondo quanto sostiene l’autore dello *Zīj-i sanjarī*, l’intercalazione *muʿtaḍidī* 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. Si stabilì inoltre che, in seguito, la *raccolta delle tasse partisse sempre da quel momento* (cfr. *Taqīzāda A*: 157 e in particolare n. 312) e cioè nel primo giorno del “nuovo *farwardīn*” di al-Muʿtaḍid, corrispondente al 11 giugno giuliano. Verosimilmente, il calendario *muʿtaḍidī* rimase in corso *per qualche tempo*, a uso degli uffici fiscali, solo nelle zone sotto diretto controllo dell’amministrazione centrale. Qui, cioè soprattutto a Baghdād, il *nawrūz-i muʿtaḍidī*, con tutta probabilità, prese il posto del *nawrūz* antico – il quale peraltro *non fu di certo scalzato*. Infatti, il già nominato Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā b. al-ʿAbbās b. Muḥammad b. Ṣūl, celebre letterato e raffinato cortigiano, vero e proprio *dabīr* (“letterato-segretario”) della corte califfale perfettamente al corrente dei vari tipi di calendario in uso, vissuto perlopiù a Baghdād (m. nel 335 E.) e conosciuto come al-Ṣūlī, nel suo *Kitāb al-awrāq* segnala come talvolta il nuovo calendario, o meglio la sua data più significativa, cioè il *nawrūz*, si riducesse a una mera promessa. Egli racconta (v. al-Ṣūlī, *Kitāb al-awrāq*: vol. II, pp. 72-74), circa gli avvenimenti occorsi nel 331 E. (942-943), quasi un cinquantennio dopo la riforma di al-Muʿtaḍid, che “Ibn Muqātil [...] voleva far levare l’imposta fondiaria in anticipo, cosa che suscitò malcontento. Si proclamò allora che l’apertura dell’anno fiscale sarebbe stata ritardata fino al *nawrūz* di al-Muʿtaḍid [...]. Il popolo ebbe un po’ di respiro, ma la promessa non fu mantenuta”. E infatti: “Si chiese [...] al popolo di pagare l’imposta fondiaria in *shaʿbān* [10 aprile – 8 maggio 943], senza attendere il

nawrūz di al-Mu‘taḍid”. Quelle richieste di “pagare in anticipo” e “pagare in *sha‘bān*” stanno probabilmente a significare che almeno in quel caso si voleva seguire il *nawrūz yazdigardī*, che in quegli anni, cioè tra il 940 e il 944, cadeva il 31 marzo. Alle proteste seguì la dilazione, fino al *nawrūz mu‘taḍidī*, ma la promessa non si concretizzò e la tassa fondiaria fu levata in *sha‘bān*, vale a dire a partire dal 10 aprile, con un ritardo di soli dieci giorni rispetto al *nawrūz yazdigardī*.

A ogni modo, la riforma pare abbia in parte influito sugli usi e sui costumi del *nawrūz*, che venivano celebrati (anche?) all’inizio dell’anno *mu‘taḍidī*. Al-Ṭabarī (*Taʾrīkh*: IV, 2143-2144), infatti, raccontando degli eccessi della gente di Baghdād nell’*ābpāshī* (*sabb al-māʾ*, “lustrazioni”) e nelle luminarie per il *nawrūz mu‘taḍidī*, afferma che, sulle prime, il 11 *ḥazīrān* (giugno) gli usi del *nawrūz* furono vietati, ma poi, il giorno dopo, i festeggiamenti vennero permessi.

Una succinta descrizione della riforma fiscale di al-Mu‘taḍid è contenuta nel *Kitāb al-ḥāwī*, testo anonimo del secondo quarto del V secolo E. (XI sec.; v. Cahen [1952] 1977: 367 e 376 per la trad.):

“Si fa attenzione (per la percezione) ai suoi tempi, perché è regolata secondo l’anno solare. Al-Mu‘taḍid bi-llāh, il Principe dei Credenti, Dio sia soddisfatto di lui, ne stabilì l’apertura annuale il 11 *ḥazīrān* e la chiamò Capodanno *mu‘taḍidī* per sollecitudine nei confronti dei sudditi e dei contribuenti al fine di rinviare i diritti loro imposti in modo che i loro raccolti fossero giunti a maturazione e che si stendesse su di essi la mano senza procurar loro danno alcuno. Però, ciò che rimane al di fuori, *muqaṭaʿa* e *mufāraqa*, e le sezioni d’imposta consistenti in [tasse provenienti] dai *jawālī* [testatico], dai mulini e da altro, si pagano secondo l’anno lunare, incominciando con *muḥarram*. La ragione per cui le *muqaṭaʿa* e le *mufāraqa* sono regolate secondo l’anno lunare è che i titolari di esse sono tassati secondo una stima e una nozione definite, non suscettibili né di maggiorazione né di riduzione; essi hanno così l’obbligo di pagare senza rifiuto né pretesto, salvo riserve stipulate dall’abitante per se stesso in caso di dispersione delle acque o di rottura del canale; ma, finché dura la messa a coltura, egli deve rispettare l’ammontare stipulato, perché è il contratto che fa legge. Si fa ciò per due ragioni: la prima perché non si è obbligati in caso di necessità ad attendere la mietitura, a rispettare i tempi di coltivazione, a lasciar andar a male ciò che va a male o è in ritardo, l’altra è che il *sulṭān* ha inaugurato

questa apertura dell'anno lunare per il profitto annuale che gliene proviene in ragione dello scarto esistente tra l'anno lunare e quello del *kharāj*, di undici giorni circa. E quando ci sono trattative tra il *sultān* e i suoi sudditi proprietari o abitanti, la ripartizione è fatta mediante la *muqāsama* e il *kharāj* senza aver a che vedere con superfici, porzioni, categorie.”

Quel che preme rilevare qui è come da questo brano risulti chiaro che era sentito come più conveniente percepire un'imposta secondo il calendario lunare, cioè secondo il sistema ufficiale (lo stesso sulla base del quale erano regolate le uscite dello stato), che non secondo il calendario solare, imposto però dalle esigenze dell'agricoltura. La riforma di al-Mu^ʿtaḍid bi-llāh – introducendo un calendario con *nawrūz* solstiziale estivo, non più coincidente con quello *yazdigardī* della tradizione iranica, e l'intercalazione quadriennale di un giorno – è presentata come provvedimento indotto soprattutto da istanze di tipo fiscale: il nuovo calendario avrebbe dovuto infatti correggere l'arretramento del *nawrūz* e fissare quest'ultimo in un momento stagionale che fosse adatto alla raccolta delle tasse. Anche in questo caso va osservato che al-Mu^ʿtaḍid salì al califfato nel 279 E., cioè l'anno successivo a un anno, il 278 E., in cui non era occorso alcun *nawrūz*; infatti, in quegli anni, cioè dall'888 al 891, il *nawrūz yazdigardī* corrispose al 13 aprile e l'anno 278 E. iniziò il 15 aprile 891 per terminare il 2 aprile 892. Il provvedimento califfale data a quattro anni dopo quel fatto calendariale.

Califfo dalla forte personalità e dalla grande abilità amministrativa, al-Mu^ʿtaḍid in gioventù aveva avuto occasione di addestrarsi sia in campo amministrativo come governatore sia in campo militare nel corso delle campagne che suo padre, il 'reggente' al-Muwaffaq, aveva condotto contro i tentativi secessionistici degli zangidi nel sud del ʿIrāq e dei saffaridi nelle regioni orientali iraniche dell'impero. È il caso qui di ripercorrere per sommi capi le vicende politiche che portarono alla sua nomina a califfo, con un occhio di riguardo per quanto è accaduto in ambito amministrativo.

IV.3.5 - *Il califfato di al-Muʿtamid ʿalā Allāh*

Durante il califfato di al-Muʿtamid (256-279 E., 870-892), a reggere effettivamente, cioè militarmente, le sorti del califfato era al-Muwaffāq Ṭalḥa, fratello del califfo in carica e padre di Abū al-ʿAbbās, il futuro califfo al-Muʿtaḍid.

Il visirato in quegli anni fu dapprima appannaggio di ʿUbaydallāh b. Yahyā e, dopo un periodo di notevole instabilità della carica, che era gestita di volta in volta o era condivisa da al-Ḥasan b. Makhlad, da Sulaymān b. Wahn e da Ismāʿīl b. Bulbul, finì con l'essere affidato a partire dal 265 E. a quest'ultimo. Egli resse l'incarico fino alla morte, avvenuta in carcere, dove era stato rinchiuso con il pretesto di un'accusa di *zandaqa* (tendenze ereticali, spesso identificate nel manicheismo) nel mese di *ṣafar* del 278 E. (giugno 891), tre giorni dopo la morte di al-Muwaffāq, poco prima della morte dello stesso al-Muʿtamid. Per volere del futuro califfo, a Ismāʿīl successe nel visirato ʿUbaydallāh b. Sulaymān b. Wahn, che rimase poi in carica al momento dell'ascesa di al-Muʿtaḍid e sotto la cui direzione fu messa in atto la riorganizzazione degli uffici del fisco e la riforma del relativo calendario.

Al servizio di Ismāʿīl b. Bulbul a capo degli uffici del fisco erano due fratelli, Aḥmad e ʿAlī b. al-Furāt, che in seguito avranno un ruolo di grande rilevanza nell'organizzazione delle riforme volute da al-Muʿtaḍid, dimostrando così la loro particolare abilità nell'amministrazione finanziaria. Il califfato di al-Muʿtamid fu contrassegnato da una persistente carenza di fondi, tanto che fu soprattutto l'incapacità di risolvere le difficoltà finanziarie e di soddisfare così le richieste e del califfo e del 'reggente' a portare alla rovina il *wazīr* Sulaymān b. Wahn (v. Sourdel 1959-1960: 312). Tali persistenti difficoltà si aggravarono ulteriormente verso la fine del califfato di al-Muʿtamid. A detta di tutti, le casse del tesoro erano vuote e la causa di un tale stato di cose era vista, secondo la ricostruzione 'psicologica' degli storiografi arabi, nell'eccessiva munificenza del ministro, ovvero, secondo un'interpretazione maggiormente aderente all'analisi storico-economica, nelle ingenti spese di guerra sostenute dallo stato nel tentativo di frenare le spinte secessionistiche di zanj e saffaridi, come suggerisce sommessamente Sourdel (1959-1960: 323). Ismāʿīl b. Bulbul, assistito dai due fratelli

Banū al-Furāt, che a quell'epoca sovrintendevano al *dīwān* preposto al Sawād (regione da cui provenivano gran parte delle entrate su base agricola del califfato), prese misure di eccezionale gravità, tra cui la richiesta delle tasse con un anno d'anticipo, secondo alcuni (come Hilāl al-Ṣābī⁷, *Tuhfa*: 10), oppure la levata delle tasse per un'annata sterile, secondo altri (Mas^ʿūdī, *Murūj*: VIII, 108); operazioni estremamente impopolari e quindi pericolose per un *wazīr* in carica, in quanto potevano fornire il destro a eventuali avversari intenzionati a muovergli con successo accuse di ogni genere.

Il visirato di Ismā^ʿīl b. Bulbul è segnato inoltre dai dissapori tra al-Muwaffaq e il suo stesso figlio, futuro califfo. Nel 275 E. (888-889), il “reggente”, in seguito alle proteste e alla disobbedienza del giovane figlio che insisteva nel voler prendere parte alle operazioni militari nelle province occidentali contro il tulunide Khumārawayh, su cui Abū al-^ʿAbbās, nel 271 E. (884-885), non era riuscito ad avere la meglio, finirà per porlo sotto la sorveglianza del *wazīr*, che non ebbe mai rapporti distesi con il futuro califfo. Il giovane aveva peraltro già dimostrato la sua attitudine per il mestiere delle armi – oltre che per gli affari amministrativi – nelle missioni che il padre gli aveva affidato in terra iranica, durante le quali aveva costruito solidi legami con gli ambienti militari.

E risale a qualche tempo prima un fatto secondo me non secondario, che svela l'attenta personalità del futuro al-Mu^ʿtaḍīd. Egli, nello *sha^ʿbān* del 270 E. (884), durante l'assenza di al-Muwaffaq e mentre Sa^ʿīd b. Makhlad copriva la scomoda posizione di segretario personale del “reggente”, ebbe occasione di dimostrare apertamente la sua solidarietà all'esercito, sostenendo le richieste di pagamento avanzate da una parte della truppa che diedero vita, nello *sha^ʿbān* del 270 E. (884), a veri e propri disordini a Baghdād (v. al-Ṭabarī, *Ta^ʿrīkh*: IV, 2104; Ibn al-Athīr, *Kitāb al-kāmil*: VII, 288), da un anno ridivenuta capitale in quanto sede di residenza forzata di al-Mu^ʿtamid ^ʿalā Allāh, colà trasferito da Sāmarrā per ordine del “reggente”.

Sāmarrā, luogo di acquartieramento dei contingenti mercenari turchi durante il brevissimo e tormentato regno di al-Muhtadī bi-llāh (255-256 E., 869-870), il predecessore di al-Mu^ʿtamid, fu teatro del primo decisivo affermarsi del nuovo corso politico che, con un'ingerenza sempre

più incisiva dei vertici militari nella vita politica, condurrà in meno di un secolo alla fine del califfato come istituzione sovrana. In quel caso, le negoziazioni tra al-Muhtadī e i mercenari conseguenti a disordini d'ordine pubblico verterono, oltre che sulla gerarchia militare e sulle regole di ripartizione e di sfruttamento delle terre in assegnamento, su questioni relative al soldo. Tra le richieste, il cui testo è conservato in al-Ṭabarī (v., per un esaustiva analisi storica, Gordon 1999), rivolte dai soldati al califfo compaiono infatti il pagamento immediato delle quote del soldo in ritardo e il rispetto della loro estinzione sulla base di una rateazione bimestrale. Sono questi elementi di non secondaria importanza, in quanto segnalano l'entità del peso politico che potevano assumere problemi direttamente connessi con il sistema fiscal-erariale dell'epoca. Il preciso riferimento alla rateazione del soldo, infatti, implica la dipendenza delle disponibilità finanziarie del *dīwān al-jaysh*, l'ufficio che si occupava dell'amministrazione delle truppe, dall'andamento economico deficitario determinato dall'impiego in ambito fiscale di sistemi calendariali non omogenei. Nel caso in oggetto, va ricordato che l'avanzamento del *nawrūz* nel calendario lunare iniziava proprio a quell'epoca a far sentire i suoi effetti: l'annata fiscale si apriva allora il 18 aprile, corrispondente al 13 *jumādā al-ūlā*, il quinto mese del calendario lunare. In altre parole, si era verso la metà di un ciclo di *izdilāq* e, in assenza dei consistenti proventi del raccolto del grano, i ritardi nel pagamento delle rate del soldo relative alla prima metà dell'anno 256 E. potevano, dunque, essere già di tipo congiunturale, anche se, vista la mancanza di informazioni maggiormente dettagliate, nulla di più preciso è dato sapere al riguardo.

Con la morte di al-Muwaffaq (22 *ṣafar* 278 E., 2 giugno 891), Abū al-ʿAbbās ereditò tutto il potere paterno ed ottenne, come già il padre, di essere nominato da al-Muʿtamid primo erede al califfato ai danni di al-Muwaffid, figlio del califfo. Come già accennato, contestualmente all'avvicendamento al vertice si ha anche un avvicendamento nei posti di responsabilità dei *dawāwīn*: ʿUbaydallāh b. Sulaymān b. Wahb fu nominato *wazīr*; i Banū al-Furāt, che all'arresto di Ismāʿīl avevano fatto perdere le proprie tracce per essere poi incarcerati, furono liberati e riconfermati nel loro incarico nel *ṣafar* del 280 E. (giugno 893), circa otto mesi dopo la salita al califfato di al-Muʿtaḍid bi-llāh. Sono quelli gli anni

in cui ha avviato una grande e sistematica opera di riforma del sistema fiscale del cui successo è testimonianza lo stabile e forte governo di al-Mu‘taḍid, l’ultimo califfo abbaside che riuscì a fronteggiare con duraturo successo le forti spinte disgregatrici già operanti all’interno della compagine imperiale. Furono adottate misure radicali: vennero ridotte le concessioni di *iqṭā‘*, che – come spiegò su richiesta del *wazīr* uno dei due Banū al-Furāt all’emiro Badr, il quale si lamentava di tale provvedimento – avevano per conseguenza, una volta che i terreni (*diyā‘*) si erano esauriti, di far sparire le terre del *kharāj* e di privare così il tesoro pubblico delle risorse necessarie a pagare le truppe (Hilāl al-Ṣābī, *Tuhfa*: 179-180); le frodi ai danni del fisco vennero perseguite con maggiore attenzione e severità. Ma le misure non furono solo tese ad aumentare indiscriminatamente le entrate statali. La politica finanziaria dell’epoca cercò di improntarsi a una sostanziale equità sulla base del diritto, per cui, ad esempio, fu abolita la pratica non ‘canonica’ – invalsa sotto al-Mu‘tamid – dell’appropriazione da parte dello stato dei beni delle persone morte senza parenti agnati (Sourdel 1959-1960: 342-343). Si assistette inoltre a un tentativo di accentramento degli uffici fiscali con la fusione del *dīwān* fiscale del Sawād con quelli dell’Oriente e dell’Occidente, e quindi alla nascita di un’unica équipe di amministratori che si dedicava al controllo delle risorse fiscali di gran parte dell’impero. I Banū al-Furāt riuscirono comunque a emanciparsi dal forte controllo dell’ufficio unico, portando avanti una politica fiscale personale di grande successo, tanto che il loro operato, “indispensabile al califfo” – stando a una riflessione di Khaff al-Samarqandī (*idem*: 336 n. 3) –, “fu forse salutare nella misura in cui si accompagnò a un controllo più rigoroso dei servizi e degli agenti provinciali, e permise a al-Mu‘taḍid di ricostituire un importante ‘tesoro privato’” (*idem*: 336).

Se i Banū al-Furāt erano dunque degli ottimi amministratori, come dimostrarono nel loro servizio sotto al-Mu‘taḍid, perché allora il loro operato non avrebbe dovuto dare buoni frutti anche sotto al-Mu‘tamid? La colpa della mancanza di fondi è così da attribuirsi solo al carattere eccessivamente munifico di Ismā‘īl b. Bulbul, il quale riuscì comunque a rimanere in carica assai a lungo e fu incarcerato, sotto accusa di *zandaqa* e non di malversazione, per via dell’inimicizia con il futuro califfo? C’è qualche cosa che non va.

Negli ultimi anni del califfato di al-Muʿtamid, si era in un momento in cui – sia nell’ipotesi secondo cui il calendario *kharājī* fosse stato semplicemente il calendario ufficiale con la sola considerazione della data solare del *nawrūz* per la determinazione dell’anno fiscale, sia che esso fosse un calendario solare vago indipendente nell’era da quello ufficiale dell’Egira – l’inizio dell’anno dell’unico calendario ufficiale in vigore, quello lunare dell’Egira, e di conseguenza l’inizio delle rate di pagamento del soldo, che non potevano che avvenire sulla base del calendario ufficiale, si era distanziato moltissimo dalla data solare relativamente fissa (il *nawrūz* della tradizione iranica) a cui erano legate le scadenze della raccolta delle tasse agricolo-fondiarie nella maggior parte delle zone sotto diretto controllo dell’amministrazione centrale; si era cioè in un torno d’anni in cui il tesoro pubblico si trovava a dover far fronte con regolarità (sulla base di scadenze mensili lunari) all’esborso di ingenti quantitativi di denaro necessario a coprire le spese militari (tra cui ruolo preminente aveva il soldo mercenario) prima che fossero disponibili gli introiti derivanti dalle imposte agricolo-fondiarie (ma anche dai tributi su attività indirettamente collegate con le stagioni, come il commercio su ampia scala, ecc.), necessariamente legate alle scadenze fisse di ogni anno solare.

IV.3.6 - *L’opera di al-Muʿtaḍid bi-llāh e il ‘momento critico’ dell’anno lunare privo di nawrūz*

Il califfo al-Muʿtaḍid bi-llāh e i suoi collaboratori dimostrarono di aver ben compreso che un buon governo non poteva far a meno di un’efficiente e solida amministrazione fiscale, e procedettero a riforme di vario genere. Infatti, “la situazione finanziaria, a detta di tutti i cronisti, era particolarmente grave. Il tesoro pubblico era vuoto e, per far fronte a urgenti spese militari, il nuovo califfo aveva dovuto ricorrere, si dice, al prestito di un commerciante *majūsī*”, ovvero zoroastriano (Sourdel 1959-1960: 332). La comprensione del bisogno di procedere a una sistemazione radicale dell’apparto amministrativo-tributario ebbe come immediata conseguenza un’attenta opera di verifica (censo/catasto) e di eliminazione di quegli abusi che creavano dissenso e malfunziona-

mento nei settori produttivi della società. Si dovette inoltre percepire chiaramente che la questione fiscale era in qualche modo legata al calendario, procedendo così a un tentativo di sistemazione. Tuttavia, le pesanti conseguenze dell'uso contemporaneo e obbligato di due sistemi calendariali profondamente diversi (quello lunare e quello solare) ancora una volta non dev'essere stato compreso appieno, in quanto l'amministrazione si mosse, come in altre occasioni, prendendo quelle misure che *parevano* necessarie; in altre parole, si mosse intuitivamente e procedette a un equo riaggiustamento del calendario fiscale. Come si vedrà, a una provvisoria eliminazione del problema di fondo – ma anche in quel caso senza una precisa e chiara coscienza del meccanismo che comportava il deficit cronico delle finanze dello stato islamico – si giungerà solo più tardi.

La necessità di un'attenta e fruttuosa attività di riforma e di accentrimento amministrativo perseguita con al-Mu^ʿtaḍid evidenzia la persistenza nella compagine amministrativa califfale di strutturali difficoltà economico-finanziarie. Persistenza e non occasionale incidenza di problemi economici in parte non certo minima necessariamente dovuti all'uso contemporaneo di sistemi calendariali non omogenei. E, già per quel che riguarda il momento del passaggio di potere tra al-Mu^ʿtamid e al-Mu^ʿtaḍid, è il periodico ripresentarsi del 'momento critico' (quello di un disavanzo di bilancio di circa il 100% dipendente dall'uso di calendari diversi) che permette, ben più plausibilmente dell'eccessiva quanto improbabile prodigalità o avidità del *wazīr*, di vedere già nella assolutamente non canonica e politicamente pericolosissima raccolta anticipata delle tasse effettuata, secondo Hilāl al-Šābī (v. *supra* IV.3.5), all'epoca di al-Mu^ʿtamid, durante il precedente visirato di Ismāʿīl b. Bulbul, solamente un rischioso tentativo di risposta al progressivo aggravarsi della situazione economica dello stato. Infatti, che intorno al 278 E. (fine del califfato di al-Mu^ʿtamid e periodico 'momento critico') mancasse letteralmente il denaro per pagare l'esercito è situazione facile a comprendersi tenendosi conto del fatto che la distanza tra il momento della paga del soldo e quello in cui si sarebbero incamerati gli introiti fiscali si era fatta di circa un intero anno lunare. Un po' troppo per mantenere calme truppe che già qualche tempo prima, proprio per motivi di quel genere, avevano mostrato una certa propensione alla

sommossa, trovando in ciò un sostegno d'eccezione addirittura negli ambienti di potere. Sostegno che, per giunta, potrebbe indicare una certa seriorità dell'antipatia del futuro al-Mu^ʿtaḍid per Ismā^ʿīl b. Bulbul, *wazīr* di suo padre, il 'reggente' al-Muwaffaq, rispetto al momento in cui il giovane rampollo fu posto da quest'ultimo sotto la tutela del ministro.

Se, da una parte, la quasi completa mancanza di correlazione nelle fonti tra riforme del calendario del fisco e anni dell'Egira caratterizzati dalla mancanza di *nawrūz* rende difficile poter proporre sic et simpliciter un'interpretazione delle riforme del calendario del fisco come reazione 'intuitiva' al problema del deficit cronico delle finanze dello stato islamico, dall'altra essa non milita certo a sfavore di una lettura di questo genere. Se, infatti, il pur oggettivo problema di fondo – messo in luce da recentissime ricerche e quindi solo ora proposto come chiave di analisi storico-economica – rimase sostanzialmente incompreso, non potendo così essere eliminato mediante un qualche intervento di riforma ad hoc – come poteva essere l'adozione di un sistema calendariale solare dell'Egira a fianco di quello lunare, da utilizzarsi così solo per scopi religiosi – ciò significa che, in passato, nessuno ne avrebbe potuto in qualche modo ragionare. Non significa però che gli uffici calligrafici non disponessero di matematici in grado di valutare agevolmente quale fosse l'esatta misura degli anni nei vari sistemi calendariali o di prevedere quando un anno lunare non avrebbe contato alcun *nawrūz*, anzi. Il succitato passo del *Kitāb al-ḥāwī* dimostra esattamente il contrario. Talora, semmai, come ben si arguisce dal testo, potrebbe essere stata proprio la piena coscienza della differenza intercorrente tra i due sistemi a indurre i contabili di stato a procedere a un'intensificazione di consuetudini di raccolta fiscale su base forfettaria con scadenza lunare, nella convinzione che ciò, proprio per la differenza di undici giorni tra l'anno solare agricolo e quello lunare ufficiale, andasse a tutto vantaggio dello stato. Ciò, tuttavia, senza rendersi conto, in mancanza di adeguati strumenti di analisi economica, che, comunque, la raccolta su base forfettaria, seppur apparentemente vantaggiosa – in primo luogo, in quanto ci sono più anni lunari che anni solari (e ciò era quel che si pensava) e, in secondo luogo, perché eliminava quel riferirsi a due si-

stemi calendariali differenti così dannoso economicamente (ma ciò non era chiaramente percepito) – in fin dei conti risultava svantaggiosa per lo stato per un semplice motivo: nessun privato avrebbe accettato di contrarre un accordo fiscale del genere se non fosse stato pressoché certo di un lauto margine di guadagno. Inoltre, in caso di carestia, i contraenti – sovente magnati locali che godevano di appoggi a corte o negli ambienti di potere – avevano buon gioco nel far leva sulla scarsità dell'annata per ottenere dilazioni di pagamento.

Al di là di tutte le possibili congetture in materia, sta comunque di fatto che, almeno in due dei tre casi summenzionati, riforme del calendario del fisco – e quindi del fisco nel suo complesso – furono tentate in momenti contingui ad anni in cui ci si trovava in una situazione analoga a quella del 278 E.

E la casistica non termina qui, ché, sicuramente, un'altra riforma ebbe corpo in un momento del genere; trattasi di quella – tutta iranica – operata nel Khwārazm un settantennio più tardi (v. *infra* IV.4.1).

IV - § 4. Riforme ed evoluzione del calendario iranico nei secc. X-XIII

È questo il periodo storico in cui si assiste al passaggio da un'impostazione 'classica' del problema del calendario del fisco – riflessa dalla pratica effettiva basata su interventi ufficiali di riforma tesi a ristabilire, a fianco del *nawrūz* tradizionale che arretrava costantemente verso primavera, il *nawrūz* 'buono' degli antichi, cioè quello solstiziale estivo o pressoché tale – a una nuova visione del calendario iranico. Tale cambiamento di prospettiva, pur manifestandosi attraverso il recupero di idee e valori presenti nella cultura iranica fin dall'antichità, proponeva una lettura storica del problema calendariale per certi versi inedita, di cui è chiarissimo esempio il *Nawrūznāma*. L'opera, di incerta attribuzione, fu composta probabilmente a cavallo tra il XI e il XII secolo e vi si traccia, attraverso una ricostruzione 'storiografica' quanto mai 'teorica' delle vicende del *nawrūz* dai tempi dei primi mitici re d'Iran fino all'età selgiuchide, lo schema ideale di riferimento del calendario iranico, dove il *nawrūz* 'giusto' occupa la posizione equinoziale primaverile del 1° Arietis. La comparsa di questa *relativa* novità per

l'ambiente islamico colto è contingente alla stabilizzazione del calendario iranico voluta da Malikshāh nel 1079, il quale andò ben oltre gli interventi calendariali sperimentati fino ad allora, giungendo alla formulazione di un vero e proprio nuovo calendario, con introduzione dell'intercalazione quadri- o quinquennale di un giorno e con istituzione di un'era solare diversa e indipendente da quella lunare dell'Egira. Tale operazione segna un punto di non ritorno nella storia del calendario del fisco: da quel momento in poi il *nawrūz* considerato ai fini fiscali non sarà più quello tradizionale vago, bensì quello di Malikshāh fisso all'equinozio primaverile, anche quando, successivamente, era e calendario varati dal selgiuchide saranno solamente né più né meno che tipico materiale del bagaglio di conoscenze di astronomi e matematici.

IV.4.1. - *La riforma corasmia di Abū Sa'īd secondo al-Bīrūnī e i coevi interventi calendariali nei territori iranici sotto il controllo buide secondo il Ta'rikh-i Qumm*

Il calendario corasmio è identico nella durata dei suoi dodici mesi a quello *yazdigardī*, da cui si differenzia per la posizione dell'*andargāh*, collocato, secondo lo schema suddefinito ideale, dopo il dodicesimo mese, nonché per lo sfasamento della data del *nawrūz* (1 *nāwsārchī*), corrispondente al 6 *farwardīn yazdigardī*¹⁸. I menonimi registrati da al-Bīrūnī (*Āthār*: 236-237), letti 'alla arabo-persiana', sono i seguenti: *nāwsārchī*, *ardiwisht*, *harūdādh*, *chīrī*, *hamdādh*, *akhsharīwarī*, *awmirī*, *yānākhan*, *adū*, *rīmazhd*, *akhamman*, *isbandārmajī*.

La riforma di al-Mu'taḍid, nonostante le ottimistiche prospettive storiche in cui la collocava Taqīzāda (che la vedeva ispirare il funzionamento del calendario del *kharāj* fin forse all'epoca di Malikshāh), non conseguì – si ritiene – un successo duraturo, anche se per più di un secolo costituì il modello di riferimento per chi intese apportare modifiche al calendario del fisco. Essa, *nello spirito*, trovò un imitatore nel terzo dei filosamanidi *khwārazmshāh* della linea dei Banū 'Irāq, Abū

¹⁸ Tale sfasatura ha evidentemente a che vedere con trascorsi interventi d'autorità riguardanti la posizione dell'*andargāh*; interventi che, come si diceva *supra* (cfr. II.2.3), non hanno interessato l'intera ecumene iranica.

Sa‘īd Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Irāq b. Maṣṣūr (per le incerte date del suo regno v. Fedorov 2000: 73-74), che, secondo quanto dice al-Bīrūnī (*Āthār*: 241-242), nel 1270 dell’era di Alessandro, stabilì che quell’anno il *nawrūz* dovesse coincidere con il 3 *nīsān* (19° Arietis) della versione siriana del calendario giuliano, dove sarebbe dovuto rimanere in futuro. Si sarebbe cioè decretata l’apertura dell’anno fiscale in corrispondenza con una data del calendario dei cristiani, trasformando il calendario del fisco in un calendario solare fisso. Taqīzāda – che peraltro si corregge nelle annotazioni apposte a margine di p. 108 in un secondo momento – traduce quel 1270 con un “960 d.C.”, forse perché pensava che al-Bīrūnī facesse riferimento all’era seleucide di Persia con anni solari vaghi e con punto di partenza nel *nawrūz* del 7 febbraio del 311 a.C. Ma, poiché al-Bīrūnī, nella stessa opera (*Āthār*: 140), spiega che cosa egli intende per “era di Alessandro”, descrivendola come basata su anni solari con intercalazione quadriennale di un giorno da aggiungersi a *shubāt* (febbraio) e con Capodanno il 1 *tishrīn al-awwal* (ottobre), l’anno 1270 di cui al-Bīrūnī parla deve corrispondere al periodo compreso tra il 1 ottobre 958 e il 30 settembre 959 (cfr. anche Fedorov 2000: 73). Nei fatti, quel *nawrūz* fu posticipato di due giorni, o di uno solo: in termini siriani e giuliani, dal 1 *nīsān* 959, cui allora corrispondeva in Corasmia, al 3 (o 2, come dal *Tafhīm* dello stesso al-Bīrūnī, v. *Tafhīm* persiano: 272) *nīsān* dello stesso anno.

Come s’è detto, il *nawrūz* del calendario iranico in uso in Corasmia, a causa della diversa posizione che in esso avevano i cinque giorni dell’*andargāh* rispetto al calendario *yazdigardī* in uso nell’Iran vero e proprio, coincideva con il giorno 6 del *farwardīn* di quest’ultimo. Visto che tra il 956 e il 959 il *nawrūz yazdigardī* corrispose al 27 marzo giuliano, il *nawrūz* corasmio cadeva cinque giorni dopo, cioè il 1 aprile giuliano (1 *nīsān*).

In quel caso ci si trovava certamente in un momento successivo a un anno dell’Egira in cui non era occorso alcun *nawrūz*: si tratta del 346 E. (957-958). Infatti, l’anno 346 E. iniziò il 4 aprile 957 per terminare il 24 marzo 958, non comprendendo né il *nawrūz yazdigardī* corrispondente al 27 marzo né quello secondo la variante corasmia del calendario iranico corrispondente al 1 aprile. Il provvedimento deve risalire all’inizio

del secondo anno successivo a quel fatto calendariale, cioè ai primi giorni del 348 E., fine marzo – inizio aprile 959.

Si è visto che, quando Abū Sa‘īd mise mano alla riforma, si trattava di un momento (anni 956-959) di coincidenza tra il *nawrūz* del locale calendario iranico e l’inizio di un mese di un calendario solare fisso ben noto. La cosa potrebbe forse spiegare l’incertezza in al-Bīrūnī, rilevata da Taqīzāda, circa le date relative alla corrispondenza stabilita e fissata dal sovrano corasmio (1 *nāwsārchī* = 3 *nīsān*, oppure 1 *nāwsārchī* = 2 *nīsān*); sarebbe infatti parso forse consequenziale fissare il *nawrūz* al 1 *nīsān*, dove allora era venuto a trovarsi, senza operare alcuna dislocazione: cosa che induceva ragionevolmente Taqīzāda (1937-1938: 108 n. 223) a soppesare attentamente le argomentazioni biruniane in merito, imperniate sulla commisurazione tra la festa corasmia di mezza estate (ma la metà dell’estate è il 15 o il 16 *chīrī*?) e la metà del mese siriano di *tammūz*, senza peraltro giungere a conclusioni definitive in merito.

Si pensi, dunque, che, al momento della riforma in Corasmia, erano tre le date – consecutive – di una certa rilevanza, in corrispondenza con i primi tre giorni di aprile: il *nawrūz* del calendario locale (1 *nāwsārchī*) corrispondente al 1 *nīsān*; il primo giorno del primo segmento estivo dell’anno – considerando cadere la “mezza estate” il 15 *chīrī* (allora corrispondente al 15 *tammūz*/luglio) – corrispondente al 2 *nīsān*; il 19° dell’Ariete, giorno dell’esaltazione solare e della creazione del mondo secondo ben note concezioni astrologiche antiche diffuse in ambito iranico, corrispondente al 3 *nīsān*¹⁹. Qualche anno prima, il *nawrūz* corasmio coincise per un quadriennio sia con il 3 sia con il 2 *nīsān* rispettivamente. Le motivazioni che condussero alla risistemazione del calendario fiscale vanno dunque individuate, oltre che nella volontà

¹⁹ È da osservare che si danno nell’iranismo vari segnali di sensibilità a una sorta di ‘secondo *nawrūz*’ dei primi di aprile. Il più clamoroso consiste nell’usanza vivente del *sīzdah ba-dar* (13 *farwardīn* E.S.) in chiusura delle feste del *nawrūz* equinoziale primaverile, di cui non è stata ancora appurata l’origine. Per un’ipotesi v. comunque Cristoforetti 2000: 130-131. Un riflesso indiretto potrebbe forse rintracciarsi nella collocazione del *nawrūz* al 1 *nīsān* in concorrenza con quello dell’equinozio primaverile presso le comunità nusairi della Siria di nord-ovest (v. Bar-Asher 2001: 208). Maḥmūd Rūḥ al-Amīnī ritiene possibile vedere nel 1 aprile del folclore occidentale un’eco lontana di cose iraniche, ipotizzando nel caso un tramite cataro.

esplicita di ancorare la data di apertura dell'annata fiscale a un punto fisso dell'anno solare secondo l'uso califfale (al-Mu^ctaḍid) e in plausibili – ma non note data la completa mancanza di fonti al riguardo – difficoltà di bilancio contingenti all'anno privo di *nawrūz* che precedette di poco la riforma, anche nella volontà di ristabilire la coincidenza tra annata fiscale e un certo ordine calendariale (popolare? tradizionale?) ritenuto particolarmente adatto alle esigenze agricole. Essendo il *nawrūz* del *khwārazmshāh* rimasto poi a indicare, nella tradizione astrologica successiva, il giorno dell'esaltazione solare e non considerando del tutto gratuita l'insistenza biruniana sull'importanza della festa di mezza estate come polo di riferimento per la scansione del tempo di quella zona dell'iranismo, dovremmo forse prestare maggior fede alla data del 3 *nīsān*, come dagli *Āthār* biruniani. Anche qui, comunque, va posta attenzione alla possibilità che la confusione tra le due date abbia a che vedere con il modo islamico e cristiano di concepire la giornata: se il giorno comincia a partire dal tramonto, ecco che una festa di “mezza estate” si sarebbe potuta benissimo collocare al tramonto tra il 15 e il 16 *chīrī*, cioè tra la fine del giorno 15 e l'inizio del 16 – la “notte del 16 *chīrī*” per un musulmano qual'era al-Bīrūnī – con conseguente riflesso sulla data di apertura dell'anno, collocabile, in un'ottica del genere, al tramonto tra il 2 e il 3 *nīsān*.

La riforma fu condotta solo *nello spirito* della precedente riforma califfale, perché si trattò di imitazione parziale dell'operato di al-Mu^ctaḍid bi-llāh: in sostanza, dell'adozione del mero ‘rivoluzionario’ strumento dell'intercalazione quadriennale di un giorno, teso a fissare il *nawrūz* in posizione stabilmente primaverile (se non proprio equinoziale). Se, dunque, nell'ancoraggio del *nawrūz* al calendario dei cristiani si può vedere il riproporsi di un modo di intervenire sul calendario del fisco già sperimentato nella tradizione islamica, ecco però che la scelta del 19° dell'Ariete come sede del nuovo *nawrūz* del *khwārazmshāh* costituisce, secondo me, il primo passo verso un vero e proprio risveglio di certa sensibilità iranica in materia calendariale, che giungerà a compimento in età selgiuchide. Non si parla più di collocazione *estiva* del Capodanno come si faceva nel caso delle riforme califfali, il cui scopo dichiarato era quello di imitare in materia fiscale gli usi degli ultimi sasanidi, ma si colloca il *nawrūz* in posizione *primave-*

rile, in coincidenza con una data di grande rilievo per la tradizione astrologica islamica, recuperante idee e concezioni tardo-antiche profondamente influenzate dall'iranismo: il giorno della nascita del mondo (19° Arietis = esaltazione solare). La possibilità di individuare nella scelta di Abū Saʿīd elementi che denunciano la penetrazione e l'affermarsi in ambito islamico colto di idee iraniche tradizionali è corroborata da un elemento decisivo, che va ad aggiungersi a tutta una serie di altri fattori (su cui v. Cristoforetti 2000: 84-87), sottolineanti la stretta connessione tra il concetto di *inizio* e il numero 19. La segnalazione in al-Bīrūnī (*Āthār*: 230) dell'esistenza di un "nawrūz dei fiumi e di tutte le acque correnti" del 19 *isfand* (cioè del "giorno *farwardīn* del mese di *isfandārmadh*") – risalente con tutta probabilità all'epoca in cui *isfand* copriva il primo segmento della primavera, vale a dire il periodo che va dalla fine del IX a tutto il X sec. – è infatti spia dell'inequivocabile importanza tradizionalmente attribuita in ambito iranico al giorno 19 (*farwardīn-rūz*) all'epoca di Abū Saʿīd.

Tornando alle motivazioni della riforma, secondo al-Bīrūnī la posizione *primaverile* fissa del *nawrūz* corasmio era conseguenza di quanto stava veramente a cuore al principe: la fissazione della festa di mezza estate (*ajghār*), che, in seguito a detta riforma, sarebbe dovuta cadere sempre in un 16 (o 15) *chīrī* mantenuto in sesto dalla commisurazione con la metà di *tammūz*. Si trattava di un'esigenza tipica dell'economia agricola, in quanto settanta giorni dopo l'*ajghār* si doveva procedere alla semina. Si registra così un'altra grande novità: non si parla più della necessità che le tasse siano riscosse in concomitanza con il *nawrūz*.

Nella Corasmia l'esazione era forse già fissata in una data diversa dal *nawrūz*? Del resto lo stesso al-Muʿtaḍid poteva avere in *pratica* fissato (o progettato di fissare) la raccolta delle tasse al 11 *ḥazīrān*, occorrendo nei fatti due Capodanni, quello solare vago della tradizione iranica del 1 *farwardīn yazdigardī* e quello, nuovo, di al-Muʿtaḍid, determinante l'apertura dell'anno fiscale (*iftitāḥ al-kharāj*) in una data fissa del calendario solare dei cristiani (11 *ḥazīrān*) nei pressi del solstizio estivo. Un 'rassegnarsi' dei proprietari terrieri locali a una data primaverile così scomoda per pagare le tasse pare difficilmente probabile. Certo è, secondo quanto racconta diffusamente al-Bīrūnī (*Āthār*: 241-242), che quella riforma fu attuata con lo scopo preciso di regolare

una volta per tutte le scadenze agricole, come la semina, la vendemmia, ecc.: scadenze magari collegate le une alle altre secondo un calendario con *nawrūz* primaverile fisso, senza che perciò si volesse fare del *nawrūz* stesso il momento della riscossione. Come si può sostenere, altrimenti, che fissare il *nawrūz* a primavera è cosa utile agli agricoltori?

Può far luce sul modo di intendere l'*annata fiscale* un passo del *Taʾrīkh-i Qumm* (pp. 144-145) intitolato “Del calendario (*nujūm*) del fisco e delle scadenze di invio delle tasse a Qumm”, secondo cui l’ammontare fiscale dell’intero anno veniva suddiviso in dodici rate che gli addetti alla raccolta delle imposte dovevano far pervenire nelle casse della tesoreria all’inizio di ogni mese solare iranico. L’anno fiscale coincideva, dunque, con l’anno solare vago iranico, ma il *nawrūz* non segnava l’unico momento di raccolta delle imposte, bensì lo scadere della prima delle dodici rate del *kharāj*. Il testo prosegue narrando di come, all’epoca della sua reggenza sulla regione del Jabal, l’antica Media, a partire dalla metà degli anni Trenta del IV sec. E. (metà X sec.) fino agli inizi degli anni Sessanta del medesimo sec., cioè proprio negli anni in cui in Corasmia si provvide alla riforma, Rukn al-Dawla avrebbe stabilito che l’annata fiscale durasse solamente dieci mesi solari (iranici) con apertura nel 1 (26 aprile negli anni 952-955) *urdībihisht*, secondo mese del calendario iranico, e chiusura il 30 *bahman*, alla fine dell’undicesimo mese del medesimo calendario. Anche se il testo pone l’accento soprattutto sulla rateazione delle imposte, va notato che il reggente buide, secondo la tradizione califfale, operò (solo localmente?) una posposizione della data del *nawrūz*: infatti, dire che ‘l’annata fiscale si apre con l’inizio di *urdībihisht*’ e dire ‘il sovrano ha differito il *nawrūz* di trenta giorni’ finisce con l’essere la stessa cosa. Solo che, nel primo caso, non è necessario parlare esplicitamente di *kabīsa*. Il testo aggiunge che, in seguito, nel 373 E. (983-984), all’epoca in cui Ismā‘īl b. ‘Abbād (326-385 E., 938-995) era “ministro di Rukn al-Dawla²⁰ e di Fakhr al-Dawla”, nella regione fu riportata in vigore

²⁰ Ibn ‘Abbād non fu mai “ministro” di Rukn al-Dawla. L’espressione del testo fa forse riferimento al fatto che Muʾayyid al-Dawla, di cui il Nostro fu per lungo tempo segretario particolare, governò gran parte del Jabāl (Iṣfahān e Hamadān) a partire dal 363 E. (973-974), alcuni anni prima della morte del padre Rukn al-Dawla.

l'annata fiscale di dodici mesi con apertura nel mese di *khurdād* (1 *khurdād* = 20 maggio nel quadriennio 980-983), "secondo l'uso di Mu^ʿtaḍid". Per l'esattezza, Ismāʿīl Ibn ʿAbbād al-Ṭālaqānī, celebre uomo di lettere e mecenate, nonché amico (da cui, probabilmente, il suo appellativo di *ṣāhib*) di Mu^ʿayyid al-Dawla – fratello di Fakhr al-Dawla e di ʿAḍud al-Dawla – fu il segretario particolare del signore di Iṣfahān e di Rayy e divenne suo ministro solo in un secondo momento, dopo la morte del padre di questi, Rukn al-Dawla, avvenuta nel 366 E. (976). Successivamente, dopo la morte di ʿAḍud al-Dawla (372 E., 983), seguita di lì a breve da quella di Mu^ʿayyid al-Dawla (373 E., 984), divenne il *wazīr* di Fakhr al-Dawla. È questa l'epoca in cui si colloca il suo intervento sul calendario fiscale.

Anche in età buide, dunque, si operò una vera e propria riforma del calendario amministrativo, con spostamento della data del *nawrūz* fiscale. Ma la cosa assai curiosa, e forse più interessante per quel che riguarda il filo sotteso ai ragionamenti fin qui esposti, è che non c'è corrispondenza tra l'inizio di *khurdād* (20 maggio) e il *nawrūz* di al-Mu^ʿtaḍid (11 giugno). Il testo, con quel "secondo l'uso di Mu^ʿtaḍid", intendeva forse indicare semplicemente che l'apertura dell'anno fiscale era stata fissata in un momento stagionale vicino a quello a suo tempo individuato dal califfo? Non è chiaro. A ogni modo, di fronte a incertezze di questo genere, qualche cosa di sicuro c'è: l'anno 373 E. (15 giugno 983 – 3 giugno 984) fu un anno in cui il *nawrūz* di al-Mu^ʿtaḍid non coincise con alcun giorno del calendario dell'Egira; fu cioè un anno in cui, internamente al sistema calendariale del fisco istituito un secolo prima da al-Mu^ʿtaḍid bi-llāh, si sarebbe dovuto applicare un *izdilāq* (cfr. Tavola sinottica). Anche se il testo non fa esplicita menzione del problema, va osservato che è questo l'unico punto della relazione sulla rateazione del *kharāj* e sulla durata e sul momento di apertura dell'anno fiscale in cui, in concomitanza con la notizia della reistituzione dell'uso califfale, è fornita una data precisa. Notizie riguardanti interventi sul calendario del fisco continuano a essere presentate nelle fonti in contiguità con momenti critici per il sistema fiscale (anni di possibili *izdilāq*), segnalati da datazioni sorprendentemente precise, e in occasione del nuovo corso, che vede Ibn ʿAbbād assumere il controllo amministrativo della parte più cospicua del califfato.

Alla luce di quanto si può arguire dalla lettura del *Taʾrīkh-i Qumm*, vorrei rilevare come, anche nel caso della riforma di Abū Saʿīd, la surriscontrata contiguità tra provvedimenti di riforma del sistema fiscale (regolamentazione delle scadenze calendariali) e anno dell'Egira contrassegnato dalla mancata occorrenza in esso della data tradizionalmente rilevante del *nawrūz* potrebbe costituire un nuovo elemento d'indagine, permettendo di collocare le affermazioni di al-Bīrūnī nel contesto di un'indagine in materia che, per quanto approfondita, non riuscì a fornire allo scienziato iranico i dati necessari a individuare le motivazioni profonde sottese alle contingenze storiche in cui si verificarono quel genere di riforme del calendario. Le conseguenze dell'uso di un doppio sistema calendariale (quello ufficiale dell'Egira lunare e quello fiscale-amministrativo forzatamente solare – non importa se con era dell'Egira o a partire dal XXI anno di regno di Khusraw II, come sostiene ʿAbdallāhī, o con altro inizio ancora, come nel caso egiziano) si faranno pienamente perspicue solo in epoca moderna.

IV.4.2 - La riforma del saffaride Khalaf b. Aḥmad

Nella seconda metà del secolo IV dell'Egira (seconda metà del sec. X), nel Sīstān (o Zābulistān)²¹ – provincia storicamente legata alle pratiche amministrative della capitale califfale in quanto, per molto tempo (I-II secc. E., VII-IX secc.), gli amministratori dovettero la loro nomina direttamente all'ufficiale in capo del *dīwān* centrale – la situazione politica è caratterizzata dalle lotte tese alla conservazione del potere da parte di un membro del clan dei saffaridi. L'*amīr* Khalaf b. Aḥmad (352-393 E., 963-1001-2; m. 399 E., 1008-9), colto e raffinato mecenate, successe al padre Abū Jaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Khalaf b.

²¹ Per Bīhrūz (1952-1953: 56) – che basa le proprie non del tutto limpide conclusioni sulla comparazione tra luoghi non precisati del biruniano *al-Qānūn al-Masʿūdī* e di altri “documenti” non meglio identificati e alcuni passi di diverse opere riguardanti l'inizio dell'era *jalālī* (su cui v. *infra* IV.6.3) – la sede effettiva di quest'operazione andrebbe spostata dal Sīstān al Fārs e i “sedici giorni” del *Nawrūznāma* si riferirebbero senz'altro alla distanza del *nawrūz* dall'equinozio di primavera, implicando così una datazione dell'opera al 495 E. (1101-1102).

al-Layth, meglio noto come *amīr-i shahīd* (“il martire”), in seguito al suo assassinio avvenuto nella notte del 2 *rabī^c al-awwal* del 352 E. (tra il 30 e il 31 marzo 963). Il nuovo emiro, dopo una fuga verso settentrione di circa quindici giorni, riuscì a rientrare nella regione e a riprendere, in capo a poco più di un mese (*jumādā al-ūlā* 352 E.), il controllo della situazione. L’anno successivo, dopo aver affidato le redini del governo nelle mani di Abū al-Ḥusayn Ṭāhir b. Abī ‘Alī al-Tamīmī, anch’egli appellato *amīr* e già governatore di Bust sotto il regno dell’*amīr-i shahīd*, intraprese un lungo viaggio per compiere il pellegrinaggio alla Mecca. Secondo il *Ta’rīkh-i Sīstān* (pp. 272-273), la sua assenza si protrasse dal 353 al 358 E. (964-969), anche se Bosworth (1994: 306), sulla base di altre fonti come ‘Utīb e Ibn a-Athīr, è propenso a ridimensionare la durata di quel viaggio a un solo anno tra il 353 e il 354 E. (964-965). In quell’arco di tempo, l’emiro soggiornò nei territori sotto l’autorità nominale del califfo, in altre parole nelle zone sottoposte al controllo politico-militare del clan buide, e, nel 354 E., mediante la consegna di uno stendardo e di un diploma di privilegio (v. *Ta’rīkh-i Sīstān*: 279; Miskawayh *apud* Bosworth 1994: 306), gli fu ufficialmente riconosciuto dal califfo al-Muṭī^c li-llāh (334-363 E., 946-974) lo status di detentore del governo effettivo sul Sīstān. La cosa indica chiaramente che il personaggio in questione, introdotto alla corte califfale dal buide Mu‘izz al-Dawla (320-356 E., 932-967), ebbe modo di sperimentare in prima persona l’etichetta baghdadina, nonché di conoscere da vicino i sistemi dell’esazione dell’età abbaside e la sua storia più recente, tra cui va ricordata l’istituzione del *nawrūz* di al-Mu‘taḍid, sicuramente in uso a Baghdād e dintorni nel secolo precedente, e, stando al *Ta’rīkh-i Qumm* (p. 145), ancora a quei tempi non del tutto dimenticato.

Il viaggio di Khalaf si colloca nell’età in cui complesse vicende politiche comportarono l’ascesa del capoclan buide ‘Aḍud al-Dawla (338-372 E., 949-983), che deteneva il potere nei territori del Fārs e del Kirmān e che a partire dal 367 E. (977-978) governerà anche lo ‘Irāq storico – fino a quel momento ancora sotto il controllo di suo nipote ‘Izz al-Dawla – giungendo in breve a costituire il più vasto dominio unitario governato da un esponente di quella famiglia. Tale exploit politico-militare determinò l’irreversibile indebolimento dell’istituzione

del califfato, le cui prerogative si andarono vieppiù restringendo alla sfera ideologico-spirituale. La figura del capo dell'esercito (*amīr al-umarā'*) coincideva ormai con quella dell'effettivo capo politico-militare di uno stato ancora nominalmente retto dal califfo, determinando così una svolta decisiva verso una militarizzazione pressoché completa della vita politica.

Secondo quanto risulta dal *Nawrūznāma* (p. 21), il principe saffaride operò una vera e propria riforma del calendario iranico. È qui necessario riportare anche il testo originale data la problematicità del passo:

[...] *wa pas az ān Khalaf b. Aḥmad amīr-i Sīstān kabīsa-yi dīgar bikard ki aknūn shānzdah rūz (-i) tafāwut az ānjā karda-ast wa sulṭān-i Saʿīd Muʿīn al-dīn Malikshāh-rā anāra Allāh burhānahu az īn ḥāl maʿlūm kardand bifarmūd tā kabīsa kunand wa sāl-rā ba jāygāh-i khwīsh bāz ārand.*

“[...] e, dopo ciò [cioè dopo l'intercalazione di al-Mutawakkil], Khalaf b. Aḥmad, *amīr* del Sīstān, operò un'altra intercalazione: adesso la distanza da quel punto si è fatta di sedici giorni; resero edotto della situazione il felice sultano, ausilio della religione, Malikshāh (Iddio renda fulgente la sua testimonianza), che ordinò di intercalare e di ricondurre l'anno al proprio posto”.

La parte sottolineata pone qualche problema di interpretazione di non agevole soluzione, data, oltretutto, la mancanza di un'edizione del testo che tenga conto dei vari manoscritti noti (quella utilizzata si basa sul solo ms. di Berlino). Di detta parte saranno proposte tra breve due differenti interpretazioni. Per il momento, è necessario fare le seguenti considerazioni.

Dalla comparazione tra Khalaf e al-Mutawakkil proposta dall'anonimo autore del testo, attribuito da alcuni a ʿUmar Khayyām, che sembra descrivere la “intercalazione” del primo come una sorta di reiterazione (*kabīsa-yi dīgar*) di quella califfale, potrebbe dedursi che il principe sistano operò nel solco di quell'augusta tradizione in materia. Pur non avendo notizie più precise, pare doversi assumere che si fosse operato in direzione di una stabilizzazione dell'anno fiscale, tramite fissazione del *nawrūz* in un punto considerato per qualche ragione ‘a-

datto'. La riforma sistanaica, o *zābulī*, sarebbe dunque consistita in un'operazione di dislocazione (*kabīsa*) del *nawrūz* con sua fissazione in un determinato momento dell'anno solare. Del fatto che, contestualmente, si fosse individuato anche un qualche meccanismo atto a stabilizzare il Capodanno nella posizione ad esso appena attribuita il testo non parla. Unico indizio sono quei "sedici giorni intercorrenti" (*shānzdah rūz(-i) tafāwut*). Ma "intercorrenti" tra che cosa?

Una prima immediata ipotesi di lettura potrebbe basarsi sulla diretta commisurazione tra il *nawrūz* di Khalaf e quello di Malikshāh (v. *infra* IV.4.4), nel senso che il testo riferirebbe di una collocazione all'equinozio di primavera del *nawrūz* sistanaico, cioè di una riforma sistanaica antesignana di quella selgiuchide. Il *nawrūz* sistanaico – a causa della mancanza di eventuali meccanismi intercalari o dell'inapplicazione dei medesimi, cose di cui il testo non fa parola – avrebbe poi finito col decadere, e al momento in cui Malikshāh venne a sapere la cosa ordinò di procedere (nuovamente) alla riforma. Quel "sedici" si riferirebbe cioè ai giorni intercorrenti tra l'equinozio di primavera e l'ormai decaduto *nawrūz* sistanaico. Il che comporterebbe una retrodatazione dell'inizio della riforma di Malikshāh (1076-1079) di circa dodici anni, visto che al momento di detta riforma il nuovo *nawrūz* di Malikshāh cadeva diciannove giorni dopo il *nawrūz yazdigardī*. La cosa pare poco plausibile data l'abbondanza nelle fonti di testimonianze in altra direzione.

Vi sono però altre possibilità di lettura ben più stimolanti:

1) "Quel punto" (*ānjā*) è il *nawrūz* stabilito da Khalaf b. Aḥmad e l'altro polo (*aknūn*) è il *nawrūz* del momento in cui l'autore compone il testo (l'età post-Malikshāh, fine sec. XI, quando il *nawrūz*, fissato all'equinozio di primavera, corrispondeva al 15 marzo giuliano, cfr. *infra* IV.4.4)?

2) "Quel punto" (*ānjā*) è il momento in cui si trovava il *nawrūz* del calendario iranico al momento della riforma e l'altro polo (*aknūn*) è il nuovo *nawrūz* voluto da Khalaf?

È certo che, se con Khalaf b. Aḥmad fosse stata fissata una regola intercalare a stabilizzazione del calendario e il *nawrūz* fosse stato collocato all'equinozio, non si sarebbe dovuta produrre alcuna "distanza" tra il nuovo *nawrūz* sistanaico e quello di Malikshāh. In altre parole, se la

riforma avesse avuto natura del tutto simile a quella di Malikshāh la “distanza” di cui parla il *Nawrūznāma* non avrebbe alcun senso. Ciò, molto probabilmente, significa che, a fianco di una stabilizzazione del *nawrūz*, si procedette a una sua dislocazione in posizione *diversa* dall’equinozio di primavera. E ciò è in linea con la tradizione intercalare califfale.

3) “Quel punto” (*ānjā*) è il momento in cui si trovava il *nawrūz* del 1 *urdābihisht* del calendario fiscale in uso nei territori orientali sotto il controllo buide (quello, cioè, poi riformato da Ibn ‘Abbād nel 373 E., 983-984, come risulta dal *Ta’rīkh-i Qumm*, v. *supra* IV.4.1), e l’altro polo è il nuovo *nawrūz* voluto da Khalaf? Anche in tal caso è lecito chiedersi quale fosse il nuovo *nawrūz* sistanico.

Per Khalaf i modelli a cui far riferimento nel campo delle riforme calendariali erano plurimi, ma piuttosto simili tra loro. Sicuramente gli era noto il celebre *nawrūz* del 11 *ḥazīrān* voluto da al-Mu‘taḍid, in seguito alla cui istituzione si cominciò a prendere in considerazione l’ancoraggio del *nawrūz* a una data del piuttosto stabile calendario siriano dei cristiani. Ma un’altra riforma era stata operata nel frattempo a imitazione di quella califfale. Mi riferisco all’istituzione del *nawrūz* del *khwārazmshāh* Abū Sa‘īd (v. *supra* IV.4.1), che tanta fortuna conobbe nelle tavole astrologiche e negli almanacchi persiani, su cui compare a tutt’oggi a segnalare il 19° dell’Ariete, giorno dell’esaltazione solare. In quel caso, su *imitazione* di al-Mu‘taḍid, si ancorò il *nawrūz* a una data del calendario siriano (allora il 2, o il 3 *nīsān*, secondo al-Bīrūnī), spostando la ricorrenza di uno o, più probabilmente, di due giorni, data la corrispondenza 3 *nīsān* = 19° Arietis, valida per il sec. X. La collocazione aveva una certa sua ragion d’essere per via delle caratteristiche del calendario corasmio, ma anche, e più probabilmente, per via della grande importanza astrologica (come si è detto già solida) del giorno corrispondente al 19° dell’Ariete. Ecco che Khalaf, edotto della recentissimamente acquisita stabilità e buona posizione del *nawrūz* del 19° dell’Ariete presso i regoli vicini, avrebbe potuto benissimo adottare misure simili, in vista di una politica di equa amministrazione, di cui fu notoriamente fautore.

Allora quel segmento di sedici giorni del *Nawrūznāma* si potrebbe spiegare almeno in tre modi diversi dalla suesposta ipotesi immediata.

1) Si è dato un ancoraggio al calendario siriano in una maniera simile, ma non identica, a quella adottata da Abū Saʿīd: Khalaf avrebbe fissato il *nawrūz* in capo al mese di *nīsān*. Infatti, nel sec. XI – possibile epoca di composizione dell’opera, data la presenza nel testo di palesi riferimenti al *nawrūz* equinoziale primaverile di Malikshāh – tra equinozio di primavera (15 *ādhār*/marzo) e inizio del mese di *nīsān* intercorrono ben *sedici giorni* (escludendo entrambe le date). Così, l’autore del *Nawrūznāma*, con *aknūn* (“adesso”), intenderebbe far riferimento all’epoca in cui sta scrivendo (tardo XI sec.) con il suo *nawrūz* ormai equinoziale primaverile e, con *ānjā* (“quel punto”) indicherebbe un *nawrūz* sistano di Khalaf. Rimane però uno scrupolo: quei sedici giorni sono interamente compresi tra le due date del segmento individuato, cosa che induce qualche perplessità, in quanto nulla – neanche la superstizione – impediva all’autore di utilizzare un più aderente “diassette giorni”.

2) Trattasi di pedissequa imitazione dell’opera di Abū Saʿīd e la notizia riportata nel *Nawrūznāma* è contemporanea all’operazione di Khalaf, il sec. X, quando l’equinozio cadeva il 16 *ādhār*, cioè il 16 marzo giuliano, riferendo dunque di una collocazione del *nawrūz* sistano nel 3 *nīsān*, il 19° Arietis dell’epoca. L’ipotesi che l’informazione del *Nawrūznāma* risalga al X sec. e, mantenendosi invariata, sia stata successivamente fusa con materiali posteriori, è plausibile in sé, date le particolari caratteristiche del testo (cfr. la posizione di ‘A. Ḥuṣūrī in materia alle pp. 4-5 della prefazione) e data inoltre la natura per così dire ‘pionieristica’ dell’opera; non è però corroborata da ulteriori dati più precisi. A ogni modo, s’è visto che a indurre il regolo corasmio a procedere alla riforma probabilmente contribuì, tra l’altro, l’occorrenza di un anno dell’Egira privo di *nawrūz*, il 346 E. (957-958). A questo punto – non fosse che per puro gusto di parallelismo – si potrebbe pensare a una contingenza simile verificatasi durante il lungo regno del saffaride, e trovare così nel 381 E. (991-992) – anch’esso un anno dell’Egira senza *nawrūz* – il momento critico in seguito al quale si sarebbe operata la riforma. Una riforma datante all’anno immediatamente successivo, il 382 E. (992-993) – periodo felice del governo di

Khalaf – avrebbe presupposto uno spostamento del *nawrūz* dal 18 marzo (dove si trovava negli anni 992-995) al 3 aprile (19° Arietis). In tal caso, il *nawrūz* sarebbe stato differito di *sedici giorni* e l'autore del *Nawrūznāma* riporterebbe cosa contemporanea ai fatti (primi anni Ottanta del IV sec. E., fine sec. X), indicando con *aknūn* (“adesso”) il momento immediatamente successivo a quella riforma e con *ānjā* (“quel punto”) il punto in cui si trovava il *nawrūz* fino a quel medesimo intervento di riforma.

È questa l'epoca in cui l'*amīr* del Sīstān assume il *laqab*, o titolo onorifico, di Walī al-Dawla, probabilmente conferitogli dal nuovo califfo al-Qādir bi-llāh (381-422 E., 991-1031), vera e propria creatura del reggente buide dello 'Irāq, Bahā' al-Dawla (su cui v. *infra* IV.4.3): il nuovo califfo non fu infatti riconosciuto dai samanidi, né più tardi da Maḥmūd di Ghazna, per il quale il deposto al-Ṭā'ī bi-llāh rimase il 'vero' califfo fino al 390 E. (1000) circa; e questo è elemento che lascia supporre il protrarsi dell'influenza buide sulla vicende politico-militari della regione sistanicca. In effetti, il *laqab* Walī al-Dawla non compare su monete sistanicche prima del 382 E. (992-993, v. Lane Poole *apud* Bosworth 1994: 317, n. 972). A questo punto, si potrebbe ipotizzare che, negli anni che inaugurarono il decennio dell'apogeo del saffaride, la coincidenza tra l'aprirsi di una nuova fase della vita politica del principe in seguito al riconoscimento califfale – la cui significatività è sottolineata dalla modificazione dell'emissione monetaria (per un *dirham* del “nuovo corso” datato al 384 E., v. Walker 1936: 44, n. 56) – e un anno dell'Egira privo di *nawrūz* avrebbe potuto far sì che si pensasse contestualmente a una 'giusta' riforma fiscale, tra i cui provvedimenti si sarebbe potuta annoverare anche una qualche forma di aggiustamento del calendario solare con ridefinizione del Capodanno fiscale.

3) Trattasi, ancora, di pedissequa imitazione dell'opera di Abū Sa'īd e la notizia riportata nel *Nawrūznāma* è contemporanea all'operazione di Khalaf, il sec. X, quando l'equinozio cadeva il 16 *ādhār*, cioè il 16 marzo giuliano, riferendo dunque, anche in questo caso, di una avvenuta collocazione del *nawrūz* sistanicco nel 3 *nīsān*, il 19° Arietis dell'epoca. L'operazione, tuttavia, sarebbe avvenuta qualche anno prima, in un periodo compreso tra il 984 e il 987. È possibile, infatti, che, in concomitanza con la riappacificazione tra Khalaf – allora assistito da

contingenti ghaznavidi – e Ḥusayn b. Tāhir, il figlio del co-reggente dell’*amīr* saffaride Abū Ḥusayn Tāhir b. Abī ‘Alī (m. 359 E., 970), dovuta alla mediazione del comandante delle forze samanidi Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Sīmūrī, il quale si trattenne in Sīstān nel periodo gennaio-giugno del 983, e con l’immediatamente susseguente decesso dello stesso Ḥusayn b. Tāhir, che segna la ripresa del controllo da parte del principe saffaride, Khalaf, a conoscenza della riforma amministrativa buide da poco effettuata ad opera di Ibn ‘Abbād del 373 E. (983-984) – che, vale la pena ripeterlo, spostò il *nawrūz* del 1 *urdībihisht* (20 aprile) in vigore nei territori buidi sul 11 giugno, ricollocandolo secondo il vecchio uso di al-Mu‘taḍid bi-llāh – intraprendesse a sua volta una riforma del calendario fiscale, stabilizzando però il *nawrūz* non secondo il vecchio modello califfale (11 giugno), ma su posizione maggiormente gradita alla sensibilità iranica, il 19° Arietis. E Khalaf poteva ben essere al corrente delle relative novità corasmie in tema di calendario, data l’intensa attività diplomatica intercorsa in quegli anni tra il principe sistano e ambienti samanidi e ghaznavidi. Ecco allora che, nel quadriennio 984-987, uno spostamento del *nawrūz* fiscale del 1 *urdībihisht* (quello buide da poco abolito da Ibn ‘Abbād, e, si ipotizza, quello sistano) – in quel periodo corrispondente al 19 aprile – sul 19° Arietis, cioè sul 3 *nīsān*, avrebbe comportato una differenza di *sedici giorni* tra un *ānjā*, che vorrebbe indicare il *nawrūz* del 1 *urdībihisht* – e un *aknūn*, “ora”, che starebbe per il *nawrūz* (19° Arietis) del momento immediatamente successivo alla riforma, e non per il *nawrūz* dell’epoca dell’autore del *Nawrūznāma*.

Quelle proposte, ovviamente, non sono altro che mere ipotesi, ché nulla di inequivocabile le fonti ci permettono di arguire in materia. Tuttavia, tali parziali digressioni mostrano, se non altro, quanto in ambito islamico fosse diffusa una ragionevole sensibilità ‘amministrativa’ al problema della collocazione del *nawrūz* e della stabilizzazione dell’anno solare, nonché una tradizione che vedeva nell’intervento sovrano il mezzo indispensabile a ristabilire l’ordine e l’equità in materia fiscal-calendariale; tutto ciò, però, *disgiunto da un reale interesse per la collocazione equinoziale primaverile del nawrūz*. Attenendosi all’assunto generale secondo cui una generale sensibilità iranica contem-

plerebbe in ogni caso l'equazione *nawrūz* = equinozio primaverile, Abū Saʿīd assicurò ai suoi sudditi un *nawrūz* 'equo' non certo per *posizione* ma per *stabilità*: in base ad esso infatti si sarebbero potute calcolare esattamente le rendite agricolo-pastorali, facendole oggetto di precisa (quanto equa?) tassazione. Si è visto, comunque, come tutte e tre le illazioni proposte sopra nel tentativo di spiegare quei "sedici giorni" del *Nawrūznāma* ruotino attorno a un 19° Arietis, che forse, in quell'epoca (sec. X), rappresentava meglio dell'equinozio vero e proprio la 'giusta' collocazione del *nawrūz*, in coerenza con certa sensibilità astrologica iranico-ellenistica. Ancora ben oltre la metà del X secolo (v. gli interventi in materia dell'epoca di Rukn al-Dawla e di Fakhr al-Dawla), dunque, non si assiste in ambito ufficiale a nessun intervento in direzione di una collocazione equinoziale primaverile del *nawrūz*, ed è, questo, un argomento di una certa importanza per le considerazioni a seguire. Prova indiretta della non immediata relazione storica tra equinozio primaverile e *nawrūz* è la diffusione del termine a definire il Capodanno civile dei vari calendari solari, collocato in svariate posizioni stagionali (dal *nayrīz* copto di inizio autunno al *nayrūz* andaluso di inizio inverno), di pressoché tutti i territori raggiunti dalla prima espansione islamica verso occidente. Solo apparentemente in modo paradossale, è questa l'età (IX sec.) in cui si assiste alla redazione di un testo fondamentale in materia per gli zoroastriani. Il *Bundahishn*, sorta di silloge cosmologica dove l'anno è presentato in una veste astronomicamente esatta, con riferimento a equinozi e solstizi per la determinazione delle quattro stagioni dell'anno, e dove il calendario iranico segue lo schema suddefinito 'ideale', non riflette assolutamente la realtà calendariale del momento.

IV.4.3 - La 'riforma' del calendario iranico del 375 E. (1006)

Il sec. IV sec. dell'Egira (inizi sec. XI) si chiude però con una svolta decisiva nella storia del calendario iranico. Negli anni compresi tra il 394 e il 397 E. (1004-1007), il *nawrūz* del calendario solare iranico tradizionale coincise con l'equinozio di primavera (15 marzo giuliano). Il grande "ciclo" di millequattrocentosessanta anni, a cui si fa riferi-

mento nelle fonti arabe per spiegare il presupposto ma sconosciuto sistema intercalare iranico, compiva il suo giro e l'anno calendariale ritornava a corrispondere allo schema 'ideale'. In quell'epoca, i cinque giorni epagomenici – che a partire dall'ultima età sasanide erano posizionati tra l'ottavo e il nono mese (tra *ābān* e *ādhar*) – furono 'trasferiti' alla fine del dodicesimo, finendo col precedere il *nawrūz*, dove rimasero fino alle recenti riforme d'età contemporanea. La pentade epagomenica ritrovò così quella collocazione di fine anno che sembrava tanto naturale non solo ai persiani, ma anche ai romani.

Comunemente, quella *sostanziale* 'risistemazione' del calendario è considerata il frutto di una vera e propria riforma, voluta – data l'epoca in cui essa è avvenuta – da un ancora ignoto "principe buide". Quella era, in effetti, l'età che vide l'affermarsi del casato buide, detentore del controllo politico-militare diretto di porzioni sempre maggiori dei territori del califfato. Era però anche l'età immediatamente successiva al regno di Khalaf b. Aḥmad, il quale, come s'è visto, si occupò del calendario influenzando in qualche modo sulla posizione del *nawrūz*.

Sul presunto autore di tale 'riforma' non esiste unanimità di consensi: si va dal parere di Taqīzāda (1937-1939: 917-918), che lo individua nella figura del buide Bahā' al-Dawla (379-403 E., 989-1012), a quello di Bulsara (1953: 191), per cui dovrebbe essersi trattato del ziaride Qābūs b. Wushmgīr (366-371 E., 977-981 e 388-403 E., 998-1012-13), il sovrano del Ṭabaristān dedicatario degli *Āthār al-bāqiya* di al-Bīrūnī, passando per illazioni come quella di Bihrūz (1952-1953: 56), il quale attribuisce l'operazione al già citato Khalaf b. Aḥmad. Tali ipotesi, più o meno convincenti, devono fare i conti con la totale mancanza di chiari e inoppugnabili documenti. Unica fonte a fornire un nome per il plausibile responsabile di quell'operazione è la *Rivāyat-ī Frāysrōš*, datata 1008, in una delle cui quattro quaestiones ci viene presentato un "[...] raro caso di conflitto tra mazdei del Khurāsān e un ufficiale (*sultānik*) di Baghdad, tale Abū Maṣṣūr (?), il quale, ovviamente musulmano, impose un'intercalazione nel calendario" (de Menasce, *C.H.I.*: IV, 553). Viene da pensare al contingente spostamento dei giorni epagomenici da fine *ābān* a fine *isfand*, che, par di capire, certi fedeli del Khurāsān sarebbero stati contrari ad accettare, fornendo dunque prova della coesistenza di correnti zoroastriane orientali fedeli

ora allo schema *yazdigardī* con *andargāh* dopo *ābān* (Khurāsān), ora allo ‘schema ideale’ con *andargāh* dopo *isfand* (Transoxiana). La presenza di più varianti del medesimo schema calendariale iranico potrebbe forse aiutare a chiarire un punto del *Kitāb al-zīj al-jāmi*^c (ms. 5751 di Berlino: fol. 165) – celebre opera del già citato (v. *supra* II.2.3) Kūshiyār b. Labbān – che sconcertò Taqīzāda (sulla questione v. Cristoforetti 2002 B: 72-73). Ivi, i cinque giorni epagomenici dei soghdiani sono infatti collocati dopo il mese di *ābān.j* (il corrispondente del mese persiano di *ābān*), e non come ci si aspetterebbe dopo *isfand*, l’ultimo mese.

Quello “Abū Maṣūr” di de Menasce è un’accettabile interpretazione del “Abū Maṣūr” nella *riwāyat* (v. Anklesaria 1969: I, 82-83 e 148-149, II, 124-125²²), anche se tale nome, certamente di musulmano, non aiuta granché. Sembra infatti difficile che si possa trattare del buide Mu’ayyid al-Dawla Abū Maṣūr, il regolo della regione di Iṣfahān di cui già si è detto (v. *supra* IV.4.1), visto che, a parte la decisa politica anti-buide degli ultimi samanidi e del ghaznavide Maḥmūd, che avrebbero probabilmente impedito interventi diretti dell’amministrazione centrale (buide) nei territori sotto il proprio controllo, egli era già deceduto da circa un ventennio quando il *nawrūz* del calendario iranico tornò a riproporsi in posizione equinoziale primaverile – sempre che con “intercalazione” la *riwāyat* faccia riferimento alla dislocazione dei giorni epagomenici occorsa nei primi anni del sec. XI e non ad altro intervento calendariale. L’autore della ‘riforma’, dunque, o sponsorizzatore prestigioso di una riforma ‘naturale’, rimane in ogni caso sostanzialmente ignoto.

Unica fonte descrivente i fatti in questione è, ancora, il *Kitāb al-zīj al-jāmi*^c, parte del cui testo fu pubblicata da Ideler (per una recente edizione della traduzione persiana del medesimo punto, v. Bagheri 1998: 30-31):

“[...] e i cinque giorni [epagomenici] si trovavano alla fine di *ābān-māh* finché, nel trecentosettantacinque dell’era di Yazdajird, [quando] il sole

²² Desidero qui ringraziare Carlo G. Cereti per la cortesia e la disponibilità dimostratemi nel reperire e mettere a mia disposizione il testo in questione.

entrò in Ariete il primo di *farwardīn-māh*, la pentade fu posta alla fine di *isfandārmadh-māh*” (apud Ideler 1825-1826: 625).

Paradossalmente, l’assenza nelle fonti storiografiche arabo-persiane di riferimenti al responsabile di quella che, solo per doverosa considerazione dello sforzo dei numerosi studiosi occupatisi della cosa, non mi resta che definire ‘riforma del 1006’ (375 *yazdigardī*) va confrontata con ben due primati della medesima: quella di inizio secolo XI fu l’unica ‘riforma’ del calendario iranico d’età islamica a rivelarsi così duratura, nonché il solo intervento calendariale a cui si siano conformate anche le comunità zoroastriane d’Iran, per le quali la stabilità degli emeronimi sarebbe fondamentale ai fini del culto; e l’eventuale presenza di correnti contrarie, forse deducibile dalla *riwāyat* di cui sopra, non farebbe che confermare l’effettiva importanza della questione. A fronte di dati di tale portata e visto l’improvviso quanto definitivo imporsi a livello ufficiale di quel reimpasto calendariale, pur non scartando l’ipotesi di un’operazione di riforma, non posso esimermi dall’esprimere un certo imbarazzo di fronte al vuoto documentario in materia. In altre occasioni, infatti, ci si trova in presenza di un certo numero, talora vasto, di notizie – ancorché vaghe e a volte contraddittorie – riferenti gli autori veri o presunti di riforme non solo di breve durata, ma in certi casi neppure verificatesi; della più duratura riforma strutturale del calendario iranico, invece, non si conosce l’artefice. Nelle opere astronomiche, la cosa viene generalmente presentata come il naturale adattamento del calendario all’occorrenza coincidenza tra realtà astronomica e schema calendariale ideale – che è già molto – ma nulla di più. Da quel momento in poi, la sensibilità iranica alla posizione primaverile del *nawrūz* sarà fattore che giocherà un ruolo di primo piano nell’elaborazione delle riforme a seguire, tutte confermantesi quello che anche in ambito ufficiale (islamico) iniziava probabilmente ad essere percepito come un fatto ‘naturale’.

Nel caso di inizio sec. XI, piuttosto che a una vera e propria riforma in senso tecnico si potrebbe pensare ancora una volta all’applicazione dell’antica pratica popolare di adattamento del calendario alla situazione astronomica, di cui varie celebrazioni dislocate del *nawrūz* (per cui v. Cristoforetti 2000: 124-137), sopravvissute nel folclore, sarebbero cospicua traccia altrimenti difficilmente interpretabile. Solo che,

se la pratica era antica, quella volta, data l'eccezionalità dell'evento calendariale verificatosi in un'epoca di generale diffusione di una sensibilità iranica in ambito islamico colto, si sarebbe avuta registrazione della cosa anche a livello ufficiale (cfr. *idem*: 138-142).

IV.4.4 - La riforma *jalālī*

Come già accennato, gli anni Settanta del sec. XI segnano un punto di non ritorno nel modo islamico di guardare al calendario solare iranico. La riforma *jalālī*, voluta dal sultano selgiuchide Jalāl al-Dawla Mu'izz al-Dīn Abū al-Faḥ Malikhshāh (465-485 E., 1072-1092), fu intrapresa con ogni probabilità in occasione del *nawrūz* dell'anno 445 *yazdigardī* (467 E., 1075) e prese ufficialmente il via con il transito (apparente) del sole sul punto equinoziale d'Ariete del 15 marzo 1079; in quel primo anno, il *nawrūz* della nuova era corrispose al 19 *farwardīn* dell'anno 448 *yazdigardī*²³.

A muovere il sovrano in direzione di una riformulazione del calendario concorse senza dubbio l'inconveniente costituito dal fatto che nel 1075 il *nawrūz* della tradizione non corrispose alla data in cui il Sole sarebbe 'transitato' sul punto equinoziale primaverile (15 marzo), bensì al 26 febbraio, tanto era arretrato nelle stagioni rispetto alla data in cui si trovava all'epoca della precedente 'riforma' strutturale del 1006.

Con Malikhshāh la riforma del calendario iranico fu generale. Fu stabilita una regola, basata sull'osservazione astronomica diretta del fenomeno equinoziale, per individuare il Capodanno, decretando così l'introduzione dell'intercalazione quadriennale (talvolta quinquennale) di un giorno atta a mantenere il *nawrūz* in posizione stabilmente equinoziale primaverile, fu ridefinita la durata dei mesi (sulle prime, corrispondente alle costellazioni dello Zodiaco, in seguito ricondotta ai tra-

²³ Ritengo che la corrispondenza tra il nuovo Capodanno e il 19 *farwardīn* del calendario *yazdigardī* non fosse dovuta a mera casualità, nel senso che, nel suo complesso, la riforma sia stata elaborata, probabilmente, anche in vista di un recupero di idee, concezioni e valori antichi ampiamente diffusi e sentiti, indipendentemente da qualunque possibile remota radice eterogena. Su tutto ciò v. Cristoforetti 2000: 83-87.

dizionali dodici mesi di trenta giorni più cinque – talora sei – giorni in posizione di fine anno), furono assegnati nomi nuovi ai mesi e ai giorni (per cui v. *E.Ir.*, s.v. *calendars ii*, p. 670 tav. 35) e, spia di un mutamento dell’atteggiamento dell’islamocrazia rispetto al sentire iranico, fu inaugurato l’inizio di un’era ufficiale solare civile, quella di Malikshāh, distinta da quella lunare religiosa dell’Egira. La nuova era, nota perlopiù come era *jalālī* dal *laqab* dell’artefice, fu chiamata anche *malikī*, ovvero *sultānī* o *malikshāhī*, o ancora *muhdath* in alcuni moderni.

Tutto ciò, anche se il sistema *jalālī* fosse sopravvissuto al fondatore come calendario dello stato e non solo come mero strumento di calcolo per astronomi, non avrebbe in ogni caso risolto il problema con cui già si erano misurati al-Mutawakkil e al-Mu‘taḍid, costituito dallo sfasamento tra era lunare e era solare; a meno che non si fosse adottata l’era solare come *unico* calendario dello stato, cosa che non avvenne. In ogni caso, la riforma apportò una novità di rilievo per quel che riguarda la questione del calendario fiscale: da allora in poi, nonostante l’era ufficiale civile tornasse ben presto ad essere quella islamica lunare dell’Egira, il *nawrūz* a cui facevano riferimento gli ambienti dell’amministrazione (e non certo le comunità zoroastriane fedeli al sistema calendariale solare vago) fu sempre identificato con il giorno dell’equinozio primaverile, segnando così un punto di non ritorno nella storia del calendario iranico e del calendario del fisco islamico più in generale. Tuttavia, come ormai già più volte ribadito, l’identificazione del *nawrūz* con l’equinozio primaverile non risolveva comunque il problema del ciclico ripresentarsi di anni dell’Egira privi di *nawrūz*. E il ritorno al calendario islamico tradizionale combinato con il persistere del fenomeno della periodica assenza di *nawrūz* contribuì alla formulazione di ulteriori riforme del calendario amministrativo e fiscale.

IV.4.5 - Il calendario khānī e la sua riforma a opera di Ghāzān Khān

Va subito detto che la forma originaria del calendario sino-uyguro, in uso presso le tribù mongole, non fu usata dai musulmani d’Iran nemmeno durante il periodo della dominazione mongola sull’Iran. L’era della forma originaria di questo calendario (*khānī*) contava i propri anni

a partire dal 603 E. (1206), quando Tamuchin, dopo aver sconfitto i nayman, confederando così tutte le tribù della Mongolia sotto il suo alto comando, si proclamò capo supremo e assunse il titolo di Chīngīz Khān. Riferimenti a tale era – dove i nomi dei mesi sono persiani e ad essi è fatto seguire l'attributo *khānī* – si rintracciano in un'opera astronomica composta nel 764 E. (1362-1363) in lingua araba da Abū Muḥammad 'Atā' b. Aḥmad b. Muḥammad b. Khwāja Ghāzī al-Samarqandī per un imperatore sino-mongolo della dinastia Yuan. Un'altra isolata menzione dell'era di Chīngīz Khān compare nel *Commento ai Bīst-bāb* di 'Abd al-'Alā' Bīrjandī redatto da Mullā Muẓaffar b. Muḥammad Qāsim b. Muẓaffar-i Gunābādī (v. Mullā Muẓaffar: *Sharḥ*, XVI: 14), astronomo di corte di Shāh 'Abbās I (996-1038 E., 1588-1629).

La forma di questo calendario maggiormente usata in Iran fu una combinazione del ciclo di dodici anni contrassegnati da una serie di altrettanti animali (il celebre ciclo zoario di tradizione sino-uygura), del calendario dell'Egira e del calendario *jalālī*. In tale forma iranica del calendario dei Dodici Animali, l'era coincide con quella dell'Egira (con inizio al tramonto del sole del 15 luglio 622) e l'anno è composto dei dodici mesi lunari della tradizione islamica. Per gli affari dell'amministrazione era ufficialmente in uso l'anno solare con inizio al *nawrūz jalālī*, cioè all'equinozio di primavera astronomico, e terminante il giorno precedente il *nawrūz* successivo. Rispetto ai sistemi misti delle età precedenti c'è però una novità, che aprirà la strada per la successiva riforma di Ghāzān: gli anni *khānī* erano infatti contrassegnati dal ciclo zoario, che è un ciclo solare. Si aveva così nel calendario ufficiale un riferimento preciso alla rotazione apparente del sole (tramite il *nawrūz*) e all'anno solare in corso (tramite l'indicazione dell'animale del ciclo zoario). Diversamente che nel caso di Jalāl al-Dawla, che aveva inaugurato un nuovo calendario (solare) a fianco di quello dell'Egira, abbiamo in epoca mongola un'ingegnosa integrazione dei due sistemi. Fu stabilita la regola che permetteva di mantenere piena corrispondenza tra ciclo zoario e era dell'Egira: non si consideravano far parte della serie del ciclo zoario tutti quegli anni lunari che fossero occorsi per intero all'interno di un anno solare amministrativo, cioè tra due *nawrūz*. Vale a dire che, nel caso in cui nessun giorno di un anno lunare fosse coinciso con l'equinozio di primavera, quell'anno (dell'Egira) non avrebbe

avuto alcuna denominazione ‘animale’. Per esempio, il 683 dell’era *khānī* (683 E.) iniziò il 20 marzo 1284 e terminò in data 8 marzo 1285. Essendo a quell’epoca il 14 marzo la data dell’equinozio di primavera, quell’anno era compreso interamente nell’anno solare amministrativo che cominciava col *nawrūz* (14 marzo) del 24 *dhū al-ḥijja* 682 E. In quel caso, l’anno del Gallo – che nel ciclo zorario occupa la decima posizione e segue quindi l’anno della Scimmia (682 *khānī*) – corrispose al 684 *khānī*, e non al 683 della stessa era, di cui non si tenne conto nel ciclo degli Animali in quanto interamente compreso in un anno solare amministrativo. Per una tavola sinottica riportante i nomi ‘animali’ degli anni *khānī* e gli anni lunari eliminati dal conto del ciclo zorario a partire dall’anno del Topo 625 *khānī* (1228-1229), nel primo periodo mongolo, fino all’anno della Tigre 1344 *khānī* (1926-1927), quando in Iran tale calendario venne definitivamente abolito, v. Cristoforetti 2000: 146-148²⁴, con delucidazioni a p. 95.

Si addivenne così a una parziale soluzione del problema dell’*izdilāq*; parziale, in quanto un tale escamotage, consistente nell’attribuire nome ‘solare’ a anni lunari, eliminava certo il problema – meramente contabile, peraltro – della non corrispondenza del numero dell’anno *kharājī* con quello dell’era lunare ufficiale, ma non riusciva a risolvere quello del deficit strutturale di bilancio, in quanto, comunque, l’anno ufficiale rimaneva quello lunare.

Va però tenuto presente che, in età mongola, la situazione socio-economica era sensibilmente mutata in Iran rispetto all’epoca del califfato. Se ancora in età selgiuchide, con la sostituzione ai vertici del califfato del gruppo etnico dominante, si assistette al tentativo di adattamento della mutata struttura politico-amministrativa dello stato allo schema giuridico islamico classico, nel primo periodo mongolo, quantomeno fino all’epoca di Ghāzān, una cosa del genere non si diede. Non si ebbe così un sistema fiscale unitario, se non in qualche isolato caso di vassallaggio di regoli locali di fede islamica. Anche in quel caso, comunque, solo in un primo momento, visto che in seguito alla morte o

²⁴ Colgo qui l’occasione per scusarmi con l’eventuale lettore di un errore ivi sfuggitomi in sede di correzione di bozze: a p. 146, “//683” è da rettificarsi in “682”, e “684” in “//684”.

alla sostituzione del regolo musulmano i territori a questo sottoposti ricadevano sotto il diretto controllo dell'autorità mongola (Lambton 1988: 199-203). Successivamente, con l'adesione all'islām di Ghāzān e dei vertici del potere mongolo, si ripresentò l'esigenza di rivedere per intero la questione fiscale tenendo presente i principi giuridici della fede di stato. Di lì la necessità della riforma fiscale generale, dell'organizzazione del censo e di un apparato amministrativo centralizzato, non per nulla voluti proprio da Ghāzān, il primo sovrano ilkhanide di fede islamica (sulla riforma v. *idem*: 211-213). Ciò non comportò comunque un ritorno puro e semplice ai metodi dell'età califfale. Furono infatti intensificate le pratiche di controllo amministrativo del territorio, già diffuse in età selgiuchide, basate sull'attribuzione di *iqṭā'* (con concessione di diritti di esazione – tendenti ad essere considerati patrimonio ereditario – ai membri dell'esercito perché ne traessero nutrimento per sé e per i propri affiliati) e aumentati numero e natura delle imposte straordinarie (alcune del tutto inedite). Tali elementi, combinati al progressivo impoverimento dell'economia mercantile – vieppiù esclusa dalle grandi transazioni stagionali dei prodotti agricoli – e a una sorta di 'feudalizzazione' del contado – che si ritrovava ora a dover versare le imposte (perlopiù in natura) al signore locale – contribuirono a un deciso ritorno in Iran a un'economia imperniata soprattutto sullo scambio di materie prime, con conseguente netta diminuzione della circolazione monetaria.

Una situazione del genere, con esercito e gran parte della corte finanziati dalle rendite di territori affidati in concessione, comportò necessariamente il sensibile calo dell'incidenza del fenomeno deficitario dello stato, che, pur permanendo, non poteva ormai più avere la rilevanza che sicuramente ebbe nei secc. VIII-XI. All'epoca di Ghāzān, la pratica dell'affitto dei diritti di riscossione delle imposte (chiamata *muqāṭa'a*, ma con perdita del significato originario) di intere regioni era ormai consuetudinaria, e, in alcuni casi, come, per esempio, quello dei selgiuchidi di Rūm 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs e Rukn al-Dīn Qilij Arslān – formalmente governatori per conto degli ilkhanidi – fu proprio la concessione in loro favore in regime di *muqāṭa'a* delle regioni che li videro dapprima signori e poi sovrani a permettere loro e ai loro successori di creare vere e proprie dinastie indipendenti. Sarà solo più tardi,

in epoca ottomana (dove il calendario fiscale si baserà su un sistema simile a quello appena visto), con la successiva e definitiva monetizzazione dell'economia dell'età moderna, che il problema dell'anno dell'Egira senza *nawrūz* tornerà a esercitare per intero la sua nefasta influenza.

Il calendario *khānī* rimase in uso per circa sette secoli. Dopo la riforma del 1329 E. (1911), che portò all'introduzione in Iran del calendario solare con era dell'Egira, i nomi degli anni del ciclo zoario furono comunque mantenuti e rimasero in uso ancora per alcuni anni, finché, nel 1344 E.S. (1925), il calendario *khānī* fu definitivamente abolito. Unica, relevantissima, parentesi in tale duratura continuità fu la ridefinizione del punto di partenza dell'era e l'adozione del calendario solare sotto il regno dell'ilkhanide Ghāzān Khān (694-703 E., 1295-1304). Un calendario *khānī-yi ghāzānī* (“*khānī* di Ghāzān”) fu elaborato su iniziativa del sovrano mongolo ed entrò in vigore con il *nawrūz* del 13 *rajab* 701 E. (14 marzo 1302). Con esso si intese stabilire un sistema di riferimento calendariale fisso adatto a scopi civili (e quindi fiscali), ridefinendo il sistema misto (ufficiale lunare, amministrativo solare) che stava alla base del calendario mongolo d'Iran conosciuto come *khānī*.

L'adozione dell'anno solare con inizio astronomico all'equinozio primaverile (*nawrūz-i jalālī*) e mesi dai nomi e dalla struttura iranici (solo in epoca più tarda, come risulta in opere successive, si passò a nomi di mesi di origine turco-mongola, mantenendone però invariata la durata) a sfavore del calendario dell'Egira, che si sarebbe dovuto utilizzare unicamente a scopi religiosi, costituì, pur poggiando sulle solide basi poste in materia dalla riforma *jalālī*, la prima efficace, anche se non duratura, misura atta a risolvere il problema del deficit cronico di bilancio. L'uso dell'era solare *khānī-yi ghāzānī* rimase infatti circoscritto all'ambiente di corte (l'ambiente della cancelleria) durante il regno degli immediati successori di Ghāzān, il fratello Uljāytū ([Öljeitü] 704-716 E., 1304-1316) e Abū Sa'īd (716-736 E., 1316-1335) il figlio più giovane di Uljāytū, rispettivamente VIII e IX *īlkhān* di Persia, per poi lasciare il campo al precedente sistema misto *khānī*, con era dell'Egira. Una plausibile chiave di lettura del relativo insuccesso della riforma di Ghāzān sta forse in quell'aver egli decretato l'uso di un'era riferentesi al regno di un sovrano mongolo – per quanto “glorioso” anche da un

punto di vista islamico ortodosso²⁵ – relegando alla sfera della sola attività religiosa il calendario lunare con la sua era dell’Egira, ormai divenuta però tradizionale in Iran per la maggioranza della popolazione. La cosa poteva disturbare gli ambienti islamici di corte, cioè soprattutto la cancelleria e l’amministrazione, nonché i contingenti persiani dell’esercito. Con il successivo ‘ritorno’ di Abū Sa‘īd all’islām sunnita in seguito alla svolta sciita (709 E., 1310) di Uljāytū, sovrano che esperì quasi tutte le varianti religiose a quell’epoca diffuse in Iran, certa sensibilità ‘lunare’ islamica tornò a far sentire tutto il peso della propria cresciuta influenza a corte a sfavore di quel calendario civile che poteva ormai parere addirsi assai poco a un pio sovrano musulmano.

IV - § 5. Gli ottomani e il calendario del fisco

Le novità calendariali introdotte durante il periodo mongolo e la pur non duratura riforma di Ghāzān Khān, che differiva da quella *jalālī* solo per l’inizio dell’era relativa (più tardi, per il nome dei mesi), non furono del tutto dimenticate e, con gli ottomani, il mondo islamico conobbe a regolamentazione del calendario del fisco un sistema calendariale misto, basato sull’eliminazione periodica dell’anno *sīwīsh* (= *izdilāq*) dal novero degli anni dell’era fiscale (*māliyya*).

Inizialmente, il clan famigliare che prese poi il nome di ottomano faceva parte della grande confederazione tribale oghuza spinta dal Khurāsān verso occidente dalla migrazione mongola del XIII secolo. Quando ancora era suddito dei selgiuchidi, per la perizia militare dimostrata, ad esso furono assegnate terre di pascolo nella zona dell’antica provincia di Phrygia Epictetus (Sultānōnī), ai confini con la Bithynia bizantina, con quartiere generale a Sugut (Thebasion). Là, nel 656 E. (1258), nacque ‘Uthmān, il fondatore eponimo della dinastia di

²⁵ Ghāzān, infatti, nonostante il suo passato religioso piuttosto variegato – che, da un animismo sciamanista tradizionale ammantato del buddhismo ufficiale della corte mongola, lo vedeva approdare all’islām solo in un secondo momento su invito di un suo generale dal nome, inequivocabilmente iranico, di Nawrūz – era riuscito a conquistarsi agli occhi dei musulmani persiani l’illustre primato di elettore della fede islamica sunnita a religione dello stato.

trentasette sultani da lui discendenti in linea diretta maschile. Egli fece arretrare viepiù la frontiera bizantina e il figlio ʿUrkhān (726-761 E., 1326-1360), l'organizzatore del nuovo corpo dei giannizzeri, conquistò Bursa e Nicea. Nel 759 E. (1358), le truppe ottomane attraversarono l'Ellesponto e stabilirono una guarnigione a Gallipoli, da dove iniziò la conquista della parte europea dell'impero bizantino. Entro la fine del secolo erano cadute Adrianopoli e Filippopoli, il Kosovo, Nicopoli e Maritza, dove gli ottomani stabiliranno il loro dominio per molto tempo.

Le incursioni di Tīmūr, agli inizi del XV sec., e la sconfitta nel 804 E. (1402) del sultano Bāyazīd I (792-805 E., 1389-1402) frenarono per un certo periodo i progetti ottomani per la conquista di Costantinopoli. Ma, a partire dal 848 E. (1444), con la vittoria di Varna su un consistente contingente crociato e sui principi di Valacchia, furono assicurate le frontiere settentrionali ed ebbe inizio la fase espansionistica dell'impero, che durò ben due secoli, portando alla conquista dei territori che vanno dall'Ungheria all'Arabia, dall'Egitto all'Algeria e al Marocco. L'apogeo si ebbe sotto il regno di Sulaymān I, detto il Magnifico (926-974 E., 1520-1566).

Il lento declino ottomano è considerato iniziare nel 1094 E. (1683), con l'insuccesso dell'assedio di Vienna. I trattati di Carlowitz (1110 E., 1699) e di Passarowitz (1130 E., 1718) segnano la chiusura della fase espansionistica imperiale, e il XVIII secolo vide un impero leggermente ridimensionato. Le frontiere rimasero pressoché le medesime sino a fine Ottocento. A partire dalla fine della prima metà del XVIII secolo, la Russia iniziò una campagna di espansione che portò alla conquista dei territori di Azov e della Crimea con continue incursioni nelle municipalità ottomane danubiane. Nella seconda metà dell'Ottocento vasti possedimenti africani, come l'Egitto e l'Algeria, si erano resi praticamente indipendenti. L'ultimo sultano ottomano di un certo polso fu ʿAbd al-Ḥamīd II (1293-1327 E., 1876-1909).

L'impero ottomano fu istituzione statale responsabile di un vastissimo territorio in cui, per varie ragioni d'ordine storico ed economico, non si ebbe un vero e proprio sviluppo industriale. I timidi tentativi di industrializzazione in campo tessile avviati a partire dalla seconda metà del Settecento, e soprattutto nei primi anni dell'Ottocento, dovettero far i conti con la fortissima concorrenza soprattutto di Francia e Gran

Bretagna (non certo della penisola italiana, dove, ancora per tutta la seconda metà dell'Ottocento, per molti diseredati Alessandria costituiva una delle mete della copiosa emigrazione italiana, soprattutto meridionale). In questi paesi il processo di industrializzazione in campo tessile era ormai solidamente avviato, oculatamente protetto e fortemente incentivato da una politica espansionistica tesa a monopolizzare economicamente vaste aree del globo. La politica protezionistica dei paesi europei, interessati a salvaguardare la propria economia, non costituiva certo un fattore favorevole al parallelo sviluppo industriale in altri paesi pur spinti a sperimentazioni del genere, e il risultato di tale situazione politico-economica fu una serie di reiterati fallimenti delle nascenti industrie dell'area ottomana.

IV.5.1 - *Il calendario māliyya e gli anni del sīwīsh*

Da quanto sopra si può arguire fino a che punto l'economia agricola abbia dunque svolto, in piena epoca moderna, un ruolo di primaria importanza nella regolamentazione dei bilanci statali dell'impero ottomano. Il commercio, per altro verso, soffriva anch'esso dei capricci delle stagioni: navi e vie carovaniere vedevano il blocco delle attività a partire da novembre fino ad aprile compreso, e così anche gli introiti fiscali derivanti da questo tipo di traffici risentivano dell'alternarsi delle stagioni. Ciò significa che la parte più ingente delle entrate dello stato venivano calcolate e versate (anche se non necessariamente registrate) sulla base dell'anno solare. Per questa ragione, come probabilmente era avvenuto nella compagine statale dell'età califfale, anche lo stato ottomano, accanto al calendario ufficiale basato sull'anno lunare dell'Egira, conosceva un anno *māliyya*, o fiscale, in uso presso le cancellerie e gli uffici amministrativi, in base al quale venivano calcolate alcune scadenze relative all'esazione delle imposte. Si aveva così un doppio sistema di riferimento calendariale lunare e solare ad uso esclusivo dell'amministrazione pubblica, a fianco dell'unico *calendario ufficiale dello stato*, quello dell'Egira, di tipo puramente *lunare*, che veniva impiegato per datare la corrispondenza, per la registrazione annualistica, per l'espletazione dei doveri religiosi, per stabilire il momento

in cui i dipendenti dello stato (funzionari e esercito) ricevevano la paga ecc.

Negli uffici del *dīwān* preposto alla raccolta delle tasse e alla loro redistribuzione (le cosiddette *uscite*) si usava normalmente il calendario solare di tipo giuliano, con anno fiscale iniziante all'equinozio primaverile (“*nevrūz*” < *nawrūz*) di tradizione iranica post-*jalālī*, datato in ogni caso secondo l'era in vigore, cioè quella dell'Egira, e fatto forzatamente corrispondere ad essa quando necessario. Durante i secc. XVI e XVII, l'equinozio primaverile occorse perlopiù il 11 *ādhār/mārt* (marzo) giuliano. L'anno fiscale ottomano era dunque un anno solare che portava numero d'ordine identico a quello dell'anno lunare dell'Egira. I mesi del calendario fiscale erano quelli siriaci, ed esso era chiamato calendario *rūmī*, o, talora, *mārtī* perché il primo mese della serie era *mārt* (o, con voce arabo-siriaca, *ādhār*) cioè marzo. Nei ‘bilanci’ statali – che erano piuttosto mere rendicontazioni – si faceva riferimento a questo sistema. L'impiego dell'anno solare nell'amministrazione fu però regolamentato in modo preciso e generalizzato durante il primo anno di regno di Salīm III (1203-1222 E., 1789-1807), e con il “*nevrūz*” del 14 *jumādā al-ākhirā* 1203 E. (1 *ādhār/mārt* 1203 *māliyya*, 12 marzo 1789) il calendario *māliyya* ottomano fu varato ufficialmente. Fino a quel momento il sistema di riferimento al calendario solare, nonostante le regole emanate da Muḥammad IV nel 1088 E. (1677; v. *infra* IV.5.3), era piuttosto empirico e le periodiche operazioni di ‘slittamento’ (turco ott. *sīwīsh*, ar. *izdilāq*) di un numero nella serie degli anni fiscali per mantenerli in corrispondenza con quelli dell'era lunare dell'Egira erano affidate alle cure di più o meno attenti funzionari, che vi provvedevano di volta in volta mediante emanazione di decreti in materia, senza basarsi su un sistema di regolamentazione preordinato. L'anno ‘saltato’, o ‘scivolato’, era dunque chiamato anno del *sīwīsh* (non più di *izdilāq*) e individuava la cifra corrispondente all'anno dell'Egira in cui non fosse compreso alcun “*nevrūz*”, da eliminarsi – con un procedimento speculare a quello del calendario *khānī* – dalla serie degli anni fiscali. Tale fenomeno si verificava, come abbiamo già visto nel caso dell'*izdilāq*, ogni trentatré anni solari circa.

I nomi dei mesi usati nel calendario fiscale ottomano derivavano da due tradizioni differenti, quella siriana di trafila araba (*suryānī*) e quella

latina di trafila bizantina (*rūmī*). I menonimi prevalentemente impiegati erano quelli *suryānī*; in alternativa, furono talora usati soprattutto i tre menonimi *rūmī* indicati nello schema che segue, pur esistendo, con varianti, anche i corrispondenti di altri mesi (per esempio, *yanār* per gennaio):

nomi dal siriano	nomi dal latino
<i>ādhār</i>	<i>Mārt</i>
<i>nīsān</i>	...
<i>ayyār</i>	<i>Māyis</i>
<i>ḥazīrān</i>	...
<i>tammūz</i>	...
<i>āb</i>	<i>Āghustūs</i>
<i>aylūl</i>	...
<i>tishrīn al-awwal</i>	...
<i>tishrīn al-thānī</i>	...
<i>kanūn al-awwal</i>	...
<i>kanūn al-thānī</i>	...
<i>shubāt</i>	...

L'erario ottomano prevedeva la compilazione di rendicontazioni in cui venivano registrate le *entrate* costituite dall'ammontare delle tasse riscosse sulla base del calendario solare (quasi tutte le imposte fondiari, nonché numerose altre imposte legate a attività stagionali o comunque alla scansione solare come le rendite dei contratti di concessione in *muqāṭaʿa* di beni dello stato o per la riscossione delle imposte così stabilita) e quelle riscosse sulla base del calendario lunare (imposte doganali, imposte sull'eredità, ecc.). Le *uscite* dell'erario erano *sempre* regolate sulla base del calendario lunare, e la più consistente di queste voci era costituita dall'*ulūfa* o soldo militare, che veniva pagato sulla base dei quattro trimestri che formavano l'anno lunare dell'Egira.

L'intero apparato imperiale ottomano doveva la sua esistenza all'efficienza dell'esercito e questo doveva essere costantemente retribuito, costituendo così – come è del resto sempre stato ed ancor oggi è nella maggior parte dei paesi – la prima voce di spesa dell'amministrazione pubblica. Nella prima età ottomana gran parte dell'esercito era retri-

buito con concessione di *tīmār*, cioè di terre in usufrutto per un certo lasso di tempo. Per esempio, la composizione dell'esercito durante gli ultimi anni di regno di Murād II (824-855 E., 1421-1451), il predecessore del già citato Muḥammad II, detto il Conquistatore (di Costantinopoli), è stimata in centoventicinquemila armati retribuiti mediante *tīmār* e di cinquemila giannizzeri al soldo. A partire dal XVI secolo il rapporto tra truppe al soldo e truppe retribuite mediante assegnazioni di terre si invertì in favore delle prime, che divennero in breve lasso di tempo la parte più consistente dell'esercito ottomano. Il *wazīr* Luṭfī Pāshā, ministro di Muḥammad II, lamentava il carico di spese militari gravanti sul bilancio dello stato affermando: "È veramente difficile trovare di che pagare quindicimila soldati". In un secolo, il numero dei militari al soldo era triplicato. E quella era l'epoca in cui l'economia ottomana si andava definitivamente monetarizzando.

IV.5.2 - *La recente analisi di H. Sahillioğlu*

Halil Sahillioğlu ha recentemente pubblicato (1999) uno studio preliminare sul fenomeno del deficit cronico delle finanze ottomane, analizzando il rapporto esistente tra crisi militari e ritardi del pagamento del soldo in relazione all'impiego amministrativo del doppio sistema calendariale lunare e solare. I risultati sono di notevole interesse storico, dato che lo studioso ha dimostrato che tali ritardi si facevano particolarmente gravi con l'approssimarsi di anni di *sūwīsh*.

Prima di passare ad alcuni esempi della nefasta influenza esercitata da congiunture finanziario-alendariali sulla politica ottomana, va ribadito che esistevano escamotages atti a neutralizzare finanziariamente la differenza tra calendario lunare e calendario solare. Ad esempio, nelle concessioni in affitto (*iltizām*) di beni dello stato, con riferimento nei contratti al calendario lunare, ci si preoccupava talora di aggiungere alla somma d'affitto pattuita una rendita addizionale relativa agli undici giorni dell'anno solare in eccesso rispetto a quello lunare. Nel caso, più complicato, della contabilità di entrate e uscite, talvolta le entrate si registravano in riferimento a un tasso di cambio inferiore a quello impiegato nella rendicontazione delle uscite. Tali sistemi, in ogni modo,

non erano in grado di fornire soluzioni definitive al problema del bilancio deficitario ottomano. Un altro metodo consisteva nel ricorso alla svalutazione monetaria, in modo da permettere alla zecca di stato l'emissione di un maggior quantitativo di monete di valore nominale inalterato ma di peso leggermente inferiore a quelle precedentemente in uso, obbligando contestualmente i sudditi alla conversione della vecchia valuta in loro possesso. Era ovviamente contemplato anche il ricorso, economicamente svantaggiosissimo, al prestito finanziario, e tale pratica andò intensificandosi nel periodo della decadenza, a partire dagli ultimi anni del Settecento. Sporadicamente, comunque, si ricorse a un sistema di risparmio preventivo particolarmente efficiente per rimediare alle condizioni deficitarie dello stato e far fronte al pagamento del soldo: si economizzò di anno in anno l'ammontare relativo agli undici giorni di differenza tra anno solare e anno lunare e, per una volta ogni otto anni, furono versate ai contingenti militari *cinque* rate trimestrali invece delle *quattro* annue previste (infatti $11 \times 8 \text{ anni} = 88$ giorni, l'equivalente di tre mesi lunari: $29 + 30 + 29 = 88$ giorni). Tale semplice escamotage fu praticato però solo in pochissimi casi, come ad esempio nel 1063-1064 E. (1653-1654), durante il regno di Muḥammad IV (1058-1099 E., 1648-1687). Un ultimo metodo a cui ricorsero i funzionari ottomani per ovviare al problema fu quello di prelevare il quantitativo di denaro necessario al pagamento anticipato del soldo dal tesoro privato del sultano. Il tesoro privato godeva di una gestione separata dal tesoro di stato o tesoro pubblico. Al tesoro privato erano automaticamente accorpate eventuali eccedenze risultanti dalla rendicontazione di fine anno del tesoro pubblico, le cui casse, in seguito al bilancio annuale, quando non erano in perdita, rimanevano quindi sempre e comunque vuote. Il tesoro privato poteva servire, in caso di crisi gravi, a porre rimedio al disavanzo pubblico. E se forse è proprio in questa sua funzione di 'salvadanaio' che si deve cercare l'origine di tale istituzione ottomana, con l'espandersi dell'impero si assiste a un progressivo aumento di restrizioni al ricorso al tesoro privato da parte dell'amministrazione. Esso, pur mantenendosi l'uso di accorparvi eventuali eccedenze di bilancio, fu considerato sempre meno come 'salvadanaio' del tesoro pubblico e sempre più come possesso personale del sultano, il quale, perlopiù, vedeva di cattivo occhio ope-

razioni fiscali coinvolgenti il proprio patrimonio, pretendendo che i crediti concessi venissero registrati come *debito pubblico* nei confronti dell'autorità sovrana.

Fino all'epoca comunemente detta "delle riforme", inaugurata nel primo anno di regno di ʿAbd al-Majīd (1255-1277 E., 1839-1861), non si può parlare di un vero e proprio bilancio dello stato ottomano, dal momento che fino ad allora non veniva regolarmente effettuata né una previsione di spesa né una valutazione preventiva delle risorse fiscali con cui coprire tale spesa, né una sistematica ripartizione della spesa pubblica; non esisteva neppure un corpo legislativo che regolasse il funzionamento dell'erario e delle amministrazioni provinciali. Fino a quell'epoca, non si possono considerare bilanci veri e propri le succinte tabelle dei conteggi di entrate e uscite della tesoreria di stato, rientranti piuttosto nella categoria dei libri contabili, molto simili a inventari di fine anno. Nel XVI secolo, tali libri contabili erano regolati sulla base dell'anno solare con inizio al "nevrūz" equinoziale (11 marzo del calendario giuliano). Nelle rendicontazioni superstiti del XVII secolo, invece, non è menzionato il tipo di cronologia considerato nella registrazione delle varie voci, a parte alcune eccezioni che fanno riferimento a date lunari. In questo periodo si assiste alla dispensazione dall'obbligo di registrazione delle voci di entrata e di uscita della tesoreria.

Nei registri contabili, anche quando il riferimento andava all'anno solare, le date indicate erano sempre quelle dell'Egira corrispondenti ai due "nevrūz" che delimitavano l'anno solare fiscale: per esempio, la rendicontazione fiscale dell'anno 954 E. (1547-1548), pubblicata da Ö. Lütfi Barkan nel 1954 (v. Sahillioğlu 1999: 198), inizia con il "nevrūz" del 19 *muharram* 954 E. (11 marzo 1547), e termina con il "nevrūz" del 30 *muharram* 955 E. (11 marzo 1548), facendo palesemente riferimento al Capodanno solare della tradizione iranica, ufficialmente coincidente con l'equinozio primaverile a partire dalla riforma *jalālī*. Nel caso di cui sopra, volendo numerare l'anno fiscale, lo si sarebbe fatto in riferimento all'anno ufficiale dell'Egira 954, perché il "nevrūz" inaugurante l'anno fiscale cadeva entro detto anno lunare.

IV.5.3 - *L'anno 1087 E. e la sistemazione del calendario māliyya durante il sultanato di Muḥammad IV*

La data di inizio dell'anno del calendario fiscale ottomano mutò con la riforma e nuova ufficializzazione voluta da Muḥammad IV (1058-1099 E., 1648-1687) il 4 *şafar* 1088 E. (8 aprile 1677). Egli decretò l'adozione del sistema giuliano per l'anno finanziario ad uso amministrativo. Gli anni – con inizio il 1 marzo (nel 1677 corrispondente al 11 marzo gregoriano) – si sarebbero però registrati secondo l'era dell'Egira, e così il nuovo “*nevrūz*” del primo anno finanziario (*māliyya*) fu, in datazione amministrativa ottomana, il 1 *ādhār/mārt* 1088 *māliyya* (11 marzo 1677). Si stabilì in quell'occasione anche la regola che consentiva di mantenere fissa la corrispondenza con il calendario lunare tramite l'eliminazione degli anni dell'Egira privi di Capodanno fiscale – noti come gli anni del *sīwīsh* – dal computo fiscale.

Il firmano sultanale si colloca in un arco di tempo immediatamente susseguente un anno dell'Egira, il 1087, privo di “*nevrūz*”. Evidentemente, ancora una volta, la situazione critica dal punto di vista finanziario spinse chi di dovere a por mano al calendario fiscale – che con quella sua ‘anomalia’ pareva in qualche modo segnalare la congiuntura sfavorevole del momento – allo scopo di rimediare alla sfasatura periodicamente riprodottesi tra computo lunare e computo solare; quasi che la causa del dissesto risiedesse nel calendario fiscale in sé, e non nell'uso combinato di due sistemi diversi.

IV.5.4 - *L'ascesa al sultanato di Salīm III e la riconferma del calendario māliyya*

Nel corso del secolo seguente si ebbe un'importantissima, seppur tardiva, svolta: in quell'epoca si cominciò a versare la paga militare di parte dell'esercito a date fisse dell'anno amministrativo, cioè in base all'anno solare fiscale, riducendo in una certa misura l'entità del deficit strutturale dello stato. Nel primo anno del suo regno, Salīm III (1203-1222 E., 1789-1807) cercò di generalizzare tale pratica e (ri-)confermò ufficialmente l'adozione dell'anno solare *māliyya* per gli usi ammini-

strativi. Ciò dimostra, tuttavia, quanto instabile fosse ancora l'applicazione del calendario inaugurato da Muḥammad IV.

La soluzione al problema del deficit cronico si stava lentamente profilando quando ormai la potenza ottomana aveva già oltrepassato la fase di massima espansione e l'economia iniziava a risentire i contraccolpi della perdita egemonia politico-militare e della disastrosa politica finanziaria messa in atto nel tentativo di arginare il crescente debito pubblico, non riuscendo a sostenere la sfida politico-economica lanciata dalle emergenti potenze europee.

IV.5.5 - *L'ultimo tentativo di riforma del calendario māliyya*

Nonostante le raccomandazioni di Muḥammad IV e di Salīm III, l'eliminazione dalla serie degli anni fiscali della cifra indicante l'anno del *sīwīsh* allo scopo di mantenere l'esatta corrispondenza con l'era ufficiale – che rimase sempre quella lunare dell'Egira – non fu costantemente effettuata. Ciò comportò differenze di qualche unità nella computazione di anni fiscali e anni dell'Egira. La cosa indusse A. Mukhtār Pāshā a presentare nel 1328 E. (1910), quando la differenza tra i due sistemi era giunta a due unità, un progetto di riforma introducendo un sistema calendariale egiosolare. Il disegno di legge prevedeva l'adozione ufficiale dell'anno solare (da “*nevrūz*” a “*nevrūz*”) e il passaggio dal computo dell'era lunare dell'Egira a quello dell'era solare dell'Egira; il calendario lunare dell'Egira sarebbe stato così impiegato quale calendario esclusivamente religioso. Una cosa del genere avvenne in Iran qualche anno dopo.

IV.5.6 - *Alcuni casi critici: Murād II, l'ascesa di Muḥammad II, il Conquistatore, e gli anni del sīwīsh 852 e 885*

I seguenti esempi di crisi politico-militari occorse nell'impero ottomano in concomitanza con anni di *sīwīsh* e legate ai ritardi nei pagamenti del soldo militare sono tratti dal già citato fondamentale saggio in materia di Sahillioğlu (1999).

Correva l'anno 1442, ci si trovava cioè poco avanti l'anno del *s̄wīsh* 852 E. (1448) e le truppe ottomane, a cui già si dovevano ben sei mesi di paga, non opposero un'efficace resistenza alla coalizione serbo-ungherese. Murād II (824-855 E., 1421-1451), rattristato per la perdita del figlio designato alla successione e pressato dall'esercito scontento, abdicò in favore del giovane erede Muḥammad II. Questi, per far fronte al malcontento dell'esercito e trovare di che pagare le truppe, su consiglio dei propri ministri procedette immediatamente alla svalutazione della moneta. La moneta ufficiale era l'*āqcha*. Nel 835 E. (1431-1432) tale moneta d'argento pesava 1,185 gr. e ne pesò soli 1,012 gr. in seguito al provvedimento messo in atto da Muḥammad II. Il malcontento dell'esercito, già piuttosto forte sotto Murād II, andò aumentando. Intrighi di palazzo, orditi dal *wazīr* Khalīl Pāshā ai danni del rivale, Shihāb al-Dīn Pāshā, fecero sì che alcuni soldati mettessero a sacco la dimora di quest'ultimo, il quale si rifugiò presso il giovane principe regnante. I disordini, aizzati sulle prime da ambienti di corte per questioni politiche, sfociarono in aperta ribellione: i militari chiedevano maggiori remunerazioni in modo da colmare la consistente perdita dovuta alla svalutazione monetaria. Seguirono episodi di scontri violenti, con incendio di edifici pubblici. Lo zoccolo duro dei rivoltosi si ritirò su una collina fortificata, minacciando di sostenere militarmente un pretendente al trono favorevole a Bisanzio se non avessero ottenuto ciò che chiedevano.

Non si sa esattamente che cosa sia successo poi, ma queste notizie sono le prime a mettere in relazione il malcontento militare e le sue conseguenze politiche al ritardo nel pagamento del soldo e alla svalutazione monetaria.

In ogni caso, Muḥammad II salì al trono qualche anno dopo, alla morte del padre nel 855 E. (1451). Era quello un momento in cui l'inizio dell'anno dell'Egira, cadendo nei primi giorni di febbraio (1 *muḥarram* 855 E., 3 febbraio 1451), precedeva di circa un bimestre il "*nevrūz*", comportando un pari ritardo del pagamento del soldo. Le entrate con cui si sarebbe dovuto far fronte a quella spesa sarebbero infatti cominciate ad affluire nelle casse dello stato di lì a qualche tempo, a partire dal "*nevrūz*" (equinozio di primavera, 11 marzo). Anche in quell'occasione, Muḥammad II per evitare il malcontento pro-

cedette alla svalutazione della moneta, nonostante la brutta esperienza di qualche anno prima. Durante il suo lungo regno, egli ricorse più volte a tali drastiche soluzioni, anche se, in analoghe situazioni di crisi, si dimostrò in grado di superare la congiuntura sfavorevole puntando su un'aggressiva politica di espansionismo militare, che donò i frutti sperati. Va infatti ascritta a Muḥammad II, da quel momento soprannominato al-Fātih, l'importantissima conquista di Costantinopoli, con presumibile enorme afflusso di ricchezze nelle casse dello stato. In ogni caso, la svalutazione continua è provvedimento estremamente dannoso per l'economia generale, che tende alla depressione, favorendo il formarsi di situazioni di monopolio e di mercato nero, con conseguenze esiziali per l'intera società.

La morte di Muḥammad II avvenne nel 886 E. (1481), in un anno seguente un anno – il 885 E. – privo di “*nevrüz*”. Anche quell'anno, egli aveva svalutato la moneta e obbligato i sudditi al cambio forzato con le nuove monete, riuscendo così a portare nelle casse dello stato ben sessanta milioni di *āqcha*. Ma immediatamente dopo la sua morte scoppiò una rivolta militare che portò all'assassinio del *wazīr* Qaramanī Muḥammad Pāshā (in carica dal 1477), a cui veniva rinfacciata la politica imperiale di svalutazione monetaria. Una giunta militare composta da giannizzeri prese il potere e governò per settanta giorni, dopodiché il governo passò pacificamente nelle mani del legittimo erede Bāyazid II (886-918 E., 1481-1512), il quale salì al trono sotto condizione precisa di non ricorrere mai più alla svalutazione durante il proprio regno.

Situazioni limite di questo genere, caratterizzate dal malcontento dell'esercito, si registrano di continuo in tutta la storia dell'impero ottomano. Sahillioğlu, con la sua ricerca, è riuscito a dimostrare l'esistenza di una correlazione precisa tra tali episodi di rivolta militare e il ritardo nel pagamento di uno, ma più spesso di due o più, trimestri di *ulūfa*, causato dall'impiego nell'amministrazione ottomana di due sistemi calendariali differenti in relazione alla registrazione e al calcolo delle entrate e delle uscite. Se tale disfunzione finanziaria, nella prima epoca ottomana, non portò mai a vere e proprie crisi, in seguito se ne manifestarono le inevitabili disastrose conseguenze, soprattutto in relazione al fatto che durante i secc. XV-XVI l'economia dell'impero cominciò a monetizzarsi in via definitiva. Il versamento in natura del-

l'ammontare di imposta richiesto, oppure il sistema della concessione di *tīmār*, erano infatti transazioni economiche non monetarie, che non risentivano, per esempio, degli effetti della svalutazione monetaria. Ma, con l'aumento del contingente militare mercenario e con la graduale scomparsa dell'economia di baratto, il deficit cronico di bilancio andò pesando sempre più sulle finanze ottomane, costringendo l'amministrazione dello stato a ricorrere a periodiche risistemazioni finanziarie (svalutazione, aumento delle imposte ecc.) catastrofiche sotto il profilo della crescita economica generale. Inizialmente, la forte e continua espansione territoriale dell'impero garantì per lunghi periodi entrate extrafiscali (bottino di guerra) tali da far fronte al disavanzo pubblico. Agli inizi del Settecento, con la fine della fase espansionistica della politica imperiale, la situazione peggiorò sensibilmente, e l'amministrazione, per far fronte agli impegni di governo, ricorse soprattutto al prestito. Il debito pubblico divenne così il grande problema dell'amministrazione ottomana moderna.

IV.5.7 - *La crisi politico-militare che chiuse la "età dei tulipani"*

Nella prima metà del XII sec. E. (inizi del Settecento) il "nevrūz" equinoziale primaverile cadeva il 10 *ādhār/mārt* giuliano (21 marzo gregoriano). Così, nel 1119 E., quinto anno di regno di Aḥmad III (1115-1143 E., 1703-1730), il "newruz" occorre il 28 *dhū al-ḥijja*, cioè il penultimo giorno dell'anno lunare; l'anno successivo (1120 E., in data gregoriana, dal 23 marzo 1708 al 12 marzo 1709) non presentò alcun "nevrūz": fu un anno di *sīwīsh*. Il regno di Aḥmad III fu segnato ai suoi inizi da un anno di *sīwīsh* e l'ultimo suo "nevrūz" da sultano fu quello del 1142 E., corrispondente al 3 *ramadān*, l'ottavo mese del calendario dell'Egira. In quel momento eventuali ritardi nel pagamento dell'*ulūfa* sarebbero potuti ben ammontare a tre trimestri di paga militare, come era avvenuto per quasi tutti i primi vent'anni del sultanato di Aḥmad III (v. il grafico di Sahillioğlu 1999: 219, il quale peraltro si sofferma soprattutto sul trentennio precedente il 1710), e il fatto che sia stata proprio una sollevazione dei giannizzeri, capitanati da Patrona Khalīl (m. 1143 E., 1730), a porre fine alla "età dei tulipani" (1132-

1142 E., 1720-1730), passata alla storia come un'epoca di "dissolutezze di corte", è elemento che, sulla base di quanto fin qui esaminato, potrebbe denunciare un'importanza non secondaria dell'elemento economico-finanziario tra i fattori che condussero al colpo di stato del 1143 E. (1730). Nel caso, rispetto alle sole motivazioni retorico-propagandistiche di stampo religioso – certamente anch'esse presenti – addotte a spiegazione dei fatti in questione e poste in primo piano da certa storiografia tradizionale, ritengo più convincente un'influenza decisiva – peraltro ancora tutta da sviscerare – del fattore economico-finanziario come sopra delineato. Prima di giungere a una qualsiasi conclusione in questo senso, andrebbe però condotto uno studio approfondito di quel periodo storico con un taglio 'alla Sahillioğlu', e quanto detto in questa sede si profila dunque solo quale eventuale ipotesi di partenza.

Considerazioni finali

In conclusione, va sottolineato ancora una volta che, se oggi problemi del genere di quelli fin qui illustrati possono sembrare di agevole soluzione, in un'epoca in cui non si erano ancora sviluppate le più elementari teorie economiche, sulla cui base poter tentare un'analisi della situazione al fine di individuare eventuali contromisure adeguate, e di fronte a un nuovo assetto dell'economia mondiale sempre più in via di definitiva monetarizzazione, la comprensione delle cause del disavanzo pubblico era al di fuori della portata di chi storicamente si trovò a dover far fronte alle conseguenze contingenti di quel disastroso trend negativo.

Le delucidazioni in merito offerte da Sahillioğlu sono recentissime (1999), e, prima delle ricerche condotte dallo studioso turco, nessuno era riuscito a fornire convincenti ragioni dell'instabilità politico-amministrativa ottomana e della persistente dannosa depressione economica di cui soffrì pressoché sempre quell'impero. Inoltre, l'abusato concetto di "dispotismo orientale", ricorrente in tanta analisi storico-economica, non ha certo consentito a chi vi abbia fatto ricorso di individuare plausibili, seppur inedite, chiavi interpretative di concrete vicende storiche extraeuropee.

Il saggio di Sahillioğlu ha costituito per me uno stimolo decisivo in direzione dell'applicazione dell'analisi fiscale-calendariale ivi proposta a analoghe situazioni di 'doppia amministrazione' finanziaria dell'erario statale nel mondo islamico. Così, avendo cercato di volta in volta di tenere nella dovuta considerazione le non sempre nettamente definibili difformità d'ordine storico – che talora possono influire anche in misura notevole sui risultati dell'indagine in un campo così 'fluidò' come quello della finanza, dell'amministrazione pubblica e dell'economia in generale – delle varie situazioni prese in esame, ho indagato su alcuni eventi calendariali verificatisi nelle società islamiche, tentandone una lettura inedita sotto il profilo socio-economico e storico-politico. Se problemi simili a quelli sopra individuati devono essersi necessariamente dati – seppur in maniera e misura diverse – ovunque sia stato in uso a scopi amministrativi e fiscali un doppio sistema calendariale solare e lunare, ecco che l'inesausta ricerca nel mondo islamico di

un migliore calendario del fisco testimonia, nella maggior parte dei casi, di una vigile attenzione all'andamento economico della società, ben più profonda di quanto non possa sembrare a prima vista. Abbiamo incontrato sovrani musulmani che, contro ogni pregiudizio di tipo religioso, misero mano al calendario, agendo perlopiù nel tentativo di armonizzare usi preesistenti, necessità di tipo religioso e istanze finanziarie dello stato. In taluni casi la soluzione si andava profilando, ma il più delle volte, incomprese le ragioni di fondo, si indirizzarono gli sforzi verso misure inadeguate, continuando così a comportarsi come chi, del tutto inconsapevole del danno che ne deriva, cerchi di valutare nel modo più accurato una distanza ignota, facendo uso alternatamente di due differenti unità di misura.

Senza pretendere qui di dire qualche cosa di definitivo in seguito a un'indagine che, ancora iniziale, abbisognerebbe di ulteriori approfondimenti, proporrei almeno di interpretare alla maniera delineata in queste pagine le famigerate "proteste contadine" – di cui si è sottolineata tutta l'implausibilità – proposte come motore delle operazioni di riforma fiscal-calendariale occorse durante l'epoca abbaside (ma anche più tardi, in Iran, con l'ilkhanide Ghāzān Khān), e sempre in coincidenza con anni di *izdilāq*. Oltre che del riflesso nelle opere degli storiografi arabo-islamici di una consuetudine letteraria nutrita del mito del giusto e buon sovrano, si tratta del tentativo maldestro, da una parte, di giustificare operazioni di intervento sul calendario effettivamente percepite dai musulmani più intransigenti come arbitrarie e non del tutto in sintonia con i precetti della fede, dall'altra di offrire ragionevole spiegazione di fenomeni altrimenti non messi a fuoco nella loro portata sociale ed economica. Del resto, s'è visto come l'interpretazione storico-economica del meccanismo sottostante al deficit cronico delle finanze ottomane sia tutt'altro che datata e sia stata resa possibile sulla scorta di una serie di nozioni tecniche di tipo storico-economico disponibili alla generale fruizione solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

Riferimenti bibliografici

- ‘Abdallāhī 1982-1983: R. ‘Abdallāhī 1982-1983, “*Taqwīm-i kharājī*”, in *Nashriya-yi dānishkada-yi adabiyāt wa ‘ulūm-i insānī-yi Isfahān*, II-1 (*mihr-isfand* 1361/1982-1983), pp. 37-58.
- ‘Abdallāhī 1996-1997: R. ‘Abdallāhī, *Ta’rīkh-i ta’rīkh dar Īrān*, Tehran 1375 E.S. / 1996-1997.
- Anklesaria 1969: *The pahlavi revāyat of Āturfarnbag and Farnbagsrōš*, 2 voll., ed. B. T. Anklesaria, Bombay, 1969.
- Bagheri 1998: M. Bagheri, “The Persian version of *Zij-i jāmi*’ by Kūšyār Gīlānī”, in *La science dans le monde iranien à l’époque islamique*, eds. Ž. Vesel, H. Beikbaghban, B. Thierry de Crussol de Epesse) Téhéran (Institut Français de Recherche en Iran), 1998, pp. 25-31.
- al-Balādhurī, *Futūḥ*: Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Jābir al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān (The Origins of the Islamic State)*, tr. Ph. Kh. Hitti (Part I, 1916) / F. C. Murgotten (Part II, 1924), New York.
- Bar-Asher 2001: M. M. Bar-Asher, “Sur les éléments chrétiens de la religion Nuṣayrite-‘Alawite”, in *Journal Asiatique*, CCLXXXIX-2 (2001), pp. 185-216.
- Bickerman 1967: E. J. Bickerman, “The ‘Zoroastrian’ Calendar”, in *Archiv Orientalní*, XXXV, 2 (1967), pp. 197-207.
- Bickerman, *C.H.I.*: E. J. Bickerman, “Time-reckoning”, in *The Cambridge History of Iran*, III-2, Cambridge, s.d. pp., 778-791
- Bihrūz 1952-1953: Dh. Bihrūz, *Taqwīm wa ta’rīkh dar Īrān az raṣad-i Zardusht tā raṣad-i Khayyām. Zamān-i Mihr wa Mānī*, in *Īrān kūda* n. 15, [Tehran] 1331 / 1952-1953.
- al-Bīrūnī, *Āthār*: Abū al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī al-Khuwārizmī, *al-Āthār al-bāqiya ‘an qurūn al-khāliya*, ed. E. Sachau, Leipzig, 1923.
- al-Bīrūnī, *Tafhīm* persiano: Abū Rayḥān Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm li-awā’il-i ṣanā‘at al-tanjīm*, ed. J. Humā’ī, (IV ed., tīr) 1367 / 1988 (I ed. 1318 / 1939-1940).
- Bontenville 1973: H. Bontenville, *Mythologie française*, Paris, (I ed. 1973) 1998.

- Borsh 2000: S. J. Borsh, "Nile floods and the irrigation system in Fifteenth-Century Egypt", in *Mamlūk Studies Review*, IV (2000), pp. 131-146.
- Bosworth 1994: C. E. Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*, Costa Mesa – New York, 1994.
- Brock 1984: S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, variorum reprints, London 1984. *Syriac Sources for Seventh-Century History* (Byzantine and Modern Greek Studies, II, Oxford, 1976).
- Bulsara 1953: S. J. Bulsara, "The Old Iranian Calendar", in *M. P. Khareghat Memorial Volume*, Bombay, 1953, pp. 177-195.
- Cahen 1977: C. Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, (Institut Français de) Damas, 1953.
- Cerulli 1957: E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, vol. I, Roma 1957.
- Chaine 1925: M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925.
- Coussin de Perceval 1847: A. P. Coussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes, avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Paris, 1847.
- Cuypers 1993-1994: M. Cuypers, "Le Nowrūz en Égypte", in *Luqmān*, X-1 (automne-hiver 1993-1994), pp. 9-34.
- Cristoforetti 2000: S. Cristoforetti, *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, (*Eurasiatica* n. 64 Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici – Università Ca' Foscari di Venezia), Martellago (VE), 2000.
- Cristoforetti 2002 A: S. Cristoforetti, *Il Natale della Luce. Il sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII Secolo*, Milano, 2002.
- Cristoforetti 2002 B: S. Cristoforetti, "'Ā'īn-i īshān", un lapsus di Kūshiyār e il *farwardgān* di Abiyāna", in *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6 December 2002* (*Beiträge zur Iranistik*, Wiesbaden), pp. 71-81.
- Cristoforetti 2002 C: "'Legno della croce' e 'peonia bizantina': un rimedio iranico all'epilessia tra Avicenna, Bīrūnī e Hāqānī", in corso

- di stampa negli *Atti* del convegno internazionale sul tema *La Persia e Bisanzio*, Roma 14-18 ottobre 2002 (Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Accademia Nazionale dei Lincei), comunicazione del 18 ottobre.
- Dennett 1950: D. C. Dennett Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge 1950.
- Description de l’Égypte: Description de l’Égypte, ou recueil des observations et des recherches... faites... pendant l’expédition de l’armée française*, 24 voll. testo, 10 voll. tavole e mappe, 2a ed. Paris 1821-1829.
- Ducellier 1996: A. Ducellier, *Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Age, 7.-15. siècle*, Paris, 1996.
- Fahd 1971: T. Fahd, “Un traité des eaux dans *al-Filāha an-Nabaṭiyya* (hydrogéologie, hydraulique agricole)”, in *Atti del convegno internazionale sul tema: la Persia nel Medioevo* (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970), Roma 1971, pp. 277-326.
- al-Fakhrī, *Kitāb al-ādāb*: Muḥammad b. ‘Alī b. Ṭabāṭabā al-Fakhrī, *Kitāb al-sultāniyya wa al-duwwal al-islāmiyya*, ed. H. Derenbourg, Paris, 1895.
- Fedorov 2000: M. Fedorov, “The Khwārazmshāhs of the Banū ‘Irāq (fourth/thenth century)”, in *Iran*, XXXVIII (2000), pp. 71-78.
- Ferrea 2002: L. Ferrea, *Gli dei di terracotta. La ricomposizione del frontone di via San Gregorio*, Milano, 2002.
- Gīla-wā* 1992: “Nawrūz-i bal” [editoriale], in *Gīla-wā*, I-2 (1371 E.S. / 1992), p. 3.
- Ginzel 1906-1914: F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1906 (I), 1911 (II), 1914 (III), Leipzig.
- Gordon 1999: M. S. Gordon, “The turkish officers of Samarra: revenue and the exercise of authority”, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XLII-4 (nov. 1999), pp. 466-493.
- Grignaschi 1971: M. Grignaschi, “La riforma tributaria di Khosrō I e il feudalesimo sassanide”, in *Atti del convegno internazionale sul tema: la Persia nel Medioevo* (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970), Roma 1971, pp. 87-147.
- Grumel 1958: V. Grumel, *La chronologie (Traité d’études byzantines, I)*, Paris, 1958.

- von Grunebaum 1951: G. E. von Grunebaum, *Muhammedan Festivals*, London / Totowa, 1976 (I ed. del 1951).
- Hilāl al-Şābīʿ, *Tuhfa: Tuḥfat al-umarāʿ fī taʿrīkh al-wuzarāʿ* li-Abī al-Ḥusayn b. al-Muḥassin al-maʿrūf bi-Hilāl al-Şābīʿ, ed. H. F. Amedroz, Leyden, 1904.
- Hoenerbach 1950: W. Hoenerbach, “Zur Heeresverwaltung der ‘Abbasiden”, in *Der Islam*, XXIX-3 (1950), pp. 257-290.
- Hūmand 1996: N. Hūmand, *Gāhshumārī-yi bāstānī-yi mardumān-i Māzandarān wa Gilān wa pazhūhishī dar bunīyān-i gāhshumārī-hā-yi īrānī hamrāh bā taqwīm-i bāstānī-yi tabarī-daylumī* (*The ancient chronology of the people of Māzandarān and Gilān*), Āmul (Māzandarān) 1375 E.S. / 1996.
- Ibn al-Athīr, *Kitāb al-kāmil: Kitāb al-kāmil fī al-taʿrīkh* li-ʿIzz al-Dīn Abī al-Ḥusayn ʿAlī b. Abī al-Karam Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm b. ʿAbd al-Wāḥid al-Shaybānī al-maʿrūf bi-Ibn al-Athīr, ed. C. J. Tornberg, Leyden.
- Ibn al-Jawzī, *Muntaẓam*: Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Jawzī, *Al-muntaẓam fī taʿrīkh al-mulūk wa al-umam*, vol. XI, Beirut, 1412 E. / 1996.
- Ibn al-Jawzī, *Muntaẓam*: Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Jawzī, *Al-muntaẓam fī taʿrīkh al-mulūk wa al-umam*, VIII, Hyderabad, 1359 E. / 1940-1941.
- Ibn al-Nadīm, *Fihrist: The Fihrist of al-Nadīm*, ed.-tr. B. Dodge, New York -London (Columbia University Press), 1970.
- Ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl*: Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl* (*The Book of Revenue*), tr. I. Ahsan Khan Nyazee, introd. I. M. Oweiss, s.l. (printed in Lebanon, Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing), 2002.
- Ideler 1825-1826: L. Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, aus den Quellen bearbeitet*, vol. II, Berlin 1825-1826.
- Kizildağlı 1971: E. Kizildağlı, “Hatay’da Hidir-İlyas Efsaneleri”, in *Türk Folklor Araştırmaları*, n. 263 (1971), pp. 6012-6013.
- Lambton 1988: A.K.S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, London, 1988.

- Lammens 1924: P. H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire* (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, IX, 3), Beyrouth, 1924.
- Levi Della Vida 1943: G. Levi Della Vida, "The 'Bronze Era' in Moslem Spain", in *Journal of the America Oriental Society*, LXIII-3 (1943), pp. 183-190.
- Løkkegaard 1950: F. Løkkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.
- Manfredi 1998: M. Manfredi, "Antinoe e il cristianesimo", in *Antinoe cent'anni dopo*. Catalogo della mostra, Firenze, Palazzo Medici Riccardi (10 luglio - 1 novembre 1998), a cura di L. Del Francia Barocas, Firenze, 1998.
- al-Mas'ūdī, *Murūj*: Maçoudī, *Les prairies d'or*, ed. e trad. C. Barbier de Meynard e Pavet de Courteille, Paris, (II) 1863, (III) 1864, (VI) 1871.
- al-Maqrīzī, *Khīṭaṭ*: *Al-mawā'iz wa al-i'tibār bi-dhikr al-khīṭaṭ wa al-āthār* li-Taqī al-dīn Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-ma'rūf bi-al-Maqrīzī, Būlāq (Cairo), 1270 E., 1853-54.
- de Menasce, *C.H.I.*: J. de Menasce, "Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest", in *The Cambridge History of Iran*, IV, Cambridge, 1975, pp. 543-565.
- Miquel 1967: A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, Paris-Le Haye, 2e éd., 1973 (1e éd. 1967).
- Müller 1905: W. Max Müller, "Nile", in *The Jewish Encyclopedia*, vol. IX, New York - London, MDCCCCV, p. 307.
- Muzaffarī 1990-1991: M. Muzaffarī, "Gāhshumārī-yi Gīlān", in *Gīlān-nāma*, *Majmū'a-yi mulāqāt-i Gīlānshināsī*, II (ba-kūshish-i M. P. Jaktājī), Rasht 1369 E.S. / 1990-1991 (prima edizione), pp. 398-413.
- Nallino 1944: C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, V (a cura di M. Nallino), Roma, 1944.
- Nawrūznāma*: *Nawrūznāma*, *mansūb ba- 'Umar Ibrāhīm Khayyām-i Nishābūrī*, ba- kūshish-i 'Alī Ḥuṣūrī (*Zabān wa farhang-i Īrān*, 27), Tehran, 1357 / 1978.

- Noiville 1928: J. Noiville, “Le culte de l'étoile du matin chez les arabes préislamiques et la fête de l'Épiphanie”, *Hespéris* (Revue de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines), VIII-3/4 (1928), pp. 363-384.
- Norden 1795: *Voyage d'Égypte et de Nubie par Frédéric-Louis Norden*, Paris, MDCCXCV.
- Panaino 1995: A. Panaino, *Tištarya (part II). The Iranian Myth of the Star Sirius* (Is.M.E.O., S.O.R. LXVIII, 2), Roma, 1995.
- Pernice 1905: A. Pernice, *L'imperatore Eraclio*, Firenze, 1905.
- Popper 1951: W. Popper, *The Cairo Nilometer. Studies in Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt*, I (University of California Publications in Semitic Philology, vol. XII), Berkeley and Los Angeles, 1951.
- Rahner 1971: H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, 1971.
- Robinson 2000: F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest*, Cambridge, 2000.
- Ruiz, *Libro del Buon Amore*: J. Ruiz, *Libro del Buon Amore*, tr. it. di V. La Gioia / G. Di Stefano, Milano 1999.
- Rutschowscaya 1999: M.-H. Rutschowscaya, *Coptic Fabrics*, Paris, 1999.
- Sadīd al-Saṭṭana 1992-1993: M. ‘A. Kh. Sadīd al-Saṭṭana Bandar ‘Abbāsī, *Pīrāmūn-i khalīj-i fārs wa daryā-yi ‘Umān*, Tehran, 1371 E.S. / 1992-1993.
- Sahillioğlu 1999: H. Sahillioğlu, “Années siviš et crises monétaires dans l'empire ottoman” (trad. N. Godneff), in *Studies on Ottoman Economic and Social History* (Organisation of the Islamic Centre for Islamic History, Art and Culture; IRCICA), Istanbul, 1999, pp. 193-221.
- Şan‘atī 1980-1981: H. Şan‘atī, “Taqwīm-i chūpānī wa nujūm-i kūhis-tānī dar Lālizār-i Kirmān”, in *Āyanda*, VI, 9-12 (ādhār-isfand 1359 E.S. / 1980-1981), pp. 690-699.
- Scarcia 1979: G. Scarcia, “Zurvanismo subcaucasico”, in *Zurvān e Muḥammad*, Venezia, 1979, pp. 15-21.
- Scarcia Amoretti 2002: B. Scarcia Amoretti, “Teorizzare il ‘jihād’: percorsi interni all'islam e letture storiografiche”, in *Studi Storici*, III (2002) pp. 739-753.

- Schiapparelli [1926] 1998: G. Schiapparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, (3 tomi con appendici di inediti, ristampa anastatica dell'edizione bolognese del 1926), Milano 1998.
- Sharon 1990: M. Sharon, *Revolt. The Social and Military Aspects of the 'Abbasid Revolution*, (The Max Schloessinger Memorial Series – Institute of Asian and African Studies), Jerusalem, 1990.
- Shroff 1995: K. Shroff, “The Zoroastrian calendar. An overview”, in *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, LX (1995), pp. 91-136.
- Sourdel 1959-1960: D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, (Institut français de Damas, (vol. I) 1959, (vol. II) 1960.
- Sprengling 1939: M. Sprengling, “From Persian to Arabic”, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LXVI (1939), pp. 175-224.
- Stern 2001: S. Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar 2nd century BCE - 10th century CE*, Oxford, 2001.
- al-Ṣūlī, *Kitāb al-awraq*: Mohammed ben Yahyā al-Sūlī, *Akhbār ar-Rādī billāh wa'l-Muttaqī billāh (Histoire de la Dynastie Abbāside de 322 à 333/934 à 944)*, Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté de Lettres d'Alger n. 10 et n. 12, trad. M. Canard, vol. I, Alger, 1946, vol. II, Alger, 1950.
- al-Ṭabarī, *Ta'rikh: Ta'rikh al-rusul wa al-mulūk* li-Abī Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, ed. M. J. De Goeje, Leyden.
- Taqīzāda 1937-1938: S. H. Taqīzāda, *Gāhshumārī dar Īrān-i qadīm*, Tehran, 1316/1937-1938.
- Taqīzāda 1937-1939: S. H. Taqīzadeh, “Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam” (parte prima), in *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, IX-4 (1937-1939), pp. 903-922.
- Taqīzāda 1939-1942: S. H. Taqīzadeh, “Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam” (parte seconda), in *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*, X-1 (1939-1942), pp. 107-132.
- Ta'rikh-i Qumm*: Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan-i Qummī, *Kitāb-i ta'rikh-i Qumm* (tarjuma-yi Ḥasan b. 'Alī b. Ḥasan b. 'Abd

- al-Malik-i Qummī), ed. S. J. Ṭīhrānī, [Tehran], 1313 E.S./1934-1935.
- Taʾrīkh-i Ṭabaristān: An abridged Translation of the History of Ṭabaristān compiled about A.H. 613 (A.D. 1216) by Muḥammad b. al-Ḥasan b. Isfandiyār*, trad. E. G. Browne (in “E. J. W. Gibb Memorial” Series, vol. II), Leyden/London 1905.
- Taʾrīkh-i Sīstān: The Tārīkh-e Sīstān*, trad. Milton Gold, Roma, 1976.
- Toussun 1925: O. Toussun, *Mémoire sur l’histoire du Nil* (I), in *Mémoires présentés a la Société Archéologique d’Alexandrie* (III), Le Caire, 1925.
- Van Reeth 1998: J. M. F. Van Reeth, “Al-Qumāma et le Qāʾim de 400 A.H.: le trucage de la lampe sur le tombeau du Christ”, *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Era* (Proceedings of the 4th and 5th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1995 and 1996, III vol., eds. U. Vermeulen / D. De Smet), *Orientalia Lovaniensia Analecta* 83, vol. II, Leuven, 1998, pp. 171-190.
- Walker 1936: J. Walker, *The Coinage of the second Saffarid Dynasty in Sistan*, (*Numismatic Notes and Monographs*, n. 72), New York, 1936.
- Weinberg 2002: C. Weinberg, “The Giant of Mont-Saint-Michel: an Arthurian Villain”, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, LXXXIV-3 (2002), pp. 9-23.

TAVOLA SINOTTICA DELLE OCCORRENZE DI ANNI LUNARI DELL'EGIRA
NON INCLUDENTI IL CAPODANNO FISCALE

DALL'INIZIO DELL'ERA DELL'EGIRA FINO AL 735 E. (1334-1335).

Gli anni dell'Egira sono contrassegnati da 'E.'; tutte le altre date sono giuliane.

Il 1° Arietis è qui convenzionalmente considerato cadere in date corrispondenti al 21 marzo gregoriano.

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1. <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu'taqid bi-llāh (11 <i>ḥaẓīrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Fatḥ Malikshāh (1° Arietis)
			E. 27: 7 X 647 - 24 IX 648		
	E. 30: 4 IX 650 - 23 VIII 651	E. 30: 4 IX 650 - 23 VIII 651			
<i>nawrīz</i> = 10 VI E. 37: 19 VI 657 - 8 VI 658					
			E. 60: 13 X 679 - 30 IX 680		
	E. 63: 10 IX 682 - 29 VIII 683	E. 63: 10 IX 682 - 29 VIII 683			
<i>nawrīz</i> = 1 VI E. 72: 4 VI 691 - 22 V 692					
			E. 94: 7 X 712 - 25 IX 713		
	E. 97: 5 IX 715 - 24 VIII 716	E. 97: 5 IX 715 - 24 VIII 716			

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1 <i>farwardīn yazdīgardi</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘tadid bi-llāh (11 <i>ḥazīrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Fath Malikshāh (1° Arietis)
<i>nawrīz</i> = 24 V E. 106: 29 V 724 - 19 V 725					
		E. 130: 11 IX 747 - 30 VIII 748	E. 128: 3 X 745 - 21 IX 746		
	E. 131: 31 VIII 748 - 19 VIII 749				
<i>nawrīz</i> = 16 V E. 140: 25 V 757 - 13 V 758					
			E. 161: 9 X 777 - 27 IX 778		
	E. 164: 6 IX 780 - 25 VIII 781	E. 164: 6 IX 780 - 25 VIII 781			
<i>nawrīz</i> = 8 V E. 175: 10 V 791 - 27 IV 792					
			E. 195: 4 X 810 - 22 IX 811		
		E. 197: 12 IX 812 - 31 VIII 813			
	E. 198: 1 IX 813 - 21 VIII 814				

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1. <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘taḍid bi-llāh (11. <i>ḥazrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Fath Malikshāh (1° Arietis)
<i>nawrīz</i> = 29 IV E. 209: 4 V 824 - 23 IV 825					
	E. 231: 7 IX 845 - 27 VIII 846	E. 231: 7 IX 845 - 27 VIII 846	E. 228: 10 X 842 - 29 IX 843		
<i>nawrīz</i> = 21 IV - E. 243: 30 IV 857 - 18 IV 858					
	E. 265: 3 IX 878 - 22 VIII 879	E. 265: 3 IX 878 - 22 VIII 879	E. 262: 6 X 875 - 23 IX 876		
<i>nawrīz</i> = 13 IV E. 278: 15 IV 891 - 2 IV 892					
				(895) <i>izdīlāq</i> e riforme di al-Mu‘taḍid bi-llāh	
	E. 298: 9 IX 910 - 28 VIII 911	E. 298: 9 IX 910 - 28 VIII 911	E. 295: 12 X 907 - 29 IX 908		

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘taǧid bi-llāh (11 <i>hazīrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Fatḥ Malikshāh (1° Arietis)
				E. 306: 14 VI 918 - 2 VI 919	
<i>nawrīz</i> = 4 IV E. 312: 9 IV 924 - 28 III 925					
	E. 332: 4 IX 943 - 23 V III 944	E. 332: 4 IX 943 - 23 V III 944	E. 329: 6 X 940 - 25 IX 941		
				E. 339: 20 VI 950 - 8 VI 951	
<i>nawrīz</i> = 27 III E. 346: 4 IV 957 - 24 III 958					
			E. 363: 2 X 973 - 20 IX 274		
		E. 365: 10 IX 975 - 29 V III 976			
	E. 366: 30 VIII 976 - 18 V III 977				
				E. 373: 15 VI 983 - 3 VI 984	
<i>nawrīz</i> = 19 III E. 381: 20 III 991 - 8 III 992					

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1 <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘tadid bi-llāh (11 <i>ḥazīrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il
	E. 399: 5 IX 1008 - 24 VIII 1009	E. 399: 5 IX 1008 - 24 VIII 1009	E. 396: 8 X 1005 - 26 IX 1006		
<i>nawrīz</i> = 10 III E. 415: 15 III 1024 - 3 III 1025				E. 406: 21 VI 1015 - 9 VI 1016	
			E. 430: 3 X 1038 - 22 IX 1039		
		E. 432: 11 IX 1040 - 30 VIII 1041			
	E.433: 31 VIII 104 - 20 VIII 1042				
				E. 440: 16 VI 1048 - 4 VI 1049	
<i>nawrīz</i> = 2 III E. 449: 10 III 1057 - 27 II 1058					
			E. 563: 9 X 1070 - 28 IX 1071		
	E. 466: 6 IX 1073 - 26 VIII 1074	E. 466: 6 IX 1073 - 26 VIII 1074			

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1. <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1. ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘taǧid bi-llāh (11. <i>ḥazrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al-Faṭḥ Malikshāh (1° Arietis)
				(1079) Malikshāh fissa il <i>nawrīz</i> = al 1° Arietis
<i>nawrīz</i> = 22 II E. 484: 23 II 1091 - 11 II 1092			E. 473: 22 VI 1080 - 10 VI 1081	
				1° Arietis = 15 III E. 482: 16 III 1089 - 5 III 1090
		E. 497: 5 X 1103 - 22 IX 1104		
	E. 500: 2 IX 1106 - 21 VIII 1107			
			E. 507: 18 VI 1113 - 6 VI 1114	
				1° Arietis = 14 III E. 515: 22 III 1121 - 12 III 1122
<i>nawrīz</i> = 13 II E. 518: 19 II 1124 - 6 II 1125				
		E. 530: 11 X 1135 - 28 IX 1136		
	E. 533: 8 IX 1138 - 27 VIII 1139			

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘taḍid bi-llāh (11 <i>hazrān</i> / giugno) E. 741: 13 VI 1146 - 1 VI 1147	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Fath Malikshāh (1° Arietis)
				E. 741: 13 VI 1146 - 1 VI 1147	1° Arietis = 14 III E. 549: 18 III 1154 - 6 III 1155
<i>nawrīz</i> = 5 II E. 552: 13 II 1157 - 1 II 1158					
			E. 564: 5 X 1168 - 24 IX 1169		
	E. 567: 4 IX 1171 - 22 VIII 1172	E. 567: 4 IX 1171 - 22 VIII 1172		E. 574: 19 VI 1178 - 7 VI 1179	1° Arietis = 14 III E. 582: 24 III 1186 - 12 III 1187
<i>nawrīz</i> = 28 I E. 587: 29 I 1191 - 17 I 1192					
			E. 597: 12 X 1200 - 30 IX 1201		
	E. 600: 10 IX 1203 - 28 VIII 1204	E. 600: 10 IX 1203 - 28 VIII 1204			

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1 <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘taḍid bi-llāh (11 <i>ḥaẓrān</i> / giugno) E. 608: 15 VI 1211 - 2 VI 1212	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Faṭḥ Malikshāh (1° Arietis)
				E. 608: 15 VI 1211 - 2 VI 1212	1° Arietis = 14 III E. 616: 19 III 1219 - 7 III 1220
<i>nawrīz</i> = 19 I E. 621: 24 I 1224 - 12 I 1225					
	E. 634: 4 IX 1236 - 23 VIII 1237	E. 634: 4 IX 1236 - 23 VIII 1237	E. 631: 7 X 1233 - 25 IX 1234		
				E. 641: 21 VI 1243 - 8 VI 1244	
<i>nawrīz</i> = 11 I E. 655: 19 I 1257 - 7 I 1258					1° Arietis = 14 III E. 649: 26 III 1251 - 13 III 1252
			E. 665: 2 X 1266 - 21 IX 1267		
	E.; 667: 10 IX 1268 - 30 VIII 1269				

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1. <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> copto del 1. <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> di al-Mu‘tadid bi-llāh (11. <i>ḥazrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al-Faṭḥ Malikshāh (1° Arietis)
	E. 668: 31 VIII 1269 - 19 VIII 1270		E. 675: 15 VI 1276 - 3 VI 1277	
				1° Arietis = 14 III E. 683: 20 III 1284 - 8 III 1285
<i>nawrīz</i> = 3 I E. 690: 4 I 1291 - 23 XII 1291				
		E. 698: 9 X 1298 - 27 IX 1299		
	E. 701: 6 IX 1301 - 25 VIII 1302			
			E. 708: 21 VI 1308 - 10 VI 1309	
				1° Arietis = 13 III E. 717: 16 III 1317 - 4 III 1318
<i>nawrīz</i> = 26 XII E. 724: 30 XII 1323 - 17 XII 1324				
		E. 732: 4 X 1331 - 21 IX 1332		

Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> del 1 <i>farwardīn yazdigardī</i>	Capodanno fiscale è il <i>mayyīz</i> copto del 1 <i>tūt</i> (29/30 agosto)	Capodanno fiscale è il 1 settembre, Capodanno del calendario bizantino	Capodanno fiscale è il 1 ottobre, Capodanno del calendario del patriarcato antiocheno	Capodanno fiscale è il <i>mayyīz</i> di al-Mu‘taḍid bi-llāh (11 <i>ḥazīrān</i> / giugno)	Capodanno fiscale è il <i>nawrīz</i> = di Abū al- Faṭḥ Malikshāh (1° Arietis)
	E. 734: 12 IX 1333 - 31 VIII 1334				
	E. 735: 1 IX 1334 - 20 VIII 1335				

TAVOLA DELLE OCCORRENZE DI ANNI LUNARI DELL'EGIRA
NON INCLUDENTI IL CAPODANNO FISCALE DI ETÁ OTTOMANA (699-1341
E., 1299-1922)

Fino al 1203 E. (1789) il Capodanno fiscale è il “*nevrūz*” di tradizione *jalālī* (1° Arietis); a partire da quella data, il Capodanno fiscale è il “*nevrūz*” del 1 *adhār* / *mārt* del calendario siriano. Gli anni dell'Egira sono contrassegnati da ‘E.’, le date sono giuliane fino al 1582, gregoriane in seguito. Il 1° Arietis è qui convenzionalmente considerato cadere in date corrispondenti al 21 marzo gregoriano.

1° Arietis = 13 III E. 717: 16 III 1317 - 4 III 1318	1° Arietis = 21 III E. 1053: 22 III 1643 - 9 III 1644
1° Arietis = 13 III E. 750: 22 III 1349 - 10 III 1350	1° Arietis = 21 III E. 1086: 28 III 1675 - 15 III 1676
1° Arietis = 13 III E. 784: 17 III 1382 - 5 III 1383	1° Arietis = 21 III E. 1120: 23 III 1708 - 12 III 1709
1° Arietis = 12 III E. 818: 13 III 1415 - 29 II 1416	1° Arietis = 21 III E. 1153: 29 III 1740 - 18 III 1741
1° Arietis = 12 III E. 851: 19 III 1447 - 6 III 1448	1° Arietis = 21 III E. 1187: 25 III 1773 - 13 III 1774
1° Arietis = 12 III E. 885: 13 III 1480 - 1 III 1481	1 <i>adhār</i> = 13 III E. 1221: 21 III 1806 - 10 III 1807
1° Arietis = 11 III E. 918: 19 III 1512 - 8 III 1513	1 <i>adhār</i> = 13 III E. 1255: 17 III 1839 - 4 III 1841
1° Arietis = 11 III E. 952: 15 III 1545 - 3 III 1546	1 <i>adhār</i> = 13 III E. 1288: 23 III 1871 - 10 III 1872
1° Arietis = 11 III E. 985: 21 III 1577 - 9 III 1578	1 <i>adhār</i> = 14 III E. 1322: 18 III 1904 - 7 III 1905
1° Arietis = 21 III E. 1019: 26 III 1610 - 15 III 1611	

