

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

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

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

2.1 Il calendario iranico e l'amministrazione in età califfale

2.1.1 Un problema di fonti

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

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

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

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

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

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

2.1.2 Il *nawrūz* in anticipo

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

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

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

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

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

2.1.3 Il *nawrūz* in ritardo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.6 I timori di Ismā'īl b. 'Ammār

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 La riforma di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti

2.2.1 La versione di al-'Askarī

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

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

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

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

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

10 Ar. *Faṭḥ al-ḥarāğ*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Ar. *mağūsiyya*.

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

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

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

2.2.2 Un problema annoso, un intervento atteso

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

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

2.2.3 Versi per una riforma fallita?

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

2.2.4 La versione di al-Bīrūnī

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

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

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

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

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

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

al-Mutawakkil convocò Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī e gli ordinò, in accordo con quanto gli aveva spiegato il *mawbađ* a proposito del *nawrūz*, di calcolare i giorni e di produrre una regola (*qanūn*¹⁸), in base alla quale comporre uno rescritto a proposito del rinvio del *nayrūz* da inviare ai paesi del regno. La decisione cadde sullo spostamento del *nawrūz* al diciassettesimo giorno di giugno; al-Şūlī fece [quanto richiesto] e gli scritti furono mandati alle province nel *muḥarram* 243 [...].¹⁹ Visto che al-Mutawakkil fu ucciso, quanto predisposto non fu portato a termine fino al califfato di al-Mu'tađid.

18 Ar. *qanūn*.

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

Mentre nella versione di al-'Askarī il disegno della riforma è commissionato interamente a Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, in al-Bīrūnī il *kātib* sembra limitarsi a redigere il testo del decreto, seguendo le indicazioni del *mawbaḍ*, la cui competenza in materia di calendario appare esclusiva, tanto che l'amministrazione califfale è tratteggiata come gravemente incompetente circa la natura del calendario fiscale da essa stessa usato. Ma una tale incompetenza risulta poco realistica; ancor meno se si considera la diretta discendenza di molti amministratori califfali da famiglie di mestiere, che da secoli detenevano posizioni di grado intermedio nell'amministrazione (scribi, contabili, archivisti e così via). Più realistico è pensare che l'importanza attribuita qui al *mawbaḍ* rifletta una personale simpatia dell'autore.

2.2.5 Al-Balāḍurī, un testimone di prima mano

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

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

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

Prima di porre le fonti considerate a confronto, è il caso di prendere in esame la prima parte di quest'ultimo passo, dove al-Balāḍurī racconta in prima persona che, per invidia dell'approvazione riscossa da Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī presso al-Mutawakkil, egli denunciò un errore di fondo nel metodo col quale il *kātib* aveva proceduto alla stesura della riforma sul rinvio del *nawrūz* richiesta dal califfo. In una versione di parecchio più tarda, cioè in Yāqūt (m. 626/1229) e per la precisione nel *Kitāb iršād al-arīb*, si trova un'altra versione del passo di al-Balāḍurī.

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

Tale più tarda versione del resoconto di al-Balāḍurī si discosta dalla narrazione di al-'Askarī per tre aspetti. Il primo è che il *nawrūz* non viene mai nominato esplicitamente ed è sostituito *sic et simpliciter* dal termine *ḥarāğ*. Il secondo è la diversa natura della richiesta che al-Mutawakkil rivolge a Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī. Questi, infatti, avrebbe chiesto al suo *kātib* di elaborare una riforma che «rinviasse il *ḥarāğ* al quinto di giugno».²⁰ Infine, il dialogo conclusivo nel quale al-Balāḍurī svela la natura dell'errore al califfo e a tutti i presenti differisce nei dettagli, sebbene il rilievo che al-Balāḍurī muove ad al-Ṣūlī sia il medesimo:

Al-Mutawakkil chiese: «Qual è l'errore che hai riscontrato in questo scritto?». Risposi: «È un fatto noto solo ad 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim e a Muḥammad b. Mūsā;²¹ e consiste nel fatto che egli [scil. Ibrāhīm] ha contato i mesi *rūmī* in notti, mentre i giorni *rūmī* precedono le notti

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

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

e, quindi, non si deve contare [basandosi su] queste ultime. Sono gli arabi, semmai, che contano [a partire dalle] notti, perché queste per loro precedono i giorni, per via delle fasi lunari».

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

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

2.2.6 Il viaggio a Damasco di al-Mutawakkil

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

Come ben si vede, la questione è piuttosto intricata. A nostro parere, rimane valido il tentativo di analisi proposto da H. Taqizadeh, secondo il quale la decisione di operare la riforma sarebbe stata presa nel 242/856-7, a cui sarebbe seguito un ordine di applicazione solo l'anno successivo, vale a dire nel 243/857-8. Il 243/857-8, tuttavia, fu uno di quegli anni dell'egira in cui, per via dello sfasamento tra calendario solare iranico e calendario lunare, non occorre alcun *nawrūz*, circostanza che si verificava ogni trentatré anni circa. Il fatto avrebbe così costretto i riformatori a rinviare

Le sue stagioni, durante l'anno, si susseguono incessanti e purificate,
 come i suoi giorni e i suoi mesi.
 Vivi in eterno a compiere eccelsi e nobili atti, giacché tu ne sei lo
 splendore e la luce!

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

Secondo lo storiografo, il viaggio califfale iniziò il 20 *dū al-qa'da* 243/10 marzo 858 e richiese «novantasette giorni o, secondo alcuni, settantasette» (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 12, 1432). Inoltre, avendo preso la strada settentrionale che passava attraverso l'importantissima regione agricola della Ġazīra, al-Mutawakkil celebrò lo *'īd al-aḡḡā* presso Balad, cittadina non lontano da Mosul. L'incertezza riscontrata da al-Ṭabarī nelle sue fonti è facilmente spiegabile: novantasette furono i giorni di viaggio dalla partenza da Samarra e settantasette quelli contati dalla partenza da Balad. Infatti, se contiamo novantotto giorni (i novantasette di Ṭabarī ai quali va aggiunto, però, il giorno di sosta a Balad) dal 20 *dū al-qa'da* 243/10 marzo 858, giorno della partenza, arriviamo al 29 *ṣafar* 244/15 giugno 858, che è la stessa data che otteniamo sommando settantasette giorni all'11 *dū al-ḥiġġa* 243/31 marzo 858, giorno della ripartenza da Balad. È evidente che tre mesi e più di viaggio erano ben al di là del tempo necessario per coprire la distanza tra Samarra e Damasco e che, dunque, il percorso fu studiatamente dilatato. Parimenti evidente è che il califfo e la sua corte giunsero alla loro meta alla vigilia di quel 17 giugno che l'anno prima, stando ad al-Bīrūnī, era stato decretato come nuova collocazione del *nawrūz*. Ecco dunque che la *qaṣīda* di cui sopra sarebbe da datarsi proprio al 17 giugno 858, coincidente con il 1° *rabī'* I 244, da cui forse l'allusione alla primavera, in arabo detta *rabī'* come il mese in questione, da parte di al-Buḥturī.

Insomma, nelle fonti abbiamo un riferimento abbastanza preciso a un *nawrūz* riformato al 17 giugno per l'anno 244/858. Una conferma definitiva della tesi proposta a suo tempo da Taqizadeh. Comunque stiano le cose in merito all'anno in cui la riforma fu emanata, va segnalato che, anche assumendo il 245/859 come anno di emanazione, resta inspiegata l'assenza di menzioni di *nawrūz* occorsi il 17 giugno per i due anni successivi, considerato che al-Mutawakkil rimase saldamente al potere fino al 4 *ṣawwāl* 247/ 11 dicembre 861, giorno del suo assassinio. Come spiega H. Kennedy, infatti, la congiura dei militari fu un ultimo tentativo, disperato ma di successo, di fermare la perdita di potere politico da parte del corpo militare di Samarra (Kennedy 2004, 170). Le ipotesi in merito possono essere due: o quella che poi sarebbe stata letta come una riforma non fu

altro che un rinvio *una tantum* del capodanno, oppure al-Mutawakkil e i suoi amministratori la tralasciarono non a seguito della violenta fine del suo califfato, bensì già qualche anno prima, insieme, forse, al progetto di riportare a Damasco la sede della capitale. Tutto questo, va da sé, tenendo presente l'eventualità che nuove fonti possano in futuro testimoniare di celebrazioni di *nawrūz* al 17 di giugno per gli anni dal 245/859 al 247/861.

2.2.7 Le motivazioni della riforma e del suo abbandono

A queste considerazioni possiamo aggiungere che la riforma di al-Mutawakkil, stando a quanto riportato da al-'Askarī, non ebbe seguito, dopo l'assassinio del califfo, non tanto per l'impossibilità di inviare la disposizione alle province, ma, piuttosto, per il bisogno di liquidità dell'erario califfale al momento della presa del potere da parte di al-Muntaṣir (4 *šawwāl* 247-5 *rabī'* I 248/11 dicembre 861-29 maggio 862). Il testo fa chiaramente capire che, se per eliminare il califfo i comandanti turcici avessero atteso l'ingresso nel nuovo anno, da intendersi qui come il nuovo anno fiscale, la riforma avrebbe avuto corso, quantomeno per quell'annata.²⁴ Il fatto, poi, che al-Muntaṣir, al momento stesso della sua proclamazione, si fosse immediatamente ritrovato in ristrettezze finanziarie tali da non poter dar corso alla riforma, che prevedeva un ritardo dell'apertura dell'annata fiscale di due mesi, implica che la situazione finanziaria non fosse rosea neppure nell'ultimo periodo di governo del padre. Tutto ciò va certamente a supporto della tesi di Cristoforetti, il quale sostiene che

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

Non è da escludere, inoltre, che proprio l'emanazione della riforma, in un momento che poteva da alcuni essere percepito come ben poco adatto all'attuazione di una misura di rinvio dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, possa aver contribuito a esacerbare gli animi degli ambienti militari, i quali avrebbero potuto con qualche ragione ritenere, o essere facilmente indotti a ritenere, che un ritardo nella percezione della principale imposta di cui godevano le casse califfali

²⁴ Fermo restando il problema posto dalla mancanza di notizie di *nawrūz* del 17 giugno per gli ultimi tre anni del califfato di al-Mutawakkil.

avrebbe inevitabilmente comportato un conseguente ritardo nel pagamento del soldo. Da questo punto di vista, è particolarmente interessante quanto notato da al-Ṭabarī in relazione alla rivolta delle truppe mercenarie di Samarra, occorsa nel 244/858-9 e dovuta, secondo le parole dello storiografo, proprio a ritardi nel pagamento del soldo. Stando alla lettura più consueta di questi eventi, il malcontento delle truppe sarebbe stato, però, non di carattere economico, bensì politico e, in particolare, legato al timore che al-Mutawakkil si stesse accingendo a spostare la sede califfale da Samarra a Damasco. Contro questa tesi e a favore, dunque, di una lettura degli eventi più in linea con quanto esposto da al-Ṭabarī, si è espresso M. Cobb (1999), il quale, in un suo articolo dedicato al lungo viaggio di al-Mutawakkil verso Damasco, ritiene che vi si debba vedere piuttosto il primo passo di una campagna militare in territorio bizantino, mai compiuto, tra gli altri motivi, anche per via dei disordini di cui abbiamo appena detto. Ad ogni modo, il quadro generale degli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil furono dominati da problemi finanziari, nel cui contesto si collegano intimamente il viaggio a Damasco, l'adozione e forse l'abbandono del *nawrūz* al 17 di giugno, e, infine, la congiura che gli costò la vita.

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

La storia del *nawrūz* di quegli anni presenta una relazione molto stretta tra pratiche amministrative, ritardi nel pagamento del soldo militare e riforme del calendario fiscale. A questo intreccio non è affatto peregrino ricondurre la caotica situazione venutasi a verificare con la morte di al-Mutawakkil. Una conferma indiretta sta nel fatto che solo sotto al-Mu'taḍid, califfo che godeva di grande prestigio e fiducia in ambiente militare,²⁵ si poté procedere a una riforma del calendario del fisco in grado di consentire un'ordinata riscossione delle imposte senza le ricadute negative evidenziate da al-'Askarī e, più tardi, anche da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 32), il quale scrive che

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

²⁵ Facciamo qui riferimento alla ben nota formazione militare e amministrativa che al-Mu'taḍid poteva vantare, grazie soprattutto alla lungimiranza del padre al-Muwaffaq. La fiducia in lui riposta da parte dell'establishment militare, peraltro, non fu certo tradita se consideriamo che, al contrario dei suoi predecessori, al-Mu'taḍid perseguì ai fini di una migliore stabilità finanziaria anche una contrazione delle spese di corte, mettendo così al riparo i militari da ritardi nel pagamento del soldo.

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

2.3 La riforma di al-Mu'taḍid

2.3.1 L'emanazione della riforma

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

Al-Mu'taḍid, nel *muḥarram* 282 ordinò che fossero inviate missive a tutti i funzionari nelle varie regioni e province, affinché non si operasse

l'iftitāḥ al-ḥarāğ a *nayrūz*, che era il *nayrūz* dei persiani, e lo si rinviasse all'undicesimo giorno di giugno. Chiamò quel giorno *nayrūz mu'taḍidī* e decretò [tutto] questo da al-Mawṣil, ove si trovava. In una lettera inviata a Yūsuf b. Ya'qūb a Bağdād, al-Mu'taḍid lo informò che, con tale disposizione, aveva inteso mostrare benevolenza verso il popolo e far loro del bene. Ordinò, inoltre, che la sua missiva fosse letta in pubblico, cosa che fu fatta.

A questo passo ṭabariano si rifaranno, in epoca successiva, anche Ibn al-Aṭīr e Ibn al-Ġawzī, i quali illustrano i fatti in questione impiegando sostanzialmente le stesse espressioni, pur non citando esplicitamente la propria fonte (Ibn al-Aṭīr, *Ta'rīḥ*, 7, 89; Ibn al-Ġawzī, *Muntazam*, 12, 243). Il paragrafo sopra riportato è quindi la versione più standardizzata e nota delle modalità con cui fu comandata la riforma che istituì il *nayrūz mu'taḍidī*. Una riforma, insomma, che si vorrebbe volta a rispondere a una necessità 'popolare', emanata dalla città nord-mesopotamica di Mosul – e vedremo più avanti come questo dato sia particolarmente significativo –, che istituisce un giorno specifico per *l'iftitāḥ al-ḥarāğ*. L'editto, però, non si limita a una semplice ricalendarizzazione dell'apertura dell'annata fiscale e crea esplicitamente un *nawrūz* ormai pienamente califfale, di cui il sovrano musulmano può disporre come meglio ritiene in termini di *maṣlaḥa*, vale a dire di comune interesse della comunità da lui governata. Per contrasto, si noti come alle fonti arabe è sconosciuta un'analoga ipotetica espressione per la riforma pensata sotto al-Mutawakkil, dato che non si ritrova infatti alcuna menzione di un '*nayrūz mutawakkilī*', né decretato, né, tantomeno, effettivamente celebrato.

Conferme circa l'emanazione della riforma sono rintracciabili anche nella produzione poetica dell'epoca. Il caso più chiaro, ma meno frequentato, sono alcuni versi (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 481-505) conservati nella lunga *urğūza muzdawīğa* – una composizione in rima libera in metrica *rağaz* (von Grunebaum 1944) – del principe e poeta Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908), dedicata al cugino al-Mu'taḍid. Si tratta di un lungo poema, conosciuto anche come *Kitāb sīrat al-imām* che ripercorre gli eventi principali del suo califfato,²⁶ tra i quali non manca certo l'istituzione del *nayrūz mu'taḍidī*:

Ha rinviato *nawrūz* e *ḥarāğ*, quando avrebbe potuto esigerlo
 rapidamente se l'avesse voluto.
 Ha mostrato bontà, vasta generosità, rigore nell'amministrazione e
 giustizia nel governare,

²⁶ Degli eventi citati dalla lunga ode in questione è disponibile un sommario, molto sintetico ma puntuale, nelle *Lectures on Arabic Historians* di D.S. Margoliouth (1930, 65-72).

In questo nostro tempo, quando eravamo tutti in attesa, in cerca di
 aiuto mentre i campi restavano senza spighe,
 E molti uomini hanno provato [a fare altrettanto, fallendo] e pure
 avevano seguaci e cortigiani.
 Lui, l'ho visto essere trascinato dalle guardie, lungo le prigioni e il *dīwān*.
 Poi l'hanno lasciato nel bruciante calore del mezzogiorno, la sua testa
 come un calderone ribollente.
 Hanno annodato le sue mani con corde di canapa, che ne tagliavano
 le articolazioni.
 L'hanno appeso al soffitto, come in ogni casa si fa con la *barrāda*²⁷
 Hanno colpito la sua nuca come un tamburo. Fu una dolorosa visione
 per chi gli era fedele e amico.
 Hanno reso la sua schiena rossa di sangue, disgustando chi assisteva.
 Quando urlò per chiedere aiuto contro i raggi del sole, un esattore
 rispose con un calcio.
 Una guardia della prigione gli gettò addosso olio, che da grigio si fece
 rosso come vino.
 Mentre queste violenze proseguivano troppo a lungo, non c'era
 dubbio su cosa volessero.
 E così egli disse: «portatemi i mercanti, a meno che intendano
 comprare la mia terra buona,
 Io chiedo loro che mi accordino cinque giorni, e mi mostrino così il
 loro favore».
 Ma quelli insistevano sui quattro giorni e non gli lasciavano sperare
 che avrebbero detto in parole favorevoli.
 Allora vennero gli usurai, che proposero uno a dieci,
 Scrissero una dichiarazione di vendita della terra e chiusero l'accordo
 con una stretta di mano.
 Gli ricordarono i suoi doveri e lo lasciarono, ma ancora non gli fu
 concesso sollievo.
 Tornarono, infatti, le guardie con delle pretese, come se volessero
 umiliarlo.
 Quando egli gli rispose [a tono], gli presero il turbante e lo ferirono
 sul collo e sul capo.
 Ma tutto questo è finito, ormai. L'ingiustizia è stata corretta.

Si tratta di versi di estrema importanza per lo studio della riforma in questione, la cui esistenza stessa è prova del fatto che la riforma rimase in vigore e fu applicata - vedremo più avanti in che misura - negli anni più tardi del califfato di al-Mu'taḍid, dato che avrebbe avuto ben poco senso

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

celebrarlo per un riforma non implementata o disattesa. Ibn al-Mu'tazz fu personaggio quanto pochi altri addentro alle vicissitudini politiche del suo tempo, di sangue abbaside egli stesso e grande sostenitore di al-Mu'taḍid quale restauratore del prestigio e del potere del loro stesso casato. In questa sua composizione è quindi presentata la voce ufficiale della propaganda di al-Mu'taḍid ed è possibile avere un'idea più chiara del valore e del senso della riforma agli occhi di coloro che la sostennero e implementarono.

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

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

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

Ibn al-Mu'tazz, tuttavia, potrebbe non essere il solo a tracciare un collegamento tra le asprezze della gioventù di al-Mu'taḍid e la sua risolutezza nel completare la tanto attesa riforma. Nel *Kitāb murūğ al-ḍahab* il let-

terato e storiografo al-Mas'ūdī antepone al passo relativo all'emanazione dell'importante provvedimento, un racconto della di al-Mu'taqid prima che questi assumesse il controllo della carica califfale e, con quella, il suo nome augurale. Innanzitutto è bene ricordare che il già citato al-Mas'ūdī visse e operò in un contesto di grande prossimità agli ambienti della corte califfale sua contemporanea, in cui potevano ben essersi mantenute memorie, magari familiari, di eventi politici risalenti ad alcune generazioni prima più precisamente, narrando eventi risalenti alla reggenza di al-Muwaffaq. Questi, per un breve periodo, si risolse a imprigionare il figlio, il futuro califfo al-Mu'taqid, per contrasti ancora non chiari agli studiosi, ma che potrebbero avere a che fare, ci sentiamo di suggerire, con le inadempienze fiscali descritte anni dopo dal cugino Ibn al-Mu'tazz. Ad ogni modo, ecco le parole di al-Mas'ūdī (*Murūğ*, 8, 205-6) al riguardo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dato che in al-Ṭabarī la straordinaria visione non è affatto connessa alla riforma, ci pare confortata la nostra ipotesi per cui anche in al-Mas'ūdī il passo che ne descrive l'emanazione debba essere letto indipendentemente dal resoconto su quanto avvenuto nelle prigioni di al-Muwaffaq. L'interpretazione di De Meynard, inoltre, fa del passo di al-Mas'ūdī un *unicum*, mentre la nostra proposta di traduzione colloca il passo in una prospettiva più ampia, coerente sia con l'altra fonte che riferisce della visione in questione, vale a dire al-Ṭabarī, sia con l'assenza di ulteriori notizie circa un trattamento di favore nei confronti degli alidi in termini di rinvio, magari all'11 di giugno, dell'*iftitāh al-ḥarāğ*.

2.3.3 L'applicazione della riforma

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

Innanzitutto sappiamo che, a Baghdad, il *nayrūz mu'taḍidī* fu festeggiato almeno per qualche tempo, se è vero che, come sostiene al-Ṭabarī (*Ṭa'rīḥ*, 13, 2143-4), nel 284/897 si proibirono in occasione del *nayrūz mu'taḍidī*, per paura di eccessi e possibili incendi, le lustrazioni e le luminarie tipiche del *nawrūz*. Si tratta di pratiche, queste, attestate sia dalle più antiche fonti abbasidi sul *nawrūz*²⁸ sia da quelle più tarde, come avremo modo di vedere nella prossima parte. La proibizione fu misura forse non ingiustificata, dato che queste celebrazioni baghdadine del *nayrūz mu'taḍidī* dovevano essere alquanto imponenti. Prova ne è il fatto che qualche decennio più tardi si pensò di poterne approfittare per mettere a segno un assassinio politico. Ne parla Miskawayh (*Tağārib*, 2, 248) a proposito del tentativo di Sabuktakīn al-'Ağamī di far degenerare le luminarie del *nayrūz mu'taḍidī* del 357/968 per avere mano libera e assassinare il principe buide Baḥtiyār. Il piano fallì, ma è evidente che, perlomeno a Baghdad, l'11 di giugno rimase quale vera e propria celebrazione popolare almeno per un trentennio e, presumibilmente, anche oltre.

Per quanto riguarda il *côté* degli ambienti palatini è disponibile, oltre al racconto della *bay'a* del principe al-'Abbās nei confronti del fratello, il califfo al-Rāḍī, di cui abbiamo detto nella sezione 1.6.7, una descrizione

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

dei festeggiamenti della madre del califfo al-Muqtadir,²⁹ conservata nel *Kitāb nišwār al-muḥāḍara* del qāḍī al-Tanūḥī (1, 293-4):

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

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

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

Ibn Muqātil incitò lo zelo degli *'ummāl* contro la popolazione e quelli commisero ogni sorta di ingiustizia. [Ibn Muqātil, inoltre] voleva raccogliere il *ḥarāğ*³⁰ anzitempo, [motivo per il quale] la popolazione protestò. Fu promesso, allora, che l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* sarebbe stato rimandato al *nawrūz mu'taḍidī*. La popolazione ne fu sollevata ma la promessa non fu [poi] mantenuta.

Il disordine in materia doveva, va detto, essere generale in quegli anni. Infatti, al-Šūlī riferisce anche che, appena due anni prima, l'emiro Bağkam aveva dovuto emanare di sua iniziativa una direttiva volta a rimandare

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

30 *Ar. faḥ al-ḥarāğ*.

l'iftitāḥ al-ḥarāġ al *nayrūz mu'taḍidī*, perché alcuni governatori avevano iniziato a raccogliere il *ḥarāġ* al '*nawrūz al-awwal*', cioè al 1° *farwardīn*.

L'iftitāḥ al-ḥarāġ deve essere stato decretato in data diversa dall'11 giugno anche nel 369/968, se è vero che, come riferisce Miskawayh (*Taġārib*, 2, 407), in quell'anno 'Aḍud al-dawla ne ordinò la posticipazione al *nayrūz mu'taḍidī*. Quest'ultima notizia è presente anche nel *Kitāb al-muntaẓam* di Ibn al-Ġawzī (14, 290-5), ma qui l'apertura dell'annata fiscale è rinviata ad un '*nayrūz 'aḍudī*', facilmente frutto di una svista di qualche copista, peraltro comprensibile per via della somiglianza grafica tra i *ducti* '*al-mu'taḍidī*' (المعتضدي) e '*al-'aḍudī*' (العضدي). Non pare, infatti, plausibile che si possa trattare di una traccia di una riforma del daylamita, di cui non avremmo alcun'altra testimonianza, anche velata, nelle fonti. L'incertezza gravante sulle scadenze fiscali può dunque essere vista come un problema generale dell'amministrazione nel IV/X secolo, dato che si ha notizia di diversi altri casi di prelievo anticipato.³¹ Possiamo concludere che, almeno come festa di popolo, il *nayrūz mu'taḍidī* rimase in uso anche negli anni successivi al califfato di al-Mu'taḍid. Come vedremo nel capitolo sulle celebrazioni di strada, i festeggiamenti per il *nayrūz mu'taḍidī* sembrano aver avuto particolare presa sulla popolazione di Baghdad, mentre abbiamo rare le menzioni - quantomeno esplicite - di celebrazioni del *nayrūz mu'taḍidī* - o almeno della sua considerazione - presso ambienti di palazzo.

2.3.4 In quale data dislocare il *nawrūz*?

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

Tra i nostri autori solo al-Bīrūnī (*Āṭār*, 32-3), esplicitamente e per esteso, e al-'Askarī, ben più concisamente e solo per riforma di al-Mu'taḍid, riportano i calcoli che consentirono ai riformatori di individuare le date ritenute

³¹ Come segnalato da M. al-Faruque «In 319/931 the wazir Hasan ibn Qasim collected half of the revenue of the following year (Miskawayh, *Tajārib*, I: 226). In 324/936, wazir Ibn Muqla ordered to commence the kharaj collection in Muharram/January (Sabi, *Wuzara'*, 71). In 331/943 Nasir al-Dawla, the Amir al-Umara', ordered to commence the collection of kharaj before it was due (Suli, *Akhbar*, 239, 240). The Baridis, while in Baghdad, commenced the collection of kharaj in March (Miskawayh, *Tajārib*, II: 25-6). Ibn Shirzad as Bajkam's secretary had also collected the kharaj in advance (*Ibid*, I: 410)» (1993, 161).

sede appropriata per il *nawrūz* che si andava riformando. Cominciamo da quanto espone al-Bīrūnī:

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

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

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

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

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

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

‘Abdallāh b. Sulaymān³² e accordatevi su ciò». Io lo incontrai e insieme rifacemmo i calcoli, che ci portarono a scegliere l'undici di giugno. Fu, dunque, disposto secondo quanto avevamo deciso e furono informati i *dīwān*.

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

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

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

In ogni caso, assumendo come riferimento il dato dei 232 anni persiani, è possibile trovare la data nella quale, stando al-‘Askarī, sarebbe iniziato l'arretramento del *nawrūz*. La riforma di al-Mu‘taḍid fu emanata l'11 di *ṣafar* 282 dell'Egira, corrispondente all'11 aprile 895 del calendario

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

giuliano (cioè nel giorno giuliano 2.048.057). Sottraendo 84.680, pari ai giorni di 232 anni solari persiani, arriviamo a 1.963.377, cioè all'8 giugno 663, cioè al 25 *šafar* 43.³³ Le tavole a nostra disposizione (consultabili in Cristoforetti 2000, 148-52) collocano il *nawrūz* (1° *farwardīn*) 43/663 al 9 giugno. La discrepanza di un giorno è coerente con la differenza nella data del *nawrūz* dell'anno 282/895, che al-'Askarī pone all'11 *šafar*/11 aprile e le tavole al 12 *šafar*/12 aprile.³⁴

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

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

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

all'11 giugno del *nayrūz mu'taqidī*, a causa di calcoli approssimativi giunge a risultati incongruenti.

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

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

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

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

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

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

come abbiamo visto, sottolinea l'elemento *rūmī* della riforma. Un elemento, sia pure solo indiziario, che potrebbe forse essere un dato utile a far chiarezza sulla genesi di questo provvedimento califfale, suggerendo una connessione – la cui indagine non è possibile qui portare fino in fondo – con quanto avveniva nei territori bizantini, preso forse come valido confronto in ambito amministrativo. Anche la città da cui il decreto fu emanato sarebbe allora significativa. Infatti, tra la popolazione di Mosul, città in cui il *nayrūz mu'taqdīdī* fu istituito, la componente cristiana era molto forte³⁵ e, come abbiamo visto, il riferimento a elementi cristiani (sistema intercalare del calendario giuliano, ambito in cui matura il provvedimento) traspare chiaramente dalle fonti al riguardo.

2.4 Un'ipotesi sul ruolo di Mosul

2.4.1 Ibn al-Aṭīr e la storia di Mosul: alcune osservazioni generali

Vogliamo discutere una fonte che esula dall'arco temporale che ci siamo dati da indagare: il *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ* di Ibn al-Aṭīr. L'autore, vissuto a cavallo tra VI/XII e VII/X secolo, concluse infatti la compilazione di questa accurata cronaca nel 628/1230. Abbiamo deciso di non escludere quest'opera dal presente volume, in considerazione del fatto che le notizie che conserva sulla rivolta di Mosul del 260/873-4 non si ritrovano in altre fonti precedenti e, come si vedrà, sono di notevole interesse per la storia del *nawrūz* come sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*. Alla scelta ha contribuito inoltre il dato biografico, che vuole Ibn al-Aṭīr originario di Mosul, militando così a favore dell'importanza e attendibilità della notizia relativa alla rivolta in questione, almeno nei suoi tratti principali. Inoltre, è bene notare che ben quattro storie locali di Mosul di altrettanti autori arabi sono andate perdute, benché se ne conservi notizia e non è certo da escludere il ragionevole sospetto che a queste Ibn al-Aṭīr abbia potuto attingere. La principale fonte giunta sino a noi a trattare in profondità della storia di Mosul è il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Abū Zakaryā' al-Azdī, che si arresta con la narrazione del califfato di al-Mu'taṣim (m. 227/842), coprendo pertanto un arco di tempo che termina una trentina di anni prima della rivolta in questione. Le altre fonti, andate perdute e dedicate alla storia della città e della regione

³⁵ Tuttavia, bisogna dire che si trattava di una popolazione cristiana caratterizzata da non irrilevanti differenze confessionali rispetto alle popolazioni sottoposte all'autorità di Costantinopoli. Sulla presenza cristiana di epoca califfale nella Mesopotamia settentrionale ha argomentato estesamente C.F. Robinson (2000, 90-108). Inoltre, per la seconda metà del III/IX secolo Bulliet stima una percentuale di musulmani in area irachena intorno al 60%. Pare presumibile che, per la Ġazīra, tale dato debba stimarsi al ribasso dato che, come affermato dallo stesso Bulliet, il dato iracheno è condizionato verso l'alto dai centri prevalentemente musulmani di Basra, Kufa e Baghdad (Bulliet 1979, 80-91).

circostante nell'epoca di nostro interesse, sono il *Kitāb aḥbār al-Mawṣil* di Abū Bakr al-Ḥālid (m. 371/981) e Abū 'Uṭmān al-Ḥālid (m. 390/999), il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Šimšāṭī (m. 440/1048), il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 577/1181) e il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Ibn Bāṭīš (m. 655/1257). Infine, un dato non secondario, che ci ha convinti dell'opportunità di includere quanto riportato da Ibn al-Aṭīr tra le nostre fonti, è l'importanza assunta da questo centro urbano quale centro di raccolta dei proventi fiscali della regione circostante, come segnalato e ampiamente dimostrato da C.F. Robinson nel suo approfondito studio sulla storia di quell'area dal titolo *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia* (2000, 77-86).

2.4.2 La narrazione di Ibn al-Aṭīr

Il resoconto di Ibn al-Aṭīr inizia nel 260/873-4, quando al-Mu'tamid appunto come governatore di Mosul il comandante militare Asātakīn.³⁶ Questi, nel *ḡumādā* I/22 febbraio-23 marzo di quell'anno inviò in città il proprio figlio Aḍkūtakīn in qualità di luogotenente. Le radici delle difficoltà che quest'ultimo avrebbe incontrato affondano nelle rigidissime condizioni meteorologiche di quell'anno, che compromisero l'annata agricola, comportando la distruzione di ampie parti del raccolto. Nelle parole di Ibn al-Aṭīr si fa più precisamente riferimento a una gelata tardiva, che compromise sia il raccolto di grano, sia gli alberi da frutto. A fronte di tanto difficili condizioni, la politica fiscale adottata dal figlio del governatore si rivelò fin da subito ben poco conciliante:

All'arrivo del *nayrūz*, che quell'anno cadeva il 13 di aprile [coincidente con 21 *ḡumādā* II], che al-Mu'taḍid spostò,³⁷ Aḍkūtakīn convocò i maggiorenti di Mawṣil sotto un padiglione in piazza, tra grandi festeg-

36 La biografia di questo comandante è in gran parte ancora da ricostruire. Al-Tabarī lo nomina tra i comandanti agli ordini di Mūsā b. Buḡā (Fields 1987, 98). Considerato lo strapotere del reggente al-Muwaffaq, fratello di al-Mu'tamid, è presumibile che la nomina fosse califfale solo sul piano della forma, mentre la volontà di porre Asātakīn come governatore fosse, appunto, del reggente al-Muwaffaq.

37 Ar. *wa ḡayyarahu al-Mu'taḍid*. Circa l'attribuzione di un precoce spostamento del *nawrūz* da parte di al-Mu'taḍid, va riportato che anche l'edizione del Cairo del 1929 presenta la stessa lettura. Il resoconto fornito da al-Nuwayrī segue passo passo quello di Ibn al-Aṭīr qui riassunto, limitandosi a sciogliere alcuni passaggi poco chiari dello storiografo. È assente ogni riferimento ad un intervento sul *nawrūz* da parte di al-Mu'taḍid o di altri. Ibn al-Aṭīr scrive: *fa-lammā kāna yawm al-nayrūz min ḥaḡīhi al-sāna, wa huwa al-ṭāliṭ 'aṣar min nīsān, ḡayyarahu al-Mu'taḍid, wa da'ā 'aḍkūtakīn wuḡūh ahl al-mawṣil ilā qubba fī al-miḡān*, mentre la versione riportata da al-Nuwayrī è la seguente: *fa-lammā kāna yawm al-nawrūz min ḥaḡīhi al-sāna da'ā wuḡūh ahl al-mawṣil 'ilā qubba fī al-miḡān*. Sulla questione torneremo più avanti in sede di analisi del passo.

giamenti e vino a volontà, bevuto in pubblico, mentre i suoi compagni eccedevano in dissolutezza, comportandosi in maniera riprovevole e traviando la gente dalla retta via. Quell'anno il freddo aveva distrutto gli alberi, i frutti, il frumento e l'orzo, [ma Aḏkūtakīn] impose alla gente il pagamento del *ḥarāğ* [anche] per i prodotti che erano andati distrutti. Questa [decisione] fu molto dura per loro, inoltre [Aḏkūtakīn] non prestava ascolto ad alcuno che non fosse dei suoi, ma la gente di Mawṣil sopportava [pazientemente].

I festeggiamenti per il capodanno – e, va da sé, per l'imminente, atteso e presunto sostanzioso introito derivante dall'esazione del *ḥarāğ* – sarebbero degenerati sino al tentato stupro di una donna da parte di uno degli uomini di Aḏkūtakīn. Lo stupro, tentato per giunta in pubblico, fu scongiurato dall'intervento di un uomo retto e pio, tale Idrīs al-Ḥimyarī, il quale si vide per tutta risposta punito duramente da Aḏkūtakīn. In seguito all'accaduto, la popolazione si riunì presso la moschea principale e decise di scacciare il luogotenente per ragioni di morale pubblica, ma non solo, dato che, oltre alle consuete accuse al potente dissoluto e immorale, i congiurati non tralasciarono di citare quella «ferita al patrimonio» che la popolazione subiva a causa della politica fiscale di Aḏkūtakīn e che si faceva ormai insopportabile. A ogni modo, il comandante militare, informato della riunione, decise di attaccare per primo e in forze. Inaspettatamente, il vantaggio della prima mossa si rivelò insufficiente: Aḏkūtakīn fu costretto a rifugiarsi prima a Balad e poi a Samarra, da dove, però, non sarebbe più riuscito a riprendere il controllo di Mosul. A capo della loro città i rivoltosi posero un uomo chiamato Yaḥyā b. Sulaymān e Mosul rimase così indisturbata, fuori dal controllo del governatore di nomina califfale sino al 261/874-5, quando Asātakīn comprò l'aiuto militare di Hayṭam b. 'Abd Allāh b. al-Mu'ammār al-Tağlibī al-'Adawī,³⁸ il quale però fallì e fu costretto a ritirarsi, dopo essere stato sconfitto in battaglia, presso Balad. Asātakīn ci riprovò concedendo il governo della città a un altro tağlibita, Iṣḥāq b. Ayyūb, ma i rivoltosi non accettarono la sua nomina, riuscendo però solo per qualche tempo a impedirgli l'ingresso in città. Il suo governo a Balad è descritto da Ibn al-Aṭṭār come un periodo di nuove prepotenze, che culminò nell'incendio del mercato del fieno e scatenò una nuova rivolta. Anche in questo caso lo schema dell'appello da parte di un uomo pio alla resistenza contro un governo prevaricatore e immorale si ripete.

38 Si tratta di un esponente di quel ramo della famiglia tağlibita da cui sarebbero discese le dinastie ḥamdanidi di Mosul e Aleppo.

Negli anni successivi, Mosul passò di mano varie volte,³⁹ finché, nel *du al-qa'da* 281/gennaio 895 al-Mu'taḍid, ormai saldamente in possesso dell'autorità califfale, partì volto verso la Ġazīra, insospettito dalle voci che davano Ḥamdān b. Ḥamdūn prossimo ad appoggiare una rivolta ḥariġita in quella regione. Effettivamente, nel *muḥārram* 282/marzo 895, lo stesso mese nel quale il califfo emanò il decreto di rinvio del *nawrūz*, Ḥamdān b. Ḥamdūn si ribellò, rifiutando una convocazione di al-Mu'taḍid, che si trovava allora proprio a Mosul. La reazione del califfo non si fece attendere, concretizzandosi nell'invio di truppe col compito di distruggere le fortificazioni della regione rimaste sotto il controllo di uomini fedeli a Ḥamdān, il quale non poté che darsi a una breve fuga, solo per essere rapidamente catturato e imprigionato. La ribellione di Ḥamdān b. Ḥamdūn, secondo le parole di Ibn al-Aṭīr (*Kāmil*, 7, 469-70), iniziò e si concluse nel *muḥarram* del 282/ 2-31 marzo 895, quando i comandanti dell'esercito vittorioso procedettero all'esazione di un tributo, pagato dagli 'ummāl.⁴⁰

2.4.3 Un improbabile *nayrūz mu'taḍidī* anticipato

Degli eventi di cui abbiamo fornito un riepilogo nella sezione precedente, della rivolta in questione dà conto anche al-Nuwayrī (m. 733/1332) nel suo *Nihāyat al-arab* (22, 239-41), articolando il discorso in modo molto simile a Ibn al-Aṭīr e lasciando supporre un rapporto stretto tra i passi dei due autori. Il resoconto, più tardo, dell'autore mamelucco differisce da quello di Ibn al-Aṭīr solo per la mancanza del breve riferimento alla riforma di

39 Stando a Ibn al-Aṭīr, Iṣḥāq e le sue truppe furono costrette a lasciare Balad, solo per ritrovarsi sotto attacco anche da parte della gente di Mosul capeggiata da di Yaḥyā b. Sulaymān. Iṣḥāq, trovatosi in una situazione molto difficile, promise alla gente di Balad una gestione migliore ottenendo così di poter rientrare, ma l'accordo tenne solo per un breve periodo, dopo il quale fu Yaḥyā b. Sulaymān ad assumere il controllo di Balad. L'instabilità si placò brevemente con l'assegnazione nel 261/874-5 del governorato a Ḥiḍr b. Aḥmad al-Taġlibī e nel 267/880-1 a Iṣḥāq b. Kundāġ, sostituito alla sua morte, avvenuta l'anno successivo, dall'inviato di suo figlio Muḥammad, il quale fu presto cacciato nuovamente dalla città, riuscendo a riprenderla solo con l'aiuto dei Banū Šaybān, importante tribù araba stanziata nella regione.

40 Potrebbe trattarsi dei funzionari regionali, di derivazione sasanide, chiamati anche *šahāriġa* (dal persiano *šahrīg*). Robinson li identifica come una classe di proprietari terrieri e capi di villaggio con qualche ruolo, anche modesto, di riscossione delle imposte, di confessione cristiana, ma non nestoriani (Robinson 2000, 91-102). L'esazione del *ḥarāġ*, peraltro, provocò un'ulteriore ribellione dei seguaci di un tale ḥariġita di nome Hārūn. I ribelli, fuggiti dalla città, furono sconfitti e imprigionati da truppe ḥamdānidi quale dimostrazione di rinnovata fedeltà ad al-Mu'taḍid - e di questa rivolta al-Ṭabarī non dà notizia, limitandosi a riportare della cattura di Hārūn. Pochi anni dopo, nel 293/906 gli ḥamdānidi assunsero stabilmente la carica di governatori di Mosul, fino a costituire, a partire dal 317/929, una dinastia indipendente che governò la città per una settantina d'anni. Sulle relazioni di questa importante dinastia regionale col potere centrale si veda Hachmeier 1998.

al-Mu'taḍid. Su questo punto, sembra opportuno dare maggior credito alla versione di al-Nuwayrī, per via della giovanissima età del futuro califfo, che, all'epoca dei fatti riportati, aveva appena undici anni.

Le ragioni possibili per questa discrepanza tra i due resoconti paiono essere solo due. Da un lato, potrebbe darsi una sovrapposizione di due notizie: da una parte la rivolta del 259-61 dell'Egira e dall'altra l'istituzione del *nayrūz mu'taḍidī*, che secondo lo stesso Ibn al-Aṭīr e al-Ṭabarī prese avvio proprio da Mosul. Dall'altro, non si può escludere a priori un'effettiva proroga dell'apertura dell'annata fiscale, per il freddo eccezionale, sotto al-Mu'tamid, il cui nome sarebbe poi stato, per via della prossimità grafica, erroneamente copiato, se non addirittura corretto, vista la maggiore fama della riforma di al-Mu'taḍid, e infine eliminato da al-Nuwayrī per ragioni di incoerenza cronologica. Non potendo disporre delle fonti usate da Ibn al-Aṭīr, non ci risulta possibile dirimere la questione, l'assenza di ulteriori riferimenti anche in altre fonti ad un rinvio, sia pure temporaneo, del *nawrūz* durante il califfato di al-Mu'tamid, sebbene militi decisamente a sfavore della seconda ipotesi.

2.4.4 Considerazioni a margine della rivolta di Mosul

Nonostante i due secoli abbondanti di distanza tra lo scoppio della rivolta e il passo di Ibn al-Aṭīr, quest'ultimo costituisce la fonte più antica in proposito a nostra disposizione. Le sue possibili fonti sono state delineate in apertura di questa sezione, ma non è da escludere che, alla sua conoscenza dei fatti, abbia contribuito la tradizione orale delle memorie locali, visto che proprio a Mosul Ibn al-Aṭīr ricevette la sua educazione e passò gran parte della propria vita.

Una prima osservazione è necessaria per quanto concerne la convocazione da parte di Aḍkūtākīn dei maggiorenti di Mosul in occasione del *nawrūz*, alla quale segue, pubblicamente, la comunicazione dell'ammontare dell'imposta *ḥarāğ* per quell'anno. Questo milita infatti a favore dell'ipotesi che l'espressione *iftitāḥ al-ḥarāğ* si riferisca alla 'pubblica comunicazione dell'ammontare dovuto come *ḥarāğ*' piuttosto che 'all'inizio dei pagamenti'.⁴¹

Il passo, anche tralasciando il riferimento alla riforma di al-Mu'taḍid, rimane rilevante per la questione qui in esame se posto in relazione alla notizia, sottolineata più sopra, secondo cui al-Mu'taḍid emanò la sua riforma del *nawrūz* proprio da Mosul. Siamo, quindi, in presenza di due tradizioni che legano la storia amministrativa del *nawrūz* a questa città e

41 Lane intende l'espressione *'iftaḥ sirraka* per 'rivela il tuo segreto' e il vocabolo *futha* per 'pubblica vanteria delle proprie ricchezze'. Non è per nulla da escludere che la convocazione pubblica avesse come scopo la comunicazione pubblica all'autorità delle condizioni del raccolto da parte di ogni soggetto tassato (Lane, *Lexicon*, 2, 2328).

alla sua provincia. Da un lato, c'è un resoconto storico che pone l'inizio di un lungo periodo di instabilità dell'area in occasione di un dissidio, avvenuto a capodanno, sull'ammontare della tassazione *ḥarāğ*,⁴² dall'altro, abbiamo una tradizione che fa di questa città il centro dal quale al-Mu'taḍid avrebbe elaborato ed emanato la sua riforma del *nawrūz*. È indubbio che un'applicazione rigorosa del decreto di al-Mu'taḍid avrebbe diminuito di molto il riproporsi di situazioni simili. Inoltre, non pare improbabile l'ancoraggio al calendario in uso presso la fiorente comunità cristiana locale, sia avvenuta su consiglio dell'élite di Mosul.

2.5 La classe amministrativa delle riforme di al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid

A conclusione di questo capitolo, occorre ritornare a quanto le fonti riferiscono circa i personaggi che, a vario titolo, furono implicati nell'elaborazione delle riforme di al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid. Tra questi è annoverato anche il nome di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim, che ricorre in al-Bīrūnī, dove risulta essere un panegirista di al-Mu'taḍid e della sua riforma. È un dato incongruente, in quanto l'astronomo in questione morì nel 275/888-9 a Samarra, ben prima, cioè, dell'inizio del califfato di al-Mu'taḍid e, dunque, anche della riforma varata da quest'ultimo. I versi a lui attribuiti da al-Bīrūnī sono dedicati esplicitamente all'elogio di una riforma tesa a collocare il *nawrūz* nella data dell'11 giugno. Nel tentativo di risolvere questa incongruenza di natura biografica è bene ricordare qui due notizie, sia pure di dubbia autenticità: la prima è che, stando al solo al-'Askārī, la riforma di al-Mutawakkil avrebbe previsto uno spostamento del *nawrūz* all'11 di giugno; la seconda è quanto Yāqūt riporta a proposito della presenza di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim nel *mağlis* di al-Mutawakkil – califfo di cui fu l'astronomo ufficiale – ove fu presentata pubblicamente la *Risāla fī ta'ḥīr al-nayrūz* di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī. Nel presentare la sua versione sull'emanazione della riforma, Yāqūt parla di responsabilità dell'astronomo nella correzione del lavoro di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī. In sintesi, il *Kitāb al-awā'il* di al-'Askārī dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu l'11 giugno, Yāqūt nel *Kitāb irşād al-arīb* lega 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim alla riforma di al-Mutawakkil e al-Bīrūnī gli attribuisce versi in lode di al-Mu'taḍid in occasione di un rinvio del *nawrūz* all'11 di giugno. Ora, non può sussistere alcun dubbio sul fatto che i versi non siano *in toto* correttamente attribuiti da parte di al-Bīrūnī, ma le ipotesi che possano spiegare tale inesattezza sono solo due.

42 Se le motivazioni di morale pubblica addotte da Ibn al-Aṭīr per la rivolta del 269/874 paiono espressione di un topos letterario, risulta ben più credibile il malcontento per la decisione di non rimettere mano all'ammontare del prelievo fiscale previsto per l'annata in corso nonostante la devastazione dei raccolti.

Una prima ipotesi consiste nella possibilità che l'attribuzione dei versi ad 'Alī b. Yaḥyā sia corretta, ma che tali versi si riferiscano alla riforma di al-Mutawakkil e non alla riforma di al-Mu'taḍid come sostiene al-Bīrūnī, il quale peraltro dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu collocato nel 17 giugno. Una seconda ipotesi consiste nella possibilità che al-'Askarī si sia sbagliato sui termini calendariali della riforma voluta da al-Mutawakkil. Se fosse così, l'attribuzione dei versi da parte di al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim andrebbe rettificata, considerando la possibilità che essi siano stati declamati dal figlio di questi, il cui nome era Yaḥyā b. 'Alī al-Munaḡḡim. A supporto di questa ipotesi si tenga presente che, secondo al-'Askarī, fu proprio Yaḥyā b. 'Alī al-Munaḡḡim a essere stato incaricato di preparare la riforma che prevedeva il rinvio del *nawrūz* e dell'*iftitāḥ al-ḥarāḡ*, in collaborazione con 'Ubaydallāh b. Sulaymān b. Wahb. Questa seconda ipotesi è coerente, peraltro, con quanto dicono al-Bīrūnī e al-Ṭabarī sulla riforma di al-Mutawakkil, secondo i quali il *nawrūz* riformato da questo califfo sarebbe caduto il 17 giugno. Propendiamo per la seconda ipotesi, dato che questa interpretazione, cioè un'erronea attribuzione dei versi da parte di al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā invece che al figlio di questi Yaḥyā b. 'Alī, è coerente con un maggior numero di fonti. Senza contare che la prossimità onomastica tra padre e figlio può aver facilmente indotto a questo scambio di nome.

Insomma, i funzionari menzionati dalle fonti in relazione alla riforma di al-Mutawakkil sarebbero Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, in qualità di primo estensore della riforma e al-Balāḡdurī, il quale indica come esperti in materia di cronologia 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim e Muḥammad b. Mūsā. In effetti, sappiamo da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 53) che Muḥammad b. Mūsā fu astronomo che si occupò della durata dell'anno solare. A questo punto una possibile conferma del coinvolgimento di 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim nella riforma voluta da al-Mutawakkil si può trovare nei già citati versi di al-Buḥturī, riportati sia da al-Bīrūnī sia da al-'Askarī, nei quali il panegirista abbaside dice che al-Mutawakkil riportò il *nawrūz* al momento in cui occorreva al tempo di Ardašīr (224-242 d.C.). Questo riferimento pone, tuttavia, un problema. Al tempo di Ardašīr, come osserva T. Nöldeke, il *nawrūz* cadeva all'inizio dell'autunno e non nei pressi del solstizio estivo (citato in Boyce 1970, 527). Quale dunque la relazione tra questo sovrano preislamico e una riforma volta a riportare il *nawrūz* a giugno?

Una spiegazione è avanzata da Cristoforetti, il quale propone di vedere in Ardašīr, il primo sovrano della dinastia sasanide, «un Primo dalle valenze molto simboliche». Abdullahi, invece, spiega la presenza del nome di questo sovrano sasanide nel verso di al-Buḥturī con esigenze di rima,

chiamando a sostegno il giudizio di Ibn Ḥaldūn sul poeta.⁴³ Ci pare che una possibile spiegazione – che potrà essere alternativa o complementare a quelle delineate – dell'altrimenti inopinata presenza del nome di questo sovrano sasanide nei versi del poeta abbaside si possa formulare altrimenti. Infatti, va notato che la famiglia dei Banū Munağğim, che collaborò alla pianificazione delle riforme sia di al-Mutawakkil sia di al-Mu'taḍid, faceva risalire le proprie origini ad un ministro del celeberrimo sovrano persiano in questione.⁴⁴ Si tratterebbe allora dell'emergere nel verso di al-Buḥturī di un dato importante della tradizione familiare di alcuni dei personaggi coinvolti in prima persona nell'operazione.

Riassumendo, abbiamo in al-Bīrūnī e parzialmente in al-'Askarī, tre composizioni in lode delle due riforme. Una composizione di al-Buḥturī in lode della riforma di al-Mutawakkil menzionante Ardašīr e due composizioni – attribuite da al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim in lode della riforma di al-Mu'taḍid, menzionanti il *nawrūz* dell'11 di giugno, e per i quali proponiamo una diversa attribuzione, per i motivi sopra esposti – del figlio di 'Alī, chiamato Yaḥyā b. 'Alī al-Munağğim. In generale consideriamo plausibile che alla riforma di al-Mutawakkil abbiano contribuito, in misura non valutabile, i seguenti personaggi: Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Šūlī, Al-Balāḍurī, 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim e l'astronomo Muḥammad b. Mūsā. Alla riforma di al-Mu'taḍid, sarebbero invece legati il figlio di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim, vale a dire Yaḥyā b. 'Alī e Sulaymān b. Wāḥb.

43 La diatriba è ricostruita dettagliatamente da Cristoforetti stesso nel suo saggio sulla pratica amministrativa detta *izdilāq* (2003a, 45).

44 Come infatti osserva M. Fleischhammer nella voce dell'*Encyclopaedia of Islam* relativa alla famiglia dei Banū Munağğim, il nonno di 'Alī b. Yaḥyā, il quale fu il primo di quella famiglia a essere ammesso alla corte califfale in qualità di astronomo, reclamava orgogliosamente la carica ricoperta dai propri avi presso la corte di Ardašīr e rimase fedele allo zoroastrismo, lasciando che fosse il figlio Yaḥyā a convertirsi nelle mani di al-Ma'mūn (Fleischhammer 2012).

