



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea in Asia meridionale e occidentale: lingue, culture e istituzioni

TESI DI LAUREA
IL NAYRŪZ NELL'OPERA POETICA DI MIHYĀR
AL-DAYLAMĪ

Relatore

Prof. Simone Cristoforetti

Correlatrice

Prof.ssa Antonella Gheretti

Laureanda

Sara Camilla Ibrahim Abdou Saleh

Matricola 831516

Anno Accademico 2011/2012

Indice

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | Introduzione | 3 |
| 2 | Il personaggio e il contesto storico-culturale | 11 |
| 2.1 | Mihyār al-Daylamī | 11 |
| 2.2 | Il contesto culturale | 37 |
| 2.3 | Il contesto storico | 69 |
| 3 | Il Dīwān di Mihyār al-Daylamī | 96 |
| 4 | Bilancio conclusivo | 166 |
| 5 | Riferimenti bibliografici | 177 |
| 6 | Tavola sinottica di corrispondenza dei numeri delle <i>qaṣā'id</i> citate | 189 |
| 7 | Appendice A | 191 |
| 8 | Appendice B | 192 |

Capitolo 1

Introduzione

Lo scopo di questa tesi è l'analisi del contesto storico-culturale che caratterizzò l'epoca del califfato abbaside segnata dalla dominazione buyide (334/945-46 - 446/1055). In particolare, in questo studio si tenterà di esaminare l'ambiente cortigiano dell'epoca a partire dal dato letterario costituito dalle poesie scritte in occasione del *nayrūz* - il capodanno solare della tradizione iranica - nell'opera poetica di Mihyār al-Daylamī, la quale possiede senza dubbio rilievo storico, oltre che letterario. Il *dīwān* di questo poeta, infatti, risulta un documento originale molto interessante, poiché in esso troviamo riprodotti e rappresentati i tratti distintivi di un momento storico estremamente complesso come quello buyide, caratteristiche, queste, che conferiscono all'opera il valore aggiunto di testimonianza diretta.

La scelta di concentrarsi sulla festività del *nayrūz* è strettamente funzionale a questo tipo di analisi. Avremo modo di verificare, infatti, il carattere altamente istituzionale di tale ricorrenza, durante la quale avveniva una riorganizzazione generale degli assetti di potere tramite l'assegnazione degli incarichi di governo: la celebrazione del *nayrūz* e la cerimonia d'investitura delle cariche andavano, dunque, di pari passo. Non solo, ma condurre uno studio che si concentri sul *nayrūz* quale parola chiave è di fondamentale importanza anche per la ricostruzione, seppur parziale, della vita di Mihyār al-Daylamī - finora rimasta avvolta nel mistero - giacché è proprio seguendo l'evoluzione storica in connessione con tale parola chiave del *dīwān* che è possibile ricostruire più precisamente il percorso professionale del poeta, comprendere chi fossero i suoi patroni e, di conseguenza, i circoli letterari all'interno dei quali egli era attivo. Questo è di aiuto, inoltre, per definire l'esistenza di cerchie di potere parzialmente autonome rispetto al potere dell'*amīr* che s'inseri-

vano nel panorama politico dell'epoca come microcosmi paragovernativi, il cui centro gravitazionale era un visir o un notevole.

Per fare ciò, la nostra analisi prende in considerazione alcuni elementi sensibili, tramite i quali è possibile far luce su questi tre aspetti e sulle loro implicazioni dirette:

1) Il contesto ambientale in cui il poeta visse, in modo da poter tracciare il quadro storico dell'epoca, individuarne i caratteri peculiari e valutare più precisamente le informazioni veicolate nel *dīwān*.

2) La data di composizione dei poemi, per poter contestualizzare tali informazioni e dare un ordine organico al corso degli eventi. Questo dato risulta particolarmente importante anche per seguire la "carriera" di Mihyār al-Daylamī a corte e valutare quanto egli fosse influente ed apprezzato, rendendo possibile una più precisa ricostruzione della vita del personaggio, con integrazione e perfezionamento delle notizie biografiche già in nostro possesso.

3) Il ruolo del *nayrūz* nella regolazione e riorganizzazione degli assetti di potere, contribuendo a chiarire la storia del calendario iranico ed il significato del *nayrūz* stesso.

Gli elementi sensibili che ci permetteranno di strutturare un approccio del genere saranno dunque di natura cronologica, storica e culturale. Per cui la nostra analisi si concentra così su quelle composizioni datate o databili e in cui vi siano allusioni ad avvenimenti storici strettamente connessi al cerimoniale di corte o riferimenti incrociati ad altre festività (come lo *'īd al-adḥā* o lo *'īd al-fiṭr*) oltre a quella del *nayrūz*.

In particolare, si è fatto ricorso a una ricerca per parole chiave, tramite la quale è stato possibile effettuare una prima scrematura delle *qaṣā'id* di nostro interesse. Innanzitutto, si sono presi in esame solo i componimenti nei quali compaia la parola "nayrūz". Abbiamo definito questi componimenti "*qaṣā'id* esplicitamente *nayrūziyya*", nel caso in cui sia indicato nella dedica che introduce il poema vero e proprio che l'occasione per la quale la *qaṣīda* è stata composta è il *nayrūz*, o "*qaṣā'id* non esplicitamente *nayrūziyya*", quando il riferimento a tale occasione non venga apertamente dichiarato ma la parola "nayrūz" sia comunque presente all'interno del componimento. Parleremo, invece, di *qaṣā'id nayrūziyya* per riferirci, genericamente, a una di queste due categorie.

In secondo luogo, i poemi sono stati esaminati per intero, allo scopo di

individuare gli elementi utili alla datazione o alla contestualizzazione degli stessi, come i riferimenti ad altre festività o a rituali (quali il pellegrinaggio) che avvengono in momenti dell'anno ben definiti. Infine, si è condotto uno studio sui dedicatari, solitamente personaggi di alto rango che ricoprirono importanti incarichi istituzionali. L'identità di questi personaggi, infatti, è sempre resa nota dal poeta, specialmente nel caso in cui la *qaṣīda* sia *nayrū-ziyya*, dato, questo, piuttosto significativo, giacché conferma la natura duplice del *nayrūz* quale pura e semplice ricorrenza calendariale, ma anche occasione avente un rilevante valore istituzionale. Inoltre, ragionando sulla biografia dei dedicatari siamo riusciti a risalire, in alcuni casi, alla data di composizione - talvolta precisa, talvolta approssimativa - di quei componimenti altrimenti difficilmente collocabili cronologicamente.

Il presente lavoro, dunque, si concentra esclusivamente sulla ricorrenza del *nayrūz* e non prende in esame *qaṣā'id* scritte in occasione di altre festività, anche se queste potrebbero rivelarsi altrettanto utili al fine della ricostruzione storica, poiché, data la vastità dell'opera e la complessità dello stile poetico, l'analisi dell'intero *dīwān* richiederebbe uno studio che supererebbe di gran lunga la misura media di un lavoro di tesi.

Riguardo alle modalità di organizzazione e di ripartizione del lavoro, abbiamo pensato di suddividere la trattazione in due parti, in modo da chiarire, nella prima, il contesto storico-culturale di riferimento - quello buyide, appunto - e tracciare il profilo biografico di Mihyār al-Daylamī, integrando le notizie riportate dalle fonti e dalle cronache antiche con quelle che abbiamo potuto dedurre in seguito all'analisi del *dīwān* del poeta, condotta nella seconda parte. Per l'approfondimento dell'ambiente storico-culturale dell'epoca ci siamo basati, per lo più, sul *Tağārib al-Umām* di Ibn Miskawayh (opera tradotta in inglese con il titolo *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*) e su alcune storiografie e saggi moderni (in particolare sulle opere *The Buwayhid dynasty of Baghdad* di Mafizullah Kabir e *Humanism in the Renaissance of Islam* di Joel Kraemer), con l'intento di fornire un quadro generale di un momento così emblematico e complesso come fu quello che vide protagonisti i buyidi nel III/IX-IV/X secolo. Allora, infatti, il califfato abbaside stava attraversando una profonda crisi dalla quale poté uscire solamente cedendo potere all'autorità militare dell'*amār al-umarā'*, che divenne il detentore del potere effettivo. L'istituzione califfale, dunque, sopravvisse ma venne ridimensionata e perse parte delle proprie prerogative di governo, sebbene non fosse stata privata del ruolo fondamentale di garante dell'unità della *umma*. Il quadro storico, dunque, presentando notevoli problematicità, andava chia-

rito ed illustrato, anche alla luce del fatto che, in fin dei conti, sono pochi gli studi che hanno preso in esame in maniera critica tale periodo storico.

La seconda parte della trattazione è dedicata al *dīwān* di Mihyār al-Daylamī e allo studio delle *qaṣā'id nayrūziyya* selezionate. Qui, sono presentate le traduzioni delle intitolature e dei versi più significativi di tali *qaṣā'id*, a cui segue un commento nel quale si è tentato, di volta in volta, di aggiungere - quando possibile - nuovi tasselli all'analisi del contesto storico, partendo dai dati cronologici e ambientali estrapolati dalla composizione stessa, e di far luce, quindi, sui tre aspetti indicati precedentemente: l'ambiente di corte, la data di composizione dei poemi¹ e il ruolo del *nayrūz*.

Va sottolineato, ad ogni modo, che tale studio non intende esaminare il canzoniere del poeta dal punto di vista letterario e che i dati raccolti sono di ordine esclusivamente storico. Non si è voluto, dunque, focalizzare gli aspetti strettamente formali dell'opera, né giudicarne il valore letterario, giacché questo tipo di approccio non è funzionale all'esame condotto, né l'analisi stilistico-formale dei componimenti figura tra gli obiettivi di questo studio. Tuttavia, è necessario fare un appunto sull'edizione del *dīwān* da noi utilizzata e sul metodo seguito dal curatore per la realizzazione della stessa, a causa delle numerose problematiche legate allo stato del testo originale.

L'edizione del *dīwān* di riferimento è quella, in quattro volumi del 1925-1931, edita dalla Dār al-Kutub al-Maṣriyya e curata da Aḥmad Nasīm. Abbiamo ragione di ritenere che questa sia l'unica edizione esistente del *dīwān*, ristampata in due volumi nel 1999 dalla casa editrice Mu'assasat al-Nūr di Bayrūt². Del resto è noto che il curatore ha lavorato sull'unica copia manoscritta dell'opera di Mihyār al-Daylamī, conservata negli archivi della Dār al-Kutub³, per dar corpo all'edizione del *dīwān*. Tale copia manoscritta è in

¹Per datare i componimenti ci siamo basati sulle tavole sinottiche di corrispondenza calendariale contenute nell'opera di Simone Cristoforetti (2000) alle pp.149-153

²Purtroppo, non siamo riusciti a recuperare e a visionare l'edizione del 1999, tuttavia è risultato chiaro che quest'ultima è solo una semplice ristampa dell'edizione del 1925-1931, prima di tutto perché il curatore è il medesimo (siamo riusciti a risalire a questo dato controllando i cataloghi bibliotecari online); in secondo luogo, come vedremo, il manoscritto di riferimento del *dīwān* è uno solo e finora non ne sono stati rinvenuti altri, per cui ci sembra poco probabile che qualcuno, in anni recenti, abbia pensato di mettere mano allo stesso manoscritto, imbarcandosi in un lavoro considerevolmente lungo e complesso, per riproporre un'edizione che si discosterebbe di poco dalla prima.

³Di questa copia conosciamo pochi dettagli. Aḥmad Nasīm riferisce il luogo in cui è custodita (gli archivi della Dār al-Kutub) e il numero di riferimento dell'archivio che la contiene (4239 - adab). Il manoscritto, a quanto pare, risale ai primi anni del settimo secolo

uno stato di conservazione precario e ciò rese assai complesso e problematico il lavoro di edizione dell'opera. Nell'introduzione al primo volume del *dīwān* di Miḥyār al-Daylamī, infatti, Aḥmad Nasīm dichiara che la condizione dell'unica copia manoscritta disponibile - la quale appare piuttosto deteriorata e, in alcuni punti, illeggibile - ha complicato non poco la disamina del testo, già piuttosto critica date l'enorme mole di lavoro⁴ e la difficoltà di chiarire alcune ambiguità formali e semantiche in seno al *dīwān*. Pare, infatti, che la copia manoscritta utilizzata conti numerosi errori e che interi versi appaiano, spesso, dislocati o privi di punti diacritici. Alla luce di ciò il curatore non poté che avviare un'ulteriore opera di verifica e revisione del testo che si tradusse nella modifica di interi versi delle *qaṣā'id* o nell'inserimento arbitrario di parole mancanti, laddove vi fossero lacune o termini indecifrabili⁵. Ben si comprende, dunque, quanto possa essere stata difficile e laboriosa l'opera di revisione di un testo del genere, disponendo di una sola copia manoscritta.

Mūḥammad 'Alī Mūsā nella sua opera biografica su Miḥyār al-Daylamī (1961) riferisce alcune circostanze interessanti circa il rinvenimento di quella che era, fino ad allora (e lo è tutt'ora), l'unica copia del manoscritto del *dīwān*, dicendo che questa giacque dimenticata per molti anni negli archivi della Dār al-Kutub - subendo, nel tempo, un certo deterioramento - fino a che Aḥmad Nasīm non la rinvenne e la pubblicò⁶. Mūsā, a ogni modo, critica questa impostazione, giacché un lavoro di edizione che si basi su un unico manoscritto non può che risultare imperfetto ed incompleto⁷.

Tuttavia, nell'introduzione al quarto volume del *dīwān*, Aḥmad Nasīm racconta i dettagli del rinvenimento di un'edizione a stampa del *dīwān*, datata 1307/1889. In ogni caso, tale edizione - che non abbiamo avuto modo di vedere - è incompleta, concludendosi con le *qaṣā'id* rimanti *dā'*⁸. Ciò implica la necessaria esistenza di un altro manoscritto mutilo del *dīwān* di cui non si conosce tuttavia la collocazione e che Aḥmad Nasīm descrive come estremamente corrotto. Il curatore dell'edizione del Cairo da noi utilizzata,

dell'egira. (Miḥyār al-Daylamī, *Dīwān: i*, vol. I)

⁴Miḥyār al-Daylamī, *Dīwān: i*, vol. I

A questo proposito, ricordiamo che Miḥyār al-Daylamī fu un poeta molto prolifico e che le sue *qaṣā'id* si contraddistinguono per verbosità e lunghezza.

⁵Miḥyār al-Daylamī, *Dīwān: i*, vol. I

⁶Mūsā, 1961: p. 34

⁷Mūsā, 1961: p. 37

⁸Le *qaṣā'id*, infatti, sono disposte secondo l'ordine alfabetico delle rime e non in ordine cronologico, sebbene all'interno di tali gruppi alfabetici l'ordine sia, talvolta, cronologico.

trovandosi al momento del rinvenimento già ad uno stato avanzato di elaborazione della propria edizione del testo, se ne servì solo come strumento di confronto e di controllo relativamente ad alcuni termini su cui egli era intervenuto in senso revisorio⁹.

Il fatto, dunque, che il curatore si sia avvalso del solo manoscritto noto rende metodologicamente discutibile la sua opera, giacché egli ha basato il proprio lavoro soprattutto su un procedimento analogico, inserendo cioè, ove necessario, termini che fossero per forma e significato, quanto più possibile conformi al tracciato grafico del manoscritto e/o appropriati al contesto¹⁰. Alla luce di ciò, l'edizione del 1925-1931 è, dunque, imperfetta e problematica, e ad una generale difficoltà di approccio allo stile tortuoso dell'autore - caratterizzato da un certo manierismo e virtuosismo stilistico - si aggiunge l'opinabilità dell'edizione in questione.

Dopo aver illustrato la metodologia di ricerca e i contenuti della presente trattazione, si rende necessario fare alcune precisazioni sull'aspetto formale della stessa e sul sistema di classificazione delle *qaṣā'id* prese in esame.

Nel *dīwān* di Mihyār al-Daylamī abbiamo individuato un totale di 80 *qaṣā'id nayrūziyya*, ma non tutte sono divenute l'oggetto della nostra analisi. Abbiamo proceduto, infatti, ad un'ulteriore scrematura, selezionando tra queste solo le *qaṣā'id* più significative, quelle, cioè, che presentano almeno uno degli elementi sensibili di cui abbiamo parlato precedentemente - date, ricorrenze, informazioni storico-ambientali - funzionali alla datazione del poema e alla ricostruzione del contesto di corte¹¹. Questa prima fase del lavoro ha dato come esito la selezione di 39 *qaṣā'id* - 29 esplicitamente *nayrūziyya* e 10 non esplicitamente *nayrūziyya* - delle quali verrà proposta la traduzione e l'analisi solo dei versi più esemplificativi nel terzo capitolo.

Per poter fare riferimento alle *qaṣā'id* in maniera immediata e sistematica,

⁹Mihyār al-Daylamī, *Dīwān: i*, vol.IV

¹⁰Tali parole sono state collocate dal curatore nel corpo delle *qaṣā'id* tra parentesi quadre. Egli, inoltre, si è servito dello strumento della nota a piè pagina per spiegare o chiarire alcuni passi poco chiari o per giustificare le proprie scelte filologiche.

¹¹Bisogna evidenziare, infatti, che, come è piuttosto naturale nell'ambito della poesia elogiativa d'occasione, la maggior parte delle *qaṣā'id nayrūziyya* risultano piuttosto ripetitive nei temi e che in molti casi la ricorrenza del *nayrūz* non è caricata di alcun significato particolare, ma è utilizzata semplicemente come occasione adatta a tessere le lodi del *mamdūh* di turno.

abbiamo deciso di numerare tutti i poemi dell'antologia - disposti secondo l'ordine alfabetico della rima ma non numerati nell'edizione utilizzata - e i versi dei componimenti di nostro interesse¹². I rimandi alle *qaṣā'id* sono effettuati in questo modo:

es.: Q. 1, QQ. 2, 3, 4.

Qui Q. sta per *qaṣīda* e QQ. sta per *qaṣā'id*. Per conoscere le pagine corrispondenti ai poemi citati secondo questo schema nell'edizione del testo, è necessario fare riferimento alla "Tavola sinottica di corrispondenza dei numeri delle *qaṣā'id* citate" collocata alla fine del presente studio. Seguono, inoltre, due appendici, contenenti i materiali di riferimento, divisi in questo modo: le *qaṣā'id* esplicitamente *nayrūziyya* in appendice A e le *qaṣā'id* non esplicitamente *nayrūziyya* in appendice B.

Le citazioni di passi brevi sono state inserite nel corpo vero e proprio del testo, mentre quelle più lunghe sono state isolate dal testo. Tutte le citazioni da lingue straniere sono state da noi tradotte in italiano e i passi nella lingua originale sono stati riportati in nota.

Per i riferimenti bibliografici, abbiamo scelto la seguente forma: cognome dell'autore, nome dell'autore abbreviato, titolo dell'opera, casa editrice, luogo di edizione, anno di edizione. Nel caso di articoli di riviste, vi è il titolo dell'articolo (tra virgolette), il titolo della rivista (in corsivo), il volume, il numero del volume (ed, eventualmente, del fascicolo), anno di edizione, pagine di riferimento della rivista. Accanto a queste informazioni, comparirà, tra parentesi quadre, il nome dell'autore (o il nome dell'opera, in caso di citazioni di fonti primarie) e l'anno di pubblicazione, nella forma utilizzata per i riferimenti alle opere nelle note a piè pagina. Nel corso della trattazione - oltre a Q. e a QQ. - abbiamo utilizzato le seguenti abbreviazioni: "p." per "pagina", "pp." per "pagine"; "v." per verso e "vv." per "versi"; "vd." per "vedi".

Il sistema di trascrizione scelto è quello scientifico (la *alif maqṣūra* è stata resa con la *alif* di allungamento). A questo proposito, si faccia riferimento alla seguente tavola:

¹²I numeri presenti di fianco ad ogni verso, dunque, sono stati da noi assegnati seguendo, naturalmente, un ordine progressivo, dal primo verso della *qaṣīda* all'ultimo. Per determinare l'inizio e la fine del poema, abbiamo ritenuto a sé stanti solo quei componimenti che presentassero la dedica iniziale e che fossero intervallati da un triangolo con tre asterischi. Diversamente, i poemi sono stati considerati parte di quello precedente.

| | | |
|--------------|------|-------|
| <i>hamza</i> | همزة | ' |
| <i>bā'</i> | باء | b |
| <i>tā'</i> | تاء | t |
| <i>ṭā'</i> | طاء | ṭ |
| <i>ǧīm</i> | جيم | ǧ |
| <i>ḥā'</i> | حاء | h |
| <i>ḫā'</i> | خاء | ḫ |
| <i>dā'</i> | دائ | d |
| <i>ḏā'</i> | ذائ | ḏ |
| <i>rā'</i> | راء | r |
| <i>zayn</i> | زين | z |
| <i>sīn</i> | سين | s |
| <i>šīn</i> | شين | š |
| <i>ṣād</i> | صاد | ṣ |
| <i>ḏād</i> | ضاد | ḏ |
| <i>ṭā'</i> | طاء | ṭ |
| <i>ẓā'</i> | ظاء | ẓ |
| <i>'ayn</i> | عين | ' |
| <i>ǧayn</i> | غين | ǧ |
| <i>fā'</i> | فاء | f |
| <i>qāf</i> | قاف | q |
| <i>kāf</i> | كاف | k |
| <i>lām</i> | لام | l |
| <i>mīm</i> | ميم | m |
| <i>nūn</i> | نون | n |
| <i>hā'</i> | هاء | h |
| <i>wāw</i> | واو | w / ū |
| <i>yā'</i> | ياء | y / ī |

Capitolo 2

Il personaggio e il contesto storico-culturale

2.1 Mihyār al-Daylamī

Abū al-Ḥasan¹ Mihyār ibn Marzawayh al-Kātib al-Fārisī al-Daylamī nasce a Baġdād presumibilmente nel 367/978², anno in cui ‘Aḡd al-Dawla divenne ufficialmente *amīr al-umarā*’ dopo aver avuto la meglio sul cugino Baḡtiyār.

Mihyār al-Daylamī nasce, dunque, nel periodo più felice dell’emirato buyide, in cui le eccellenti qualità governative, amministrative e militari di ‘Aḡd al-Dawla, risolleivano, in qualche misura, le sorti di un impero sempre più disgregato. Ed è soprattutto la città di Baġdād, ormai dimentica degli splendori che l’avevano resa protagonista nell’epoca d’oro del califfato, a godere del buon governo di questo sovrano, che fu unanimemente considerato il rappresentante più importante del suo casato.

È in questo contesto che Mihyār al-Daylamī vive i primi anni della sua vita e, in un certo senso, si può dire che fosse nato sotto una stella propizia,

¹ Alcune fonti - in particolare Ibn Ḥallikān, Ibn Kaṭīr e Ibn Dirham - riportano la *kunya* Abū al-Ḥusayn e non Abū al-Ḥasan. Come ha fatto giustamente notare anche Aḡmad Nasīm nell’introduzione al primo volume del *dīwān* di Mihyār (*Dīwān*: I vol.), all’interno del *dīwān* compare più volte la *kunya* Abū al-Ḥasan; il che farebbe pensare che quest’ultima sia quella corretta. Inoltre, a sostegno di questa affermazione, bisogna segnalare che al-Ṣafadī (*al-Wāfi*) parla del figlio di Mihyār indicandolo come al-Ḥasan ibn Mihyār ibn Marzawayh.

² Mūsā, 1961: p.22

anche se, in effetti, nessuna delle fonti³ da noi prese in esame indica l'anno di nascita del poeta. Solo nell'opera che lo studioso contemporaneo Muḥammad 'Alī Mūsā (1961) ha dedicato a Mihyār al-Daylamī abbiamo rinvenuto un tentativo di inferire la data di nascita del poeta, sulla base di un alcuni versi di una *qaṣīda* che nel 423/1031 Mihyār scrisse a 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd⁴ e che ci dà modo di credere che in quell'anno Mihyār avesse circa 55 anni.

Sebbene non sia di nostro interesse, in questa sede, capire con esattezza in che anno nacque Mihyār al-Daylamī, certo è che il fatto di poter circoscrivere, almeno approssimativamente, il periodo di vita del poeta, ci aiuta ad individuare con più precisione non solo il contesto storico e culturale in cui egli visse ed agì, ma anche - e soprattutto - gli anni di maggiore attività in cui, probabilmente, il poeta aveva raggiunto una piena maturità letteraria, cosa che gli poteva assicurare l'accesso all'interno dei cenacoli letterari legati alle più influenti cerchie del potere.

In ogni caso, la biografia di Mihyār scritta da Mūsā ci dà qualche informazione in più sull'infanzia e l'adolescenza del poeta - periodi di vita completamente tralasciati dalle fonti su cui abbiamo lavorato - corroborando la nostra tesi secondo la quale Mihyār nacque da una famiglia povera e di umili origini. Questo, di per sé, spiegherebbe la regione per cui le fonti hanno mostrato totale disinteresse per i primi di anni di vita del poeta e, perciò, anche per la sua data di nascita.

Sembra, dunque, che Mihyār provenisse da una famiglia persiana originaria - come la sua *nisba* lascia intendere chiaramente - della regione montagnosa del Daylam, che diede i natali anche ai regnanti buyidi. La regione - confinante ad est con il Ṭabaristān, a sud con il Ġibāl, a nord-ovest con il Gilān e a nord-est con il Mar Caspio - era stata islamizzata nel IX secolo⁵, anche se già in epoca più antica le montagne del Daylam erano servite da rifugio agli alidi, in fuga dalle persecuzioni abbasidi⁶. Appare perciò evidente che non furono questi ultimi a portare l'Islam nella regione, sulla quale, tra

³Ci riferiamo a Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt al-zamān*; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-Āmil*; al-Dahabī, *Sīrat al-a'lām*; Ibn Mamātī, *Laṭā'if al-daḥīra*; al-Bābānī, *Hadiyat al-'arīfīn*; Ibn Katīr, *al-Bidāya*; Ibn Dirham, *Nuzhat al-abṣār*; Ibn al-'Imād, *Šadarāt al-dahab*; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*; Ibn Taġribirdī, *al-Nuġūm*; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*. Per reperire le fonti sull'argomento, abbiamo consultato Ziriklī (1956), Kaḥḥāla (1961), Sezgin (1967), Meisami (1998), Pellat (1993).

⁴Mūsā, 1961: p. 19

⁵Kabir, 1964: p.1

⁶Minorsky, 1991: p. 191

l'altro, né gli umayyadi né gli abbasidi riuscirono a mantenere un dominio duraturo⁷. Furono gli *imām* zayditi⁸ che, alla fine del terzo e all'inizio del quarto secolo, si installarono nelle regioni circostanti (specialmente nel Ṭabaristān) e riuscirono a convertire i primi fedeli, provenienti anche dal Daylam e dal Gilān, alla corrente zaydita dello sciismo⁹.

È curioso notare come la letteratura non chiarisca del tutto quale fosse la situazione religiosa della regione prima dell'islamizzazione. Kabir¹⁰, citando al-Mas'ūdī, dice che i daylamiti vivevano nell'ignoranza più completa, vale a dire in pieno paganesimo, prima di essere islamizzati nel IX secolo, e che non fossero zoroastriani come ci si sarebbe aspettati. Minorsky¹¹ getta una flebile luce sulla questione, limitandosi a dire che “potevano anche esserci stati degli zoroastriani o dei cristiani nel Daylam, ma non sappiamo praticamente nulla delle credenze pagane dei daylamiti”¹². Mūsā, invece, ribalta le affermazioni precedenti, dicendo che i daylamiti erano zoroastriani prima dell'arrivo di Ḥasan ibn Zayd nel 250¹³. Ad ogni modo sappiamo con certezza che la regione era considerata, prima dell'arrivo di Ḥasan ibn Zayd, *dār al-kufr*, cioè territorio abitato da infedeli che non professavano l'Islam e che serviva quale fonte di approvvigionamento di schiavi¹⁴. Ad ogni modo, tutto ciò concorre a tratteggiare la regione di provenienza della famiglia del Nostro come una terra profondamente legata alle tradizioni dell'età preislamica, e che rappresentava - anche per la peculiare geografia montana particolarmente aspra - quella che si potrebbe definire senza esagerazioni una sorta di fortezza del *Heidentum* iranico.

Un altro dato certo in nostro possesso è che Mihyār era zoroastriano¹⁵ e che si convertì all'Islam nel 394/1003 grazie al suo maestro, Šarīf al-Raḍī¹⁶,

⁷Kabir, 1964: p. 2

⁸“Gli Imam in questione sono Ḥasan b. Zayd, che si stabilì nel Ṭabaristān nel 250 d.C, suo fratello Muḥammad e Ḥasan b. ‘Alī al-Utrūš” (Kabir, 1964: p. 2).

⁹Kabir, 1964: p. 2

¹⁰1964: p.1

¹¹1991: p. 190

¹²“There may have been some Zoroastrians and Christians in Daylam, but practically nothing is known about the pagan creed of the Daylamites.”

¹³Mūsā, 1961: p.21

¹⁴Minorsky, 1991: p.191

¹⁵In effetti, era conosciuto anche come “Mihyār al-Maḡūsī” (Sezgin, 1967: p. 566, Vol.II)

¹⁶Tutti i biografisti di Mihyār al-Daylamī attribuiscono la sua conversione a Šarīf al-Raḍī, ma, come Margoliouth fa notare (1933: p.286) il poeta, in una delle sue poesie, l'attribuisce al visir buyide al-Kāfi al-Auḥad.

esponente di spicco di un'illustre famiglia alide¹⁷. Il fatto che tutte le fonti ricordino la data di conversione di Miḥyār al-Daylamī è, secondo noi, degno di nota, sebbene nessuno studio, finora, abbia dato rilievo a questo dato. A tale proposito, non è tanto il dato religioso ad essere di nostro interesse, quanto che questo evento potrebbe aver avuto delle ripercussioni importanti sul *cursus honorum* del poeta. L'incontro con al-Raḍī, infatti, fu particolarmente significativo e segnò una svolta nella vita di Miḥyār, non solo perché egli fu il suo maestro e lo iniziò all'arte della poesia, ma anche per il ruolo che questo personaggio ricopriva a corte.

Proveniente da una famiglia di nobili origini - che risalgono ad al-Ḥusayn ibn 'Alī - e fervido imamita, Šarīf al-Raḍī nasce a Baḡdād nel 359/970. Riceve un'istruzione degna del suo rango e si distingue molto presto per le sue qualità di poeta. All'epoca, il padre di al-Raḍī, Abū Aḥmad al-Tāḥir, era un uomo molto influente e godeva di un prestigio talmente grande, anche grazie alle considerevoli fortune di cui disponeva, che nel 369/979-80 'Aḍud al-Dawla lo fece arrestare, accusandolo - e pare che tale accusa non avesse alcun fondamento - di aver rivelato importanti segreti di stato¹⁸. Si può ben comprendere, dunque, che le sorti della famiglia di al-Raḍī fossero sottilmente intrecciate con quelle della dinastia al potere e che la sua figura dovette avere grande popolarità. Bahā' al-Dawla, in particolare, lo teneva in gran considerazione e lo ricoprì di onorificenze, assegnandogli l'incarico di *naqīb*¹⁹ degli alidi e mettendolo a capo di quell'importantissimo strumento di potere che

¹⁷Djebli, 1997: p.340

¹⁸Djebli, 1997: p.340. Nel 376/986, comunque, Abū Aḥmad al-Tāḥir fu rilasciato dal successore di 'Aḍud al-Dawla, suo figlio Šaraf al-Dawla. Appare evidente, da questo passo, che 'Aḍud al-Dawla temesse che un uomo come Abū Aḥmad al-Tāḥir - la cui influenza, all'epoca, sembrava superare persino quella del califfo - acquisisse eccessivo potere e che - in virtù di quella politica autoritaria di stretto controllo di tutti gli organi statali, in cui 'Aḍud al-Dawla si impegnò *in primis* e che caratterizzò gli anni del suo governo - potesse costituire una minaccia per lo stato. D'altra parte, le cronache (vd. Ibn Miskawayh, *The Eclipse*, vol. VI), pullulano di esempi che fanno pensare che la rete di spie atte alla sorveglianza di certi personaggi, specie se appartenenti ai ranghi più alti dell'esercito, fosse davvero molto stretta durante l'emirato di 'Aḍud al-Dawla.

¹⁹Il *naqīb al-ašraf*, "Il capo amministrativo dei discendenti del Profeta", è una figura nata in epoca abbaside, istituita per legittimare l'idea che i califfi abbasidi appartenessero alla famiglia del Profeta. Il *naqīb* sovrintendeva agli affari "genealogici", materiali e morali, e ricopriva in parte funzioni giudiziarie. Nel III/IX secolo ogni città possedeva i propri *nuqabā'*, ma più avanti, verso la fine del IV/X secolo, sembra che ogni branca del potere avesse il proprio *naqīb*, in conseguenza della nascita e dello sviluppo di varie sette dello sciismo. (Havemann, 1993: p.926-927)

era il tribunale, noto come *al-nazar fī al-mazālim*²⁰ - che aveva il compito di punire gli abusi perpetrati dal personale appartenente all'apparato amministrativo nello svolgimento delle loro funzioni - e del pellegrinaggio²¹.

Fu proprio al-Raḍī a prendere sotto la sua ala protettrice il giovane mazdeo Mihyār, il quale aveva avuto l'occasione di entrare in contatto - fin da bambino - con ambienti dell'alta società, grazie al padre che vi lavorava come servitore²². La figura di Marzawayh, padre di Mihyār, dunque, ebbe un ruolo preponderante nel dettare il destino del figlio, un ruolo che si configurò non solo passivamente - giacché fu proprio grazie all'occupazione paterna che Mihyār ebbe modo di farsi notare in quegli ambienti - ma anche attivamente. Marzawayh, emigrato a Baġdād prima della nascita del figlio per cercare fortuna, ben comprese che in una città culturalmente così attiva, nella quale chi faceva parte dei ceti più abbienti era pronto a pagare per dilettersi in compagnia di eruditi e letterati, puntare sull'istruzione di Mihyār sarebbe stato l'unico modo per compiere il salto di classe e assicurare al figlio un futuro più solido²³.

Mihyār mostrò, fin da subito, oltre a una certa propensione per lo studio e l'apprendimento, quella personalità carismatica che gli permise di stringere un forte legame con al-Raḍī, il quale ne diventerà la guida spirituale, il maestro e il più grande promotore e benefattore. A questo proposito Mūsā racconta che:

Šarīf al-Raḍī voleva bene a Mihyār, lo prese a suo servizio e fu il suo benefattore, e non si esclude che tentò - grazie alla sua posizione - di raccomandarlo come *kātib* presso il *dīwān* del califfo a Baġdād e così sembra che Mihyār si impegnasse molto nel suo lavoro, sperando di far carriera, come successe ad altri *kuttāb*, come Ibn al-'Amīd e al-Šābī e ad altri che ricoprivano ruoli di alto livello. Ma presto a deviarlo [da questo proposito] fu il demone della poesia, che si impossessò di lui²⁴.

Mūsā prosegue ribadendo che il legame tra il poeta e Šarīf al-Raḍī fu talmente forte che Mihyār incominciò ad accostarsi al credo del suo maestro, lo

²⁰Il *mazālim* in epoca islamica designa “la struttura attraverso la quale le autorità temporali si occupano di applicare la giustizia” (Nielsen, 1991: p.933)

²¹Djebli, 1997: p.341

Il “capo del pellegrinaggio” era il capo delle carovane reali che partivano per la Mecca.

²²Mūsā, 1961: p.23

²³Mūsā, 1961: p. 22

²⁴Mūsā, 1961: p. 24

sciismo, tanto da diventarne un fervido seguace. Le fonti non tralasciano questo aspetto della biografia del poeta e descrivono la religiosità del Nostro con toni aspri, quasi ostili, che mettono in evidenza il disappunto di chi scrive²⁵. Mihyār viene dipinto, infatti, come uno sciita²⁶, ovviamente fanatico ed estremista, ma dall'indole gentile e cortese, se non fosse per le aspre critiche che egli era solito lanciare nei confronti dei compagni del Profeta. A questo proposito, è proverbiale la frase che Abū al-Qāsim ibn Burhān al-Naḥawī disse a Mihyār al-Daylamī e che tutte le fonti riportano:

Abū al-Qāsim ibn Burhān al-Naḥawī²⁷ disse: “Abū al-Ḥasan! Tu, facendoti musulmano, sei passato da un angolo all'altro dell'inferno!” “Com'è possibile?”, ribatté Mihyār, “poiché da zoroastriano sei diventato musulmano ed ora hai preso ad insultare i compagni del Profeta”²⁸.

Come abbiamo già detto, sebbene nessuno studio abbia posto l'accento su questa questione, la conversione di Mihyār al-Daylamī è, secondo noi, un evento importante sul quale sentiamo la necessità di fare ulteriori riflessioni. In primo luogo, per quanto non sia il dato religioso, di per sé, ciò su cui vorremmo soffermarci, appare, quantomeno, emblematico che sia stato scritto molto di più su Mihyār *al-Rāfidī*, cioè sullo sciita estremista, piuttosto che su Mihyār *al-Mağūsī*, ovvero sul poeta nella fase zoroastriana della sua vita,

²⁵Ibn al-ʿImād, *Šadrāt*: p. 242, vol.III; Ibn Dirham, *Nuzha*: p. 65; Ibn Tağrībirdī, *al-Nuğūm*: p. 26, vol.V; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.94, vol.VIII; Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt al-zamān*: p. 376; Ziriklī, 1956: p. 264, vol.VIII

²⁶Sibṭ ibn al-Ġawzī (*Mir'āt al-zamān*: p. 376), Ibn al-Ġawzī (*al-Muntaẓam*: p.94, vol.VIII), Ibn Tağrībirdī (*al-Nuğūm*: p. 26) lo descrivono come un “rafidita”.

²⁷Si tratta di ʿAbd al-Wāḥid ibn ʿAlī ibn ʿUmar ibn Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Burhān, lessicologo, esperto di storia e degli *Ayyām al-ʿarab* (Ibn Tağrībirdī, *al-Nuğūm*: p. 26, vol.V)

²⁸La maggior parte delle fonti riportano questa variante della frase pronunciata da Abū al-Qāsim ibn Burhān al-Naḥawī. Ibn Tağrībirdī (*al-Nuğūm*: p. 26) e Sibṭ ibn al-Ġawzī (*Mir'āt al-zamān*: p. 376) trasmettono una versione del botta e risposta tra i due più lunga ed articolata, in cui i toni della critica vengono smorzati, utilizzando il termine *tata'araḍa* (opporsi a qualcuno/qualcosa) al posto di *tasīb* (insultare). La frase recita così: “Abū al-Qāsim ibn Burhān al-Naḥawī disse: «Abū al-Ḥasan! Tu, facendoti musulmano, sei passato da un angolo all'altro dell'inferno!» «Com'è possibile?», ribatté Mihyār, «poiché da zoroastriano sei diventato musulmano ed ora hai preso ad insultare i compagni del Profeta di Dio, che la pace sia con lui, e sia gli zoroastriani che i rafiditi vanno all'inferno», ed egli rispose: «Io non sono rafidita, ma amo la famiglia del Profeta, che la pace sia con loro, e la venero»”.

sul quale, in fin dei conti, si sa poco o niente. Questa premessa - che è poi un dato oggettivo in nostro possesso - ci consente di fare alcune considerazioni che possano integrare, dal punto di vista prettamente biografico, le informazioni che abbiamo sul poeta, permettendoci, allo stesso tempo, di ricostruire alcuni tasselli della vita di corte, il suo funzionamento e le dinamiche che consentivano l'accesso al suo interno, aspetto, questo, che è per noi significativo. Detto ciò, le osservazioni che intendiamo fare sulla base della data di conversione di Mihyār nel 394/1003 sono le seguenti:

1) Il fatto che, come abbiamo già messo in evidenza, si sappia di più di Mihyār *al-Rāfiḍī* piuttosto che di Mihyār *al-Maḡūsī*, ci farebbe pensare, di primo acchito, che il poeta non fosse ancora conosciuto in ambiente di corte prima della sua conversione. Questa ipotesi sembrerebbe essere smentita dai dati cronologici che abbiamo potuto raccogliere a partire dal *dīwān* di Mihyār, nel quale abbiamo rilevato che una delle più antiche *qaṣā'id* datate, composte dal poeta, risale al 393/1002²⁹. Tuttavia, l'incipit della *qaṣīda* è preceduta, come sempre, da una dedica, che recita così:

Disse il maestro Abū al-Ḥasan Mihyār ibn Marzawayh al-Kātib, che Dio, l'Altissimo, abbia pietà di lui, e scrisse [questa poesia] al suo amico, ringraziandolo delle belle cose che egli ha detto sul suo conto e della sua amicizia, e ricordando la singolarità di quel legame, nell'anno 393 del mese di *rabi' al-āḥar*³⁰

Il tratto singolare di questo passo si trova, a nostro avviso, nella natura del rapporto che emerge tra il poeta e il dedicatario, al quale egli si rivolge utilizzando il termine *ṣadīq*, "amico". A differenza del termine *ṣāhib* - denotante sia un rapporto di amicizia, ma anche di rispetto e sudditanza - *ṣadīq* indica la relazione di amicizia in cui le due parti sono su uno stesso piano. In poche parole, il termine non palesa l'esistenza di una gerarchia tra le parti che, se fosse esistita, sarebbe stata esplicitata.

Questo dato è significativo poiché l'analisi che abbiamo condotto sulle *qaṣā'id* esplicitamente e non esplicitamente *nayrūziyya* nel *dīwān* di Mihyār - le quali fanno riferimento, il più delle volte, a momenti successivi al 393/1002 - ci consente di dire che in nessun caso viene utilizzato il termine *ṣadīq*, mentre il contesto (quando non si usano esplicitamente termini indicanti subordina-

²⁹Q.1; Mihyār al-Daylamī, *Dīwān*: p.1, vol.I

³⁰Q.1

zione e/o corrispettiva autorità) dimostra che la gerarchia tra dedicante e dedicatario è solitamente ben definita³¹.

L'assenza di un rapporto gerarchico tra poeta e *mamdūh* nel caso di una *qaṣīda* non *nayrūziyya* scritta prima del 393 è un fatto significativo, giacché ci consente di riflettere non solo sulla natura del *nayrūz* e delle poesie scritte in un'occasione così altamente istituzionalizzata, ma anche sulla posizione che il poeta ricopriva a corte prima della sua conversione all'Islam nel 394/1003.

Ci preme sottolineare, comunque, la convenzionalità di questa data, dal momento che sembra verosimile che il poeta avesse abbandonato la sua fede mazdea a favore dello sciismo già alcuni anni prima, in seguito all'incontro con Šarīf al-Raḍī, che fu il suo mentore e maestro, con ogni probabilità, per tutta la sua giovinezza. Ad ogni modo, il fatto che il poeta si definisca *ustād*³² ci consente di dedurre che in quella data egli avesse già pienamente concluso il suo percorso formativo. E ciò non solo per l'uso di quel titolo, che lo qualificava quale depositario di un bagaglio di conoscenze che era suo compito divulgare, ma anche perché già allora si dimostrava capace di comporre poemi molto simili - dal punto di vista dello stile - a quelli che avrebbe composto in seguito e in cui la maturità letteraria dell'autore è evidente.

Alla luce di tutto ciò, una prima conclusione a cui possiamo giungere è che nel 393/1002 il poeta fosse già pienamente attivo e formato, ma che, forse, la sua posizione a corte non fosse ancora tale da permettergli di rivolgere le sue *qaṣā'id* a personaggi di spicco, come avvenne in seguito.

È nostro dovere, comunque, tenere presente che la *qaṣīda* del 393/1002 non è una *qaṣīda nayrūziyya*. L'analisi che abbiamo condotto potrebbe dunque essere criticabile se si rinvenisse con certezza una stretta correlazione tra *nayrūz* come momento istituzionale dell'anno per eccellenza e dinamiche del potere³³. Infatti, da ciò si potrebbe dedurre che in quell'occasione il poeta scriveva rivolgendosi soprattutto ad un'esponente del potere. Questo non escludeva la possibilità che egli, pur ricoprendo una posizione di qualche

³¹In primo luogo, infatti, il nome del dedicatario è sempre esplicitato, mentre in questo caso non sappiamo con esattezza a chi si rivolga il poeta. Secondariamente, oltre al nome spesso è indicato anche il titolo onorifico, il *laqab*, associato a un certo personaggio, come prova inconfutabile del prestigio del *mamdūh*. In fine, come già messo in evidenza, nelle *qaṣā'id* da noi prese in esame non si utilizza mai il termine *ṣadīq* ma, eventualmente, si ricorre a termini come *ṣāhib* (sebbene l'accezione di tale termine sia ampia, dato che all'epoca il *ṣāhib* era un funzionario del governo) o *ustād* o si specifica, direttamente, la carica che ricopre il personaggio in questione (*wasīr*, *wasīr al-wuzarā'* etc.)

³²Q.1

³³Cristoforetti, 2003: p. 61

rilievo in ambiti cortesi, decidesse di rivolgere le sue attenzioni ad un suo pari in altre circostanze. Tuttavia, bisogna dire che nessuna delle *qaṣā'id nayrū-ziyya* che siamo stati in grado di datare finora risale a prima del 400/1009 e che, dunque, la tesi qui proposta potrebbe, in ogni caso, risultare plausibile³⁴.

2) Una volta appurata la maturità intellettuale del poeta, che nel 394/1003 avrà avuto circa trent'anni, e contando, perciò, che all'epoca erano passati già vari anni dal primo incontro con al-Raḍī, è lecito chiedersi, a questo punto, perché si scelse proprio quella come data in cui formalizzare la conversione di Miḥyār al-Daylamī. Come abbia già sottolineato, infatti, verosimilmente allora il poeta non era nuovo agli ambienti sciiti, soprattutto per la grande influenza che il suo maestro - proveniente da una famiglia di lunga tradizione alide - doveva esercitare su di lui.

Riteniamo, dunque, che la data del 394/1003 abbia solo formalmente valore religioso e che sia in realtà significativa sotto un altro aspetto - per noi nettamente più interessante - strettamente legato alla carriera di Miḥyār come poeta di corte. L'aspetto religioso, infatti, diventa secondario, se teniamo presente che la conversione sancisce sì l'entrata del poeta all'interno di una comunità - quella musulmana, nella fattispecie sciita - ma che tale comunità era, guarda caso, quella a cui apparteneva gran parte della classe dirigente. Le massime cariche dello stato, gli *amīr* buyidi, erano sciite e anche se il califfo era ancora il massimo simbolo dell'unità religiosa e il guardiano del benessere della comunità musulmana, il potere era nelle loro mani. Non è, dunque, fuori luogo credere che la conversione del poeta, avvenuta in età adulta e in anni di piena maturità intellettuale, non costituisse solo un atto di fede ma anche un segnale del suo ingresso negli ambienti di potere, un salvacodotto attraverso il quale Šarīf al-Raḍī - in qualità di mentore e promotore del talento poetico di un giovane mazdeo ormai diventato adulto - consacrò definitivamente l'entrata di Miḥyār in società, permettendogli di dare una svolta decisiva alla sua carriera e di divenire uno dei maggiori poeti della sua epoca. A questo proposito, non bisogna dimenticare il valore della conversione per un non arabo, la quale - a livello giuridico - sanciva ufficialmente l'abbandono del gruppo familiare d'origine e l'ingresso in quello del patrono, molto più della sola relazione di clientela³⁵. La conversione all'Islam, quindi, era una scelta obbligata per i non arabi che desiderassero ritagliarsi un posto

³⁴Per gli approfondimenti sul questo argomento si rimanda al capitolo 2.

³⁵Crone, 1987: p. 43

d'élite nella società.

Non è un caso, perciò, che tutte le *qaṣā'id nayrūziyya* da noi analizzate siano posteriori al 394/1003 e che siano dedicate esclusivamente a funzionari del potere di alto rango o, in alcuni casi, allo stesso *amīr*. Come non è una casualità, probabilmente, che la *qaṣīda* del 393/1002³⁶ oltre a non essere *nayrūziyya*, evidenziasse, nella dedica, un tono molto più informale e amichevole, quasi a sottolineare il ruolo di prestigio del poeta, che divenne una sorta di cantore istituzionale del *nayrūz*.

È indispensabile tenere presente, infatti, quale fosse il ruolo del poeta a corte, in epoca buyide, periodo che vide un grande fermento culturale ma che, più che in passato, trovò nello strumento intellettuale una via di autolegitimazione sul piano politico. I buyidi, d'altra parte, erano plenipotenziari di origine iranica, la cui autorità il califfo era tenuto a riconoscere formalmente.

Poeti ed intellettuali, dunque, pullulavano nelle corti buyidi, non solo in quanto espressioni puramente esteriori del prestigio e della grandezza della dinastia in carica, ma anche come mezzi di cui il potere si avvaleva per rinnovare, di giorno in giorno, la propria autorità³⁷. Il poeta cortigiano, perciò, era anche un cantore delle gesta e del potere assoluto del principe e la sua voce giungeva lontano. Era, in sostanza, un artista-divulgatore, una sorta di aulico adetto all'informazione.

In questo senso, è evidente il ruolo strategico che tale figura ricopriva all'interno della scacchiera del potere ed è proprio per questo che non leggiamo con superficialità un evento - apparentemente privo di una qualche rilevanza oltre a quella biografica - come la conversione di Mihyār, alla quale ci sentiamo di conferire un rilievo politico e sociale.

3) Per comprendere meglio il significato di questa conversione, è bene fare alcune precisazioni sulla linea di condotta che i regnanti buyidi tennero sul piano religioso.

I buyidi condussero una politica di relativa tolleranza e apertura verso altre confessioni religiose. A proposito di questa condotta, Kraemer scrive:

L'atmosfera di tolleranza che caratterizzò il governo buyide

³⁶Q.1; Mihyār al-Daylamī, *Dīwān*: p.1, vol.I

³⁷Non a caso, questo aspetto emerge chiaramente nel *dīwān* di Mihyār, in cui spesso il poeta richiama il *nayrūz* come momento di riconferma della sovranità del *mumduḥ* di turno. È chiaro che questo *leitmotif* evidenzia il bisogno che la cultura ha del potere e viceversa. In ogni caso, per questa discussione rimandiamo alla sezione successiva ("Il contesto culturale").

può essere ascritta all'orientamento sciita della dinastia, della classe dirigente e di quella intellettuale. In epoche recenti, lo scismo ha mostrato una certa intolleranza, ma in epoca medievale ha aperto le porte (molto più del sunnismo) a correnti di pensiero straniere³⁸.

Questo clima relativamente liberale³⁹ era il frutto di un'attenta politica di conciliazione tra valori sciiti e sunniti che, più che mai in questo periodo, convivono pacificamente nelle sfere più alte del potere. Prima di tutto perché i buyidi, nonostante fossero di fede sciita, non imposero mai la propria visione religiosa, né tentarono di alterare gli assetti del potere su cui si fondava il califfato abbaside che, in quell'epoca, aderiva ad uno dei *madhab* sunniti. Neppure la base di consenso popolare, a maggioranza sunnita, fu stravolta⁴⁰, poiché sarebbero stato alto il rischio che venisse meno il pilastro più importante di legittimazione della sovranità buyide. Gli affari religiosi, dunque, venivano amministrati in maniera ponderata, calibrando attentamente ogni azione che potesse ledere il già precario equilibrio tra la comunità sciita e quello sunnita.

È innegabile, comunque, che i sovrani buyidi fossero animati da uno spassionato scismo e che - sebbene fossero in grado anche di accantonarlo quando il contesto lo richiedeva - sotto la loro guida la comunità sciita vide, finalmente, un periodo di revival della propria dottrina, il che diede il via ad un intenso programma volto alla scolarizzazione dei fedeli secondo i dettami promossi dallo scismo e alla costruzione dell'identità sciita che, soprattutto a partire da una delle sue correnti, quella duodecimana, potrà finalmente trovare il terreno adatto per sviluppare il proprio pensiero⁴¹.

³⁸Kraemer, 1992: p. 29

“The tolerant environment under Buyid rule may be ascribed to the Shī‘ī orientation of the dynasty, of the ruling class, and of leading intellectual. In recent centuries Shī‘ism has exhibited certain intolerant features, but in the medieval period Shī‘ism (more than Sunnism) opened windows to foreign currents of influence”

³⁹Ci teniamo a sottolineare il limitato carattere liberale del contesto sociale in epoca buyide, che vide comunque una brutale escalation di violenze tra sciiti e sunniti (Canard, 1962: p. 275). Fatto, questo, che contribuì a portare la dinastia buyide al declino. Parlare di tolleranza, ad ogni modo, ci sembra opportuno, in riferimento alla politica di grande respiro, adottata sia in ambito religioso che culturale. Non a caso ci si riferisce a questo periodo come al “Rinascimento dell'Islam” (Kraemer, 1992). Per approfondimenti in merito a questa questione, rimandiamo alla prossima sezione.

⁴⁰Marcinkowski, 2010: p. 75

⁴¹Marcinkowski, 2010: p. 78

Nel suo saggio Marcinkowski (2010) parla dell'importanza storica che la dinastia buyide ha avuto per la formazione di una distinta identità sciita, in particolare duodecimana, e cita i nomi di alcuni personaggi che contribuirono fortemente a questo processo. Tra questi, ci sono anche al-Raḍī e suo fratello al-Murtaḍā, sui quali si dice che

Inoltre, Abū Ḥasan Muḥammad ibn al-Ḥusayn noto come al-Šarīf al-Raḍī (970-1015), e suo fratello ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Šarīf al-Murtaḍā (967-1044), rispettivamente, discendenti del Profeta e sciiti duodecimani, sono stati acclamati per la loro competenza ed eloquenza nella lingua araba. Al-Šarīf al-Raḍī, in particolare, era noto per la sua *Nahǧ al-balāǧa*, raccolta di sermoni e discorsi comunemente attribuiti a ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, mentre al-Šarīf al-Murtaḍā è famoso per aver contribuito alla definizione delle norme del diritto (*uṣūl al-fiqh*). Entrambi erano inoltre celebri poeti. Essi erano anche politicamente influenti, fatto, questo, simboleggiato dai numerosi incarichi di alto grado a loro conferiti dai reggenti buyidi, come quello di *naqīb* o “capo” dei discendenti di ‘Alī Ibn Abī Ṭālib⁴².

In questo passo emergono due aspetti importanti che sarebbe bene non valutare separatamente: l'influenza politica di al-Raḍī - su cui già avevamo messo l'accento - e quella che ebbe sul piano culturale. Non escludiamo, a questo punto, che questi due elementi fossero strettamente legati tra loro e dipendessero l'uno dall'altro: in qualche modo, dunque, l'influenza di al-Raḍī in ambito politico potrebbe aver determinato, o anche solo supportato, quella in campo intellettuale, e viceversa, senza che questo mettesse a rischio la sua posizione e senza che egli fosse costretto a fare atto di *taqiyya*⁴³.

⁴²Marcinkowski, 2010: p. 79

“Furthermore, the two brothers Abū Ḥasan Muḥammad ibn al-Ḥusayn, known as al-Šarīf al-Raḍī (970-1015), and ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Šarīf al-Murtaḍā (967-1044), respectively descendents of the Prophet and Twelver Shi‘ites, had been acclaimed for their expertise and eloquence in the Arabic language. Al-Šarīf al-Raḍī is in particular well-known for his *Nahj al-balāghah*, a collection of the sermons and speeches which are usually ascribed to ‘Alī ibn Abī Ṭālib, whereas al-Šarīf al-Murtaḍā is renowned for his contributions towards the principles of jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*). Both of them were furthermore celebrated poets. They were also politically influential, a fact which was symbolized by the bestowment upon them of a variety of high ranking offices by the Buyid rulers, such as the *naqīb* or the “head” of the descendents ‘Alī ibn Abī Ṭālib”

⁴³Kraemer, 1992: p.13.

Ciò era possibile poiché gli sciiti, appoggiati da una classe dirigente che accoglieva le loro istanze, potevano finalmente sentirsi forti di un posto privilegiato all'interno dell'apparato sociale. E se i buyidi presero alcune scelte politiche che denunciavano un certo grado di *taqiyya* (come mantenere il califfato abbaside quale baluardo del sunnismo), non fecero lo stesso sul piano culturale, e promossero la rinascita delle scienze e delle arti, incoraggiando in particolare gli intellettuali sciiti ad emergere e a costituirsi parte integrante di questo processo. È palese, dunque, che gli intellettuali sciiti avessero un ruolo di prim'ordine nel panorama culturale dell'epoca, e che, in questo senso, essere sia letterato che sciita fosse una combinazione vincente, giacché questa condizione attirava l'attenzione sia della classe intellettuale sia di quella dirigente e apriva le porte del successo.

Alla luce di tutte queste considerazioni, concludiamo che, attraverso la conversione all'Islam - esito, senza dubbio, di un profondo raccoglimento personale -, il poeta mirasse *in primis* a sancire il proprio accesso all'interno di una comunità rappresentata e patrocinata dalla dinastia al potere e ad avviare la sua brillante carriera quale cantore al soldo dei personaggi più influenti dell'epoca. Il tutto, non dimentichiamolo, grazie al sostegno di una personalità, di grande prestigio, come al-Raḍī, il cui patrocinio non fu di certo secondario in questa fase.

Mihyār al-Daylamī morì di domenica, il 5 di *ḡumādā al-aḥira* dell'anno 428 (26 marzo 1037), lo stesso anno di Ibn Sīnā, noto come Avicenna⁴⁴. Il fatto che le fonti non mostrino dubbi su questa data e che sia sempre indicato, oltre all'anno, anche il mese e il giorno esatto di morte appare significativo, soprattutto in seguito alle riflessioni da noi condotte sulle condizioni che portarono gli storici a tralasciare, invece, l'anno di nascita di Mihyār al-Daylamī. Questo dato è dunque, anch'esso, degno di nota, poiché fornisce alcune indicazioni

Con questo termine ci si riferisce alla pratica - comune in epoche precedenti a quella buyide - di dissimulazione del proprio pensiero e, specialmente, del proprio orientamento religioso, dettata dalla necessità del singolo di adattarsi agli standard sociali e alle norme religiose imposte dall'alto. Sotto i buyidi, però, questo atteggiamento diventa impopolare, giacché il clima altamente liberale incoraggia il libero pensiero.

⁴⁴Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*: p.363, vol. V

Ibn Ḥallikān sottolinea inoltre - nella stessa circostanza - che la data corretta di morte del poeta è proprio il 428/1037, e non il 426/1035 come asserito altrove. Ci sentiamo di assentire con lui su questo punto, dato che tutte le fonti da noi esaminate indicano il 428/1037 come data di morte di Mihyār.

preziose sulla fama di cui dovette godere il poeta al momento della morte, che avvenne durante l'emirato di Ġalāl al-Dawla e il califfato di al-Qā'im. Se notiamo poi, che Ibn Ḥallikān⁴⁵ accosta al nome di un noto intellettuale come Ibn Sīnā quello di Miḥyār al-Daylamī, nell'evidenziare che la morte li colse lo stesso anno, sembra quasi che si voglia lasciar intendere che nel 428/1037 vennero a mancare ben due grandi intellettuali dell'epoca.

A sostegno di quest'ipotesi, inoltre, vi è il fatto che Miḥyār scrisse - probabilmente negli ultimi anni della sua vita - una *qaṣīda nayrūziyya* dedicata a Ġalāl al-Dawla in persona, in cui il poeta augurava al principe di vivere una lunga vita e di vedere sempre rinnovata la sua autorità sugli uomini⁴⁶. In Ibn al-Atīr⁴⁷, inoltre, si legge che Miḥyār compose un altro poema per Ġalāl al-Dawla, dopo la vittoria del 421/1030 contro Abū Kālīgār⁴⁸ e nell'opera *Chalif und Grosskōning* di Busse⁴⁹ rinveniamo un episodio curioso, dal quale si deduce che anche il maestro di Miḥyār dovesse aver rapporti costanti - e una grande confidenza - con Ġalāl al-Dawla:

Il nobile maresciallo e poeta al-Šarīf al-Raḍī inviò una *qaṣīda* a Ġalāl al-Dawla, per difendere un invidioso. Il maresciallo, che era molto orgoglioso, recitò quella stessa poesia ed incontrò il rimprovero per i versi che facevano: "Il mio cuore è coraggioso, se pronuncio parole di elogio, ma la mia lingua è vile, se è costretta a recitare".⁵⁰

Questo aneddoto è interessante per due motivi: in primo luogo, ci aiuta a comprendere di che natura fossero i rapporti che al-Raḍī intrattenne con i potenti, in quali reti di relazioni fosse inserito e a che livello; di conseguenza,

⁴⁵vd. nota precedente

⁴⁶Q.146

⁴⁷*Kāmil*: p. 265, vol.IX

⁴⁸Nipote di Ġalāl al-Dawla e governatore del Fārs e dell'Aḥwāz, si trovò spesso al centro delle rivolte dell'esercito di Ġalāl al-Dawla. I militari, durante il dominio di Ġalāl al-Dawla, tentarono più volte di trasferire nelle mani di Abū Kālīgār il potere, credendo che egli avrebbe dimostrato capacità di governo maggiori rispetto a quelle dello zio. Abū Kālīgār, tuttavia, salirà al potere dopo la morte di Ġalāl al-Dawla, nel 436/1044 e vi rimarrà fino alla sua morte, avvenuta nel 440/1048.

⁴⁹1969: p. 509

⁵⁰"[...] der Adelsmarschall und Dichter al-Šarīf al-Raḍī hatte Ġalāl al-Dawla eine Qaside geschickt, worauf ein Neider behauptete, der Adelsmarschall sei zu stolz, das Gedicht selber vorzutragen. Al-Raḍī begegnete dem Vorwurf mit den Versen: "Mein Herz ist tapfer, wenn ich lobe, aber meine Zunge feige, wenn sie gezwungen wird zu rezitieren"

questo fornisce alcuni indizi su quelle che potevano essere anche le conoscenze di Mihyār e le cerchie da lui frequentate.

Ci sembra di poter affermare con certezza, in virtù delle evidenze che abbiamo messo in luce, che nell'ultima decade della sua vita Mihyār al-Daylamī fosse un poeta d'eccellenza e che gravitasse attorno alle sfere più alte del potere.

Le fonti su Mihyār al-Daylamī, come abbiamo visto, tramandano scarse informazioni sulla sua vita e il profilo biografico che siamo riusciti a tracciare fin qui deve moltissimo alle notizie che abbiamo potuto estrapolare a partire dal suo *dīwān* (*in primis*), dalle biografie moderne - come quella di Mūsā - e dai materiali nei quali abbiamo rinvenuto qualche informazione utile sulla vita e la posizione sociale del maestro di Mihyār, Šarīf al-Raḍī.

Tuttavia, le fonti ci hanno lasciato tutto un interessante apparato aneddotico che, sebbene non sia di primaria importanza all'interno della nostra analisi, varrebbe la pena di far affiorare, prima di tutto per una questione di completezza, per fornire, dunque, un quadro esauriente delle notizie biografiche sull'autore, contando che potrebbero sempre dimostrarsi utili in una seconda fase della nostra ricerca, e secondariamente, perché nessuno studio, fin'ora, si è occupato di sistematizzare questo complesso di informazioni.

Bisogna tener presente, comunque, che le fonti su Mihyār tramandano più o meno le stesse notizie e i medesimi aneddoti e che, per questo motivo, ci limiteremo qui a riportare i passi più significativi delle fonti che si dilungano maggiormente, e con più dovizia di dettagli, sulla vita del poeta. Sotto ogni brano aggiungeremo, in alcuni casi, un commento.

Ibn Ḥallikān⁵¹ riferisce che:

Abū al-Ḥasan Mihyār ibn Marzawayh al-Kātib al-Fārisī al-Daylamī, divenne molto famoso come poeta. Zoroastriano in origine, si convertì in seguito all'Islam. Si dice che a convertirlo fu lo Šarīf al-Raḍī, Abū Ḥasan Muḥammad al-Mūsawī, che era suo maestro. Sotto la sua guida, intraprese gli studi di poetica. Egli, comunque, aveva già composto una serie di *qaṣā'id* sulla fal-

⁵¹ *Wafayāt al-a'yān*: p. 359-363, vol. V e *Biographical Dictionary*: p.317-320, vol.3
Ibn Ḥallikān è, in assoluto, la fonte che fornisce più informazioni sulla vita di Mihyār, per questo motivo abbiamo deciso di riportare di seguito il brano quasi per intero, inserendo anche parti già citate precedentemente all'interno nella nostra trattazione.

sariga del suo maestro. Il mio maestro Ibn al-At̄ir al-Ġazarī, nella sua opera storica, afferma che la conversione di Mihyār all'Islam avvenne nel 394 e che al-Qāsim ibn Burhān gli disse: “Mihyār! Tu, facendoti musulmano, sei passato da un angolo all'altro dell'inferno!” “Com'è possibile?”, ribatté Mihyār, “poiché da zoroastriano sei diventato musulmano ed ora hai preso ad insultare i compagni del Profeta, che Dio lo benedica”.

Il suo stile verboso e prolisso non aveva rivali al suo tempo. È autore di un voluminoso *d̄wān* di poesie, nelle quali mostra un animo delicato, gentile e nobile. Lo Ḥāfiẓ Abū Bakr al-Ḥatīb, nella sua opera *La storia di Baġdād*, parla di lui con grandi elogi: “Ero solito vederlo recarsi regolarmente, ogni venerdì, alla grande moschea di Ġāmi'a al-Manṣūr, a Baġdād, e lì gli studenti leggevano il *d̄wān* delle sue poesie sotto la sua guida, ma io no ho avuto modo di assistere alle sue lezioni”. Abū al-Ḥasan al-Bāḥarī cita Mihyār nella sua opera *Dumya al-Qasr* e parla di lui in questi termini: “Come poeta, egli ha soddisfatto tutti i parametri dell'eccellenza; in ogni parola traspare un pensiero ben sviluppato, e non c'è un solo verso sul quale la critica avrebbe qualcosa da ridire. I suoi versi davano spazio ai sentimenti del cuore e il tempo, insidioso qual era, li ha conservati intatti”.

[...] Mihyār morì di domenica, il 5 di *ġumādā al-aḥira* dell'anno 428, lo stesso anno del celebre fisico Ibn Sīnā. Ad ogni modo, ho letto in un libro di annali che la sua morte avvenne nel 426, ma la prima data è quella giusta.

In Ibn al-Ġawzī⁵² si legge che:

Abū al-Ḥasan al-Kātib al-Fārisī era uno zoroastriano che si convertì all'Islam nel 394, divenendo un fanatico rafidita. Dimostra una certa gentilezza d'animo nelle sue poesie, se non fosse per i toni scortesivi con cui parla dei compagni del Profeta.

[...] La sua dimora si trovava a Darb Riyāḥ, nel quartiere di Karḥ. Un giorno sua moglie, impegnata nelle pulizie di casa, vide un filo penzolante e lo tagliò. Quello, però, era il filo di un borsellino pieno di soldi che doveva appartenere a qualche pellegrino del

⁵² *al-Muntazam*: p.94, vol.VIII

Ḥurāsān passato di là. La moglie riferì questo episodio al marito ed egli, impassibile, le disse: “ Avevo fatto fatica a nascondere, perché hai rovistato?” Dentro c’erano mille *dinār* ed egli fu portato al cospetto di Ġalāl al-Dawla, che lo fece arrestare e poi liberare.

In questo brano si fa un accenno alla fede rafidita⁵³ di Mihyār, di cui anche altre fonti parlano⁵⁴, senza dilungarsi troppo. Sembra, comunque, che il suo fervore spirituale gli fece sfiorare l’ortodossia e questo ci fa riflettere su quanto il rapporto con il maestro al-Raḍī influì sulle scelte del poeta.

Veniamo a sapere anche che Mihyār abitò a Karḥ, uno dei più grandi ed importanti quartieri a maggioranza sciita della città e teatro di accesi scontri tra sciiti e i sunniti del quartiere di Bāb al-Baṣra⁵⁵.

L’episodio del borsellino e della punizione di Ġalāl al-Dawla, in fine, è curioso, poiché fornisce alcuni indizi sulla condizione economica di Mihyār - che probabilmente non doveva essere così rosea come avremmo immaginato, se il poeta sentì il bisogno di rubare un portafoglio a un pellegrino di passaggio⁵⁶ - ma anche sul rapporto privilegiato con Ġalāl al-Dawla, il quale lo fece sì arrestare, applicando la legge, per poi farlo scarcerare. Questo trattamento di favore non sarebbe di certo stato applicato, se il protagonista di questo racconto fosse stata una persona qualunque.

Al-Ḥurr al-‘Āmilī⁵⁷ racconta che:

L’illustre *mawlā* Mihyār ibn Marzawayh, Abū al-Ḥasan al-Daylamī al-Baġdādī è un eminente poeta e letterato promotore

⁵³Il termine “rafidita” indica sia un membro della setta rafidita - corrente sciita proto-imamita, estremamente anti-sunnita ed ortodossa - che, in generale, gli sciiti, in senso dispregiativo.

⁵⁴vd. nota 26

⁵⁵A questo proposito, Ibn Miskawayh (*The Eclipse*: p. 487, vol. VI) racconta che nel 393 il visir ‘Amīd al-Ġurūš dovette proibire, nei quartieri di Karḥ, Bāb al-Tāq e Bāb al-Baṣra la pubblica celebrazione di feste legate al cerimoniale religioso sciita e sunnita, per i continui scontri che venivano a crearsi, in queste occasioni, tra le due fazioni.

⁵⁶In effetti, potrebbe essere verosimile che, durante il regno di Ġalāl al-Dawla, il poeta non vivesse in agiatezza. Pare, infatti, che le condizioni economiche dello stesso Ġalāl al-Dawla fossero tragiche, giacché le fonti riportano che egli “fu costretto a licenziare o suoi facchini e domestici a causa della sua povertà” (Kabir, 1964: p.184). Sembra, inoltre, che il poeta dipendesse più dai sussidi dei cortigiani che da quelli reali.

⁵⁷*Amal al-āmil*: p. 119

della famiglia di Muḥammad, che la pace sia con lui, e garzone dello *Šarīf* al-Raḍī. Egli ha saputo combinare la chiarezza formale propria degli arabi con i valori persiani. Abū al-Qāsim ibn Burhān gli disse: “Tu, facendoti musulmano, sei passato da un angolo all’altro dell’inferno!” “Com’è possibile?”, ribatté Mihyār, “poiché da zoroastriano sei diventato musulmano ed ora hai preso ad insultare i compagni del Profeta nelle tue poesie” e Ibn Šahrašūb riferisce, nell’opera *Ma‘ālim al-‘ulamā’*, che Mihyār disse: “io non denigro altro che l’insulto di Dio e del suo Profeta”.

In molte poesie egli ha lodato la famiglia di Muḥammad, che la pace sia con loro, e il suo *dīwān* di poesie è voluminoso.

Alcuni eruditi hanno detto: Mihyār ha preso le migliori virtù di al-Raḍī, ed al-Raḍī è un uomo virtuoso”.

Troviamo interessante, in questo passaggio, l’utilizzo della parola *mawlā* e della doppia *nisba* “al-Daylamī al-Baḡdādī”, elementi che sottolineano la duplice natura, persiana e araba, del retaggio culturale proprio del poeta. Il fatto che al-Ḥurr al-‘Āmilī, nell’intento di caratterizzare la figura di Mihyār, impieghi il termine *mawlā* come primo epiteto qualificativo, è emblematico, poiché nessun’altra fonte si esprime su di lui in questi termini. Sebbene fosse prevedibile la condizione di *mawlā* di Mihyār - in quanto zoroastriano convertito all’Islam - appare, a nostro avviso, quantomeno curioso che nessun altro autore abbia voluto mettere l’accento su questo aspetto. Si impone, a questo punto, una riflessione sul significato che il termine *mawlā* aveva acquisito all’epoca di Mihyār.

In epoca abbaside, in effetti, l’essere arabo non significava più, necessariamente, aver accesso diretto a tutta una serie di privilegi politici e sociali come in passato. I quadri dirigenti erano reclutati principalmente tra le fila degli ufficiali dell’esercito, nel Ḥurāsān, o tra i burocrati dell’amministrazione irachena ed era massiccia la presenza di musulmani non arabi ai vertici del potere⁵⁸. La struttura della società musulmana era cambiata e i privilegi derivanti dall’essere arabo non ne erano più le fondamenta: la linea di separazione tra musulmani arabi e non arabi non era più così netta e un primo livellamento degli strati sociali venne messo in atto, tanto che arabi e *ma-wālī*, in quanto cittadini ordinari, venivano trattati equamente⁵⁹. La carriera dei convertiti, che fossero uomini liberi o discendenti di schiavi affrancati,

⁵⁸Crone, 1991: p.880

⁵⁹Crone, 1991: p.880

smise di essere determinata dalla *walā'*, e anche la figura del patrono, grazie al quale il *mawlā* poteva aspirare a divenire parte della società, perse la sua centralità in questo processo.

In origine infatti, la *walā'* nacque per rispondere alle esigenze della società tribale araba, la quale, grazie a questa istituzione, trovò il modo di includere al proprio interno i musulmani convertiti che non vi facevano originariamente parte⁶⁰. I musulmani non arabi non venivano accolti come clienti della tribù in generale, come avveniva in epoca preislamica⁶¹, ma di un patrono, al quale il *mawlā* era legato per tutta la vita. È proprio su questo rapporto di dipendenza che si basa il concetto della *walā'*. Tuttavia, non appena la società araba perse il contatto con le proprie radici tribali, tale concetto fu reinterpretato, e la *walā'* iniziò a denotare un rapporto di parentela più che di dipendenza⁶². La *umma* islamica, nel periodo della sua massima espansione, era diventata un luogo altamente multiculturale, un *melting pot* di caratteri umani di ogni genere e provenienza, che finalmente poteva sentirsi parte di una grande comunità molto più che in passato.

In epoca buyide questo processo venne portato alle sue massime conseguenze. È vero che, a quell'epoca, la *umma* aveva perso la propria centralità e il vasto impero che avevamo conosciuto negli anni d'oro del califfato non esisteva più. Bagdād imponeva a fatica la propria autorità oltre lo 'Irāq e in molte regioni erano così forti le istanze d'indipendenza che si crearono dei governi del tutto autonomi. Quali furono, perciò, gli elementi discriminanti che portarono ad un'ulteriore ridefinizione dei modelli sociali musulmani?

Furono due: l'ascesa al potere dei buyidi e il tramonto di Bagdād quale centro indiscusso di espressione della maestà arabo-musulmana. Bagdād, infatti, era diventata il simbolo di qualcos'altro: di un califfato quasi morto per mano straniera e di eccellenza culturale, soprattutto grazie all'apporto di intellettuali non arabi, e i buyidi erano plenipotenziari di origine persiana, che riuscirono a sottrarre al califfo lo scettro del potere effettivo pur non essendo animati da sentimenti di appartenenza a una comunità superiore e privilegiata per diritto di nascita. La maggior parte delle scelte politiche dei buyidi furono dettate difatti dalla mera necessità di riuscire a tenere in piedi quelle dinamiche del potere che si erano rivelate vincenti nelle epoche passate. Per questo motivo, il califfato sunnita non fu abolito e la figura del

⁶⁰Crone 1987: p. 90

⁶¹Crone, 1987: p.41

⁶²Crone, 1987: p. 91

califfo continuò ad essere portatrice di valori simbolici, nella finzione che essa potesse ancora vantare una qualche autorità.

Tuttavia, la superiorità culturale e religiosa degli arabi era ancora ritenuta indiscussa e questo portò alla nascita del movimento della *Šu‘ūbiyya* che, sebbene fosse già attivo in epoca omayyade, dilagò principalmente in età abbaside, momento in cui le istanze di uguaglianza dei *mawālī* non potevano rimanere inespresse giacché essi, in virtù delle alte cariche che ricoprivano all’interno dell’amministrazione statale, avevano finalmente il potere di farsi ascoltare⁶³.

Nel X secolo, poi, i sovrani buyidi si fecero depositari dei valori propugnati dal movimento - la cui impronta era, ricordiamolo, culturale, più che politica o sociale - e si impegnarono, fin da subito, nella promozione di un modello di società fondato sull’uguaglianza tra tutti i seguaci dell’Islam.⁶⁴ Miḥyār stesso, d’altra parte, viene indicato come promotore di questi stessi valori⁶⁵, tanto che Mūsā, nella sua biografia, lo definirà “il poeta della *šu‘ūbiyya*”⁶⁶. In effetti, leggendo il *dīwān* del poeta, ci siamo imbattuti in questi versi significativi:

82. [Il *nayrūz*] È un giorno tra i tanti che lascia, però, dietro di sé, al suo passaggio, una scia di eccellenza e di vanto,
83. Giacché è l’orgoglio a legittimare il tuo comando e la tua autorità,
84. E il *nayrūz* ti ricorda che discendi da Cosroe, sebbene avesse già scelto per te una religione e una stirpe⁶⁷.

Il *nayrūz*, dunque, in quanto festa persiana, ricorda l’importanza di riconoscere con orgoglio le proprie origini, anche se essere musulmano significava, allora, uniformarsi a un modello sociale che da una parte riconosce le diversità ma dall’altra non le valorizza in quanto tali.

Tornando alla parola *mawālā* impiegata nel passo di al-Ḥurr al-‘Āmilī, è evidente, dunque - alla luce di tutte queste considerazioni - che questo termine avesse acquisito, nel tempo, un’accezione diversa, che indicava sempre

⁶³Crone, 1991: p.880

⁶⁴Mūsā, 1961: p. 9

Mūsā parla di “unità razziale” e “uguaglianza sociale”. Tuttavia, l’utilizzo di questi termini è, a nostro avviso, fuori luogo nel contesto in esame.

⁶⁵Mūsā, 1961: p. 9

⁶⁶Mūsā, 1961: p. 63

⁶⁷Q. 139

meno una discriminazione e sempre più, semplicemente, una condizione oggettiva. Non solo, ma a partire dal califfato di al-Manṣūr il titolo di *mawlā al-mu'minān* diviene un comune titolo onorifico, che venne in seguito conferito anche a dignitari non arabi non direttamente legati al califfo da rapporti di clientela⁶⁸.

A nostro avviso, dunque, il titolo di “*al-mawlā al-ḡalī*”⁶⁹ conferito in questo brano a Miḥyār indica in maniera oggettiva, prima di tutto, il suo essere cittadino di origine non araba convertito all’Islam, e solo secondariamente il rapporto di dipendenza clientelare che lo legava al suo patrono (che immaginiamo fosse Šarīf al-Raḍī), suonando quasi più come un’onorificenza. Queste considerazioni sull’evoluzione dell’accezione di “*mawlā*” spiegherebbero l’utilizzo sporadico ed arbitrario, da parte degli storici, di questo termine riferito al personaggio di Miḥyār.

Vogliamo far notare, inoltre, che al-Ḥurr al-‘Āmilī è anche l’unica fonte che accosta alla *nisba* “al-Daylamī” quella di “al-Baḡdādī”, sottolineando l’appartenenza di Miḥyār per discendenza alla cultura persiana, e per nascita a quella araba, dato che egli nacque a Baḡdād e lì vi trascorse tutta la vita. Fu sicuramente questa duplice eredità culturale a caratterizzare lo stile del poeta, il quale seppe combinare perfettamente “la chiarezza formale propria degli arabi con i valori persiani”⁷⁰, come evidenziato da al-Ḥurr al-‘Āmilī, che delinea in questi termini i profili di due culture cui viene riconosciuta, qui, la stessa dignità.

Sibṭ ibn al-Ġawzī riporta un curioso aneddoto in cui si discute sull’origine persiana di Miḥyār. In questo caso è il tono di sdegno verso una cultura giudicata rozza ed incivile ad emergere:

Abū al-Qāsim ibn Burhān disse a Miḥyār: “Abū al-Ḥasan, tu sei un persiano, e i persiani sono un popolo incivile. Da dove viene, dunque, questa tua finezza e purezza d’animo? E poi sai descrivere meglio i luoghi che non hai mai visitato piuttosto che quelli che hai già visto...e Miḥyār abbassò per un attimo la testa, poi la rialzò e recitò questi versi:

E se il comporre versi non fosse nella mia indole,

⁶⁸Crone, 1991: p.881

⁶⁹“L’illustre *mawlā*”

⁷⁰al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmīl*: p. 119

e i miei miei avi non fossero arabi,
 le colombe, uccelli inermi, sarebbero coraggiose
 e le corde musicali, inanimate, parrebbero.

E io ho detto: non mi capita spesso di trovare nel suo dīwān
 dei racconti che mi diano informazioni su lui e questo è tutto ciò
 che possiamo trarne⁷¹

Per concludere questa sezione, vogliamo spendere alcune parole sullo stile che caratterizza la poetica di Miḥyār al-Daylamī. Qualche idea in merito l'hanno fornita i brani che abbiamo riportato nelle pagine precedenti.

Come abbiamo visto, infatti, si insiste in particolar modo sulla verbosità dello stile compositivo di Miḥyār, che fa della lunghezza la caratteristica principale dei suoi poemi, tanto che nessun poeta suo contemporaneo poteva sfidarlo sul piano della prolissità⁷². La raffinatezza è un altro tratto distintivo - generalmente evidenziato dalle fonti - dello stile del poeta, il quale impreziosisce le sue *qaṣā'id* con una serie di figure retoriche, costruite in modo che ogni singolo termine abbia un proprio peso specifico all'interno del verso. Nessun termine, dunque, appare scelto in maniera casuale, anche se spesso certe parole ricorrono più volte negli stessi punti dei poemi, elemento che suggerisce ripetitività tematica.

In effetti, approfondendo il discorso sulla poetica di Miḥyār al-Daylamī, è inevitabile notare un certo virtuosismo dello stile che, nonostante sia lungi dall'essere eccessivamente artificioso, sfocia nel manierismo. Stefan Sperl concorda con questa classificazione della tecnica poetica di Miḥyār e nello studio da lui condotto sul manierismo nella poesia araba⁷³, lo include tra i poeti manieristi del III/IX secolo d.C. È lecito, a questo punto, chiedersi che tipo di manierismo fosse quello che caratterizzò, in particolare, la poesia panegirica araba medievale, e, dunque, quali siano gli elementi distintivi di tale manierismo all'interno delle *qaṣā'id* di Miḥyār al-Daylamī.

Sperl, parlando del modo in cui la tecnica manieristica venne elaborata dai poeti arabi, dice che "il manierismo arabo è sempre stato associato alla

⁷¹Sibṭ ibn al-Ġawzī, *Mir'āt al-zamān*: p. 377

⁷²Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*: p.360, vol. V

⁷³Sperl, 1989

comparsa di uno stile retorico molto elaborato, detto *badī'*⁷⁴. Il *badī'* è lo stile virtuosistico per eccellenza - proprio della scuola del *taṣnī'*⁷⁵ - nel quale il poeta mette alla prova la propria maestria stilistica, ornando il testo poetico di figure retoriche di ogni tipo, al fine di conferire enfasi ed eleganza al verso. Tale stile lezioso era di gran voga specialmente nel III/IX secolo, anche se pare che la sua origine risalga al secolo precedente⁷⁶, e veniva utilizzato soprattutto per apportare una variazione al tema principale, ripetuto, dunque, in forme diverse.

Ripetizione e variazione del tema sono, perciò, due aspetti distintivi e complementari della poesia manieristica. Questi elementi, tipici anche della poesia classica, vengono qui rielaborati tramite il ricorso allo stile del *badī'*, di cui Miḥyār stesso fa grande uso nel suo *dīwān*, con l'intento di presentare sotto vesti formali sempre differenti i temi principali e di caricarli di nuovi significati simbolici. Il *badī'* costituiva, quindi, un *escamotage* atto a "diversificare l'espressione verbale, utilizzando tutti i mezzi e gli accorgimenti che la vivacità intellettuale della civiltà abbaside aveva messo a disposizione"⁷⁷. In effetti, la metafora - sovrana assoluta del simbolismo creativo - domina la poesia di Miḥyār, "a spese della similitudine"⁷⁸, sostiene Sperl. Ogni aspetto tematico, anche il più insignificante, è reso metaforicamente e ciò contribuisce ad armonizzare enormemente la *qaṣīda*. La ripetizione, nell'universo poetico di Miḥyār al-Daylamī, non è introdotta seguendo un processo meccanico ed anodino, privo di alcuna originalità, ma ha un andamento *in fieri*, ed è proficuamente intervallata da una variazione sul tema in cui il poeta esprime

⁷⁴Sperl, 1989: p.1

"Mannerism has usually been linked with the appearance of an ornate rhetorical style called *badī'*"

⁷⁵Il *taṣnī'* ("ornamento") è uno dei tre stili poetici - o delle tre scuole - individuati da Dayf (1943) nello suo studio dedicato alla poesia araba. Gli altri due sono il *ṣan'a*, stile semplice e diretto, caratterizzato da uno sforzo creativo composito, e il *taṣannu'*, eccessivamente artificioso e complesso. Dayf, a differenza di Sperl, annovera Miḥyār tra i poeti di questa terza scuola, che rappresenta declino culturale dell'epoca e l'assenza di potere creativo. (Dayf, 1943: p. 218)

⁷⁶Badawi, 1990: p. 158

⁷⁷Badawi, 1990: p. 158

⁷⁸Sperl, 1989: p. 59. E continua dicendo: "forme come *ka*, *mithl* e *ka'anna* sono raramente impiegate e in alcuni suoi poemi non compaiono affatto". Lo studio che abbiamo condotto sul *dīwān* del poeta suggerirebbe di smentire, almeno in parte, tale affermazione, poiché abbiamo potuto individuare la figura retorica della similitudine in vari - e non rari - punti del canzoniere. Tuttavia, non si può negare che sia la metafora a far da padrona assoluta dello stile del poeta.

tutta il suo genio creativo: vediamo susseguirsi, dunque, un'abbondante profusione di immagini, che risuonano come l'eco di qualcosa già udito, ma che possiedono, in realtà, sfumature sempre diverse.

Le relazioni tra le immagini appaiono quindi complesse ed introducono un altro elemento distintivo della poesia di Mihyār, in particolare, e di quella manieristica medievale, in generale, il parallelismo. I rapporti semantici tra i versi sono così determinati dall'apposizione - che può essere contigua o meno - di sezioni interessate da legami di corrispondenza, di analogia o contrasto. Il parallelismo può, però, anche essere circoscritto a pochi versi e non si estende, necessariamente, per intere sezioni del poema. L'aspetto interessante di questo espediente stilistico è che si presenta fundamentalmente ripetitivo, a livello delle relazioni semantiche che propone; la ripetitività già espressa sul piano tematico, dunque, si estende uniformemente su tutto il poema, divenendo quasi un'esperienza universalizzata⁷⁹.

Poemi del genere, sebbene siano prodighi di figure retoriche ed immagini suggestive, riccamente distribuite su tutta la composizione poetica, non perdono la loro coerenza di fondo né sfociano mai nel parossismo. L'unità compositiva è dunque mantenuta, anche se non viene del tutto rispettato l'ideale classico di simmetria formale, secondo il quale il poema dovrebbe consistere in due grandi unità tematiche più o meno della stessa lunghezza⁸⁰, a loro volta divise al loro interno. L'aspetto importante della poesia medievale, sottolineato da Sperl, è che

I poemi possono essere significativamente divisi a seconda di diversi criteri, del tutto validi, e la validità di alcuni frammenti, in particolare, scelti come esempi da criticare o apprezzare, potrebbero essere non meno significativi dei poemi presi nella loro unità. Tuttavia, ciò non significa che i poemi manchino di coerenza o che siano privi di un messaggio di fondo al quale ogni parte equamente contribuisce⁸¹.

⁷⁹Sperl, 1989: p. 5

⁸⁰Sperl, 1989: p. 6

⁸¹Sperl, 1989: p. 6-7

“Poems may be validly and meaningfully divided up according to many different criteria, and the unity of 'particular fragments singled out for criticism or appreciation' (*ibid.*: p. 202) may be no less significant than the unity of poems as such. However, this does not mean that whole poems must lack coherence or be devoid of a unified message to which all its parts equally contribute.”

È palpabile, in effetti, che le *qaṣā'id* di Miḥyār si facciano forti di una certa unità di fondo, resa dal poeta fondendo in modo armonico i caratteri propri dei temi principali, sebbene questi si susseguano in maniera più o meno serrata per tutta la *qaṣīda*. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che anche il tema di fondo è, sostanzialmente, uno solo: la lode del *mamdūh*, che è spesso un notevole. Si tratta, dunque, per lo più di panegirici, di poemi il cui fine è l'elogio del personaggio e ogni parte del poema è funzionale a questo scopo.

Con la nascita della *umma* islamica, il panegirico divenne, fin da subito, la forma più diffusa di ode elogiativa come espressione della sacra relazione esistente tra chi governa e chi è governato⁸². Nonostante la poesia panegiristica si facesse portatrice di valori nuovi, atti a legittimare l'autorità del califfo o del sovrano, era enorme il debito che questo genere poetico aveva nei confronti della tradizione poetica araba. La sovranità del reggente passava, infatti, attraverso la rielaborazione di temi tradizionali, che acquisivano, all'interno di queste composizioni celebrative, significati diversi⁸³.

Ḍayf critica duramente Miḥyār al-Daylamī, sostenendo che la sua poesia sia un esempio perfetto di *taṣannu'*⁸⁴ e di *talfīq*⁸⁵, di artificiosa falsificazione, dunque, di contenuti tematici e forme stilistiche presi qua e là da poemi di illustri precursori⁸⁶. Lo studioso giudica la poesia dal III/IX secolo come una manifestazione della decadenza culturale dell'epoca e del declino sia a livello sociale che politico⁸⁷ ed è normale, di conseguenza, che la poesia non tragga fonti d'ispirazione e rinnovamento da un contesto del genere, e si riduca ad un'arida ripetizione ed imitazione, priva di qualsiasi originalità creativa, di modelli poetici celebri e considerati vincenti. Ḍayf sostiene, inoltre, che non sia solamente la situazione storica a penalizzare il talento del poeta, ma anche la sua origine non araba, dato che sembra influenzare negativamente alcune scelte stilistiche e formali di Miḥyār, il quale, secondo Ḍayf, conferisce a certi termini un errato valore semantico, inserendoli in contesti inappropriati, tanto che le parole appaiono sconnesse e slegate le une dalle altre, ragion per cui sembra difficile, se non impossibile dare un senso unitario al verso⁸⁸. Le poesie di Miḥyār al-Daylamī vengo perciò ritenute inutilmente verbose e

⁸²Sperl, 1989: p. 14

⁸³Sperl, 1989: p.27

⁸⁴vd. nota 75

⁸⁵“falsificazione”

⁸⁶Ḍayf, 1943: p. 218

⁸⁷Ḍayf, 1943: p. 218

⁸⁸Ḍayf, 1943: p. 222

prolisse, noiose e prive di sostanza⁸⁹.

Per quanto concerne la nostra opinione in merito, giudichiamo del tutto irragionevole e fuorviante una critica del genere, giacché si basa su principi errati: il preteso declino dell'epoca buyide interesserebbe, semmai, l'ambito politico e quello sociale ma non di certo la sfera culturale, estremamente vivace ed effervescente all'epoca. Non a caso Kraemer - come abbiamo già avuto modo di evidenziare - parla di *Renaissance* della cultura araba in epoca buyide e non certo per la capacità sopraffina dei suoi esponenti di imitare il passato glorioso. Emergono, infatti, nuovi sistemi di valori e nuove competenze: il poeta, da semplice cantore, diventa "tecnocrate" dell'arte, un funzionario al servizio della parola, utile quale mezzo di legittimazione dell'autorità del sovrano. La ripetizione tematica non può ridursi a una pedante e brulla replica del passato, se la posta in gioco è così alta, giacché la morale dell'epoca passa, dalla politica, attraverso la poesia. A questo proposito Sperl scrive:

Si confermerebbe, probabilmente, che la poesia panegiristica araba non era uno strumento stagnante, vincolato dalle convenzioni, ma perfettamente in linea con il proposito di farsi depositaria di ideali politici⁹⁰.

Mihyār al-Daylamī esegue perfettamente questo compito, proponendo una poesia originale, del tutto differente da quella dei suoi predecessori, nella quale gli artifici retorici non appaiono come meri esercizi stilistici, ma come elementi funzionali all'espressione della maestà e dell'autorità del potere: la tensione tra ripetizioni, variazioni tematiche, sistemi di metafore e modelli sempre diversi di immagini retoriche, è talmente articolata che non può essere casuale, ma incarna tutta la complessità di un'epoca e il dramma del potere, incapace di trovare in se stesso i presupposti per legittimarsi. Ed è in questi suoi tratti caratteristici che va rintracciata la chiave del successo in vita di questo poeta.

⁸⁹Dayf, 1943: p. 220

⁹⁰Sperl, 1989: p. 18

"It would probably confirm that Arabic panegyric poetry was not a stagnant medium fettered by convention, but one well-suited to its task as a prime repository of political ideals".

2.2 Il contesto culturale

Alcuni aspetti messi in luce nella sezione precedente ci consentono di riflettere sulla complessità delle dinamiche socio-politiche che caratterizzarono l'epoca in cui visse Mihyār al-Daylamī. Un momento storico, questo, difficilmente etichettabile, e ben definito. Non a caso, questo periodo di transizione è stato denominato “l'intermezzo iranico”⁹¹, espressione che incarna alcuni tratti distintivi della dominazione buyide.

Con questa locuzione si intende definire, prima di tutto, la natura transitoria dell'egemonia buyide, che fece da ponte tra la fine della supremazia abbaside e l'inizio di quella selgiuchide. Tuttavia, l'adozione dell'espressione “intermezzo” potrebbe essere fuorviante. L'epoca in questione, infatti, è ben lungi dall'essere un'insignificante parentesi storica priva di caratteri propri e di rilievo politico e culturale, poiché sottende altri significati che meglio identificano il valore intrinseco a un momento storico così emblematico: essa esprime un momento di revival culturale, che passa attraverso il recupero di valori che fanno riferimento al mondo iranico⁹².

I sovrani buyidi, infatti, rivendicarono la propria ascendenza sasanide⁹³ con l'intento di rendere più carismatica la loro leadership e di legittimarsi quali regnanti ereditari di un potere autorevole, che le prestigiose origini giustificavano e incoraggiavano. L'aspetto interessante di questo processo è che i buyidi si fecero portatori di valori direttamente connessi al proprio background culturale per ampliare il ventaglio degli elementi che consentivano loro di legittimare il proprio potere. Fu proprio questa dinastia, infatti, a recuperare il titolo ufficiale dei regnanti sasanidi di *šāhinšāh*, “re dei re”, attraverso il quale i buyidi miravano non solo ad evidenziare le proprie prestigiose origini ma anche a porre la loro dominazione in continuità con quella dei grandi re sasanidi così da consolidare la propria autorità⁹⁴.

⁹¹Espressione coniata dallo studioso Vladimir Minorsky e citata da Kraemer, 1992: p. 36

⁹²L'idea di *vānšahr*, è già ben sviluppata nel IV secolo d.C, e i sovrani sasanidi vi faranno ricorso in senso politico, trasformandola in un aspetto peculiare della loro propaganda. L'idea di un impero dei Persiani, recuperata dai buyidi, è strettamente connessa con il periodo sasanide. (Gnoli, 2006: p. 504)

⁹³Questo aspetto è tipico dell'epoca, difatti anche i samanidi e gli ziyaridi rivendicarono questo tipo di ascendenza.

⁹⁴D'altra parte, l'idea che l'avvento dei buyidi testimoniassero il ritorno dei sasanidi e la restaurazione della loro monarchia era una credenza diffusa, comprovata da evidenze di tipo astronomico, giacché si diceva che i buyidi, così come i sasanidi, avevano preso il

È lecito chiedersi, a questo punto, se tramite il recupero di questa eredità culturale, i buyidi volessero porre uno stacco netto tra quello che era stato il *modus reggendi* arabo, tipico dei califfi abbasidi o se, invece, si fossero inseriti in queste stesse dinamiche di potere, utilizzando gli strumenti che il bagaglio culturale persiano metteva loro a disposizione. In merito a questo tipo di presunta netta contrapposizione, si ricordi, prima di tutto, che il recupero di titoli antichi e l'assegnazione di *laqab* era una pratica già in voga prima dell'avvento dei buyidi, come testimonia al-Bīrūnī⁹⁵, e caldeggiata dagli stessi califfi, i quali li conferivano ai membri più prestigiosi della propria corte per distinguerli dagli altri. I buyidi, dunque, non fecero altro che riprendere questa moda ed "imitare l'esempio dei califfi"⁹⁶, sebbene durante la loro dominazione si facesse un uso spropositato dei titoli onorifici, tanto che al-Bīrūnī criticò questa pratica, definendola "nient'altro che una grande menzogna"⁹⁷. In secondo luogo, va detto che non vi è mai stata un'opposizione tra il dominio abbaside e quello persiano, come si tenderebbe a credere, tanto che al-Bīrūnī⁹⁸ parla degli abbasidi come di una dinastia *hurāsānī*, una dinastia "orientale"⁹⁹, evidenziando la contiguità fra queste due stirpi. Alla luce di queste considerazioni, dunque, è evidente che non vi è alcuna contrapposizione tra la dominazione buyide a quella abbaside e che anzi, tale contrapposizione sarebbe irragionevole, giacché i buyidi si avvalsero degli stessi strumenti di legittimazione propri dei califfi abbasidi.

Possiamo dire con certezza che la rivendicazione della discendenza dai grandi regnanti sasanidi ha avuto un valore, prima di tutto, politico. L'intento, comunque, non era tanto quello di porre una frattura all'interno dello stato islamico, ma, anzi, di imporre una continuità sia con l'augusta tradizione di governo sasanide sia con il califfato abbaside. Ecco che emerge, qui, il tentativo dei buyidi di essere riconosciuti come statisti in grado di reggere

potere durante le "congiunzioni di fuoco". Ad ogni modo, al-Bīrūnī - la fonte che riporta questa informazione - si dimostra piuttosto scettico rispetto a questa credenza balzana ed incomprensibile, cosa che fa comprendere quanto i buyidi debbano aver giocato su tale coincidenza astrale in modo da volgerla a proprio favore. (al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 197)

⁹⁵al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 128

⁹⁶al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 131

⁹⁷al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 131

⁹⁸Al-Bīrūnī (362/973-439/1048) è una fonte molto importante giacché egli, contemporaneo dei buyidi, poté assistere in prima persona agli eventi dell'epoca di nostro interesse. La sua, dunque, è una testimonianza diretta che si basa sull'esperienza.

⁹⁹al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 197

saldamente il potere. Il mantenimento del califfato abbaside nella sua forma originale, come abbiamo già sottolineato, ne è, d'altra parte, la prova.

Abbiamo già enfatizzato due aspetti dell'espressione "intermezzo iranico": il carattere transitorio del dominio buyide e il recupero di valori mutuati dalla tradizione persiana in chiave, principalmente, politica. Tuttavia, tale orientamento iranico - già esistente nell'ambiente culturale del tempo - influì anche su altre sfere della vita dell'epoca, come quella intellettuale, che visse un periodo estremamente effervescente. In verità, gran parte dell'autorevolezza buyide passava attraverso la cultura, che venne fortemente promossa soprattutto per fini strumentali, cosa che diede un forte impulso al mecenatismo. In conseguenza di ciò si formarono cerchie di intellettuali, gravitanti intorno a centri di potere che in età buyide si moltiplicarono, in concorrenza tra loro.

A questo fenomeno, collegato con le esigenze del potere, si affianca quello che Kraemer definisce come "Rinascimento dell'Islam". In questo periodo, dunque, l'individuo emerge quale unità di misura di ogni processo in atto, tanto che l'individualismo diviene una delle caratteristiche preminenti di tale rinascita. A questo proposito Kraemer afferma che:

L'individuo emerse durante il Rinascimento dell'Islam. L'atmosfera intensamente competitiva nelle corti dei sovrani buyidi promosse lo sviluppo della personalità individuale ed alimentò una forte presa di coscienza di sé. Sia i clienti che i patroni erano allettati dal richiamo della fama. Questa era una società di successo ed un periodo di rapida mobilità ascensionale¹⁰⁰.

L'individuo, dunque, emerse con forza e utilizzò tutti i mezzi in suo possesso per prendere parte, anche in maniera marginale, ai delicati e complessi giochi di potere che si disputavano all'interno delle corti buyidi. Lo scopo era il raggiungimento della fama e la consacrazione dell'individualità. Ci pare importante sottolineare quest'aspetto in relazione all'analisi che abbiamo condotto sul *dīwān* di Mihyār al-Daylamī.

La costruzione dell'individualità è un processo interessante, poiché ci fa riflettere sul concetto di Rinascimento in ambito islamico. È possibile, infatti,

¹⁰⁰Kraemer, 1992: p. 12

"The individual rose to preminence during the Renaissance of Islam. The intensely competitive atmosphere in the courts of the Buyid sovereigns promoted the development of the individual personality and fostered a strong sense of self-awareness. Both patron and client were spurred by the lure of fame. This was an achieving society and a time of rapid upward mobility"

CAPITOLO 2. IL PERSONAGGIO E IL CONTESTO STORICO-CULTURALE⁴⁰

applicare tale nozione - per noi strettamente legata alla rifioritura delle arti che interessò l'Italia, prima, e tutto l'occidente, poi, a partire dal XVI secolo - a un'epoca come quella buyide? E, in caso positivo, perché?

Il termine Rinascimento fu applicato al contesto islamico del III/IX secolo per la prima volta dallo studioso Adam Mez, nella sua opera *Die Renaissance des Islam*¹⁰¹, la quale, però, non venne sviluppata rigorosamente attorno al concetto stesso, il cui significato rimase qui piuttosto fumoso. L'opera di Mez, infatti, tratta diffusamente svariate tematiche - senza soffermarvisi troppo - quasi a mo' di compendio, ma in nessun punto dello scritto si tenta tirare le somme di quello che è stato "Rinascimento dell'Islam", espressione che dà il titolo all'opera ma sulla quale il giudizio rimane sospeso, con un'acriticità che sottintende, quasi, il carattere superfluo di una sua definizione.

Tuttavia, all'interno del capitolo che Mez riserva alla letteratura "rinascimentale", vengono evidenziati gli elementi che sarebbero distintivi del Rinascimento islamico, elementi che contribuirono in buona misura a creare un terreno fertile per la fioritura delle arti. Mez, difatti, scrive che:

La trasformazione etnica, il senso di prostrazione che afflisse la classe dirigente, e il passo in avanti compiuto dalla popolazione di origini miste, si mostrò in maniera eccezionale nella letteratura. Nel II/VIII secolo circa, la letteratura era in fermento.

[...] Il poeta era pronto ad infuocare gli animi attraverso materiali nuovi, pensieri arguti, e sottili immagini e parole, piuttosto che attraverso un mondo dominato da immagini vigorose. Il realismo, che ha sancito la fine della poesia eroica, si è risvegliato e la letteratura riprende vita¹⁰².

Questo passo dimostra, secondo Mez, quanto la rinascita delle arti in ambienti islamici abbia avuto caratteristiche proprie, sicuramente comuni a quelle del Rinascimento europeo, ma non del tutto assimilabili a quest'ultimo.

¹⁰¹Hildelberg 1922. Quest'opera fu tradotta in inglese con il titolo *The Renaissance of Islam* da Margoliouth nel 1927.

¹⁰²Mez, 1975: p. 238

"The transformation of race, the exhaustion of the ruling class, and the stepping-forward of the old population of mixed blood most strikingly show themselves in literature. About the year 200/800 literature was in a state of ferment. [...] The poet is disposed to produce excitement through fresh material, subtle thoughts, and fine words and images, rather than exaltation into a more vigorous world. Realism, fatal to all heroic poetry, is awakened and literature rediscovers real life".

Le aderenze esistenti tra i due fenomeni sono, comunque, molte, soprattutto dal punto di vista delle condizioni storiche che li generarono. Per esempio, è interessante notare come sia il Rinascimento occidentale che quello islamico siano stati segnati da un decentramento del potere, che infuse nell'individuo un senso di disorientamento. In Europa, la supremazia europea era stata messa in discussione, nel XV secolo, da due avvenimenti: l'espansione dell'Impero Ottomano e la scoperta delle Americhe. L'Europa, dunque, cessò di essere il centro del mondo conosciuto, e i suoi abitanti rimasero spaesati, sentendosi ai margini di un universo senza confini. Di lì la teoria secondo cui l'uomo avrebbe cercato, quindi, nella letteratura e nelle arti un modo per far emergere la propria individualità, per riscoprire se stesso e ritrovare, nel mondo, quel posto privilegiato perduto. "L'uomo nuovo"¹⁰³, restaura e rinnova il proprio microcosmo, e lo fa attraverso il recupero di un'eredità gloriosa, andata persa, quella dei classici greci e latini. In effetti, nell'Europa cristiana, il termine Rinascimento è indissolubilmente legato con il revival delle arti, delle scienze e della letteratura classica, il cui valore culturale era stato ignorato nel Medioevo¹⁰⁴.

Per quel che riguarda il califfato abbaside, tuttavia, avvenne, in qualche modo, il processo contrario. La *umma* islamica stava ormai vivendo un periodo di inesorabile declino della propria centralità¹⁰⁵. Da un punto di vista politico-amministrativo, si può dire che già nel 324/935, la dissoluzione del califfato abbaside fosse in uno stato avanzato e che nel IV/X secolo i territori ad esso nominalmente appartenenti fossero estremamente frammentati. Difatti, è un dato di fatto che i buyidi riuscirono a fatica ad imporre la propria supremazia oltre i confini orientali del Ġibāl e del Fārs, contesi dagli stati politicamente autonomi che riconoscevano l'autorità califfale di Baġdād solo nominalmente, mettendo in continuo pericolo i confini del regno buyide stesso.

Sebbene anche l'Europa vivesse, nel XV secolo, un momento di crisi del proprio dominio - che la decentralizzazione del potere aveva generato - la reazione dell'individuo a questo fenomeno, in contesto islamico, fu del tutto differente. A differenza dell'"uomo cristiano", infatti, "l'uomo islamico" non accusò la perdita della propria centralità nell'universo giacché, con il tramonto della supremazia arabo-musulmana, l'individuo "di origini miste"¹⁰⁶

¹⁰³Secondo una definizione di Elena Capretti, 1998: p. 4

¹⁰⁴Mez, 1975: *i*

¹⁰⁵Si ricordi che all'epoca esistevano più califfi a cui fare riferimento.

¹⁰⁶Definizione di Mez, 1975: p. 238

poteva finalmente emergere, in una società dai caratteri sempre più cosmopoliti. “L’uomo islamico”, dunque, non solo non si sentì disorientato all’interno di una società dai labili confini e in rapido cambiamento, ma divenne il protagonista assoluto di uno spazio nuovo. La disgregazione dell’impero, la perdita progressiva del prestigio che derivava dall’essere arabo e il cosmopolitismo, gettarono le basi per l’ascesa di una classe media in buona parte non araba, multiculturale e desiderosa di acquisire uno status sociale tale da permetterle di imporsi nella società.

In parte, questo processo era già iniziato nei secoli precedenti, quando i sovrani abbasidi, eredi di un impero in espansione, investirono nell’istruzione professionale di una classe di *kuttāb*, prevalentemente non araba, che avesse le competenze necessarie per amministrare la *umma*¹⁰⁷. Da semplici funzionari di stato, i segretari ricoprirono, con l’andare del tempo, un ruolo sempre più importante e cruciale per il corretto funzionamento della macchina del potere. Il prestigio che acquisirono li pose sul piano ideale del loro antico modello, il prestigioso *dibhērān* sasanide¹⁰⁸. Anche la figura del visir acqù sempre più credito e raggiuse il culmine del proprio prestigio sotto i Barmecidi, nella seconda metà dell’VIII secolo: i funzionari di stato di origine non araba, da questo momento in avanti, potevano aspirare a rivestire le più alte cariche del potere¹⁰⁹.

L’elemento non arabo, quindi, si impose gradualmente nella società abbaside, acquisendo sempre più potere e ricoprendo ruoli di grande responsabilità e prestigio. Abbiamo già parlato¹¹⁰, infatti, di come il concetto di *mawlā* si fosse evoluto nel tempo, tracciando la storia dell’ascesa dei non arabi, in un contesto regolato da vincoli giuridici connessi con i rapporti di sangue: il *mawlā* era passato dall’essere sì riconosciuto quale individuo facente parte della

¹⁰⁷Con gli abbasidi, l’organizzazione per *dawāwīm* dell’amministrazione diventa più complessa ed articolata. Vengono creati nuovi *dawāwīm*, con funzioni più specifiche, come il *dīwān al-mušādarāt*, atto alla confisca dei beni, e il *dīwān zimām wa al-istifā’*, specializzato nel controllo delle finanze e nella contabilità. (Bosworth, 1990: p.155)

¹⁰⁸Bosworth, 1990: p. 155

Il *dabīr* era il segretario, lo scriba. In epoca sasanide, i segretari costituivano una delle quattro classi sociali, considerata particolarmente importante per le delicate funzioni - di grande responsabilità - che espletavano a corte. Alcuni *dabīr*, inoltre, vengono ricordati come personaggi di spicco, spesso politicamente influenti. In effetti, essi giocarono un ruolo importante nel panorama politico sasanide e godettero di certi privilegi, come l’esenzione dalle tasse. (Tafazzoli, 1993: p.534-535)

¹⁰⁹Bosworth, 1990: p. 155

¹¹⁰vd. sezione precedente.

società, ma in maniera defilata e subordinata alla supremazia culturale, politica ed ideologica araba - che prevaleva in ogni ambito - all'essere il centro gravitazionale della società stessa e, di conseguenza, un soggetto capace di agire in prima linea e nelle cui mani era riposto il futuro della comunità. Il potere che i *mawālī* avevano, col tempo, acquisito li pose al centro dello scenario politico nel III/IX e nel IV/X secolo, periodo di massima civilizzazione dell'Islam e momento in cui le tendenze umanistiche islamiche vennero alla ribalta¹¹¹.

A proposito di questo momento storico di grande importanza, definito da Kraemer lo “zenit della civilizzazione intermedia dell'Islam”¹¹², egli dice:

Questo periodo, lo zenit della civilizzazione intermedia dell'Islam, ha assistito all'emergere di una ricca ed influente classe media che, avendo l'opportunità e il desiderio di acquisire conoscenze e prestigio sociale, contribuì alla diffusione di antichi re-taggi culturali. Califfi, emiri e visir divennero devoti patroni della cultura e ospitavano filosofi, scienziati e letterati nelle loro corti.

[...] L'apice fu raggiunto nella secondo metà del decimo secolo, sotto il governo dei buyidi, quando principi e visir gareggiavano nella sponsorizzazione di arti e scienze¹¹³.

La nuova classe media che si fa prepotentemente strada ed ambisce a rivestire un ruolo di prim'ordine nella società è, prevalentemente, di origine non araba ed emerge dopo anni di carriera all'interno dell'apparato amministrativo abbaside, di cui essa costituiva il cuore. Questo processo, durato alcuni secoli, raggiunge l'apogeo in epoca buyide, fattore che ci permette di riconoscere un altro carattere distintivo dell'età in questione.

Ritornando, per un attimo, sul discorso del recupero dell'eredità iranica in epoca buyide, è importante sottolineare un elemento - relativo al modo in cui questi *kuttāb* e burocrati venivano formati - che avvalorerebbe l'idea

¹¹¹Kraemer, 1984: p. 147

¹¹²Kraemer, 1984: p. 147

¹¹³Kraemer, 1984: p. 147

“This period, the zenith of the “Intermediate Civilization of Islam” witnessed the emergence of an affluent and influential middle class which, having the opportunity and desire to acquire knowledge and social status, contributed to the diffusion of the ancient cultural heritage. Caliphs, emirs and visiers became devout patrons of learning, and entertained philosophers, scientists and litterateurs in their resplendent courts. [...] The apogée was reached in the second half of the tenth century under the rule of the Būyid (Buwayhid) dynasty, whose princes and viziers vied in sponsoring the arts and sciences.”

di un regno buyide, con le sue rivendicazioni di una diretta discendenza sasanide, in continuità con quello abbaside. Con l'epoca dello splendore del califfato abbaside (da al-Mansūr ad al-Ma'mūn) infatti, la necessità di formare una classe di segretari competenti e professionali coincise con il bisogno di approfondire le conoscenze su alcuni ambiti del sapere, come le scienze matematiche, fondamentali per fornire ai *kuttāb* un bagaglio di conoscenze che potesse aiutarli a svolgere alcune mansioni pratiche, ma molto importanti, del loro ufficio, come per esempio la contabilità, la misurazione dei luoghi, il computo del tempo e l'ingegneria¹¹⁴.

Di questo processo si fece protagonista l'attività di traduzione, che divenne indispensabile per ampliare gli orizzonti del sapere della classe dei segretari i quali presero a tradurre testi scientifici dapprima come mero "esercizio teorico delle scienze"¹¹⁵ - che avrebbe poi trovato applicazione in alcuni campi specifici - ed in seguito, quali iniziatori di un movimento più articolato e complesso, quello di vera e propria "traduzione per la traduzione", di traduzione, cioè, non soltanto per fini pratici ma anche puramente culturali e divulgativi.

Gli aspetti interessanti di questo fenomeno sono due: il primo è che il movimento di traduzione, iniziato nel II/VIII secolo, continuerà durante la dominazione buyide quale strumento che contribuirà alla rinascita delle arti; il secondo - ed è quello che ci preme mettere in luce in questo momento - è che questo movimento ha un suo illustre precedente di età sasanide. I sasanidi, infatti, molto spesso si servirono dell'attività di traduzione per costruire la propria ideologia imperiale, fondata sui testi dell'Avesta che, con l'arrivo di Alessandro Magno in Persia, sarebbero andati dispersi¹¹⁶. Alessandro Magno li avrebbe fatti, pian piano, tradurre in greco e in copto e, successivamente, i sasanidi li avrebbero raccolti e tradotti in persiano (*pahlavi*)¹¹⁷. Cosroe I, in seguito, li diffuse, e ordinò che venissero letti e studiati "per il bene dell'umanità"¹¹⁸.

¹¹⁴Gutas, 2002: p. 130

¹¹⁵Gutas, 2002: p. 131

¹¹⁶Gutas, 2002: p. 49

¹¹⁷Gutas, 2002: p. 49

Sembra, tra l'altro, che questi testi avessero subito, successivamente, altre due fasi di traduzione: dal *pahlavi* al neo-persiano nell'VII, durante le conquiste musulmane, e dal neo-persiano all'arabo sotto gli abbasidi. La fonte di questa informazione sarebbe *Il libro delle navità*, attribuito a Zoroastro.

¹¹⁸Gutas, 2002: p. 49

Ebbene, il recupero di quei materiali attraverso la traduzione permise ai sovrani sasanidi di ricollegare la propria dinastia al grandioso passato dell'età achemenide e di recuperare la figura di Zoroastro oltre che come profeta anche come padre di tutte le scienze esistenti¹¹⁹. Un tale processo di costruzione dell'ideologia di stato consentì alla dinastia sasanide di presentarsi non solo come promotrice ma anche trasmittitrice di un immenso patrimonio culturale, dal quale l'intera umanità avrebbe potuto trarre indispensabili insegnamenti di vita e fondamentale nutrimento per lo spirito.

La cultura della traduzione in ambito sasanide, dunque, ebbe un ruolo cruciale nella costruzione di un'ideologia incentrata sulla figura di Zoroastro come padre delle scienze. E tale ideologia, "per essere efficace, doveva fondarsi interamente sulla traduzione"¹²⁰, giacché solamente le traduzioni - prima dall'avestico in greco al tempo di Alessandro Magno, poi dal greco al pahlavi in epoca sasanide - avrebbero ridato vita e dignità a questo enorme *corpus* di nozioni.

Ma in che senso si può dire che il movimento di traduzione di derivazione sasanide sia un'illustre predecessore di quello abbaside? E qual è il filo di congiunzione tra i due?

Nel tentativo di dare una risposta a questi quesiti, forniremo alcuni elementi che ci permetteranno di comprendere quanto la scelta buyide di fondare la legittimità del proprio dominio su concezioni di stampo sasanide - mostrando, dunque, l'orientamento iranico del proprio governo - fosse perfettamente in linea con i tempi e non prendesse molto le distanze dalla politica abbaside. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che la dinastia abbaside era *hurāsānī*, come al-Bīrūnī ha evidenziato¹²¹ per ribadire le origini orientali e persiane della stirpe.

Quando si parla del movimento di traduzione abbaside, infatti, è necessario far presente che esso nacque come naturale conseguenza dell'adozione, da parte dei califfi, dell'ideologia imperiale sasanide. Questa mossa fu sicuramente vincente e permise agli abbasidi di legittimare, anche in quegli ambienti di potere fortemente iranizzati, le pretese di dominio da parte dei membri della loro dinastia. I califfi abbasidi, dichiarandosi naturali eredi dei sasanidi, avevano messo fuori gioco le argomentazioni di un'opposizione insita nell'ambiente iranico che avrebbe desiderato fortemente una rinascita della

¹¹⁹Gutas, 2002: p. 50

¹²⁰Gutas, 2002: p. 53-54

¹²¹*The Chronology*: p. 197

CAPITOLO 2. IL PERSONAGGIO E IL CONTESTO STORICO-CULTURALE⁴⁶

cultura persiana che andasse di pari passo con il recupero della religione antica, identificata con lo zoroastrismo¹²².

A proposito di questo fenomeno, Gutas sostiene quanto segue:

L'ideologia imperiale zoroastriana, quindi, fornì sia un corpus di testi come base della civiltà - in sostanza, tutti i testi conservatisi dall'antichità in tutte le lingue, poiché essi si pretendevano o tradotti dall'Avesta o derivati da esso - sia una prospettiva culturale che ne rendeva l'acquisizione possibile e desiderabile: i pregi della traduzione¹²³.

Funzionale all'adozione dell'ideologia sasanide, la cultura della traduzione fu perciò presa a prestito anche dagli abbasidi a partire dal califfo al-Manṣūr (158/775), che la fece propria, ponendo il suo regno in continuità con quello di una grande dinastia la quale - sebbene fosse persiana e non araba - aveva costituito un modello di governo per tutti i regnanti del mondo. Il progetto di mettere in piedi un grande impero, che si facesse forte di una dottrina solidamente ancorata alle radici della civiltà del tempo, stava iniziando a prendere forma.

La scelta buyide di sottolineare il valore di una cultura fortemente impregnata di idee e concezioni di stampo iranico, dunque, non è una strategia nuova. È una strategia di governo sperimentata, e, in questo caso, il fatto che i sovrani buyidi fossero effettivamente di origine persiana andava a confermare la loro attitudine al governo, aggiungendosi alla delega del potere ottenuta dal califfo.

Per comprendere appieno in che modo si strutturasse il discorso che faceva riferimento alla continuità di cui si è detto, basti pensare che l'ideologia sasanide, nella prima epoca abbaside, pervase anche gli ambiti educativi di quella classe di segretari che diverrà il nerbo della società in età buyide e che veniva istruita secondo i modelli sasanidi di formazione secolare¹²⁴. L'élite persiana

¹²²Gutas, 2002: p. 56

¹²³Gutas, 2002: p. 54

¹²⁴L'opera *Adab al-kātib* di Ibn Qutayba, fornisce alcuni dettagli sulla "formazione ideale" del segretario di stato, secondo i sasanidi: "[...] è indispensabile [per il segretario] studiare le figure geometriche per la misurazione della terra [...] perché la conoscenza teorica non eguaglia mai l'esperienza pratica. I persiani [ossia i sasanidi] solevano dire che chi non conosce le seguenti cose ha una formazione da segretario di stato insufficiente: chi non conosce i principi dell'irrigazione, i canali d'accesso [...], [la misurazione] delle variazioni nella lunghezza dei giorni, [la misurazione] della rivoluzione del sole, dei punti [sull'orizzonte] del

del califfato abbaside, una volta convertitasi all'Islam, continuò a far riferimento al patrimonio zoroastriano e alle altre scienze che si riteneva da esso fossero derivate. Questi saperi, dunque, erano “propedeutici” alla formazione dell'intellettuale e in epoca abbaside fu proprio questo ingente bagaglio di conoscenze a costituire una parte essenziale del patrimonio culturale degli stessi persiani islamizzati¹²⁵. L'inclinazione sasanide dell'amministrazione centrale era, perciò, sempre più evidente.

Durante la dominazione buyide, i principi divennero raffinati promotori delle arti e delle scienze, ma furono soprattutto i visir a far da patroni ad eruditi ed intellettuali. In effetti, i principi erano troppo impegnati a mantenere la propria posizione di potere - che spesso le minacce esterne, i disordini interni, e le pretese dell'esercito mettevano in pericolo - per dedicarsi in prima persona alla promozione culturale.

Uno dei più grandi promotori culturali fu 'Aḏud al-Dawla. Durante il suo regno (367/978-372/983), lo 'Irāq godette, finalmente, di un periodo di pace e sicurezza che favorì enormemente lo sviluppo delle arti. D'altra parte 'Aḏud al-Dawla fu senza dubbio uno dei più importanti - se non il più importante - sovrani buyidi: egli seppe combinare, con grande maestria, un'indiscussa capacità di governo con grandi doti amministrative e militari e fu anche un generoso mecenate e un poeta apprezzato, nonostante come versificatore fosse considerato inferiore a suo fratello Baḥtiyār¹²⁶, il quale, tuttavia, si dimostrò un mediocre statista, privo di particolari attitudini politiche¹²⁷.

Il periodo “felice” che il regno poté finalmente vivere sotto 'Aḏud al-Dawla giovò anche al clima culturale di Baḡdād, la cui stella ricominciò a brillare, nonostante il declino che aveva colpito il prestigio della città a partire dal III/IX secolo. Baḡdād, infatti - una volta sede centrale di coordinamento delle attività governative e punto dal quale venivano emanate le direttive necessa-

sorgere delle stelle, delle fasi della luna e della sua influenza, [la stima] dei tipi di misura, la misurazione topografica [...], la costruzione di ponti [...], di secchi per il prosciugamento, di ruote elevatrici sulle vie d'acqua, la natura degli strumenti utilizzati dagli artigiani e dagli operai; infine, i particolari della contabilità. (Ibn Qutayba, *Adab al-kātib*: p. 10-11, trad. di Gutas, 2002: p. 130-131).

¹²⁵Gutas, 2002: p. 51

¹²⁶Kabir, 1964: p. 170

¹²⁷Kabir, 1964: p. 39

Baḥtiyār viene, infatti, descritto da Kabir come un uomo “dedito al piacere e a qualsiasi frivolezza; il suo scarso successo sta in questo e nella sua dipendenza da personaggi di sua fiducia e visir senza scrupoli per l'amministrazione dello stato” (Kabir, 1964: p. 39). Tuttavia, è ritenuto un amante delle arti e il miglior poeta della sua famiglia.

rie ad amministrare un impero vastissimo - stava progressivamente perdendo la propria centralità, in un momento di contrazione dei confini amministrativi del califfato erano stati ridisegnati, tanto che il florido paesaggio di un impero sconfinato - quale esso si prospettava nella prima epoca abbaside - appariva ora assai ridimensionato.

Ad ogni modo, il prestigio nominale di Bagdād continuava ad attirare visitatori stranieri, affascinati dalle opportunità che una grande città, centro del potere e delle arti, poteva offrire. Il risultato di questo fenomeno si vide nel IV/X secolo, quando la città raggiunse il picco massimo di crescita urbana¹²⁸. La decadenza unita all'enorme densità urbana divennero una bomba ad orologeria, pronta ad esplodere da un momento all'altro. Si comprende quanto la situazione fosse problematica: le conseguenze di un rapido succedersi di eventi sfavorevoli per il benessere della città dovevano essere contenute.

I sovrani buyidi, tuttavia, preferirono, spesso, preoccuparsi della propria sopravvivenza piuttosto che dei problemi della capitale. In questo senso, la forte sponsorizzazione delle arti servì ai principi per esaltare la propria posizione e distogliere l'attenzione da quelle che erano le reali problematiche del momento: amministrare la città in modo da poterla rendere relativamente sicura e dotarla di quei servizi necessari a migliorare le condizioni di vita di una popolazione così vasta.

Facendosi schermo della cultura e promuovendo una politica di sfrenata ostentazione del lusso, i buyidi perseguirono il progetto di consolidamento di una monarchia che portava il loro nome. Nonostante le difficili condizioni in cui versavano le casse dello stato, i sovrani investirono nella costruzione di sontuosi palazzi, che potessero ospitare comodamente i membri della corte - poeti, eruditi e scienziati - ed accogliere delegazioni straniere, le quali dovevano rimanere estasiati dallo sfarzo - simbolo di potenza - di questi edifici.

Risale, infatti, all'epoca di massima potenza buyide, raggiunta sotto l'egida di 'Aḍud al-Dawla, la costruzione del Dār al-Mamlaka, il "Palazzo del governo" - evidentemente in contrasto con il Dār al-Ḥilāfa, il "Palazzo del califfo" - che viene descritto come:

Un grande palazzo con portici e cupole - di cui la porta occidentale dava sul Tigri - che comprendeva una Dār al-'Āmma, la sala d'udienze pubbliche, una sala di riunione per i visir, alcuni uffici ministeriali e locali per la guardia¹²⁹.

¹²⁸Kraemer, 1992: p. 46

¹²⁹“Un grand palais à portiques et coupoles dont les portes Ouest s'ouvraient sur le Tigre,

La costruzione di questo edificio testimonia la necessità, da parte dei buyidi, di sottolineare l'autonomia del proprio governo dall'autorità del califfo. In questo senso, così come la figura del califfo venne relegata alle sue funzioni di garante e simbolo dell'unità della *umma*, anche la Dār al-Ḥilāfa fu spogliata di ogni funzione governativa e divenne un'istituzione deputata all'esercizio di funzioni necessarie ai rituali di potere, come l'investitura degli emiri, che avveniva attraverso la consegna della veste d'onore e di monili, quali collane e bracciali, l'assegnazione di una *kunya* e di un *laqab*¹³⁰.

Il Dār al-Mamlaka era anche il luogo dove risiedeva l'emiro con la sua corte¹³¹: il cuore politico e culturale della città era dunque situato sulla riva sinistra del Tigri¹³², che ospitava anche il palazzo del califfo e le residenze dei visir¹³³. A testimoniare il prestigio, non ancora del tutto tramontato, dei visir dell'epoca, vi è proprio il fatto che essi abitavano in quartieri "d'élite", vicino alle residenze reali e califfali, in dimore di tutto rispetto, talvolta, anzi, talmente sfarzose da far gola persino al principe di turno. A questo proposito, Ibn Miskawayh racconta un episodio molto curioso su una pratica in voga, quella di demolire case e palazzi sontuosi, appartenuti a nobili o a visir, per vendere i materiali da costruzione, pratica che fu vietata da 'Aḍud al-Dawla, il quale ordinò la ricostruzione e il restauro degli edifici in rovina:

L'attenzione fu rivolta verso case ed abitazioni che affacciavano su entrambe le rive del Tigri. [...] Egli ['Aḍud al-Dawla]

comprenant une una Dār al-ʿĀmma, salle d'audiences publiques, unie salle de réunion pour les vizirs, des bureaux pour les ministères et des locaux pour la garde." Canard, 1962: p. 273

Le Strange (1983: p. 235) afferma, tuttavia, che le assemblee dei visir si tenevano nella hall del primo palazzo di residenza buyide, fatto costruire da Mu'izz al-Dawla.

¹³⁰Canard, 1962: p. 274

Nel corso del IV/X secolo, i *laqab*, cioè i titoli onorifici, si diffusero in tutto il mondo islamico. Questi titoli non venivano concessi solamente a principi e governatori autonomi, ma anche a governatori di provincia e ad ufficiali civili e militari. I buyidi ebbero un ruolo fondamentale nel processo di adozione dei *laqab*, prendendo a prestito il titolo sasanide di *šāhinšāh*, "re dei re". (Bosworth, 1962: p. 211).

¹³¹Le Strange, 1983 : p. 233

¹³²Era la parte orientale di Baġdād, dunque, ad ospitare i palazzi buyidi, "sul suolo che prima era occupato dai quartieri di Šammāsīyya e da parte del quartiere di Muḥarrim" (Le Strange, 1983: p. 319). I sultani selgiuchidi rimetteranno mano a questo complesso di edifici, allargandoli e riunendoli sotto il nome di "Dār al-Salṭana", il "Palazzo del sultano".

¹³³Canard, 1962: p. 270

ordinò ad alti ufficiali e a membri della corte, i cui nomi vennero appesi sulle case in riva al fiume, di fare del loro meglio per restaurarle e renderle più graziose. La ragione della rovina di queste case fu che Baḥtiyār aveva demolito il palazzo di Abū al-Faḍl ‘Abbās ibn Ḥusayn al-Širāzī, che si trovava sul Sarat e sul Tigri, quando lo espropriò del suo palazzo che, per estensione e bellezza, non aveva rivali a Baḡdād. Il visir aveva disposto [all’interno di questo palazzo] un giadino di circa 10 ḡarib, con palme e altri alberi, erbe aromatiche, fiori e rarità esotiche, e vi costruì anche splendide sale interne e spaziose abitazioni. Baḥtiyār racimolò una buona somma di denaro grazie alla vendita dei materiali da costruzione [presi dal palazzo] e ne rimase molto soddisfatto, così demolì altri magnificenti edifici, che non fu facile restaure¹³⁴.

Questo passo dipinge un quadro molto vivido della società del tempo: l’ostentazione del lusso, da parte di personaggi politicamente in vista, era una modalità di espressione del potere necessaria all’acquisizione di un certo status sociale ma effimera, giacché le esigenze economiche del governo erano più forti. Si cercava nel lusso, dunque, più di quanto si potesse trovare realmente e lo sfoggio di una magnificenza estetica senza rivali divenne un solazzo passeggero, del quale l’emiro poteva disporre a suo piacimento. Questo fenomeno è significativo, poiché la stessa dinamica si ritroverà anche in ambito culturale.

D’altra parte, però, il fatto che ‘Aḍud al-Dawla si fosse preoccupato di vietare una pratica così barbara, come quella messa in atto - da quanto capiamo da questo estratto - abitualmente dal cugino Baḥtiyār, in un momento in cui le casse dello stato avrebbero sicuramente avuto bisogno di essere rimpinguate (se non altro per soddisfare le esigenze di un esercito sempre più capriccioso e pretenzioso) significa che egli puntò su un’amministrazione più ponderata della *res publica*, più attenta alle esigenze dei cittadini e al mantenimento di uno stato di decoro generale.

In effetti, ‘Aḍud al-Dawla investì in numerose opere pubbliche, atte a potenziare le infrastrutture e a riqualificare zone in rovina. Tra le opere più importanti che gli si attribuiscono vi sono la costruzione di dighe di contenimento degli argini del Tigri, di un nuovo, costosissimo¹³⁵, canale d’irrigazione che raggiungeva i giardini del Palazzo del governo partendo dalla periferia

¹³⁴Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 444, vol. V

¹³⁵Sembra che solo questo lavoro fosse costato cinque milioni di dirham (Le Strange, 1983: p. 238)

della città, di numerose abitazioni, emerse dal restauro degli edifici in rovina, e di un nuovo ospedale, noto con il nome di “Bīmāristān ‘Aḏudī”, “l’ospedale di ‘Aḏud al-Dawla”, che fu per tre secoli anche un centro di divulgazione delle scienze mediche¹³⁶.

‘Aḏud al-Dawla fu, dunque, un sovrano modello. Lo storico Ibn Miskawayh, membro privilegiato della corte di ‘Aḏud al-Dawla, ha potuto vivere a stretto contatto con il sovrano e trasmetterci un ritratto nitido del suo personaggio e del suo buon governo. Di lui, infatti, dice che “si dedicò al miglioramento di Baḡdād, ricostruì la città dopo che venne distrutta e la svecchiò ridonandole giovinezza”¹³⁷.

‘Aḏud al-Dawla, inoltre, riuscì in un’impresa che nessun altro membro della sua dinastia eguagliò: far riprendere l’economia. Ibn Miskawayh racconta che egli, facendo nuovamente circolare le risorse - che erano state prosciugate - necessarie per il funzionamento di tutte le attività industriali¹³⁸, creò nuova ricchezza, riattivando significativamente il flusso economico¹³⁹. In questo modo, il principe poté istituire dei fondi di fiducia, tramite i quali avviò i lavori di ricostruzione della città e di edificazione dell’ospedale¹⁴⁰. ‘Aḏud al-Dawla, quindi, amministrò il paese con grande ponderatezza: egli, guidando la ripresa economica, risanò le casse dello stato e utilizzò al meglio i frutti di questo processo.

Tuttavia, la costruzione in *pompa magna* del Dār al-Mamlaka, assieme ad altri elementi, quali l’adozione del titolo, di origine persiana, di *šāhinšāh*¹⁴¹, “re dei re”, e la pretesa di ottenere il privilegio del *nawba* - cerimoniale che prevedeva l’esecuzione di musiche e il rullo dei tamburi a ognuna delle cinque

¹³⁶Le Strange, 1983: p. 319

¹³⁷Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 69, vol. VI

¹³⁸A quel tempo, la principale industria era quella tessile. Il cotone e la seta di Baḡdād erano particolarmente apprezzati e rinomati quali tessuti di gran pregio. Anche il commercio di farina, grano, datteri e altri prodotti orientali era un’attività molto importante e redditizia. (Canard, 1962: p. 281)

¹³⁹Canard, 1962: p. 281

¹⁴⁰Ibn Miskawayh scrive: “Persino in questi giorni possiamo vedere con i nostri occhi alcune delle sue performance nella ricostruzione della città e nell’edificazione dell’ospedale con i numerosi fondi di fiducia che egli istituì a questo scopo, e piante e medicine di ogni genere, che egli fece portare da tutte le regioni” (Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 69, vol. VI).

¹⁴¹La maggior parte degli studi attribuiscono a ‘Aḏud al-Dawla l’utilizzo del titolo di *šāhinšāh*. Tuttavia, non vi è certezza su quale dei sovrani buyidi adottò per primo tale titolo, che sembra fosse utilizzato già all’epoca di ‘Imād al-Dawla. (Cahen, 1956: p. 86)

preghiere del giorno, che, fino ad allora era riservato al califfo - testimoniano l'atteggiamento di un sovrano autorevole, che si trovava nella posizione di poter imporre e consolidare la propria figura di monarca assoluto. Se pensiamo, infatti, che 'Aḍud al-Dawla fu l'unico principe cui venne concessa l'esecuzione del *nawba* davanti alla porta del suo palazzo per tre delle cinque preghiere giornaliere¹⁴², beneficio del quale nemmeno Mu'izz al-Dawla poté godere, capiamo la grande importanza che questo personaggio ebbe all'epoca.

Riguardo alla residenza del Dār al-Mamlaka, la sua costruzione costò veramente una fortuna alle casse statali. Pare, infatti, che per la sola creazione del giardino di questo palazzo - nato sul suolo sabbioso occupato in origine dalla piazza dove avvenivano le corse dei cavalli - 'Aḍud al-Dawla avesse speso una somma considerevole di denaro, circa due milioni di dirham¹⁴³, che vennero impiegati per rendere il terreno adatto alla crescita di alberi e piante e per la costruzione di dighe di contenimento delle piene. Le Strange riporta¹⁴⁴, poi, che ci vollero altri cinque milioni di dirham per costruire i canali necessari all'irrigazione del giardino.

Questo sfarzo sfrenato al quale persino un sovrano illuminato come 'Aḍud al-Dawla si abbandonò, fa riflettere non solo sulla sua figura, ma su un intero periodo storico - estremamente complesso - in cui dominava l'esigenza di esibire, attraverso l'ostentazione esagerata del lusso, una (pretesa) maestosità che doveva lasciare un duraturo ricordo di sé. Il Dār al-Mamlaka, in questo senso, non è solo un palazzo sfarzoso, ma il simbolo di un orientamento culturale, la bella impronta di una dinastia che amava fare sfoggio della propria potenza, e se è vero che con 'Aḍud al-Dawla la città di Bagdād rinacque sotto ogni punto di vista, il suo emirato segnò l'inizio inesorabile di una decadenza, che nessun successivo sovrano buyide riuscirà più ad arrestare.

Per comprendere meglio questo discorso, basti pensare al fatto che poeti e letterati venivano attirati a corte, nel palazzo del principe - il Dār al-Mamlaka, appunto - come se fossero monili preziosi, per adottare una metafora in voga all'epoca, che dovevano adornare e rendere ancora più grandiosa la dimora (già sontuosa) dell'emiro. Gli eruditi erano quasi più pregiati, e sicuramente più desiderabili, di qualsiasi altro ornamento e la loro presenza a corte era necessaria. Ibn Miskawayh ci ha lasciato un interessante spaccato

¹⁴²Solo per il califfo i tamburi rullavano per tutti e cinque i momenti di preghiera del giorno.

¹⁴³Canard, 1962: p. 236

¹⁴⁴Le Strange, 1983: p. 236

, che riportiamo qui sotto, della vita di corte dell'epoca:

Ampie sovvenzioni venivano concesse a *faqīr*, giuristi, esegeti, teologi, tradizionalisti, genealogisti, poeti, grammatici, esperti di metrica, fisici, astrologi, aritmetici ed ingegneri; nel palazzo di 'Aḍud al-Dawla veniva riservato un posto a parte per gli uomini particolarmente meritevoli e i filosofi. Questo posto si trovava vicino ai suoi appartamenti, ed era difatti una camera che era resa appositamente inaccessibile e nella quale questi personaggi potevano riunirsi per comunicare le proprie idee al sicuro dal volgo e dagli ignoranti. Ad essi venivano assegnati sussidi e onorari che venivano loro regolarmente pagati¹⁴⁵.

'Aḍud al-Dawla remunerava, dunque, generosamente coloro che si posero, per lui, a servizio delle arti e della cultura. I pagamenti, inoltre, - come sottolineato da Ibn Miskawayh - avvenivano regolarmente¹⁴⁶, dato che testimonia la grande considerazione in cui era tenuta la classe intellettuale, alla quale il sovrano riservava particolari attenzioni e premure.

Quello che deduciamo da questo passo è che i letterati erano soliti ritrovarsi in luoghi specifici, dove si indicevano delle assemblee alle quali esclusivamente una certa élite culturale era invitata a partecipare. Tali assemblee erano conosciute con il nome di *maḡālis*¹⁴⁷, termine che indica sia il luogo fisico in cui gli eruditi si riunivano che il raduno vero e proprio¹⁴⁸. Il *maḡlis* era, dunque, il luogo in cui i principi e visir ospitavano gli uomini di cultura che, trovando in esso uno spazio esclusivo di espressione e di confronto, potevano dar sfogo ai propri pensieri e condividere brillanti idee, allo scopo di aumentare il prestigio culturale della corte dell'emiro.

Non a caso, queste assemblee presero il nome di *maḡlis al-munāzara*, "sessioni di dibattito", a sottolineare proprio questo fervido clima di confronto che animava i ritrovi degli intellettuali. In queste occasioni, capitava che i

¹⁴⁵Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 447, vol. V

¹⁴⁶Per dare l'idea dell'importanza rivestita dalla classe intellettuale, basti pensare che un trattamento simile veniva riservato, solitamente, ai membri dell'esercito. 'Aḍud al-Dawla, infatti, si preoccupò - temendo ribellioni e ammutinamenti - di far in modo che i pagamenti di soldati e ufficiali venissero corrisposti regolarmente e senza ritardi, e volle dimostrare il rigore di questa disposizione non ammettendo nemmeno ritardi di uno o due giorni dalla data prevista per il pagamento. Per far fronte a questo proposito, 'Aḍud al-Dawla aumentò il personale ingaggiato nel Segretariato dell'esercito. (Kabir, 1964: p. 60)

¹⁴⁷ sing. *maḡlis*

¹⁴⁸Kraemer, 1992: p. 55-56

toni si colorissero a tal punto da rendere evidente la competizione latente fra letterati, in ambienti cortesi. A quanto pare, le alte cariche amavano assistere a questi duelli verbali - “quanto gli imperatori romani godevano dello spettacolo dei gladiatori e i monarchi medievali dei tornei fra cavalieri”¹⁴⁹ - che divennero quasi spettacoli d'intrattenimento, nei quali il carattere teatrale spiccava su quello intellettuale.

Tuttavia, l'effervescenza culturale dell'epoca, accompagnata da un atteggiamento estremamente liberale da parte di visir e sovrani, incoraggiò la libera espressione personale e favorì un clima di genuina competizione. Così come gli uomini di potere gareggiavano tra loro nella creazione di circoli di intellettuali che aumentassero il prestigio delle loro corti e la popolarità delle loro persone, anche gli uomini di cultura competevano per assicurarsi un posto all'interno degli entourage dei personaggi più potenti e rinomati.

Il clima delle corti buyidi, dunque, era dominato da un'atmosfera di vitale creatività, che i principi incentivarono mantenendo un atteggiamento di grande tolleranza e apertura verso nuove idee, nuove tendenze e trovate scientifiche e favorendo la formazione di un terreno fertile per la nascita di un nuovo modo di concepire il libero pensiero intellettuale, un modo basato, prima di tutto, sulla libertà d'espressione. L'intellettuale del tempo, quindi non era più costretto a ricorrere alla *taqiyya*, e cioè alla “dissimulazione” delle proprie opinioni (pratica di cui abbiamo già parlato nella sezione precedente) per affermare se stesso nella società.

Il successo di questa rinascita culturale va ascritto proprio alla larghezza di vedute e alla prodigalità che caratterizzò, bene o male, tutti i principi buyidi e i loro visir e che alcuni studiosi attribuiscono all'orientamento sciita della classe dirigente¹⁵⁰ e alla formazione culturale cosmopolita in chiave iranica¹⁵¹. Gli intellettuali, dunque, vennero messi nella condizione di esprimere al meglio il proprio genio creativo, senza eccessive censure o limitazioni dettate dai canoni del buon gusto: essi divennero padroni della propria penna e, in un certo senso, anche del proprio destino, e poterono, perciò, vagare liberamente di corte in corte e stabilirsi dove più gli conveniva, per poi cambiare di nuovo le carte in tavola, modificando le alleanze e giurando fedeltà, da un giorno all'altro, a un nuovo patrono. Il paesaggio cortigiano si presentava,

¹⁴⁹Kraemer, 1984: p. 58

“[...] much as Roman emperors enjoyed the spectacle of gladiators, or the medieval monarch, the sight of jousting knights”

¹⁵⁰Kraemer, 1984: p. 29

¹⁵¹Kraemer, 1984: p. 43

dunque, estremamente variopinto e cangiante, e le sfumature di colore che lo abbellivano apparivano a volta evidenti, a volte impercettibili, ed fu questa la caratteristica principale che segnò un momento storico così complesso e affascinante come quello buyide.

Il fervore culturale dell'epoca è stato ancora una volta, perfettamente ritratto da Ibn Miskawayh, il quale afferma che:

Così, si ridiede vita a quelle materie di studio che erano ormai defunte, i cui studiosi ricominciarono a riunirsi dopo essersi dispersi; i giovani erano incoraggiati a studiare e i vecchi ad insegnare; il talento era libero di esprimersi e il mercato delle abilità era effervescente come mai prima d'ora. Grandi somme di denaro vennero sborsate dal Tesoro ed investite per questi scopi, ed altre furono impiegate per soccorrere i membri bisognosi della comunità musulmana e delle comunità protette¹⁵².

Il fatto che ogni individuo potesse dare libero sfogo alle proprie inclinazione personali, senza che modelli prestabiliti interferissero più di tanto, fece dell'individualismo, come abbiamo già detto, un elemento distintivo del Rinascimento islamico. L'individuo, infatti, era finalmente libero di costruire la propria identità secondo canoni da lui stesso stabiliti e, allo stesso modo, di ritrarre il mondo nel modo che più si avvicinava alla percezione che egli aveva della realtà. Non era più così importante assecondare le richieste dell'emiro o il mecenate di turno ma la sfida era, prima di tutto, con se stessi, giacché l'uomo era al centro del mondo e l'uomo islamico ebbe, in quell'epoca, la possibilità di confrontarsi con la propria posizione privilegiata nell'ecumene umana.

In questo periodo, dunque, gli eruditi si sentivano particolarmente stimolati ed era forte il desiderio di sperimentare e ricercare nuovi campi di studio, che dessero un'ulteriore ventata di freschezza ad un periodo già dominato da un'intensa vitalità intellettuale. In campo letterario, oltre al recupero dell'eredità culturale del passato - che, attraverso la traduzione, riesumava e ridava vita alle opere della tradizione ellenistica in greco - i letterati decisero di mettere alla prova se stessi, misurandosi con le proprie capacità di esprimere l'impulso creativo del momento in nuovi generi letterari.

In poesia, per esempio, i poeti convogliarono le loro esigenze, allora particolarmente sentite, di comporre poemi che riflettessero la vita quotidiana in

¹⁵²Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 447, vol. V

un genere nuovo, caratterizzato da un certo realismo. Sebbene fossero ancora molti i poeti che componevano seguendo i tradizionali canoni della poesia panegiristica, verso la fine del III/IX secolo un gruppo di poeti, capitanato dal poeta-filosofo Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī¹⁵³, si dedicarono alla produzione di *qaṣā'id* di stampo realistico¹⁵⁴. Tale realismo fu talmente definito nei suoi caratteri che finì per costituire un genere a sé, contrassegnato da una sottile, talvolta pungente, resa della realtà quotidiana, che - partendo da un punto di vista del tutto personale - veniva presentata sotto due vesti, quella intrisa di una certa dose di pessimismo o quella epicurea¹⁵⁵. Della prima, fu proprio Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī l'esponente principale¹⁵⁶: nei suoi componimenti, infatti, domina un senso di scoraggiamento senza soluzione, giacché il mondo appare svuotato di ogni sostanza, al di fuori della miseria e del dolore.

Riguardo al secondo fenomeno che caratterizzò il Rinascimento islamico - quello del recupero dell'antico patrimonio culturale classico - è secondo noi necessario spendere alcune parole, poiché tale recupero non fu semplicemente un'arida trasposizione di concetti e d'idee prese a prestito dal passato, ma costituì un vero e proprio stimolo al rinnovamento che fece sì che gli uomini di cultura del tempo potessero respirare a pieni polmoni l'aria di novità che circolava all'epoca.

Ispirati dall'idea che "le scienze antiche fossero la comune eredità del genere umano"¹⁵⁷, gli eruditi si impegnarono in un'opera di trasmissione della saggezza antica, passando sì attraverso la traduzione, senza però fare di que-

¹⁵³Famoso poeta e prosatore, nato nel 363/973 nella città di Ma'arrat al-Nu'mān e morto nel 449/1058. Proveniva da una nobile famiglia di 'ulamā' šāfi'iti. All'età di 4 anni al-Ma'arrī perse la vista, ma una straordinaria memoria e un'acuta intelligenza gli permisero di cominciare una brillante carriera di poeta alla tenera età di 12 anni (Smoor, 1986a: p.927)

¹⁵⁴Kabir, 1964: p. 183

¹⁵⁵Kabir, 1964: p. 183

¹⁵⁶Si potrebbe spiegare questo pessimismo a partire da due tragici eventi che segnarono profondamente la vita di al-Ma'arrī: la morte del padre e quella della madre. Alla morte del padre, egli decise di lasciare immediatamente Baḡdād per raggiungere la madre a Ma'arra. Questa scelta fu dettata da vari fattori, uno dei quali fu sicuramente di natura economica, giacché al-Ma'arrī si era sempre rifiutato di scrivere panegirici per la nobiltà di Baḡdād durante il suo soggiorno nella città, e questo non doveva aver giovato alle finanze del poeta. Quando, una volta arrivato a Ma'arra, egli venne a sapere che anche la madre era venuta a mancare, annunciò l'intenzione di ritirarsi dalla società umana e di rinchiudersi per sempre nella sua casa, dove rimase, appunto, fino alla fine dei suoi giorni. (Smoor, 1986a: p.928)

¹⁵⁷Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Berlino 1916, citato da Kraemer, 1984: p. 149

sto processo il *fine* della conoscenza, ma il suo *mezzo*. Come abbiamo visto, infatti, il movimento di traduzione aveva mosso i primi passi in seno agli ambienti dell'amministrazione, quando i segretari si servivano della traduzione sia come strumento atto all'esercizio teorico di una serie di nozioni - che poi dovevano essere applicate nella pratica - che come fine stesso della conoscenza: si traducevano, dunque, solo un certo tipo di testi, di utilità pratica, che poi venivano studiati e memorizzati, senza che vi fosse un successivo stadio di elaborazione del sapere.

Tuttavia, non appena si iniziò a comprendere il valore intrinseco a questi testi, si sentì l'esigenza di universalizzare la cultura della traduzione e di conferirle le caratteristiche di un vero e proprio movimento, estendendo dunque il suo raggio d'azione ad altri ambiti del sapere. Si cominciò, perciò, a tradurre anche opere di carattere letterario e filosofico e fu quest'ultima scienza, in particolare, a preparare il terreno per la rinascita culturale del IV/X secolo.

La *falsafa*, infatti, divenne la più alta espressione della grandezza umana, la scienza che, più di ogni altra - racchiudendo i segreti dell'umanità intera - riusciva a mettere l'uomo davanti a se stesso, utilizzando dei concetti e dei linguaggi che attirarono l'attenzione di coloro che, nel momento storico di cui ci stiamo occupando, si interessarono particolarmente alle scienze umane. Non a caso, i cultori della *falsafa* ritenevano la filosofia di tradizione greca "la vetta più alta dell'educazione umanistica, la chiave di volta per ogni scienza e la via per raggiungere la perfezione umana, la felicità e la salvezza"¹⁵⁸.

Per cercare se stesso, dunque, l'uomo doveva bussare alla porta della filosofia antica e ricercare nel passato quelle risposte per il presente e per il futuro che, sfidando le regole del tempo, sarebbero rimaste universalmente valide. Ma che cos'è la *falsafa* e cosa si intende esattamente con questo termine?

La *falsafa* è la filosofia in arabo, le cui origini, però, affondano nell'eredità filosofica dell'ellenismo¹⁵⁹. In questo senso, il movimento di traduzione ebbe un ruolo fondamentale nel favorire la nascita della filosofia anche in ambiente islamico, giacché attraverso la traduzione in arabo di testi appartenenti alla tradizione filosofica in lingua greca¹⁶⁰ fu possibile la trasmissione di tutto

¹⁵⁸Kraemer, 1984: p. 149

¹⁵⁹Arnaldez, 1991: p.769

¹⁶⁰Pare che la *bayt al-ḥikma*, la "casa della sapienza" - anche se con questo termine si indica più propriamente la "biblioteca" - ebbe un ruolo di prim'ordine, sebbene non diretto, nell'incoraggiare il movimento di traduzione dal greco all'arabo, giacché è in questa sede che si "istituzionalizzò la cultura della traduzione dal pahlavi all'arabo" (Gutas, 2002: p.

un complesso di saperi che costituì la base della *falsafa*. Il protagonista indiscusso dell'interesse dei *falāsifa* fu, senza dubbio, Aristotele, anche detto *al-mu'allim al-awwal*, "il maestro primo"¹⁶¹, per lo speciale contributo che le sue concezioni diedero alle scienze umane, allora disperatamente alla ricerca di risposte che gettassero una luce più chiara sull'uomo e sul cosmo. La filosofia era considerata la "vera educazione"¹⁶² e non solo l'educazione ideale, poiché il suo scopo ultimo è la ricerca della verità, dell'essenza del reale.

Con Aristotele, considerato il patrono della scienza e della filosofia greca, iniziò, nel mondo islamico, il processo di assimilazione della filosofia antica, che venne reinterpreta in maniera originale e non acquisita in maniera passiva e meccanica, giacché era indispensabile inserirla nel contesto del tempo. Difatti, sebbene l'influenza della traduzione, in sé, fosse stata di fondamentale importanza per la nascita della filosofia nel mondo musulmano, la *falsafa* non si sarebbe distinta per la sua originalità se i traduttori non avessero approcciato la materia in maniera proficua, divenendo parte attiva nel processo di traduzione e proponendosi come intermediari tra la trasposizione in lingua araba del contenuto e la sua interpretazione.

Sotto l'influsso di un aristotelismo imperante, nacquero, a Bagdād, le prime scuole di studi filosofici, che riunivano studiosi di varie correnti religiose, i quali condividevano la comune passione per le scienze antiche. Il clima altamente cosmopolita dell'epoca godette, perciò, dei benefici di un fervore culturale senza precedenti che, tuttavia, doveva moltissimo all'orientamento sciita dei buyidi. Sebbene, infatti, alla costruzione di un pensiero filosofico originale contribuirono eruditi appartenenti a varie correnti religiose, non bisogna dimenticare che il sunnismo, per esempio, non accolse mai del tutto il pensiero filosofico antico e fu soprattutto grazie agli intellettuali appartenenti al variegato mondo sciita (in cui è da comprendersi l'ismailismo nelle sue varie forme) che la *falsafa* poté, almeno inizialmente, svilupparsi¹⁶³.

Il contesto storico fu, dunque, determinante nel gettare le basi necessarie affinché la filosofia araba potesse elaborare proprie linee di pensiero ed emergere come scienza indipendente ed originale. Il primo periodo di sviluppo della *falsafa*, detto "avicenniano", fu il più importante e si estese dal III/IX al

72). Tuttavia, non possediamo testimonianze che attestino, in questo centro, un'attività di traduzione dal greco all'arabo, che sembra fosse, comunque, condotta in maniera del tutto autonoma dalla *bayt al-ḥikma*. (Gutas, 2002: p. 71)

¹⁶¹Gutas, 2002: *i*

¹⁶²*adab ḥaḳīqī*, secondo Ibn Miskawayh, citato da Kraemer, 1984: p. 151

¹⁶³Arnaldez, 1991: p.772

V/XI secolo¹⁶⁴. Gli attori principali di questa fase furono, appunto, Avicenna (Ibn Sīnā), al-Kindī e al-Fārābī, il cui ruolo fu particolarmente importante, giacché furono i primi teorici della filosofia araba, coloro che dotarono questa scienza di quei principi cardine che poi sarebbero stati riformulati, in seguito, da altri pensatori.

Ad al-Kindī¹⁶⁵, in particolare, va riconosciuto il merito di aver distinto le “scienze umane” dalle “scienze divine”, conferendo all’uomo ed agli studi che ad esso fanno riferimento, per la prima volta, dignità propria, indipendente dall’autorità divina. Questo fu un traguardo molto importante per la civiltà islamica, che pose il proprio pensiero al centro di un mondo dominato dalla ragione, un mondo in cui la conoscenza razionale, non essendo “immediata” come quella divina, divenne la protagonista indiscussa degli studi e delle ricerche scientifiche.

In effetti, è al-Kindī stesso a sostenere che le “scienze umane” differiscono da quelle “divine” proprio perché acquisite “tramite la ricerca, lo sforzo e l’ingegno umano”¹⁶⁶ mentre, a suo avviso, le “scienze divine” sarebbero più facilmente assimilabili, giacché avrebbero i caratteri della profezia e della rivelazione e le verità da esse espresse sarebbero dunque, chiare e intuitivamente comprensibili. Come abbiamo già sottolineato, infatti, la ricerca della verità fu il principio guida di tutta la filosofia islamica, ciò che ispirò ogni attività intellettuale e la indirizzò verso l’analisi dei più reconditi angoli della coscienza umana. Sempre al-Kindī scrisse, a questo proposito, delle parole illuminanti, che ci consentono di comprendere molto non solo dell’orientamento culturale dell’epoca ma anche del nuovo ruolo che la vivace società in cui egli visse giocò all’interno di questo delicato processo d’identificazione dei caratteri essenziali del microcosmo umano, prima, e del macrocosmo dell’universo, poi. Egli, infatti, sostiene che:

Non dovremmo vergognarci di apprezzare la verità e di acquisirla, da dovunque essa provenga, anche se venisse da popoli lontani e nazioni differenti dalla nostra. Per colui che cerca la ve-

¹⁶⁴Arnaldez, 1991: p. 774

¹⁶⁵al-Kindī nacque verso la fine del II/VIII secolo e morì verso la metà del III/IX secolo. Fu un importante esponente del fervore culturale dell’epoca e dominò sia il campo della filosofia che quello del *kalām* mu’tazilita (Jolivet, Rashed, 1986: p. 122): la prima fase della *falsafa*, infatti, è caratterizzata da una netta distinzione di questi domini del sapere. Sebbene la *falsafa* s’interessasse anche dell’interpretazione della *sunna* e del *Corano*, il suo raggio d’attività va considerato indipendente dal dogma.

¹⁶⁶al-Kindī, *Introduction to the study of Aristotle*, citato da Gutas, 2002: p. 149

rità, infatti, niente viene prima di essa, e non si può screditarla o denigrare chi ne parla o la trasmette. Nessuno può sentirsi sminuito dalla verità, giacché essa nobilita ogni cosa¹⁶⁷.

Il cosmopolitismo di Baġdād fu un altro tratto distintivo del periodo di dominazione buyide e, sicuramente, uno dei fattori che più di ogni altro fu determinante nel tracciare l'estrosa fisionomia dell'epoca. Lo spirito cosmopolita della città e l'atmosfera multiculturale che vi si respirava furono positivamente tradotti in fervore intellettuale, in desiderio di rinnovamento e di confronto. Quel *melting pot* di caratteri umani, quel luogo d'incontro che accoglieva uomini di ogni provenienza, razza, cultura e religione, quel posto ideale in cui ogni ambizione umana poteva concretizzarsi era proprio la città di Baġdād che, nonostante avesse conosciuto un certo declino socio-economico, aveva una doppia faccia - come ogni cosa, d'altronde, all'epoca - quella felice della vivacità umana.

In questo momento, dunque, individualismo e cosmopolitismo appaiono come i due lati della stessa medaglia, due modi in cui l'uomo poté esprimere se stesso all'interno della società. Individualismo, come abbiamo visto, significava costruzione di un'identità personale, ricerca di sé, ma anche ambizione e desiderio di autoaffermazione all'interno della società. Cosmopolitismo indicava sempre uno stato dell'individuo, il quale, però, si riconosceva parte di una società poliedrica, caratterizzata da un'impressionante varietà di tipi umani, riconosciuti ed apprezzati per le proprie diversità.

Sebbene questa descrizione suoni un po' utopistica, di fatto non ci si discosta molto dalla realtà dell'epoca: quei canoni che avevano reso grande la *umma* islamica e che durante l'età buyide sembravano essere stati ribaltati, per la presa di potere da parte di una dinastia di origini non arabe - talvolta persino descritta come una stirpe di "usurpatori"¹⁶⁸ - trovarono proprio ora la massima possibilità di applicazione. Quello che viene definito, forse in ma-

¹⁶⁷al-Kindī, citato da Kraemer, 1984: p. 149

"We ought not to be ashamed of appreciating the truth and of acquiring it wherever it comes from, even if it comes from races distant and nations different from us. For the seeker of truth nothing takes precedence over the truth, and there is no disparagement of the truth, nor belittling either of him who speaks it or of him who conveys it. (The status of) no one is diminished by the truth; rather does the truth ennoble all."

¹⁶⁸Kraemer, 1992: p.38: "Usurpatori del potere, essi [i buyidi] avevano bisogno che l'aura del califfo sunnita conferisse loro quella fragile legittimità di cui godevano" ("Usurpers of power, they needed the aura of the sunni caliph to confer whatever fragile legitimacy they enjoyed.")

niera un po' riduttiva, "l'intermezzo iranico" - quasi fosse stato uno momento storico avulso dal precedente contesto politico e sociale, una mera parentesi di un potere "altro" - fu, invece, un periodo di rinascita in cui la civiltà islamica raggiunse vette elevatissime di civilizzazione e un progresso mai conosciuto prima. Perché?

In base agli elementi che abbiamo fin qui presentato, potremmo già dare una risposta, anche solo parziale, a questa domanda. Diciamo, comunque, che l'elemento fondamentale - e, forse, quello più tralasciato dagli studiosi - è che, in realtà l'avvento dei buyidi s'inserì perfettamente all'interno di quel processo di civilizzazione che era già iniziato nella prima epoca abbaside e che continuò successivamente. E se fu proprio in quest'epoca che si raggiunse il culmine del fervore culturale, tale boom intellettuale va imputato a un fattore di continuità tra il periodo che precedette l'arrivo dei buyidi e l'epoca della loro effettiva ascesa al potere.

In questo senso, il periodo buyide non fu semplicemente una nota sospesa sullo spartito in cui si scrisse la storia dell'uomo islamico e del suo cammino verso le più alte vette della civilizzazione e della cultura. Quest'epoca, infatti, divenne parte integrante di tale processo, e acquisì, addirittura, il primato di momento per eccellenza nel quale quegli attributi che avrebbero reso grande la civiltà islamica trovarono massimo margine di sviluppo: nessun ostacolo venne più posto tra l'uomo e il progresso e tra l'essere razionale e la sua essenza spirituale. Con l'avvento dei buyidi, si sgretolano gli ultimi baluardi di quei principi che facevano dell'ascendenza araba un carattere di superiorità e si parteggiò per un modello di società multiculturale ed aperta.

Si comprende, dunque, quanto il cosmopolitismo della città di Bagdād si combinasse perfettamente all'interno di questo quadro e quanto avesse favorito uno sviluppo culturale a 360 gradi, reso possibile anche dal clima altamente liberale e tollerante delle corti buyidi e da una politica di apertura verso le influenze straniere. Un'atmosfera così vivace incoraggiò senza dubbio l'incontro di idee e il confronto tra individui, i quali potevano sentirsi finalmente parte attiva di un processo che coinvolgeva tutti, senza differenze di discendenza, provenienza o religione.

Il termine "cosmopolitismo" acquisiva, quindi, un altro significato, nuovo per la società dell'epoca: indicava l'abbattimento delle barriere culturali che dividevano gli individui e che avevano per tanto tempo ostacolato il dialogo e il confronto umano. Un processo, questo, che iniziò durante l'epoca d'oro del califfato abbaside e che, però, solo ora - grazie al trasferimento del potere nelle abili mani buyidi, la cui politica contribuì fortemente ad accelerarne la

riuscita - poté raggiungere gli apici del successo.

Un altro fattore che incoraggiò l'incontro umano fu, senza dubbio, il commercio. In epoca buyide, infatti, si produsse una rivoluzione che permise alla classe dei commercianti di acquisire un nuovo ruolo all'interno della società, un ruolo attivo e di spicco, tanto che anch'essi presero parte al processo di civilizzazione¹⁶⁹ e ne divennero, anzi, attori privilegiati, per il grande prestigio sociale di cui godevano e le ingenti ricchezze che avevano accumulato. In effetti, gli arabi si erano sempre dedicati al commercio, ma in epoca omayyade la classe commerciale vide negata ogni possibilità di inserirsi attivamente nelle dinamiche politiche dell'epoca e il suo raggio d'influenza veniva limitato al solo ambito economico. Questo perché

Nessun musulmano dovrebbe dedicarsi al commercio, poiché le chiacchiere nei bazaar distraggono gli uomini dall'Islam. La società omayyade non aveva in simpatia i commercianti, non tanto, però, per zelo religioso, ma in quanto legata a valori aristocratici. La classe commerciale non giocò alcun ruolo nella storia dell'epoca¹⁷⁰.

Successivamente, il commercio visse un periodo di fioritura senza precedenti e le rotte commerciali si moltiplicarono sotto gli abbasidi, specialmente nel porto di Sīrāf, che divenne il principale porto del golfo persico¹⁷¹ - assieme a quello di Baṣra - e centro di smistamento delle merci d'importazione e d'esportazione. Nel III/IX Sīrāf era un importante centro del commercio dal quale transitavano merci di ogni tipo, ma anche i più disparati tipi umani: mercanti, avventurieri, briganti ('ayyārūn), schiavi e visitatori in cerca di fortuna, attirati dalle possibilità che una città come Baḡdād offriva. Non bisogna dimenticare, inoltre, che Baḡdād dipendeva dal commercio, poiché la maggior parte dei generi alimentari di prima necessità venivano importati dall'esterno.

Sebbene nel IV/X secolo il commercio marittimo avesse subito una battuta d'arresto - dovuta prima al terremoto che colpì la città di Sīrāf intorno al 390/1000, poi allo spostamento delle rotte commerciali sul Mar Rosso, in

¹⁶⁹Mez, 1975: p. 470

¹⁷⁰Mez, 1975: p. 470

“No muslim should be a salesmen, as chattering in the bazaars draws men away from Islam. The Umayyad world had no sympathy with the salesmen, not because of religious zeal, but as knights and feudal lords. The commercial class plays no part in their annals.”

¹⁷¹Bosworth, 1997: p. 667

seguito all'emergere della potenza fatimide, e, in fine, all'imporsi quale nuovo centro commerciale nel golfo persico di Kish¹⁷² - l'incrocio, sulle vie del commercio, di differenti tipi umani, destinati a ritrovarsi in quel crogiolo culturale che era Baġdād, favorì lo sviluppo di un multiculturalismo senza precedenti. È così che ritroviamo, nel IV/X secolo, una Baġdād talmente multiculturale da apparire ostentatamente aperta e cosmopolita.

Tornando, nuovamente, a seguire le vicende storiche che fecero della Baġdād del III/IX secolo il centro della rinascita culturale islamica, ci sembra doveroso spendere alcune parole sul periodo che seguì l'emirato di 'Aḏud al-Dawla e che, sebbene non felice al pari del precedente, contribuì comunque a mantenere intatto il clima di fervore intellettuale che aveva caratterizzato le epoche precedenti. Individuiamo, dunque, nel periodo a cavallo tra il III/IX e il IV/X secolo l'inizio di una nuova fase di sviluppo culturale.

Durante il regno di 'Aḏud al-Dawla si respirò, finalmente, un clima di relativa pace e tranquillità, che permise all'impero di riprendere fiato dopo un periodo di sconvolgimenti politici e di aspre lotte per il potere¹⁷³. Da questo momento di generale pacificazione trassero giovamento anche gli ambienti culturali, nei quali si riversarono nuove energie per promuovere lo sviluppo delle scienze e delle arti.

Un'inattesa ventata di freschezza aveva attraversato la *umma* e le aveva ridonato vigore, restituendole le forze necessarie per risollevarle le proprie sorti. 'Aḏud al-Dawla fu un eccellente sovrano che seppe curare con estrema abilità e serietà ogni aspetto della gestione statale: egli fu, infatti, un ottimo

¹⁷²L'emiro dell'isola di Kish, che aveva esteso il suo potere anche sulle isole circostanti, approfittò del momento di declino del porto di Sīrāf per prendere il controllo delle rotte commerciali del golfo. Con l'emergere del porto di Kish, Sīrāf perse progressivamente il suo primato commerciale e la città cadde in rovina (Whitehouse: 1983: p. 328) anche se pare che il porto fosse ancora attivo nel VI/XII quale centro operativo dell'armatore Abū al-Qāsim Rāmišt. (Bosworth, 1997: p. 668)

¹⁷³L'epoca che aveva preceduto l'ascesa al potere di 'Aḏud al-Dawla fu caratterizzata sia da aspre lotte di potere interne, tra i membri della dinastia buyide, che da conflitti esterni per difendere e allargare i confini dell'impero. La sopravvivenza del regno buyide, infatti, fu messa in pericolo non solo dalla dura battaglia dinastica che 'Aḏud al-Dawla ingaggiò con il fratello Baḥtiyār, appoggiato dal padre Rukn al-Dawla, perché la sua autorità in 'Irāq - già ben stabilita - venisse formalmente riconosciuta, ma anche dalla politica espansionistica che tutti i sovrani buyidi promossero e che li portò spesso a scontrarsi con le dinastie che controllavano i territori circostanti, come gli hamdanidi, i samanidi, e con i fatimidi e i bizantini.

amministratore della cosa pubblica, uno statista impeccabile, un severo capo dell'esercito e, in fine, un amatore e promotore delle arti.

A questo proposito, abbiamo già parlato delle *mağālis*, le assemblee nelle quali personalità di spicco e uomini di cultura solevano riunirsi per scambiarsi idee e opinioni e che, generalmente, si tenevano nel palazzo del governo, in una sala che il sovrano riservava a questo scopo. Queste *mağālis* erano riunioni esclusive alle quali potevano partecipare solo gli esponenti di una certa élite culturale e il cui scopo era il mero confronto - che poteva essere più o meno acceso - tra nobili intelletti.

Ebbene, durante il regno di 'Aḍud al-Dawla ritornò in voga un altro tipo di *mağlis*, che andava di moda nell'epoca d'oro del califfato abbaside: il *mağlis* serale. 'Aḍud al-Dawla, difatti, era solito indire assemblee serali, nelle quali vino e tavole imbandite facevano da contorno a recitazioni di poemi, dibattiti culturali ed esecuzioni musicali¹⁷⁴. In queste occasioni, altamente conviviali, il principe amava essere attorniato dai membri prediletti della sua corte - che potevano essere musicisti, astrologi o poeti - e ricevere uomini di stato, segretari e ufficiali civili e militari¹⁷⁵, i quali avevano l'onore di assistere alla declamazione della gloria del sovrano. Talvolta, inoltre, venivano recitate le *qaṣā'id* composte dal sovrano in persona, che era un ammirato poeta.

Le modalità con cui queste assemblee serali si svolgevano ci aiutano a comprendere due significative caratteristiche dell'epoca: la prima è che, durante il suo felice emirato, 'Aḍud al-Dawla ebbe effettivamente modo di dedicarsi alla promozione della cultura e lo fece non solo nelle vesti di sovrano, ma anche in quelle di mecenate ed esteta, e queste sue qualità gli permisero di ricreare un ambiente nel quale convivialità ed espressione culturale si intrecciavano piacevolmente; la seconda - e quella, secondo noi, più rilevante - è che queste occasioni divenivano anche dei momenti istituzionali, nei quali il sovrano promuoveva se stesso e consolidava la propria autorità. Propaganda culturale e politica erano, dunque, sottilmente collegate da un filo che si fece sempre meno invisibile. Questo, infatti, sarà il connotato principale dell'epoca che seguirà.

Durante il periodo che seguì, il fervore culturale che aveva caratterizzato le epoche precedenti non sfiorì, anche se la situazione politica ed economica degenerò sotto il peso di un'instabilità generale. Sebbene nessun successore di 'Aḍud al-Dawla avesse dimostrato le capacità di governo e le competenze am-

¹⁷⁴Kabir, 1964: p. 170

¹⁷⁵Kabir, 1964: p. 170

ministrative del suo predecessore, fu comunque portata avanti con maestria una politica che tendeva ad incentivare lo sviluppo culturale come espressione della grandezza dell'impero, una politica culturale, dunque, di carattere celebrativo, tramite la quale veniva sostenuta la legittimità del governo buyide.

A testimonianza della vivacità intellettuale dell'epoca, vi è il fatto che, proprio alla fine del III/IX secolo, veniamo a conoscenza dell'esistenza della società filosofica segreta degli *Ihwān al-Ṣafā'*, i "Fratelli della purezza", autori di 52 trattati - scritti in forma di epistola¹⁷⁶ - di filosofia, logica, astrologia, matematica, metafisica, magia e misticismo¹⁷⁷, che formano una sorta di enciclopedia del sapere filosofico-religioso.

Durante il regno di Bahā' al-Dawla, a Baġdād si poté ancora respirare quel clima di effervescenza culturale che aleggiava ormai da tempo nell'aria: non si estinse, dunque, lo stimolo al rinnovamento e la rinascita culturale visse un'ulteriore fase di sviluppo, della quale è, a nostro parere, importante evidenziare alcune peculiarità.

A partire dall'emirato di Bahā' al-Dawla in poi, infatti, la crescente instabilità del regno costringerà i sovrani - preoccupati per l'incolumità della propria posizione - ad occuparsi sempre di più di questioni politiche e diplomatiche ed interessarsi sempre meno della promozione culturale. I principi, dunque, saranno strenuamente impegnati in un'opera continua di consolidamento della propria sovranità, tanto che, in questa fase, i principali sostenitori dello sviluppo intellettuale saranno i visir.

In generale, tutta l'epoca buyide è caratterizzata dalla presenza dei visir ai vertici della scala sociale, nonostante - con l'avvento di questa nuova dinastia di emiri - il loro ruolo di prestigio fosse stato nettamente ridimensionato. Sebbene, dunque, l'élite al governo fosse quella buyide, i visir continuavano a giocare un ruolo di fondamentale importanza all'interno della società dell'epoca, superando i sovrani stessi per capacità intellettuali, amministrative e per personalità¹⁷⁸. L'influenza e il prestigio di cui i segretari di stato go-

¹⁷⁶La confraternità è conosciuta con il nome di *Ihwān al-Ṣafā'* a partire dalle epistole che i suoi membri (rimasti anonimi) composero, note come le *Rasā'il Ihwān al-Ṣafā'*, le "Lettere dei fratelli della purezza". Queste lettere sono, ufficialmente, 52, anche se nel testo si asserisce più volte - dieci volte, per la precisione - che esse siano in tutto 51. Questa divergenza è spiegabile ammettendo l'esistenza di un'epistola in più, aggiunta in un secondo momento. In effetti, la cinquantunesima lettera sembrerebbe la prima "bozza" di un'epistola che, probabilmente, doveva essere riscritta. (Marquet, 1986: p. 1076)

¹⁷⁷Kabir, 1964: p. 179

¹⁷⁸Kraemer, 1992: p. 20

devano era talmente grande che era possibile individuare, ad alti livelli, una sorta di “microcosmo del potere”, nel quale veniva riprodotto in scala un ambiente simile a quello dell’entourage del principe, il cui centro, però, era il visir stesso.

Ogni visir degno di questo titolo istituiva il proprio circolo di potere, nel quale erano, ovviamente, immancabili poeti, letterati ed eruditi, la cui presenza era necessaria per immortalare la grandezza di questo o di quel personaggio. Non a caso, capitava spesso che i segretari di stato più in vista attirassero le invidie dei principi, soprattutto se detenevano ingenti ricchezze, come nel caso di Abū al-Faḍl ‘Abbās ibn Ḥusayn al-Šīrāzī, del quale abbiamo già parlato precedentemente¹⁷⁹.

L’episodio della destituzione di Abū al-Faḍl ‘Abbās ibn Ḥusayn al-Šīrāzī e della successiva demolizione del suo palazzo, ci fa tuttavia riflettere sul fatto che il trasferimento di potere dal califfo all’*amīr* - che avvenne in epoca pre-buyide, precisamente nel 324/935-936, quando il califfo al-Rāḍī conferì ad Abū Bakr Muḥammad ibn Rā’iq, governatore di Wāsiṭ e Baṣra, il titolo di *amīr al-umarā’*¹⁸⁰ - contribuì ad alterare enormemente gli equilibri gerarchici dello stato, a spese soprattutto dei visir, che pagarono a caro prezzo il fio di questa riorganizzazione del potere.

Come sostiene Waines, la posizione dei segretari di stato buyidi - che, tuttavia, ricoprivano ancora un ruolo fondamentale nel dettare gli assetti sociali dell’epoca - era, perciò, ben diversa da quella dei barmecidi abbasidi e il visirato risentì negativamente del riconoscimento del nuovo ruolo dell’emiro: il segretariato di stato, che fu “per secoli il pilastro civile e burocratico del governo califfale, si estinse, e la sua gloria si dissolse, anche se il titolo, in alcune delle sue forme, era destinato a sopravvivere”¹⁸¹. Sebbene, a nostro avviso, questa lettura sia un po’ eccessiva, è pur vero che, durante l’emirato buyide, la figura del visir perse parte della sua centralità e del suo prestigio, anche a causa della supremazia - promossa dall’ascesa di una dinastia di condottieri - dell’autorità militare su quella civile. Tuttavia, questa figura istituzionale non scomparve né perse il suo potere d’azione ma cambiò, intelligentemente, forma e si adattò al carattere dell’epoca.

I visir buyidi, infatti, erano ben consci di ricoprire un ruolo chiave all’in-

¹⁷⁹vd. p. 50

¹⁸⁰Waines, 1977: p. 339

¹⁸¹“The wasirate - for decades the civil, bureaucratic pillar of caliphal government - passed away, its glory tarnished, although the titles and some of its forms were to remain.” (Waines, 1977: p. 339)

terno dell'amministrazione statale, soprattutto nei momenti in cui i principi erano più impegnati a rinsaldare la propria autorità militare, trascurando la gestione della cosa pubblica. I sovrani, spesso, delegavano molte attività di management dello stato a visir e sottoposti, tanto che in quest'epoca si registra un numero altissimo di incarichi pubblici¹⁸². Nonostante il sovrano avesse diritto di vita e di morte sul visir, che poteva rimanere in carica anche tutta la vita o essere destituito all'improvviso, egli aveva bisogno del supporto di questi esperti tecnici del potere, i quali fecero di tale consapevolezza la loro forza.

In questo gioco di mutua assistenza, alcuni visir si atteggiarono, abilmente, a sottoposti del principe anche quando tenevano saldamente nelle loro mani le redini del potere. Non si spiegherebbe, altrimenti, lo splendore delle loro corti e dei loro palazzi, e il fervore con il quale si impegnarono nella promozione della cultura, tanto da divenire generosi mecenati di poeti e letterati, prodighi almeno quanto i loro sovrani. Pare infatti che, talvolta, le corti dei visir attirassero talmente tante personalità di spicco da eclissare quelle dei loro sovrani¹⁸³. Per esempio, fu un visir di Bahā' al-Dawla, Sābūr ibn Ardašīr, a fondare nel 383/993 il *Dār al-'ilm*, un'importante accademia delle scienze che disponeva di più di diecimila volumi¹⁸⁴ e che divenne presto un importante punto di riferimento per gli eruditi di Baġdād. Un'altra accademia, meno rinomata, fu fondata in quegli anni da Šarīf al-Raḍī, il quale volle creare un ambiente che conciliasse il più possibile gli studi e le ricerche degli intellettuali da lui patrocinati¹⁸⁵.

Durante il regno di Ġalāl al-Dawla, il declino del dominio buyide era ormai evidente ed egli dovette spesso cedere ai desiderata dei suoi generali, sempre più potenti e pretenziosi. Pare, infatti, che alcuni poeti della sua corte - come lo stesso Mihyār al-Daylamī - dipendessero più dai sussidi dei cortigiani che da quelli del sovrano¹⁸⁶, e ciò rende l'idea della situazione di precarietà politica in cui versava il principato.

¹⁸²Kabir, 1964: p. 121

¹⁸³Kraemer, 1992: p. 54

¹⁸⁴Sourdell, 1991: p. 127

Il *Dār al-'ilm* sorgeva nel quartiere di Karḥ e la sua ricca biblioteca conteneva sia opere classiche che contemporanee. Dopo la morte di Sābūr la direzione della biblioteca fu affidata a vari eruditi di spicco, come Šarīf al-Murtaḍā. Fu incendiata nel 447/1055-56, durante l'assedio di Baġdād da parte dei selgiuchidi.

¹⁸⁵Kabir, 1964: p. 182

¹⁸⁶Kabir, 1964: p. 184

In questo capitolo abbiamo tracciato, dunque, un quadro complesso dell'epoca in cui visse Mihyār al-Daylamī, un momento storico in cui la pretesa “decadenza”, stando alle opinioni di buona parte degli studiosi e ricercatori, mal si combina con il grande fervore culturale. Piuttosto, molto più calzante è definire quel periodo come un'epoca di grandi contraddizioni, nella quale sottili dinamiche di potere s'intrecciano con le sorti di una civiltà al massimo dello proprio splendore culturale e che, non a torto, viene indicata come lo zenit della civilizzazione islamica¹⁸⁷, un momento di rinascita e di sviluppo dal quale il potere stesso trasse le basi della propria legittimazione. Una legittimazione che passa, in gran parte, attraverso l'elemento culturale.

È così che l'elaborazione dei maggiori capolavori del patrimonio culturale islamico si fonde con la costruzione dei più lussuosi palazzi del governo, come il Dār al-Mamlaka, quali simboli di un potere illimitato, che dà sfoggio della propria grandezza non solo in apparenza ma anche nella sostanza: il Dār al-Mamlaka, dunque, non è la dimora vuota di un sovrano caduto in disgrazia, e che tenta invano di proiettare l'ombra - il più possibile sfarzosa - della propria autorità ma è un luogo vivo, il centro di un potere che fa della vitalità culturale il suo più vistoso ornamento, per usare un calco del linguaggio poetico di Mihyār al-Daylamī.

¹⁸⁷Kraemer, 1984: p. 147

2.3 Il contesto storico

Nella sezione precedente abbiamo delineato alcune delle caratteristiche del periodo di dominazione buyide. Lo sviluppo culturale del III/IX-IV/X secolo, infatti, non fu un fenomeno a sé, avulso dal contesto storico dell'epoca (come spesso si tenderebbe a credere per giustificare l'effervescenza culturale in un momento che alcuni studiosi definiscono di "declino"¹⁸⁸), ma la sua riuscita fu strettamente connessa al particolare legame che si instaurò tra dinamiche di un potere bisognoso di legittimità e l'ambiente culturale, che convissero felicemente in un rapporto di reciproca interdipendenza. Visto che durante l'epoca in questione emersero con forza alcune problematiche che stavano già da tempo minando l'apparato statale abbaside, l'età buyide va senz'altro considerata un periodo estremamente complesso, in cui forze di vario tipo contribuirono a minacciare l'unità e la stabilità dell'impero. Queste forze, inoltre, emersero pressoché contemporaneamente, approfittando delle condizioni che si vennero a creare durante il trasferimento di potere dal califfo agli emiri e trovando nel governo dei plenipotenziari buyidi la loro migliore valvola di sfogo.

Abbiamo già parlato del momento che sancì ufficialmente il declino dell'autorità califfale e coincise con l'attribuzione ad Abū Bakr Muḥammad ibn Rā'iq del titolo di *amīr al-umārā'* nel 324/935-936. A tale proposito Waines scrive

Le conseguenze di questa decisione per il califfo furono importantissime. La creazione dell'emirato marcò l'ultima fase del lungo processo di decadenza dell'autorità califfale, che incominciò con la frammentazione politica dell'impero attorno alla metà del terzo/nono secolo¹⁸⁹.

Quello che si creò, dunque, in questa delicata fase fu un vero e proprio "ro-

¹⁸⁸Non siamo d'accordo, infatti, con questa definizione che la maggior parte degli storici hanno dato dell'epoca, poiché un tale sviluppo culturale mal si combinerebbe con un'effettiva decadenza politica. Nel corso della trattazione, comunque, cercheremo di sviluppare un'analisi il più possibile critica dell'epoca.

¹⁸⁹Waines, 1977: p. 339

"The consequences of this decision for the caliph were momentous. The creation of the amirate marked the last stage in a long process of decaying caliphal authority which had begun with the political fragmentation of the empire around the middle of the third/nine century".

vesciamento dei ruoli di potere”¹⁹⁰ che ebbe come conseguenza la cessione del potere, da parte del califfo e dei visir - che fino ad allora erano le istituzioni dominanti nell'impero - all'emiro e l'accentramento, nelle sue mani, del potere sia civile che militare. Quest'ultimo aspetto, in particolare, è molto importante, poiché, proprio in questa monopolizzazione del potere, che scardinò le componenti fondamentali della complessa macchina statale abbaside, è possibile rinvenire buona parte delle cause che portarono al declino dell'egemonia abbaside.

Nel 334/945-946, dieci anni dopo la consacrazione politica della figura dell'*amīr*, Bagdād venne presa dai buyidi, una dinastia di condottieri proveniente dalle montagne del Daylam, che instaurò un governo in cui la sfera militare dominava sulle altre. In effetti, con la creazione dell'emirato, prima, e l'avvento dei buyidi, poi, si assistè ad una progressiva egemonia dell'autorità militare sia su quella civile che su quella temporale del califfo.

Le conseguenze di questo processo furono almeno due: la drastica riduzione dell'autorità califfale, la quale, privata di gran parte del suo potere militare e amministrativo, mantenne soprattutto la funzione - comunque estremamente importante - di istituzione garante dell'unità della *umma*, e la concentrazione nelle mani di una nuova figura, l'*amīr al-umarā'*, della suprema autorità, che gli consentiva di esercitare un potere potenzialmente illimitato, sia in ambito civile che militare. Potenzialmente perché, sebbene l'autorità dell'*amīr* fosse stata concepita in una maniera che la rendeva pressoché assoluta e i funzionari che avevano il compito di mediare questo potere, cioè i visir, persero parte della propria centralità, molte furono, come abbiamo già detto, le forze che insidiarono e influenzarono il potere incondizionato di quei nuovi principi. Tra queste forze, s'impose con grande veemenza quella militare, che divenne sempre più influente, tanto da rendere inevitabile, per qualunque *amīr* che intendesse regnare a lungo, accogliere le richieste - spesso piuttosto pretenziose - avanzate da ufficiali e soldati ed agire favorendo gli interessi di questa importante componente della società.

Riguardo alla nuova posizione del califfo, c'è da dire che il suo ruolo di guida e di garante dell'unità della *umma* non fu toccato e che egli godeva ancora di grande prestigio presso la comunità di fedeli, la quale non smise di riverirlo come unica figura legittimata a delegare il potere e quindi a legittimarlo. La profonda riverenza che la figura del califfo ispirava fu sagacemente

¹⁹⁰Waines, 1977: p. 340

utilizzata dai sovrani buyidi¹⁹¹ allo scopo di legittimare il proprio potere e di tenere nominalmente coesa la *umma* islamica, in un momento di rapidi cambiamenti degli assetti sociali e di trasformazione dell'impero, che era, al suo interno, sempre più diviso. Era dunque necessario non sconvolgere totalmente quelle dinamiche che avevano reso grande il califfato abbaside ma farle proprie, imponendo il nuovo attraverso la strumentalizzazione del vecchio.

A dire il vero, non furono i buyidi i primi a comprendere l'importanza della salvaguardia di certi aspetti formali del potere. Ibn Miskawayh racconta i particolari dell'investitura di Ibn Rā'iq, quando era ormai chiaro che il califfo non avrebbe avuto altra scelta che nominarlo *amīr al-umarā'*. Ibn Rā'iq era, infatti, il più potente generale dell'esercito abbaside. Dopo aver preso il controllo di alcune terre a sud di Baġdād, il generale si rifiutò di inviare al governo centrale le tasse che aveva raccolto in quella zona¹⁹² e propose al califfo un accordo: se egli lo avesse nominato *amīr al-umarā'*, Ibn Rā'iq sarebbe entrato a Baġdād con i suoi soldati turchi, gli avrebbe consegnato l'ammontare dei tributi raccolti e avrebbe preso in mano l'amministrazione dello stato, consentendo al califfo di mantenere il proprio titolo¹⁹³.

A proposito dell'assegnazione del titolo di *amīr al-umarā'* a Ibn Rā'iq, Ibn Miskawayh racconta che:

[Il califfo] al-Rāḍī, poi, inviò presso di lui [Ibn Rā'iq] Makird il daylamita, uno dei sīgī, per informarlo che il califfo lo aveva nominato *amīr* e comandante supremo dell'esercito e lo investiva della carica di *amīr al-umarā'*, incaricandolo della gestione delle tasse, dei beni pubblici e della pubblica sicurezza in tutte le province, e affidandogli l'amministrazione dell'impero. Il suo nome sarebbe stato menzionato durante le omelie da tutti i pulpiti dell'impero

¹⁹¹Kraemer, 1992: p. 38

¹⁹²Bauer, 2010: p. 509

¹⁹³Bauer, 2010: p. 509

Ibn Miskawayh racconta anche che il califfo ci tenne a ribadire alcuni termini dell'accordo con Ibn Rā'iq, prima di assegnargli il titolo di *amīr al-umarā'*. Dopo aver nominato il nuovo visir Abū al-Qāsim Sulayman ibn Ḥasan ed essersi reso conto che questa nomina non era sufficiente per risollevare le sorti dello stato, giacché Sulayman ibn Ḥasan era impotente e privo di risorse economiche almeno quanto il visir che l'aveva preceduto, il califfo inviò un messaggero presso Ibn Rā'iq, "ricordandogli la sua offerta di assumersi l'onore di sostenere tutte le sue spese, incluse quelle dell'esercito e dei suoi cortigiani, e chiedendogli se accettava questa proposta o meno. Abū Bakr Muḥammad ricevette con favore il messaggero, gli donò mille dinar, e rispose che egli avrebbe rispettato questo impegno. (Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 395, vol. IV)

e lui sarebbe stato chiamato con la sua *kunya*. La veste d'onore e lo stendardo gli sarebbero stati inviati con Markid il daylamita e uno degli eunuchi imperiali.

Muḥammad Ibn Rā'iq arrivò da Waṣīt il 10 di *dū al-ḥiġġa* accompagnato da Baġkam. Egli era superiore in grado al visir. Ricevette la veste d'onore e cavalcò sull'apposita posta fino alla sua tenda, dove per alcuni giorni cibo, bevande e frutta gli venivano portati da palazzo, ed egli veniva servito dai servitori del califfo¹⁹⁴.

Da questo interessantissimo spaccato comprendiamo, prima di tutto, che la cerimonia d'investitura non poteva svolgersi se non secondo convenzioni ben stabilite. In altre parole, sebbene fosse palese che la nomina di Ibn Rā'iq fosse ormai imminente ed inevitabile e che egli avesse raggiunto una posizione tale da poter avanzare qualunque pretesa, era impensabile che egli si autoproclamasse *amīr al-umarā'* senza il consenso formale del califfo, e cioè dell'intera comunità islamica.

Si rendeva necessario, dunque, che la nomina dell'*amīr* venisse legittimata dall'autorità califfale affinché tutte le cariche dello stato e i membri della comunità accettassero come giusta tale investitura. In questo modo, l'*amīr* - forte dell'autorità riconosciutagli - poté disfarsi di alcuni personaggi scomodi o di intere dinastie¹⁹⁵, che erano a servizio del califfo, per imporre un potere assoluto ed incontrastato.

Rispettare le convenzioni legate al cerimoniale d'investitura, dunque, diveniva una fondamentale strategia di affermazione dell'autorità del principe e un mezzo di legittimazione di una nuova carica che aveva sconvolto gli assetti tradizionali del potere abbaside. Da qui si comprende l'importanza di onorare, almeno formalmente¹⁹⁶, il ruolo del califfo e di non minarne l'autorità ufficiale.

La descrizione che Ibn Miskawayh fa dell'investitura di Ibn Rā'iq ci aiuta ad apprendere, nel dettaglio, che tipo di poteri furono trasferiti nelle mani

¹⁹⁴Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 395, vol. IV

¹⁹⁵Ibn Miskawayh racconta, per esempio, che non appena Ibn Rā'iq venne nominato *amīr al-umarā'* si premurò di disfarsi dei *sīġī*, un corpo di comandanti militari che governava le province nordoccidentali del califfato (Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 395, vol. IV).

¹⁹⁶Pare infatti che Ibn Rā'iq fosse un personaggio senza scrupoli e che si preoccupò di privare il califfo, ormai inerme ed impotente di fronte alla crescente tirannia del nuovo reggente, di qualsiasi difesa. A questo scopo, fece massacrare la sua guardia personale, che si era dimostrata difficilmente controllabile. (Sourdel, 1986: p.902)

dell'*am̄r*. È molto importante stabilire con esattezza questo dato, poiché ciò consente di profilare un'analisi - che sia il più possibile esatta - del periodo di dominazione buyide.

Sappiamo, a grandi linee, che lo strapotere dell'*am̄r al-umarā'* era un dato di fatto e che le sue competenze erano di tipo sia civile che militare. Ma quali erano, esattamente, quelle sfere del potere su cui il principe poteva vantare un controllo diretto? Quali le sue responsabilità?

Ebbene, il dato più importante che ricaviamo dalla testimonianza di Ibn Miskawayh è che la riscossione e l'amministrazione delle tasse fu affidata al principe, così come la gestione delle province e, perciò, anche delle immense entrate che da lì provenivano. Il potere dell'*am̄r* era, perciò, prima di tutto economico. Il fatto di poter rilevare con certezza una simile evidenza è già una conquista, poiché la potenza monetaria del principato non è scontata in un momento di seria crisi economica per il califfato abbaside¹⁹⁷.

Se pensiamo che con la formazione del grande emirato ci fu un'identificazione tra il tesoro di stato e il tesoro personale del principe¹⁹⁸, comprendiamo quanto dovesse essere immensa la ricchezza dell'*am̄r*. Inoltre, le sole province, se ben amministrate, potevano rivelarsi una notevole fonte di reddito, giacché l'imposta più redditizia rimaneva quella fondiaria (*ḥarāğ*) - seguita dalle numerose tasse non canoniche -, nonostante all'epoca la frammentazione dell'impero fosse evidente e la riscossione delle tasse creasse sempre più problemi all'erario statale. Allora, per di più, la fioritura del commercio e la centralità del porto di Sīrāf, all'apice del proprio splendore, avevano contribuito al risanamento delle casse statali, giacché le tasse sulle merci e quelle doganali divennero piuttosto redditizie.

Vi sarebbero state, dunque, tutte le prerogative per una ripresa economica della macchina imperiale, se non fosse che la creazione dell'emirato non favorì una gestione oculata delle entrate pubbliche. Troppi poteri erano, di-

¹⁹⁷Ibn Miskawayh riporta un dialogo molto interessante tra il governatore di provincia Abū Yūsuf e suo fratello Abū 'Abdallāh, che rende in maniera esplicita il declino dello splendore economico del califfato: "Dopo esserci messi in salvo da Qāhir, aver maledetto al-Ḥaṣībī, e aver salvato la pelle, dovremmo forse sognare di entrare a Bağdād? Oh, ma le nostre case sarebbero distrutte!" "Non sia mai! Noi non torneremo mai nella capitale, e non ne avremo nemmeno bisogno, dato che sta andando in rovina! Rinuncia al tuo progetto, Abū 'Abdallāh [di proclamarsi *am̄r al-umarā'*]! Non puoi ancora nutrire una simile idea, considerando il marciame che dilaga, la rovina dell'impero e la povertà del califfo. Una volta prendevamo denaro da lui, ma adesso lui è un nostro pari e anzi noi siamo diventati, per lui, una fonte di guadagno" (Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 393, vol. IV)

¹⁹⁸Kabir, 1964: p.161;

fatti, stati concentrati nelle mani di un singolo, che amministrava - in maniera quasi esclusiva - le finanze statali. I problemi che l'impero doveva affrontare erano perciò di natura amministrativa, più che economica, o meglio, la malversazione e la crisi finanziaria furono una conseguenza della cattiva gestione pubblica.

Fino ad allora, la macchina amministrativa abbaside era stata un modello per tutti gli altri sistemi governativi, e il segreto di questo successo stava nella funzionalità dei vari *dawāwīn* ma, soprattutto, nel decisivo ruolo del visir, che ricopriva una posizione chiave nel processo di gestione delle entrate del *dīwān al-ḥarāğ*, di ripartizione delle competenze e di gestione dei poteri. La creazione dell'emirato fu fatale per queste figure, perché i visir non vennero più coinvolti in tale processo e divennero, semplicemente, degli alti esecutori dei comandi del principe.

Quella dell'*amīr al-umarā'*, d'altra parte, era una figura ambigua, sicuramente complessa e difficilmente delineabile: egli era un plenipotenziario, ma poiché i limiti delle sue competenze non erano ben definiti, poteva vantare pieno controllo quasi su tutti gli ambiti governativi. L'*amīr* era, in un certo senso, la *summa* di tutte le massime cariche dello stato e, in virtù di ciò, sostituì il suo potere a quello di visir e di alti funzionari, ed estese la propria autorità, in maniera trasversale, a tutti i livelli amministrativi.

Si comprende bene quanto questo processo potesse essere deleterio per uno stato fondato su una rigorosa gerarchia interna ed una sistematica ripartizione delle competenze e degli incarichi. Difatti, anche se questo sistema risultava già scricchiolante prima della creazione dell'emirato, il modello organizzativo dello stato abbaside rimaneva comunque valido e funzionale.

La destabilizzazione della macchina imperiale e il tramonto del prestigio politico dei visir sono ben descritti, ancora una volta, da Ibn Miskawayh:

Da quel momento [dall'investitura dell'*amīr al-umarā'*] il potere dei visir cessò. Essi non avevano più controllo sulle province, sugli uffici o sui dipartimenti; rimaneva loro solamente il titolo di "visir" e il diritto di apparire durante le cerimonie ufficiali a palazzo, vestiti di nero, con la spada e la cinghia, ma stando lì in piedi, in silenzio. Ibn Rā'iq e i suoi segretari avevano il controllo di tutti gli affari di stato, e la stessa cosa avverrà con tutti coloro che lo succederanno nella guida del principato. [Da ora in poi] le entrate dalle province confluiranno direttamente nel tesoro dei principi che avranno pieni poteri sulla gestione delle tasse e ne di-

sporranno a loro piacimento e ad essi spetterà fissare il compenso per le spese del califfo¹⁹⁹.

Con l'avvento del principato, dunque, vennero sconvolti gli equilibri sociali e politici della *umma*. Il campo d'azione dei visir - che un tempo era stato piuttosto vasto - venne nettamente ridotto, le loro mansioni limitate e l'autorità di cui disponevano quasi annullata, con la conseguenza che vi fu una generale perdita di autonomia a tutti i livelli, e ogni sfera del potere faceva riferimento direttamente al principe e da esso dipendeva negli aspetti più rappresentativi della propria gestione interna.

Il fatto che le varie sfere governative non potessero più godere di autonomia decisionale e che visir e funzionari statali non rivestissero più il ruolo fondamentale di intermediari del potere - giacché solo l'*amīr* poteva godere di una piena autorità e, di conseguenza, di potere deliberativo in ogni campo²⁰⁰, creò confusione e disorganizzazione e fu la causa del malfunzionamento dall'apparato amministrativo che seguì. Questo, come Ibn Miskawayh stesso fa notare, fu una caratteristica gestionale comune a tutti gli *amīr al-umarā'* compresi, dunque, quelli buyidi.

Abbiamo tracciato, fin qui, le caratteristiche generali dell'emirato abbaside per chiarire cosa significò esattamente il passaggio di potere dal califfo all'*amīr al-umarā'*, i termini di questa *impasse* e il contesto storico e politico nel quale la dominazione buyide si trovò, fin da subito, immersa. Abbiamo illustrato, inoltre, quale fosse la posizione dell'*amīr*, di quali poteri disponesse e come venne impostata la gestione statale dal momento dell'investitura di Ibn Rā'iq in poi.

Tutti questi elementi sono fondamentali per comporre il quadro estremamente complesso dell'epoca di nostro interesse, quella buyide, e per comprendere meglio le ragioni per le quali si vennero a creare proprio in questo particolare momento storico alcune dinamiche contrastanti ed apparentemente inspiegabili - come il declino socio-economico accompagnato da un'incredibile fioritura culturale - ma, in realtà, del tutto comprensibili.

I tre fratelli fondatori della dinastia buyide, 'Alī, Ḥasan e Aḥmad erano condottieri di umili origini, appartenenti al clan dei Šīrẓīl-āwand e provenienti

¹⁹⁹Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 396, vol. IV

²⁰⁰Defrémery, infatti, sostiene che: "Gli uffici furono, da allora, soppressi; i visir non eserciteranno più alcun controllo sugli affari, dei quali si occuperanno interamente Ibn Rā'iq e i suoi *kuttāb*" (Defrémery, *Memoire*, citato da Waines, 1977, p. 341)

dal Daylam²⁰¹. Iniziarono la loro carriera militare al servizio del generale Mākān ibn Kākī²⁰², anch'esso di origini dailamite, il quale, dopo la morte dell'*imām* zaydita 'Alī al-Utrūš e la guerra civile che ne seguì, cercò di far carriera nell'esercito alide del Ṭabaristān. La stessa ambizione muoveva anche Asfār ibn Širūya e Mardāwīġ ibn Ziyār, che si distinsero al servizio dei samanidi del Ḥurāsān e della Transoxiana²⁰³. Dei tre, fu Mardāwīġ ad avere la meglio e ad uscire vittorioso da questa lotta per il potere. Asfār, infatti, fu ucciso e Mākān passò dalla parte dei samanidi, che lo nominarono governatore del Kirmān.

Alla luce di ciò, 'Alī, Ḥasan e Aḥmad decisero di passare dalla parte del più forte e presero servizio nell'esercito di Mardāwīġ. 'Alī si fece subito notare da quest'ultimo, che gli affidò il piccolo governorato del Karaġ. In seguito, egli riuscì, inaspettatamente, ad avere la meglio sul governatore di Iṣfahān e ad impadronirsi della regione. Questo atto di forza suscitò l'ira di Mardāwīġ che mosse guerra a 'Alī, inviando suo fratello Wušmgīr a Iṣfahān.

In seguito, dopo alcune battaglie contro i generali dei samanidi e dei vari clan che esercitavano una certa influenza sul califfato, nel 322/933 'Alī - dopo aver sconfitto il governatore abbaside - s'impadronì della provincia del Fārs, suo fratello Ḥasan occupò il Ġibāl e Aḥmad consolidò la sua posizione nel Kirmān e nel Ḥūzistān. L'acquisizione di questi territori permise ai buyidi di ampliare le proprie ambizioni e di poter prender parte ai giochi di potere per il dominio sullo 'Irāq e sui territori del califfato.

Gli eventi che seguirono, spianarono ai tre fratelli la strada verso Baġdād: nel 323/935, Mardāwīġ fu assassinato dalle sue guardie turche mentre festeggiava la festa del *sadāk* e per i buyidi si prospettò concretamente la possibilità di occupare Iṣfahān e Rayy. L'ambizione dei buyidi crebbe, dunque, ulteriormente e nel 328/939 si apprende per la prima volta della loro intenzione di rivolgere le truppe verso lo 'Irāq²⁰⁴.

Intanto, come abbiamo visto, il califfato stava attraversando una profonda crisi, che sfociò nella creazione dell'emirato di Ibn Rā'iq nel 324/935. Questo

²⁰¹Minorsky, 1932: p. 9

²⁰²Mākān ibn Kākī iniziò la sua carriera come soldato di fortuna dailamita tra le fila dei soldati che combattevano per i principi alidi in Ṭabaristān. Acquisì un prestigio talmente grande che divenne, in poco tempo, signore del Ṭabaristān, del Gurgān e persino di Nišābūr nel Ḥurāsān. Quando perse il controllo del Ṭabaristān, il generale fu costretto a ritirarsi in territorio samanide e a passare al servizio di questi ultimi. (Bosworth, 1991: p.115)

²⁰³Kabir, 1964: p.2

²⁰⁴Minorsky, 1932: p.11

momento di *turnover* in cui gli assetti politico-sociali vivevano gli effetti di una grave destabilizzazione ed apparivano, perciò, in tutta la loro fragilità e vulnerabilità, si rivelò provvidenziale per una penetrazione buyide in 'Irāq.

Nel 334/946, Aḥmad entra a Baġdād, approfittando della morte dell'*amīr al-umarā'* turco Tuzun e dopo aver tentato per cinque volte di penetrare nella regione²⁰⁵. L'occupazione della capitale avvenne in maniera del tutto pacifica e senza opposizioni di sorta, in seguito a una serie di trattative tra Aḥmad e il califfo al-Mustakfī²⁰⁶, il quale accolse il condottiero alla porta di Šammāsiyya²⁰⁷ e, dopo averlo proclamato *amīr al-umarā'*, conferì a lui il titolo di Mu'izz al-Dawla, a suo fratello 'Alī quello di 'Imād al-Dawla e a Ḥasan il titolo di Rukn al-Dawla.

Tuttavia, la pace non sarebbe durata a lungo: dopo soli undici giorni di emirato, Mu'izz al-Dawla depose il califfo, accusandolo di cospirazione²⁰⁸, e al suo posto nominò Abū al-Qāsim al-Faḍl - cugino di al-Mustakfī e figlio di al-Muqtadī - che ricevette il titolo di califfo con il nome di al-Muṭī' li-Allah.

Con questo atto di forza, Mu'izz al-Dawla ribadì la propria autorità ed impose un governo militare assoluto. Il suo regno segnò l'affermazione della dinastia buyide, ereditaria del titolo di *amīr al-umarā'* e destinata a regnare per centotredici anni, fino all'arrivo dei selgiuchidi nel 447/1055. Si può dire, infatti, che i buyidi avessero dato vita ad una sorta di confederazione²⁰⁹ familiare i cui vincoli di sangue se da una parte consolidavano la dinastia,

²⁰⁵Minorsky, 1932: p.12

²⁰⁶Minorsky, 1932: p.11-12

Kabir aggiunge (1964: p.6) che fu il governatore di Wāsīt, Yināl Kušā ad invitare Aḥmad ad entrare a Baġdād e a prendere il posto dell'*amīr al-umarā'* che venne nominato dopo la morte di Tuzun, Abū Ġa'far ibn Širzād.

²⁰⁷Minorsky, 1932: p.12

²⁰⁸Ibn Miskawayh racconta che, durante un banchetto preparato per festeggiare la nomina del nuovo *amīr al-umarā'*, Mu'izz al-Dawla rimase insospettito dalla presenza di alcuni comandanti daylamiti, e cominciò a pensare che questi militari fossero lì per giurare fedeltà ad al-Mustakfī e rifiutare la sua autorità. Questo ed altri eventi convinsero Mu'izz al-Dawla a deporre al-Mustakfī. Così, il 22 di *ḡumādā al-tānī* egli si recò presso il califfo, entrò nel suo palazzo e baciò la terra e le mani di quest'ultimo, seguendo il costume di corte. Ad un certo punto, due daylamiti si avvicinarono ad al-Mustakfī, tendendogli le mani e parlando in persiano. Il califfo, convinto che questo fosse l'atteggiamento di chi stesse per rendergli le dovute reverenze, li lasciò avvicinare ma essi lo presero e lo immobilizzarono a terra. Poi lo trascinarono fuori dal suo palazzo e lo arrestarono. La situazione divenne molto confusa e il palazzo fu saccheggiato finché non rimase nulla. (Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.89-90, vol.V)

²⁰⁹Lo Jacono, 2003: p.273

dall'altra misero ne più volte in pericolo la sopravvivenza, a causa delle lotte per il potere tra i membri della famiglia.

Già durante il regno di Mu'izz al-Dawla, comunque, il malcontento crescente e la forte tendenza all'insubordinazione regnavano tra le fila dell'esercito. Quella militare, dunque, divenne ben presto una delle forze - di cui abbiamo parlato all'inizio di questa sezione - che concorreranno non solo a far tramontare la stella buyide, ma anche ad inasprire la profonda crisi che il califfato abbaside stava attraversando.

L'esercito buyide era composto principalmente da mercenari daylamiti e da *ġilmān* turchi. Nei primi tempi, tuttavia, quando Mu'izz al-Dawla entrò a Baġdād, il grosso dei suoi soldati era soprattutto composto da uomini liberi provenienti dal Daylam e dal Gilān, che si erano uniti ai buyidi supportando la loro causa, ai tempi delle lotte con i governatori di provincia²¹⁰, ben prima che il progetto di affermazione dell'autorità buyide in 'Irāq prendesse forma.

Con il tempo, accortosi che i daylamiti divenivano sempre più belligeranti e riottosi, Mu'izz al-Dawla iniziò ad integrare gli schiavi turchi - acquisiti probabilmente a partire dalla presa di Aḥwāz - nel suo esercito, tanto che l'elemento turco era già una delle componenti maggioritarie quando egli entrò a Baġdād nel 334/946. A quel tempo, inoltre, anche il suo entourage di inservienti - i *ġilmān al-dār*, o "i servi di palazzo" - era composto da turchi²¹¹.

Questo processo d'inserimento dell'elemento servile turco nelle fila dell'esercito buyide avrà delle conseguenze molto importanti per il califfato abbaside perché sancì la definitiva trasformazione dell'antico esercito del califfo abbaside, originariamente formato da *muqātila* arabi e da guardie originarie del Ḥurāsān (gli *abnā' al-dawla*), in una forza in cui i mercenari-schiavi turchi (*ġilmān al-mamālīk*) risulteranno predominanti²¹² finendo con l'acquisire un potere enorme.

L'organizzazione militare buyide, per la sua natura eterogenea, multiculturale ed incentrata sull'elemento militare di origine servile, è interessante per definire lo sviluppo dell'esercito abbaside dalla metà del III/IX secolo in poi²¹³. Come sottolinea Bosworth, infatti, la peculiarità dell'esercito buyide sta nel fatto che esso manifesta uno stadio transitorio di sviluppo, basato da una parte su un seguito "nazionale" (le truppe mercenarie daylamite) e dal-

²¹⁰Kabir, 1964: p.134

²¹¹Kabir, 1964: p.134

²¹²Bosworth, 1965-66: p.144

²¹³Bosworth, 1965-66: p.144

l'altra su schiavi-soldati mercenari (i turchi)²¹⁴. Le due componenti, quella servile e quella libera convivono, dunque, all'interno di un'istituzione importante come quella militare, configurandosi come un altro dei tanti aspetti *in fieri* che caratterizzeranno quest'epoca.

Una volta stabilitosi a Baġdād, Mu'izz al-Dawla dovette fronteggiare varie rivolte ed ammutinamenti dei daylamiti, spesso per questioni legate al ritardo nel pagamento del soldo²¹⁵. Tali rivolte divenivano spesso violente e l'ira dei militari si scagliava con veemenza contro l'*amīr* - tanto che pare che essi osassero vituperarlo ed insultarlo senza ritegno - finché le loro richieste non venivano soddisfatte.

Dopo la rivolta di Rūzbihān (345/956) - ufficiale daylamita di stanza a Wāsiṭ - placata grazie all'aiuto del comandante turco Subūkteġin, Mu'izz al-Dawla prese a favorire la componente turca dell'esercito, a spese di quella daylamita. A questo proposito, Kabir racconta che:

I turchi erano i suoi [di Mu'izz al-Dawla] favoriti e tutti i più alti gradi dell'esercito venivano conferiti a loro. Inoltre, siccome egli trovava difficile pagarli normalmente, stanziò le entrate di Wāsiṭ, di Baṣra e di Aḥwāz al pagamento dei loro salari²¹⁶

L'ostentato favoritismo che Mu'izz al-Dawla dimostrava per i turchi divenne rischioso, poiché contribuì a turbare ancor più il già precario equilibrio interno all'esercito buyide.

Non solo, infatti, questa mossa non placò affatto le tendenze riottose dei daylamiti ma, anzi, le inasprì, aprendo un contenzioso - senza soluzione di continuità - tra le due componenti militari per l'affermazione della supremazia dell'una sull'altra e per il monopolio su alcune categorie di privilegi, specialmente di tipo economico.

La decisione di Mu'izz al-Dawla di riservare le entrate fiscali provenienti da alcune importanti province imperiali al pagamento del salario dei membri dell'esercito è emblematica, poiché ci fa comprendere come il sovrano sperasse

²¹⁴Bosworth, 1965-66: p.145

²¹⁵Kabir, 1964: p.12

Sul problema legato al pagamento dei salari si veda Cristoforetti (2002).

²¹⁶Ibn Miskawayh, The eclipse citato da Kabir, 1964: p.13

“The Turks were now the recipients of all his favours, all the higher ranks in his forces now being bestowed on them. Moreover since he subsequently found it difficult to pay them in the ordinary way, he allocated the revenues of Wāsiṭ, Baṣrah and Aḥwāz to the payment of their salaries.”

di assicurarsi la fedeltà dei propri militari assecondando ogni desiderio di guadagno di soldati e ufficiali. Per appagare la sete di denaro dei militari, Mu‘izz al-Dawla ricorse ad ogni tipo di mezzo, talvolta persino ad espedienti discutibili quali l’estorsione e l’aumento della pressione fiscale sulle classi più povere²¹⁷.

Il sovrano, dunque, arricchì e favorì la classe militare fino all’eccesso, tanto che le spese dello stato crebbero a dismisura, mentre le entrate diminuivano e le pretese dei daylamiti, sempre più invidiosi della posizione privilegiata dei turchi, aumentavano²¹⁸. Si doveva cercare perciò un altro espediente per soddisfare le richieste dell’esercito, senza attingere ulteriormente alle esauste casse statali.

A tal fine, si ricorse ad un sistema di assegnazione di terre elargite a titolo di *iqṭā’* e su cui vale la pena fare qualche riflessione, in modo da approfondire l’analisi di un’istituzione così interessante, che contrassegnò il periodo di dominazione buyide, conferendogli delle caratteristiche molto particolari.

L’introduzione di questo sistema di remunerazione, sebbene non fosse del tutto nuovo, marca con forza il carattere militare della dominazione buyide e la nascita di una nuova classe militare, retribuita tramite speciali concessioni di terre. Il contrasto tra una società, com’era quella della prima epoca abbaside, in cui la sfera civile - e cioè un fitto apparato di burocrati pagati attraverso fondi pubblici provenienti dalla regolare raccolta delle tasse - dominava sulle altre, e quella governata da una classe privilegiata di ufficiali remunerati tramite *iqṭā’* è ormai netto ed evidente²¹⁹.

L’istituzione dell’*iqṭā’*, come fu concepita in età buyide, segna inoltre l’inizio di un’epoca che è stata talvolta equiparata al nostro feudalesimo, sebbene si debba sempre essere cauti nell’applicare altrove categorie proprie della storia occidentale. È necessario dunque chiedersi - prima di partire con qualsiasi tipo di riflessione - se la società buyide possa essere definita “feudale”.

Diciamo che, oltre all’emergere dell’*iqṭā’* come sistema di assegnazione feudale di terreni, altri sono gli elementi distintivi dell’epoca che hanno affinità superficiali con elementi del feudalesimo occidentale. Ann Lambton, in uno studio molto interessante sull’istituzione dell’*iqṭā’*²²⁰, illustra alcuni di questi elementi, dicendo che

²¹⁷Kabir, 1964: p.12 e 146

²¹⁸Amedroz, 1913: p.827

²¹⁹Lewis, 1969: p.49

²²⁰“Reflection on the *iqṭā’*”, 1965

Alcune delle affinità superficiali tra la società e la proprietà terriera nella Persia medievale e la società feudale e la proprietà terriera nell'Europa occidentale sono le seguenti: la frammentazione dell'autorità nel decimo secolo, ed, ancora, lo smembramento degli imperi che si erano successivamente costituiti in Persia; la concessione di terre in cambio di prestazioni militari; la concessione di terre a certi ufficiali al posto [del pagamento] del salario; la concessione dell'immunità; la supremazia della classe militare; l'esistenza di una classe contadina sottomessa; eserciti privati; corti private. Nessuno di questi elementi costituisce o conferma, di per sé, l'esistenza del feudalesimo²²¹.

Come Ann Lambton ha argutamente sottolineato, sebbene ci siano alcune affinità tra la società medievale arabo-musulmana e quella europea, esse hanno un carattere superficiale. È dunque scorretto definire feudale l'età buyide, giacché questo modello di società islamica simil-feudale avrebbe preso forma in un differente contesto socio-economico, dando luogo alla manifestazione di un fenomeno del tutto indipendente e peculiare di tale società. In questo senso, tracciare il profilo storico dell'evoluzione dell'*iqtā'* e stabilire, quindi, con certezza entro quali parametri s'inserisse questo sistema di assegnazioni di tipo simil-feudale in età buyide, potrebbe essere utile per condurre un'analisi, il più possibile fedele, dei tratti caratteristici dell'epoca.

Abbiamo già sottolineato che l'*iqtā'* come sistema di concessione di terre non fu un'invenzione buyide, ma era stato utilizzato in passato sia dagli abbasidi che dagli hamdanidi di Mawsil²²². In epoca buyide, infatti, assistiamo alla diffusione di una tipologia già molto evoluta di *iqtā'*, frutto di un lungo processo di sviluppo delle sue forme primordiali.

Il precursore dell'*iqtā'* fu la *qatī'a*. Questo termine identificava una speciale forma di concessione di terre non sottoposte al prelievo fiscale dei ter-

²²¹Lambton, 1965: p.358

“Among the superficial resemblances between society and tenures in medieval Persia and feudal society and tenures in Western Europe are the following: the fragmentation of authority in the tenth century A.D., and again on the break-up of the empires which were subsequently established in Persia; the grant of land in return for the performance of military service; the grant of land to certain officials in lieu of salary; the grant of immunities; the supremacy of the military class; the existence of a subject peasantry; private armies; and private courts. None of these in themselves constitute or confirm the existence of feudalism”.

²²²Lewis, 1969: p.48

ritori agricoli, il *ḥarāğ*, fatta a musulmani, i quali vi pagavano la decima (*uṣr*). Le terre infatti, dopo la conquista araba, potevano infatti essere di due tipi: 1) terre che non erano state abbandonate dai proprietari originali (non musulmani) durante la conquista e che continuavano ad essere da loro amministrare a condizione del pagamento della tassa fondiaria (*ḥarāğ*); 2) terre abbandonate, che i musulmani avevano ereditato dagli antichi domini dello stato romano-bizantino e sasanide o dalle istituzioni religiose ad essi collegate²²³.

A quel tempo, gli eserciti cittadini venivano compensati attraverso l'assegnazione dei proventi fiscali, ma allora non era ancora molto chiara la differenza tra possesso e proprietà di un bene, per cui queste assegnazioni venivano considerate come terre sottoposte a *qaṭī'a*, e cioè come delle concessioni di terre. Con il termine *qaṭī'a* dunque, si identificavano tutte le tipologie di concessione fondiaria²²⁴.

Questo metodo di distribuzione delle terre rispondeva a bisogni precisi ed era simile al sistema di concessioni enfiteutiche praticato in contesto romano-bizantino, che prevedeva la cessione a lungo termine di terre pubbliche a privati i quali potevano disporne liberamente, a condizione di aumentarne il valore e di coltivarle.

In contesto islamico, erano soprattutto le terre abbandonate - quelle del secondo tipo non soggetto a *ḥarāğ* - ad essere concesse a privati (musulmani) come *qaṭī'a*, di modo che essi, avendole ottenute a titolo di proprietà, fossero spronati ad occuparsene, sostenendo così il recupero di intere aree incolte che il tesoro statale avrebbe potuto acquisire nuovamente in un secondo momento²²⁵.

Con il tempo, le concessioni di terre *qaṭī'a* iniziarono ad essere denominate *iqṭā'*, per indicare, propriamente, una tipologia d'assegnazione ereditaria e soggetta a *uṣr* ma è nel III/IX-IV/X secolo che l'*iqṭā'* emerge nella sua forma medievale²²⁶. Abbiamo già evidenziato la natura di queste concessioni, che rispondevano più a dei bisogni pratici dello stato buyide: difatti, se da una parte urgeva risanare il bilancio statale e ricominciare ad incassare i proventi fiscali - fino ad allora interamente destinati a compensare la classe militare -, dall'altra bisognava trovare un modo per assecondare i desideri dell'esercito, senza rischiare d'incorrere in ulteriori rivolte a causa del mancato pagamento

²²³Lambton, 1965: p.360

²²⁴Cahen, 1953: p.26

²²⁵Cahen, 1953: p.26

²²⁶Lambton, 1965: p.361

del soldo.

Si rendeva dunque necessario aumentare la liquidità statale risolvendo il problema dei compensi dei militari. Come si potevano coniugare le due cose senza suscitare il malcontento della (susceptibile) classe militare? La concessione di terre tramite *iqṭā'* sembrò, al momento, la soluzione immediata più efficace.

Per comprendere meglio la natura di queste concessioni e tracciare più precisamente il profilo del preteso feudalesimo islamico - in modo da poterlo confrontare con quello occidentale - bisogna dire che questa istituzione nacque esclusivamente per sopperire a delle mancanze statali a livello burocratico e finanziario, che impedivano al capo dello stato di risolvere prontamente il problema del pagamento delle truppe, divenuto cruciale per consolidare le basi del potere buyide. Il principio che stava dietro a questo tipo di concessioni riservate ai militari, dunque, era ben lontano dall'ideale occidentale di concessione feudale, strettamente legato al concetto di *patrocinium*, e cioè d'istituzionalizzazione del rapporto di protezione che legava il cliente al patrono: alla base dell'*iqṭā'* non vi era un rapporto contrattuale tra due parti che stabilivano relativi obblighi e diritti come nel caso delle concessioni feudali nel medioevo europeo, ma l'esigenza pratica di trovare un sistema di remunerazione efficiente, che arrivasse laddove le risorse tradizionali dell'amministrazione statale, sempre più scarse ed insufficienti, non riuscivano ad arrivare²²⁷. L'essenza fondamentale amministrativa e finanziaria di tale provvedimento è evidente. Per questa ragione, l'*iqṭā'* non si configurò mai come un contratto tra due o più parti.

A tale proposito va ricordato che, tuttavia, alcuni studiosi ritengono che sia del tutto infondata la correlazione tra crisi economica e istituzione dell'*iqṭā'*, giacché questo sistema si porrebbe in continuità con le tradizioni semi-feudali delle truppe buyidi, secondo le quali ai militari spetterebbero alcune terre per diritto di conquista²²⁸. Nel suo studio sull'*iqṭā'* (1982), Sato smentisce queste affermazioni, sostenendo che le maggiori rivolte per la rivendicazione delle terre erano organizzate dalla compagine turca dell'esercito e non dai daylamiti²²⁹. Questo farebbe evidentemente vacillare la tesi proposta al-Dūrī ed avvalorerebbe l'idea che l'*iqṭā'* fosse, essenzialmente, la risposta che il governo diede al problema dei compensi, causato dalla crisi finanziaria

²²⁷Lambton, 1965: p.365

²²⁸Secondo al-Dūrī citato da Sato, 1982: p.84

²²⁹Sato, 1982: p.84

che aveva colpito l'impero.

Pare, tuttavia, che Mu'izz al-Dawla fosse ricorso all'*iqṭā'* appena tre mesi dopo il suo ingresso a Baġdād, in un momento in cui la sua autorità, ancora malferma, necessitava di solido sostegno militare. Le continue rivolte di turchi e daylamiti, infatti, avevano costretto il principe a far il possibile affinché il pagamento dei loro salari avvenisse entro le date stabilite. Per fare questo, egli avrebbe imposto alla popolazione (soprattutto alle classi più povere) un severo regime fiscale, talmente opprimente che divenne sempre più labile la linea di separazione tra imposizione fiscale ed estorsione²³⁰. La situazione stava, però, diventando insostenibile e non si sarebbe potuto gravare a lungo sulla popolazione più povera. Così, Mu'izz al-Dawla decise, inizialmente, di concedere a titolo di feudo le proprietà del califfo, quelle delle persone fuggite dal paese e quelle appartenenti ai civili - sulle quali il Ministero del Tesoro si riservò il diritto di disporre liberamente - agli ufficiali, ai membri del suo entourage domestico e ai turchi²³¹. Solo in un secondo momento le concessioni vennero estese anche a soldati semplici, sebbene non tutte le terre assegnate avessero lo stesso valore ed assicurassero lo stesso rendimento.

L'*iqṭā'* istituito durante la dominazione buyide era dunque di un nuovo tipo, del tutto diverso da quello che era emerso dall'evoluzione della *qatī'a*, e cioè dell'*iqṭā' al-tamlīk*, visto che quest'ultima prevedeva la concessione di una terra - generalmente *'uṣr* - a titolo di proprietà, al fine di estendere e migliorare la coltivazione. Quello che fecero i buyidi fu invece di riadattare questo sperimentato sistema di remunerazione alle esigenze del momento, creando l'*iqṭā' al-istiglāl* e cioè un sistema di concessione *temporaneo* - e non ereditario - di terre *ḥarāġ*, a titolo di usufrutto. L'intento, in questo caso, non era la riqualificazione di una certa area o il miglioramento della produttività di un terreno, ma l'assicurazione di un compenso fisso in cambio di servizi militari²³².

Di conseguenza, il *muqṭa'* non aveva nessun interesse - se non di natura economica - verso la terra concessagli e la sua unica preoccupazione era di riscuotere le tasse che gravavano sulla proprietà di cui era assegnatario. La temporaneità dell'accordo, inoltre, radicalizzò questo atteggiamento, poiché, essendo i *muqṭa'ūn* tenutari temporanei e potendo nominare degli agenti che riscuotessero le rendite al loro posto, spesso essi non risiedevano sui terreni

²³⁰Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.100, vol.V

²³¹Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.100, vol.V

²³²Lambton, 1965: p.367

assegnatigli e non potevano controllare lo stato effettivo dei beni in concessione né evitare malversazioni nell'esercizio della raccolta delle rendite da parte dei loro incaricati. Tutto ciò contribuiva ad uno sfruttamento eccessivo sia dei terreni che della manodopera agricola, comportando spesso addirittura l'esaurimento delle terre e/o il loro abbandono da parte dei contadini.

Se pensiamo che l'introduzione di questo sistema da parte dei buyidi si configurò come l'ultima fase di un lento processo di trasferimento di potere nelle mani dei militari, iniziato nel II/VIII secolo, quando la riscossione del *damān* - la tassa sulle coltivazioni, solitamente gestita da un funzionario civile, che acquisiva all'asta il diritto di riscossione - venne affidata ai militari²³³, si comprende che in epoca buyide la militarizzazione dello stato era ormai totale.

Le conseguenze di questo processo, di cui l'*'iqṭā' al-istiḡlāl* costituiva il fenomeno più eclatante in ambiente amministrativo, furono varie, tutte tragiche e gravi, sia sul breve che sul lungo termine. Prima di tutto, la maggior parte dei *sawād* - le aree coltivate ed irrigate nei dintorni del distretto iracheno, dove si trovavano i maggiori possedimenti del califfo - vennero chiuse e sottratte alla giurisdizione degli agenti fiscali dello stato²³⁴; molti *dawāwīn*, dunque, divennero superflui e vennero chiusi o accorpati, cosa che contribuì a deteriorare non poco l'operatività dell'amministrazione centrale; i *muḡta'ūn* avevano, perciò, quasi carta bianca sui territori a loro assegnati ed iniziarono ad atteggiarsi da signori assoluti, vessando a dismisura gli abitanti del posto e diffondendo il patronato²³⁵. La tendenza generale divenne così quella di accentrare la funzione di governatore di provincia, di comandante militare di provincia, di esattore delle tasse ordinarie e di quelle sulle coltivazioni nella figura del *muḡta'*, che acquisì un potere enorme, sostanzialmente indipendente dal governo centrale²³⁶. Di conseguenza, l'autorità del governo centrale divenne più debole e soggetta all'influsso dei signori-militari provinciali; il governatorato di provincia era, ormai, militarizzato ed aveva fagocitato totalmente il sistema fiscale fondiario.

Perdere il controllo sulle entrate fiscali significava, fondamentalemente, perdere il controllo sulle casse dello stato, ormai gestite *in toto* dai militari. Questa fu, senza dubbio, una delle conseguenze più gravi del processo di militarizzazione dello stato, la cui tragicità divenne evidente nel IV/X secolo.

²³³Lambton, 1965: p.365

²³⁴Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.100, vol.V

²³⁵Lambton, 1965: p.367

²³⁶Lambton, 1965: p.367-368

Un'altra tragica conseguenza fu la completa rovina delle campagne che venivano sfruttare al massimo senza preoccuparsi del mantenimento della terra e del miglioramento della qualità della produttività. La negligenza verso le condizioni della terra era tale che spesso i *muqṭa'ūn* non si preoccupavano nemmeno di dotarla di un sistema d'irrigazione efficiente, causando un grave danno all'agricoltura.

Le conseguenze di queste tendenze si fecero sentire subito a Baġdād, dove la scarsità di cibo e la diminuzione delle entrate fiscali provocarono il peggioramento delle condizioni di vita, carestia, malattie e malcontento. Il processo che portò alla manifestazione di un "Oriental feudalism"²³⁷ dalle caratteristiche proprie era ormai completo e la militarizzazione dello stato aveva ridotto la qualità della vita e oscurato la vera natura - in origine amministrativa - dell'*iqṭā'*, che emerse quale strumento di evoluzione della società in senso "feudale".

Tra i successori di Mu'izz al-Dawla, solo la lungimirante amministrazione di 'Aḡud al-Dawla si preoccupò di contenere il ricorso all'*iqṭā'*, prevedendo i danni che la diffusione di questa pratica avrebbe potuto causare. 'Aḡud al-Dawla, infatti, pretese la restituzione delle terre concesse come feudo e cercò di reintrodurre il vecchio regime di gestione che delegava l'amministrazione delle proprietà fondiarie direttamente ad ufficiali statali. Questa riorganizzazione contribuì al risanamento delle casse dello stato, nelle quali il denaro delle riscossioni fiscali sulle terre aveva ricominciato ad affluire in abbondanza, tanto che si parlava di un guadagno per lo stato pari a 99,238,000 dirham, cifre raggiunte solo durante l'amministrazione di Hārūn al-Rašīd²³⁸.

'Aḡud al-Dawla, quindi - avendo rotto quel circolo vizioso che dalla cattiva amministrazione fiscale portava alla dilapidazione dei beni dello stato, quindi alla mancanza di fondi per il pagamento dei salari delle truppe, alle rivolte e al ricorso massiccio all'*iqṭā'* per placare gli animi dei militari senza soluzione di continuità - poteva finalmente assicurare alle truppe regolari il pagamento del soldo. Egli, inoltre, trattò sempre equamente turchi e dailamiti, comprendendo l'importanza di mantenere gli equilibri all'interno dell'esercito - evitando favoritismi - divenendo un esempio per i propri soldati. Queste accortezze rendono l'idea del genio militare e amministrativo di 'Aḡud al-Dawla, il cui buon governo si distinse nettamente da quello dei suoi successori.

²³⁷Kraemer, 1992: p.49

²³⁸Kabir, 1964: p.149

Tuttavia, questo periodo felice non durò a lungo e finì con la morte di ‘Aḍud al-Dawla, avvenuta nel 372/983. I suoi successori, soprattutto a partire da Bahā’ al-Dawla in poi, non dimostrarono la stessa lungimiranza e capacità di governo e, per questo motivo, furono perennemente impegnati in una lotta per l’affermazione della propria autorità. L’ingente progetto di riorganizzazione statale, intrapreso dall’amministrazione di ‘Aḍud al-Dawla e volto modificare alcuni *trend* negativi e riportare in attivo le casse dello stato, fu bruscamente interrotto e si ritornò sulla via dello sperpero e del mal governo. L’*iqṭā’* venne reintrodotta e, anzi, vi si faceva ricorso con grande facilità, senza pensare a regolamentare in modo più efficiente la distribuzione delle terre.

I favoritismi verso la componente turca dell’esercito aumentarono sempre più, tanto che sotto Bahā’ al-Dawla la guarnigione di stanza a Baḡdād era composta quasi esclusivamente da turchi, nelle cui mani si stava concentrando un potere sempre più grande, quasi assoluto, a discapito dei daylamiti che, sentendosi messi ai margini dei giochi di potere, divennero ancor più riottosi ed ostili²³⁹.

Alla luce di tutte queste considerazioni, si può ben immaginare quanto il clima, nella Baḡdād di fine III/IX-inizio IV/X secolo, si fosse surriscaldato. Non solo il IV/X secolo marcò una nuova fase di smembramento territoriale (e anche religioso) della *mamlakat al-islām*²⁴⁰, dando un’ulteriore smacco alla centralità di Baḡdād, ma la situazione politica e sociale nella città era talmente degenerata che divenne quasi ingestibile.

Nella capitale, infatti, si respirava un pesante clima di tensione, provocato dai violenti scontri tra sciiti e sunniti e tra militari turchi e daylamiti. La popolazione, inoltre, aveva accusato pesantemente il colpo della carestia e della totale mancanza di risorse, che l’abuso dell’*iqṭā’* e il brigantaggio avevano aggravato. Come abbiamo già evidenziato, il danno che la pratica dell’assegnazione temporanea della terra aveva causato all’agricoltura fu enorme: le terre, del tutto abbandonate e lasciate incolte, divennero sempre meno produttive, così che diventò ancora più difficile coprire i fabbisogni della città.

Le risorse alimentari iniziarono perciò a scarseggiare e a Baḡdād - che dipendeva già largamente dalle importazioni, le quali però subirono una grave

²³⁹Kabir, 1964: p.89

²⁴⁰Cahen, 1962: p.290

battuta d'arresto a causa della diffusione del brigantaggio e del collasso del commercio, per la deviazione dei traffici commerciali dal porto di Sīrāf nel golfo persico a quello fatimide di 'Aydāb sul mar rosso - dilagarono la fame e la malnutrizione, portando con sé epidemie e malattie²⁴¹.

Non si può dire, comunque, che le condizioni di vita nella capitale fossero migliori prima dell'arrivo dei buyidi. Ibn Miskawayh, infatti, ci ha lasciato un affresco dalle tinte fosche della grave crisi che la capitale viveva già nei primi mesi dell'emirato di Mu'izz al-Dawla:

In questo anno [il 334/945] i prezzi erano talmente alti che la gente non aveva pane e mangiava i cadaveri o l'erba o qualsiasi creatura fosse morta di morte naturale o le carogne. [...] I semi di cotone venivano raccolti, inumiditi con un po' d'acqua e disseminati su un piatto di ferro, che stava sul fuoco fino a che i semi non diventavano secchi e pronti per essere mangiati. Questo produsse tumori intestinali a causa dei quali molte persone morirono; i sopravvissuti, invece, sembravano dei cadaveri. Donne, uomini e bambini che morivano di fame, stavano in piedi sulle strade principali gridando "Fame, fame!" finché non collassavano a terra e morivano²⁴².

Comprendiamo, dunque, che i buyidi non ereditarono di certo una situazione facile e si trovarono nella difficile posizione di dover legittimare la propria autorità facendosi carico, allo stesso tempo, di tutta una serie di problematiche preesistenti, che stavano emergendo a Bagdād in maniera tragica. L'errore, purtroppo, fu quello di sottovalutare la gravità della condizione sociale ed economica del paese - che ovviamente si rifletteva direttamente sulla capitale - e di investire in politiche sbagliate che non fecero altro che aggravare ulteriormente la situazione.

Se da una parte, perciò, vediamo emergere una nuova aristocrazia feudale - quella dei militari - che, essendo riuscita a metter mano alle casse dello stato e ad impadronirsi del controllo delle entrate fiscali²⁴³, sostituì la vecchia classe amministrativa e la classe dei proprietari terrieri, divenendo straordinariamente ricca e potente, dall'altra assistiamo al collasso di una società in cui la qualità di vita peggiorava di giorno in giorno.

²⁴¹Kraemer, 1992: p.49-50

²⁴²Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.99, vol.V

²⁴³Kraemer, 1992: p.49

Ad ogni modo, nonostante il tasso di mortalità nella capitale fosse alto, la città nel III/IX secolo era ancora estremamente popolosa e contava circa mezzo milione di abitanti. È evidente che garantire cibo e servizi sufficienti a rendere funzionale la vita quotidiana di un numero così elevato di persone era una sfida per qualsiasi amministrazione, persino nelle condizioni più rosee. Se pensiamo poi che tutti gli stravolgimenti del momento - a partire dalla crisi del califfato abbaside, al trasferimento di potere nelle mani dell'*amār al-umarā'*, il capo militare, per finire con l'ascesa di una nuova dinastia di emiri, quella daylamita dei buyidi - si andavano ad aggiungere ai conflitti urbani per il malcontento, la pressione fiscale e la povertà dilagante e a quelli religiosi tra sciiti e sunniti e militari tra daylamiti e turchi, comprendiamo quanto potesse essere complesso il quadro della situazione.

Diciamo che, sebbene nel IV/X secolo l'attività economica di Baġdād fosse ancora considerevole, lo spreco di denaro pubblico, il mal funzionamento degli organi amministrativi, l'abuso di potere, la pressione fiscale, la militarizzazione dello stato, l'insicurezza dovuta allo scoppio frequente di disordini e d'insurrezioni popolari e militari e l'alto tasso di delinquenza - in seguito all'insorgere di una nuova, potente, classe di fuori legge, quella degli *'ayyārūn*²⁴⁴ - influenzarono in senso negativo lo sviluppo economico della città²⁴⁵.

Dopo la morte di 'Aḏud al-Dawla, la città visse un periodo di disordini e mancanza di legge che culminò durante il regno di Bahā' al-Dawla. In quel periodo, a Baġdād regnava la più totale anarchia, aggravata dall'assenza pressoché costante del sovrano²⁴⁶. La capitale, dunque, era in balia degli umori dei capi turchi e daylamiti e in mano ai briganti, gli *'ayyārūn* appunto,

²⁴⁴Il termine è il plurale di *'ayyār* che letteralmente significa "furfante, vagabondo". Con questo termine si indica un gruppo di guerrieri, attivi dal III/IX al VI/XII secolo, che seguivano i valori della *futuwwa*. Questo gruppo agiva soprattutto in 'Irāq e in Persia e, col tempo, si diffuse anche in Transgiordania. Gli *'ayyārūn* erano spesso assimilati agli *aḥdāt* della Siria e della Mesopotamia, una sorta di milizia urbana composta da giovani uomini (da qui il nome) che giocò un ruolo fondamentale a livello sociale e politico, specialmente nelle città di Aleppo e Damasco, tra il IV/X secolo e il VI/XII secolo (Taeschner, 1986: p.794).

Nelle cronache, comunque, spesso ci si riferisce agli *'ayyārūn* come *aḥdāt*, intendendo, con quest'ultimo termine, un gruppo schierato politicamente. Gli *'ayyārūn*, invece, formerebbero un'organizzazione autonoma rispetto alle dinamiche governative. Il termine è da intendersi, in ogni caso, in senso generico. (Donohue, 2003: p.339)

²⁴⁵Canard, 1962: p.281

²⁴⁶Kabir, 1964: p.85

che spesso si sostituivano alle autorità cittadine durante i (frequenti) momenti di vuoto di potere, divenendo quasi degli eroi romantici, dei Robin Hood del califfato abbaside, che derubavano i ricchi e risparmiavano le donne e gli indigenti²⁴⁷.

Le cronache del III/IX secolo menzionano sovente questi briganti che, in realtà, non vivevano del tutto nell'illegalità ma partecipavano attivamente alla vita cittadina. Gli *'ayyārūn*, infatti, erano organizzati in gruppi paramilitari piuttosto disciplinati, che reclutavano membri dalle classi più povere, anche se alla fine del IV/X secolo l'organizzazione era così potente che attraeva reclute dalle classi più alte della società²⁴⁸.

Dal 324/935, anno di creazione dell'emirato, al 334/945, anno d'insediamento di Mu'izz al-Dawla a Baġdād, gli *'ayyārūn* vennero impiegati nelle forze di polizia cittadina e vennero reclutati per difendere la città dai tentativi di penetrazione delle truppe comandate dai buyidi. Essi, dunque, erano molto più che semplici briganti e fuorilegge, giacché spesso le autorità governative si avvalevano dei loro servizi, dietro pagamento di salari per le prestazioni ricevute²⁴⁹.

Bisogna dire, comunque, che le attività di questo gruppo non erano ufficialmente riconosciute dal governo e che, sebbene le autorità ne richiedessero i servizi in alcune occasioni, l'organizzazione era del tutto autonoma dallo stato e seguiva un proprio codice di operatività che nulla aveva a che vedere con le leggi statali. Non si deve dimenticare, infatti, che queste figure semileggendarie di eroi romantici - strenui sostenitori di ideali cavallereschi, espressi in un rigoroso codice d'onore che promuoveva ideali morali quali la salvaguardia delle classi più povere e la tutela dei più deboli, la galanteria verso il gentil sesso, la pazienza e lo spirito di sopportazione²⁵⁰ - erano, in realtà, dei fuorilegge che si dedicavano ad attività criminali di ogni tipo, solo parzialmente tollerate dalle autorità per il fatto che l'organizzazione era molto potente e fortemente radicata sul territorio.

Durante la dominazione buyide, gli *'ayyārūn* erano diventati un punto di riferimento per gli strati più poveri della popolazione, in un momento in cui il dispotismo e la prepotenza della classe dirigente erano particolarmente invisi ai meno abbienti. La forza di questa organizzazione, difatti, stava proprio nella capacità dei suoi membri di inserirsi laddove vi era un vuoto di potere

²⁴⁷Canard, 1962: p.287

²⁴⁸Donohue, 2003: p.342

²⁴⁹Donohue, 2003: p. 340-341

²⁵⁰Kraemer, 1992: p.51

- per la negligenza e l'incuranza delle autorità governative - e di operare in modo da divenire una valida alternativa ad un governo quanto mai distante.

Poiché la maggior parte degli *'ayyārūn* erano di bassa estrazione sociale, l'organizzazione si dedicava, principalmente, ad attività criminose volte a minare il benessere delle classi più abbienti. Pare, infatti, che “essi rubassero i vestiti dei cittadini più ricchi per strada e nelle moschee ed infliggesero le perdite [maggiori] a mercanti e persone di buona famiglia”²⁵¹. Sembra, inoltre, che all'epoca di 'Izz al-Dawla, gli *'ayyārūn* avessero il controllo di interi quartieri di Baġdād. A questo proposito, Ibn Miskawayh racconta che in ogni quartiere vi era un certo numero di capi scelti tra gli *'ayyārūn*, che avevano il compito di sovrintendere alla gestione del quartiere stesso e alla raccolta del denaro²⁵². Si comprende, dunque, quanto il gruppo fosse radicato sul territorio, tanto che si potrebbe dire che svolgesse una funzione paragonata.

Durante il regno di Bahā' al-Dawla, l'organizzazione poté consolidarsi ulteriormente, per l'assenza del sovrano dalla capitale. Bahā' al-Dawla, che regnò dal 379/989 al 403/1012, aveva lasciato Baġdād poco dopo aver preso il potere, e aveva trasferito la sua corte a Wāṣit e Baṣra, dove sarebbe rimasto per sei anni²⁵³. In quel periodo, egli aveva incaricato alcuni deputati di rappresentarlo a Baġdād, tuttavia la situazione si dimostrò presto ingestibile, giacché l'anarchia e la totale assenza di leggi - che regnavano nella città dalla morte di 'Aḡud al-Dawla - degenerarono con la lontananza dell'*amīr*.

Allora, la città era in mano agli *'ayyārūn*, i quali avevano preso il controllo della capitale approfittando dei disordini creati dalla mancanza dell'autorità centrale e dall'inesperienza di coloro che facevano le veci del sovrano. Sebbene, dunque, gli *'ayyārūn* sopperissero a questo vuoto di potere, durante gli anni del loro “mandato” illegale erano frequenti gli atti di vandalismo, e la tensione tra quartieri era talmente alta che alcuni vennero distrutti o subirono gravi danni, spesso a causa degli incendi che vi venivano appiccati su commissione dei briganti stessi.

L'insediamento di un governo forte, che fosse in grado di riprendere il controllo della città e di limitare il potere di questa organizzazione, sarebbe stata l'unica risposta efficace per contrastare l'autorità crescente degli *'ayyārūn*.

²⁵¹Šūlī, *Aḥbār*, citato da Donohue, 2003: p.341

“Šūlī claims that they stole clothing from the better people (*al-nās*) in the streets and in the mosques, and inflicted losses on the merchants and people of good families (*ahl al-buyūtāt*)”

²⁵²Ibn Miskawayh, *Taġārib*, citato da Donohue, 2003: p.141

²⁵³Kabir, 1964: p.78

E così avvenne quando Ibn Ustādūrmuz - nominato prima governatore di Aḥwāz con il titolo di ‘*Amīd al-Ġurūš*’ - fu fatto governatore di Baġdād nel 392/1001. La sua grande competenza politica e militare e l’abilità con cui amministrò la città riportarono la pace e la giustizia a Baġdād, dove si tornò finalmente a respirare un clima di relativa serenità²⁵⁴.

‘Amīd al-Ġurūš riuscì persino a placare gli animi degli sciiti e dei sunniti, impegnati in violente lotte interconfessionali che avevano contribuito ad insprirare il clima cittadino. Nel 393/1002, infatti, egli proibì qualsiasi pubblica celebrazione religiosa, individuando proprio in questo tipo di manifestazioni la causa principale delle rivolte religiose, che portavano disordini e anarchia. Le eccezionali doti manageriali di questo funzionario lo configurarono come il miglior amministratore dopo ‘Aḍud al-Dawla²⁵⁵.

In seguito, nella città fu mantenuto lo *status quo* grazie al buon governo di un altro visir, Abū Ġālib ibn Ḥalaf, che venne nominato governatore di Baġdād con il titolo di *Faḥr al-Mulk* dopo la morte di ‘Amīd al-Ġurūš nel 403/1012²⁵⁶. Faḥr al-Mulk fu, infatti, un degno successore di ‘Amīd al-Ġurūš e il suo operato si rivelò positivo e di successo, tanto che egli fu in grado di mantenere il controllo della città nonostante fosse venuto a mancare il pugno di ferro del suo abile predecessore.

Tuttavia, la condotta esemplare di questi alti funzionari statali, che supplirono in maniera provvidenziale - e fondamentale per la sopravvivenza dello stato - alle mancanze e al cattivo governo di sovrani assenti e negligenti, finì con il soccombere dinanzi all’inesorabile decadimento morale della società, alla corruzione dilagante e all’affermazione di una classe dirigente interessata a minare l’autorità di personaggi come Faḥr al-Mulk e ‘Amīd al-Ġurūš per fare i propri interessi.

Fu in questo contesto che nacque e si sviluppò una sorta di giunta segreta, nota con il nome di *Mudabbirūn li-’l-dawla*, “I manager dello stato” e formata da tre personaggi: l’astrologo Abū al-Ḥattab Ḥamza ibn Ibrāhīm - influente membro della corte di Bahā’ al-Dawla - Abū Manṣūr Mard-dūst, cortigiano del visir al-Muwaffaq, e Abū al-Misk, - detto al-Atīr - eunuco al servizio di Sulṭān al-Dawla, il quale era stato nominato *amīr al-umarā’* dopo la morte di Bahā’ al-Dawla nel 403/1012²⁵⁷.

Durante l’emirato di Sulṭān al-Dawla il gruppo divenne molto influente

²⁵⁴Kabir, 1964: p. 85

²⁵⁵Kabir, 1964: p. 85-86

²⁵⁶Kabir, 1964: p. 87

²⁵⁷Kabir, 1964: p.93

tanto da mettere in ombra il principe stesso. Preoccupati per il crescente potere e il prestigio che Fahr al-Mulk stava acquisendo, i membri della giunta escogitarono un piano per eliminare il governatore, che infatti fu assassinato nel 407/1016.

L'esecuzione di Fahr al-Mulk si rivelò disastrosa non solo per la città di Baġdād, che ricadde nel baratro dell'anarchia e del caos (questa volta senza possibilità di uscita), ma causò disordini e malcontento in tutto lo 'Irāq e a Wāṣit, dove esplosero violenti ed incessanti conflitti tra sciiti e sunniti²⁵⁸.

La situazione non fece che degenerare, tanto da apparire ingestibile ed irrecuperabile durante l'emirato di Ġalāl al-Dawla. Egli, infatti, cadde in balia dei soldati turchi e fu incapace di contenere gli *'ayyārūn* che, divenuti ormai criminali professionisti, continuavano a reclutare ed addestrare nuove leve e ad estendere la propria autorità a Baġdād, dove crimini e scontri di quartiere e tra sciiti e sunniti erano ormai all'ordine del giorno²⁵⁹.

In conclusione, è difficile tracciare il quadro preciso di un'epoca come quella buyide, caratterizzata da una grande instabilità e protagonista di trasformazioni importanti, che sanciranno il declino del califfato abbaside e la fine della sua centralità, in un impero dai confini sempre più labili e continuamente ridefiniti.

In questo senso, la denominazione "intermezzo iranico" appare, a nostro avviso, un po' semplicistica, anche se l'espressione è senza dubbio efficace. Non si può, difatti, ridurre la dominazione buyide a mero momento di transizione dalla sovranità araba a quella turca, come se tale periodo storico non avesse avuto caratteristiche proprie e dimenticando che l'avvento di questa dinastia segnò un'epoca fondamentale per gli sviluppi successivi dell'impero e per il progresso del pensiero arabo-musulmano.

Se da una parte, infatti, l'epoca in questione aveva decretato la disgregazione dell'apparato amministrativo abbaside - che la nuova potenza militare trasformò, limitandone le prerogative e riducendolo a semplice organo esecutivo, incapace di operare in maniera autonoma dall'autorità del principe - e spogliato una figura fondamentale come quella del visir del suo antico ruolo privilegiato di coordinatore ed intermediario delle attività governative, con i

²⁵⁸Kabir, 1964: p.94-95

²⁵⁹Kabir, 1964: p.94-95

conseguenti danni che questo *trend* negativo generò²⁶⁰, dall'altra non bisogna dimenticare che l'attività economica di Baġdād nel IV/X secolo era ancora considerevole e che i buyidi erano a capo di un impero piuttosto vasto.

Sebbene all'avvento dei buyidi l'autorità centrale fosse così in crisi che poteva vantare un governo diretto solo sullo 'Irāq, la politica della nuova dinastia di *amīr* fu di tipo espansionistico, ed essi, che erano esperti condottieri, ripresero il controllo di gran parte dell'impero abbaside²⁶¹. E, con 'Aḡud al-Dawla, divennero sovrani di un'area che sorpassava in estensione i domini di qualsiasi altro regno nemico, come quello fatimide o samanide²⁶².

Si comprende bene che, data una situazione del genere, è forse prematuro parlare di "declino" del califfato abbaside e si dovrebbe forse correggere un po' il tiro, descrivendo l'epoca buyide come un momento in cui si vennero a creare le *condizioni* per il declino del califfato che, difatti, resisterà per altri due secoli, benché indebolito e ai margini dei giochi di potere.

La dominazione buyide in sé, a nostro avviso, non è ancora un'epoca di decadenza e la prova di ciò è la grande effervescenza culturale, di cui abbiamo diffusamente parlato nella sezione precedente. Un fervore unico che portò alla realizzazione dei maggiori capolavori della letteratura araba ed ispirò molti intellettuali, i quali trovarono in questo momento storico l'occasione per esprimere al massimo il proprio genio creativo, tanto che l'epoca verrà ricordata come il "Rinascimento" della civiltà islamica.

A capo di questo Rinascimento vi furono soprattutto i visir, quegli alti funzionari del potere che, nelle cronache, appaiono così bistrattati e marginali, e che, invece, giocarono ancora una volta un ruolo fondamentale nelle dinamiche dell'epoca. Figure come quelle di 'Amīd al-Ġurūš e di Faḡr al-Mulk non furono dei casi isolati di funzionari modello, ma tanti, come loro, contribuirono a risollevare le sorti dell'impero e a guidare la rinascita culturale.

Il *dīwān* di Miḡyār al-Daylamī si configura come un'importantissima prova in questa direzione, testimoniando, nelle numerose dediche rivolte a visir e ad alti funzionari, il rapporto privilegiato che questi ultimi instauravano con eruditi e letterati e l'attenzione per la promozione di politiche di sviluppo culturale, volte ad ispirare l'attività degli intellettuali, i quali, infatti, si con-

²⁶⁰La macchina burocratica abbaside, infatti, venne rallentata e perse gran parte della sua efficienza ed operatività, arrancando dietro ad un impero frammentato e difficilmente gestibile.

²⁶¹Kabir, 1964: p.119-120

²⁶²Kabir, 1964: p.54

*CAPITOLO 2. IL PERSONAGGIO E IL CONTESTO STORICO-CULTURALE*95

tavano ben più numerosi nelle corti dei visir che non in quelle dei loro principi, in un clima di vitalità culturale unico nel suo genere.

Capitolo 3

Il Dīwān di Mihyār al-Daylamī

In questo capitolo verranno presentate ed analizzate le *qaṣā'id nayrū-ziyya* da noi selezionate secondo i criteri esposti nel capitolo introduttivo. Di tali *qaṣā'id* riporteremo in traduzione solo i versi più significativi, seguiti, di volta in volta, da un commento nel quale si tenterà di evidenziare gli elementi rilevanti al fine della nostra analisi - come date, riferimenti calendariali, riferimenti a personaggi e a particolari contesti storico-ambientali - e di interpretarli alla luce delle riflessioni fin qui condotte¹.

Q.2

E disse a Ṣāhib Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm, che Dio abbia pietà di lui, facendogli gli auguri per la Festa del Sacrificio di quell'anno².

37. Ogni giorno c'è una festa, cosicché ai tuoi occhi non ne tramonti alcuna,

¹Per ulteriori informazioni sulla metodologia di organizzazione e di presentazione dei poemi si veda il capitolo introduttivo.

²Non sappiamo a quale anno si faccia qui riferimento, tuttavia escludiamo che si alluda all'anno della precedente *qaṣīda*, Q.1, e cioè al 393/1002, prima di tutto perché non sarebbe possibile, in quell'anno, un nesso tra *nayrūz* e *'īd al-naḥr*; in secondo luogo, perché sappiamo che le *qaṣā'id* di questo *dīwān* sono disposte secondo l'ordine alfabetico delle rime e non in ordine cronologico (sebbene all'interno di ciascun gruppo alfabetico l'ordine appaia, in alcuni casi, cronologico).

38. Prendi dalla Festa del Sacrificio, con le tue due parti [di carne]
[due parti] di fortuna, una in questa vita e una nell'altra,
39. Si serba la tua ricompensa nell'aldilà, ed è il *nayrūz* il custode
della vita terrena.

Commento

La dedica di questa *qaṣīda* è interessante, poiché fonisce alcuni importanti spunti di riflessione. Per prima cosa, nella dedica si chiarisce che l'occasione per la quale il poema è stato scritto è lo *'īd al-naḥr*, la Festa del Sacrificio - anche detta *'īd al-aḍḥā* o *'īd al-qurbān* -, che cade il 10 del mese di *dū al-ḥiġġa* e continua per altri tre giorni, l'11, il 12 e il 13 dello stesso mese, noti come gli *ayyām al-tašrīq*.

Il primo giorno di festa, i pellegrini devono sacrificare un animale in buona salute - che può essere una pecora, un cammello o un bovino - seguendo alcune regole: se l'animale è offerto in voto, colui che lo sacrifica non può mangiarne nemmeno una parte, ma lo deve dare tutto in beneficenza; se invece, come avviene la maggior parte delle volte, il sacrificio è un'offerta libera, chi sacrifica può prendere una parte dell'animale (solitamente un terzo) e dare via il resto³.

Alla luce di ciò, si può interpretare il verso 38 come un riferimento alle parti di carne divise durante il sacrificio. In questo caso, però, al *mamdūḥ* spettano due parti e non una sola, probabilmente in virtù della sua alta carica. Difatti, egli è sicuramente un personaggio prestigioso ed influente, come il titolo di *Ṣāḥib* a lui attribuito farebbe pensare. Abbiamo già parlato - nella sezione del capitolo precedente dedicata alla vita di Mihyār al-Daylamī - delle valenze di questo termine che, nella sua prima accezione, significa letteralmente "compagno". Ebbene, il termine *ṣāḥib* ha subito, nel tempo, varie trasformazioni semantiche, che gli hanno conferito delle sfumature molto interessanti: il vocabolo è passato, infatti, dal significare semplicemente "compagno" ad indicare "l'alter ego" del poeta in epoca preislamica, il "discepolo" - costantemente in compagnia del suo maestro - e, in seguito, il "possessore di qualcosa". Da quest'ultima accezione si è passati alla nozione di "signore, padrone, capo"⁴, che è quella che più ci interessa in questo caso.

³Mittwoch, 1986b: p.1007

⁴Heinrichs, 1995: p.830-831

Bisogna dire, inoltre, che in epoca buyide il termine *ṣāhib* divenne un vero e proprio titolo, indicante un alto funzionario governativo appartenente all'ordine militare di palazzo⁵. Inoltre, il *ṣāhib* era anche il capo del *dīwān al-rasā'il*⁶, e cioè della cancelleria, ufficio che aveva l'importante funzione di tenere ed archiviare la corrispondenza del califfo, e di emanare decreti e lettere patenti⁷. Se pensiamo, inoltre, che in un'altra *qaṣīda* (Q.189) Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm è presentato come *naqīb al-nuqabā'* ("capo dei marescialli della nobiltà"), altro titolo onorifico molto prestigioso di cui abbiamo già discusso⁸, che i sovrani buyidi avevano iniziato a conferire ai più alti marescialli del califfato abbaside dal 390/1000⁹, comprendiamo quanto potesse essere influente questo personaggio.

In effetti, sebbene le informazioni su Ṣāhib Abū al-Qāsim siano scarse¹⁰, sappiamo che questo signore era il padre di due potenti visir di Ġalāl al-Dawla, ai quali Mihyār al-Daylamī dedicherà molte *qaṣā'id nayrūziyya*: 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd e Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī¹¹. Quella degli 'Abd al-Raḥīm era, infatti, una delle famiglie più in vista di Baġdād ed era ritornata al timone dei giochi di potere - insieme ai Banū Mākūlā - dopo una breve parentesi che aveva favorito i Banū Fasāngus¹².

Ritornando al verso 38, possiamo avanzare un'altra ipotesi d'interpretazione. È possibile, infatti, che il poeta avesse fatto riferimento a due parti di carne - e non a una sola, come vorrebbe la regola - per introdurre il tema dell'immortalità del dedicatario, ricorrente in questa tipologia di poemi.

Le due parti di carne simboleggiano, infatti, la vita terrena e quella dopo la morte, definite "due fortune", essendo entrambe sancite da due eventi importanti: l'avvento del *nayrūz* da una parte e la ricompensa dell'immortalità dall'altra. Tale espediente sembrerebbe pensato, inoltre, per sottolineare la potenza vivificante del *nayrūz*, che difatti è indicato come "custode della vita

⁵Busse, 1969: p.255

⁶Busse, 1969: p.300

⁷Johns, 2002: p.16

⁸vd. capitolo precedente, sezione 2.1

⁹Busse, 1969: p.255

¹⁰Potrebbe essere Abū al-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad, nominato *naqīb* nel 372/983 e deposto nel 384/994. (Busse, 1969: p. 297)

¹¹Nelle QQ. 84, 344 e 356 Abū Sa'd è indicato come "Abū Sa'd ibn Ṣāhib Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm" mentre Abū al-Ma'ālī nella Q. 346 è presentato come "Abū al-Ma'ālī ibn Ṣāhib Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm". Busse (1969), inoltre, specifica che i due erano fratelli (p. 236)

¹²Busse, 1969: p.236

terrena” al verso 39.

In ogni caso, va ricordato che l’elemento del “due” è strettamente legato alle feste del *mihraġān* e del *nayrūz*, definite anche come “i due occhi” o “i due gioielli” dell’anno. È perciò probabile che il poeta avesse scelto il due proprio per evidenziare tale elemento numerico, tipico di queste ricorrenze¹³.

Riguardo alla datazione del poema, il fatto che in questa *qaṣīda*, scritta in occasione dello *‘īd al-adḥā*, venga menzionato il *nayrūz* ci fa pensare che le due feste fossero cadute più o meno nello stesso periodo al tempo. In base a quest’ipotesi, il poema potrebbe essere stato scritto tra il 412/1022 e il 413/1023. Infatti, nel 412/1022 lo *‘īd al-adḥā* cadeva il 17 marzo, e nel 413/1023 il 6 marzo, e in quegli’anni il *nayrūz* si festeggiava l’11 di marzo. Tenendo presente che la Festa del Sacrificio dura tre giorni, è molto probabile che la *qaṣīda* in questione sia stata scritta tra il 6 e il 9 marzo 1023/10-13 *dū al-ḥiġġa* 413, per lo scarto di appena due giorni tra questa festa e quella del *nayrūz*.

Q. 16

E disse e scrisse al grande maestro Abū Ṭālib ibn Ayyūb, che Iddio, l’Altissimo, abbia pietà di lui.

33. Né negli affari né in amicizia v’è riconoscenza senza che vi siano riserve [sulla sua sincerità]
34. [così come] il *nayrūz* e lo *‘īd* sono diversi e non vi certezza sull’arco di tempo che li separa,
35. Prendi ciò che vi è di buono [in entrambe le feste], pronunciati con fermezza e stai ritto in piedi,
36. Le mie poesie sono come donne che solo in tuo onore hanno abbellito i propri corpi, altrimenti disadorni.

¹³Il numero due ricorda anche la curiosa “duplicazione” di entrambe le feste, le quali vengono celebrate due volte. In particolare, sappiamo che il “*nayrūz* minore” veniva celebrato il primo giorno (*Rōz Ohrmadz*) del primo mese dell’anno (*Farwardīn*), mentre il “grande *nayrūz*” si teneva il sesto giorno (*Rōz Hordad*) dello stesso mese. (Boyce, 1970: p.513)

Commento

Questi versi sono scritti in onore di Abū Ṭālib Muḥammad ibn Ayyūb, insignito del titolo di “ustād ḡalīl”, “grande maestro”, di solito riservato ad un membro della corte particolarmente in vista¹⁴ o a uomini di grande cultura. Tuttavia, il personaggio in questione è anche noto con il titolo - ben più prestigioso - di ‘*amīd al-ru’asā*’, onorificenza che al-Qā’im - califfo dal 422/1031 al 467/1075 - conferiva ai suoi funzionari più meritevoli¹⁵.

In effetti, le cronache testimoniano che Abū Ṭālib Muḥammad ibn Ayyūb fu visir del califfo al-Qā’im¹⁶. In questo caso, dunque, “ustād ḡalīl” suonerebbe più come un titolo onorifico di rispetto con il quale il poeta si rivolgeva ad un alto ufficiale del califfato. Un’altra ipotesi è che Mihyār avesse utilizzato questa formula perché Abū Ṭālib, allora, non era ancora stato nominato ‘*amīd al-ru’asā*’.

Riguardo ai versi qui presentati, è interessante notare il parallelismo tra l’incertezza che domina ogni tipo di rapporto umano - che sia d’amicizia o d’affari - e l’incostante relazione temporale esistente tra il *nayrūz* e l’*īd*; infatti la distanza di tempo che separa le due feste varia di anno in anno.

Il fatto di affermare che sia impossibile non nutrire dubbi sulla genuinità delle relazioni umane, nelle quali domina necessariamente un certo grado d’incertezza sui motivi che spingono alcuni individui a relazionarsi, serve ad introdurre, in maniera molto elegante, il tema della remunerazione del poeta che, difatti, sebbene lodi spassionatamente il suo *mamdūh*, lo fa in cambio di qualcosa, di un compenso che sia il più generoso possibile.

Quello che si delinea sottilmente è un rapporto di amicizia, ma anche, e soprattutto, di dipendenza economica; un rapporto, in poche parole, d’interesse, che si regge sul principio del *do ut des*. Il poeta, infatti, incita il personaggio in questione a prendere il loro rapporto per quello che è (v. 35) e gli dedica una poesia, aspettandosi un giudizio e cioè un compenso. Il momento del giudizio era fondamentale poiché era lì che si stabiliva l’ammontare del compenso, in base al grado di apprezzamento del poema da parte del dedicatario. La composizione di una *qaṣīda* era, quindi, comparabile ad una prestazione professionale e come tale soggetta a remunerazione.

Riguardo al verso 34, bisogna sottolineare che quando si parla di “īd”

¹⁴Busse, 1969: p.250

¹⁵Kabir, 1964: p.199

¹⁶Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*: p.59, vol VIII

senza specificare altro, solitamente s'intende una delle due feste più importanti dell'Islam e cioè o lo *'īd al-fiṭr* o lo *'īd al-adḥā*. Il verso 36 presenta, invece, un *topos* letterario, giacché la similitudine tra la poesia e la donna ornata e profumata è molto comune e la ritroviamo diffusamente in tutto il *dīwān*. È evidente, inoltre, che vi è un collegamento tra la donna ornata, e cioè la poesia, e il dedicatario che, ricevendola in dono, viene da essa a sua volta ornato.

Datare questa *qaṣīda* appare difficile, giacché non abbiamo rilevato alcun elemento utile a tale scopo. Possono esserci invece d'aiuto alcune notizie che abbiamo rinvenuto sul dedicatario. Infatti, Abū Ṭālib Muḥammad ibn Ayyūb è nato nel 370/980 ed è morto nel suo settantottesimo anno d'età¹⁷, perciò nel 448/1056. Se pensiamo che fu nominato visir nel 422/1031, poco prima della morte del califfo al-Qādir e nei primi anni del califfato di al-Qā'im¹⁸, e che Mihyār al-Daylamī morì nel 428/1036, possiamo ipotizzare che questa poesia sia stata scritta tra il 422/1031 e il 428/1036. Tuttavia, l'omissione, nella dedica, del titolo di *'amīd al-ru'asā'* fa riflettere, ed è probabile che nell'anno in cui questa *qaṣīda* fu composta Abū Ṭālib ibn Ayyūb non fosse in possesso di tale titolo. Ciò fa pensare che la composizione sia avvenuta in un momento anteriore al 422/1031¹⁹.

Q. 30

E disse in lode del visir Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Maḡribī, che Dio abbia pietà di lui, in occasione della sua investitura come ministro e del nayrūz, e recitò [questa poesia] presso la sua residenza di Bāb al-Šā'ir nell'anno 414.

117. Stendi sul mondo ignaro l'ombra di un tuo sogno perpetuo,

118. E sorgi come il sole sul *nayrūz*, un sole che non tramonta,

119. E che eccede nel reiterare il suo splendore quel tanto che
basta a renderlo eterno,

¹⁷Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*: p.175, vol. VIII

¹⁸Kabir, 1964: p.199

¹⁹Ad ogni modo, la posizione a corte di questo personaggio non è chiara. Rimandiamo per approfondimenti alla Q.104

120. Un giorno [il *nayrūz*] venuto dai persiani come un ospite, a cui gli arabi hanno dato il benvenuto.

Commento

Il fatto che in questa *qaṣīda* si espliciti l'anno di composizione, il 414/1023, appare significativo. In quell'anno, infatti, si tenne la cerimonia d'investitura di un importante visir del governo buyide: Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mağribī, appunto, conosciuto anche con il nome di "al-Kāmil Dū al-wizāratayn", nato in Egitto nel 370/981 e morto a Mayyāfāriqīn nel 418/1027²⁰. Questo personaggio ebbe una vita piuttosto movimentata: dopo l'assassinio di suo padre da parte del fatimide al-Ḥakīm, egli fuggì prima in Siria - dove si mise a capo della rivolta antifatimide - e poi a Bağdād, dove fu accolto dal visir Faḥr al-Mulk²¹.

Nel 414/1023, appunto, il califfo al-Qādir lo nominò visir al posto di Mu'ayyid al-Mulk al-Ruḥḥağī - messo fuori gioco in seguito ad un intrigo di corte ordito da Ibn al-Aṭīr, uno dei membri della potente giunta segreta dei *Mudabbirūn li-'l-dawla* - ma dopo soli dieci mesi di visirato, al-Mağribī fuggì a Mawsil - probabilmente a causa dei disordini che la morte dell'*amīr al-umarā'* Sulṭān al-Dawla, avvenuta nel 415/1024, aveva provocato - e tornò a Bağdād, dietro invito del califfo, nel 416/1025²².

La data del 414/1023 appare, dunque, esatta. In quell'anno il *nayrūz* cadeva il 26 *dū al-ḥiğga* 414/10 marzo 1023. La poesia sarebbe stata perciò composta in quell'occasione.

Per quanto riguarda i versi presentati, la prima cosa che salta all'occhio è l'uso dell'imperativo, che marca un interessante *climax* ascendente: si chiede con forza al *mamdūh* di mostrarsi in tutta la sua grandezza e di essere come un sole che sorge nel giorno del *nayrūz* e che, in virtù della propria immortalità, non tramonta, rendendo eterna anche la festa. Il *nayrūz*, inoltre, coincidendo con l'arrivo della primavera, rappresenta - in un'ottica zoroastriana - la vittoria annuale dello spirito del sole²³, in questo caso incarnato dal visir.

Al verso 120 si specifica l'origine persiana della festa, accolta in un secondo momento in contesto arabo. Il fatto che il poeta celebri nello stesso

²⁰Smoor, 1986b: p. 1211-1212

²¹Busse, 1969: p. 244

²²Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*: p.13, vol. VIII

²³Boyce, 2012: online edition

momento l'investitura del visir e la festa del *nayrūz* conferma che proprio in quell'occasione avveniva la cerimonia di conferimento delle cariche ufficiali, che potevano essere assegnate *ex novo* (come per Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Mağribī, il quale era al suo primo mandato), riconfermate o negate, come nel caso di Mu‘ayyid al-Mulḳ al-Ruḥḥağī.

Q.32

E disse e scrisse al maestro Abū al-Ma‘ālī Hibatallāh ibn ‘Abd al-Raḥīm in occasione del nayrūz dell’anno 415.

63. Il giorno del *nayrūz* ha visitato la buona annata come un amante che ti ha reso visita,
 64. Ti regalo questa poesia, che la goda chi può sentirla.

Commento

Come abbiamo già detto, Abū al-Ma‘ālī Hibatallāh ibn ‘Abd al-Raḥīm era figlio di Ṣāḥib Abū al-Qāsim e fratello di ‘Amīd al-Dawla Abū Sa‘d. Venne nominato visir per la prima volta nel 427/1036 sotto Ġalāl al-Dawla con il titolo di *Kamāl al-Mulḳ*. L’incarico gli sarà confermato varie volte ed egli rimarrà fedele all’*amīr al-umarā‘* fino alla sua morte, avvenuta nel 435/1044. Difatti, fu proprio grazie alla sua abilità e prontezza che, alla morte di Ġalāl al-Dawla, si riuscì a salvare il palazzo del sovrano e il quartier generale del governo dai saccheggi dei militari turchi e della folla²⁴.

Nel 415/1024, dunque, Abū al-Ma‘ālī non era ancora visir, ed è perciò possibile che sia questo il motivo per il quale il poeta si rivolge a lui chiamandolo “maestro” e non tramite il suo titolo onorifico di *Kamāl al-Mulḳ*. Il *nayrūz* in quell’anno cadeva il 10 marzo.

La connessione tra il *nayrūz* e la particolare bontà di quell’annata è evidente al verso 63, dove la festività in questione “visita un anno” in cui il raccolto sarà particolarmente abbondante. Alla latitudine dello ‘Irāq, e cioè nella zona dove venne composta questa poesia, infatti, l’ammontare previsto

²⁴Bosworth, 1986: p. 1201

del raccolto agricolo era già noto a *nayrūz* (ciò consentiva, tra l'altro, il calcolo delle imposte agricole). Il *nayrūz*, ricorrendo in un anno particolarmente fertile, conferma - quale festa legata al periodo primaverile - la positività dell'annuncio che veniva a portare. Allo stesso modo, anche il potere del visir viene rinvigorito ed egli accoglie questa festa con grande benevolenza, come se fosse un'amante in visita²⁵.

Va comunque ricordato che il *nayrūz*, allora, cadendo il 10 marzo, precedeva di poco l'equinozio primaverile. Nel suo arretramento di un giorno ogni quattro anni attraverso le stagioni solari, il *nayrūz* - che in età sasanide si trovava nei pressi del solstizio estivo - era venuto retrocedendo verso l'equinozio di primavera durante i primi secoli dell'età islamica. All'epoca di Bahā' al-Dawla, nel quadriennio 394/1004 al 397/1007, coincise esattamente con l'equinozio primaverile, che allora cadeva il 15 marzo²⁶.

Q. 37

Al gran visir 'Amād al-Dawla Abū Sa'd che si trova ad Awānā poiché non si sentiva sicuro a Bagdād. È evidente il dispiacere per la sua lontananza, e sembra che si avvicini il suo ritorno, e gli si è scritto per dargli buone notizie e per menzionare l'opportunità di essere ottimisti, portandogli i migliori saluti attraverso questi versi, spediti ad Awānā in occasione del nayrūz.

103. [Ti auguro] di non perdere i benefici per te creati, e di godere della tua vita terrena,
104. Il *nayrūz* ti rende visita nel fiore della giovinezza, [mentre] si intravede la canizie in capo al tempo,
105. E [mentre] i rami [dell'albero] nemico si seccano, il tuo ramo è verdeggiante e tenero.

²⁵La figura dell'"amante" che rende visita al signore la mattina del *nayrūz* appartiene alla tradizione persiana, e rimanda alla ritualità di corte legata alla celebrazione del primo giorno dell'anno. Per approfondimenti vd. la QQ. 143 e 255.

²⁶Come effetto di questa epocale coincidenza del *nayrūz* con l'equinozio di primavera, durante l'epoca di Bahā' al-Dawla, infatti, si ebbe nel calendario iranico lo spostamento dell'*andargāh* dalla fine di *ābān* alla fine *isfand* (vd. Cristoforetti, 2000: pp.53-69). Tale momento coincideva, appunto, con l'equinozio primaverile.

106. Prego di poter avere mille garanzie che le mie parole non saranno vane.

Commento

Di grande interesse per l'analisi e la contestualizzazione del poema è, anche in questo caso, la dedica che introduce la *qaṣīda*. Il *mamdūh* in questione è il gran visir (*wazīr al-wuzarā'*) 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd, personaggio già menzionato nell'analisi delle *qaṣā'id* precedenti, in quanto fratello di Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī e figlio di Ṣāhib Abū al-Qāsim, membri della potente famiglia dei Banū 'Abd al-Raḥīm.

Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn 'Abd al-Raḥīm Abū Sa'd nacque nel 383/993 a Barāz al-Rūd, a nord-est di Nahrawān²⁷. Prestò servizio inizialmente per Abū Kālīgār e divenne visir per la prima volta nel 419/1028-1029, sotto Ġalāl al-Dawla, poi nel 421/1030, anno in cui gli venne conferito il titolo di 'Amīd al-Dawla. Fu nominato visir per sette volte, fino a che, dopo la morte di Ġalāl al-Dawla (435/1044), lui e suo fratello Kamāl al-Mulk non furono deposti ed esiliati da Baġdād²⁸, dopo alcune violente rivolte dei militari turchi²⁹. In seguito, si recò a Tikrīt e poi a Ġazīrat ibn 'Umar, dove morì nel 439/1048 all'età di 56 anni³⁰.

Nel 423/1032, durante il suo terzo mandato³¹, 'Amīd al-Dawla dovette rinunciare al suo incarico e fuggire da Baġdād, dopo diversi giorni di ammutinamento dei soldati turchi. In seguito, sempre nello stesso anno, fu nominato visir per la quarta volta, ma allo scoppio di una violenta rivolta turca, nella quale egli venne coinvolto in prima persona, fu costretto nuovamente a fuggire³². Fu, probabilmente, in quest'occasione che egli si recò ad Awānā³³. Un'altra data possibile è il 425/1033. Margoliouth³⁴, infatti, basandosi su un passo non specificato dell'opera di Ibn al-Aṭīr, riferisce che in quell'anno 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd dovette ritirarsi ad Awānā, probabilmente in circostanze simili a quelle precedentemente descritte.

²⁷Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.134, vol. VIII

²⁸Busse, 1969: p.246

²⁹Ibn Ḥallikān, *Biographical Dictionary*: p. 319, vol. 2

³⁰Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.134, vol. VIII

³¹Busse, 1969: p.245

³²Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*: p. 423-424

³³Busse, 1969: p.245

³⁴1933: p. 291

L'episodio che portò il visir a scegliere, temporaneamente, la via dell'esilio volontario, è raccontato in questi termini: pare che Ğalāl al-Dawla gli avesse ordinato di cercare di estorcere del denaro ad un ufficiale dell'esercito. Quando i soldati lo vennero a sapere, si ribellarono contro quest'atto, scagliandosi con violenza contro Abū Sa'd e umiliandolo in tutti i modi³⁵. I militari, infatti, lo trascinarono per strada e gli strapparono i vestiti e il turbante³⁶. Ğalāl al-Dawla, venuto a conoscenza di questo spiacevole episodio, consolò il visir dicendogli le seguenti parole: "Io, che sono il figlio di Bahā' al-Dawla, ho patito cose ben peggiori di queste"³⁷.

Non bisogna dimenticare, infatti, che allora la posizione di Ğalāl al-Dawla era molto debole, giacché il suo esercito turco - avendolo giudicato incapace di governare - aveva cercato più volte di destituirlo ed di insediare al suo posto il cugino Abū Kālīġār, il quale, essendo impegnato ad Aḥwāz, non era riuscito a rispondere alle richieste dei soldati in rivolta³⁸.

Nella dedica si sottolinea anche che la poesia era stata *spedita* ad Awānā. A questo proposito, è interessante notare che le *qaṣā'id* non venivano solo recitate, ma recapitate come fossero degli auguri scritti.

Nei versi riportati, oltre al tema già rilevato del *nayrūz* come vivificatore di ogni cosa - che, ripetendosi di anno in anno, si fa portatore di un rinnovamento perpetuo e diviene, per le più nobili anime dell'impero, fonte d'immortalità e di eterna giovinezza - notiamo anche quella della sconfitta del nemico³⁹, espresso al verso 105 e connesso con l'idea del *nayrūz* quale momento dell'anno in cui il sole, simbolo del *mamdūh*, vince sulle tenebre, e cioè sui nemici di quest'ultimo.

Il mondo di coloro che contrastano l'autorità ufficiale è un mondo "amorale", dominato dal fato e dall'arbitrarietà: l'uomo, in questo caso, è debole e privo di potere e non può sperare di essere eternato, entrando in contatto con la potenza vivificante e vittoriosa del *nayrūz*. Il mondo "amorale" dei detrattori è dominato dal tempo ed è mortale. Tale universo contrasta con quello del sovrano che, invece è dominato dall'ordine e dalla moralità. Il mondo "morale" del principe è, dunque, un mondo giusto, guidato dalla divina provvidenza: il tempo, perciò, non può scalfirne l'integrità ed il *nayrūz* ne custodisce le virtù, garantendone il trionfo e donando a questo universo

³⁵Hanne, 2007: p. 79

³⁶Kabir, 1964: p.103

³⁷Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*: p.424

³⁸Hanne, 2007: p. 79

³⁹Sperl, 1989: p. 54-56

eterno vigore⁴⁰.

Q. 39

E disse e scrisse ad ‘Amīd al-ru’asā’ Abū Ṭālib ibn Ayyūb, [quando] l’Imām al-Qādir bi-’llāh aveva già disposto il suo visirato al posto di Abū al-Ḥasan ibn Ḥāḡib al-Nu’mān, per menzionare questo fatto e fargli gli auguri per [la festa del] nayrūz, che ebbe luogo nell’anno 422 nel mese di rabī’a al-awwal.

69. Se gli amici ti tradiscono, prendi il *nayrūz* come compagno fedele, come un giorno che è il culmine della gloria,
70. [un giorno] che ritornerà sempre, nonostante il volgere del fato tiranno e punitore.

Commento

Nella *qaṣīda* 16 abbiamo già parlato del personaggio di Abū Ṭālib ibn Ayyūb, visir al quale fu conferito, secondo Kabir⁴¹, il titolo di ‘*Amīd al-ru’asā’* da al-Qā’im, che avrebbe adottato una politica volta a rinnovare il proprio segretariato, tramite l’assegnazione, appunto, di titoli altisonanti - quali ‘*Amīd al-ru’asā’*’ e *Ra’īs al-ru’asā’*’ - ai suoi più alti funzionari⁴².

Ebbene, la dedica di questa *qaṣīda* fornisce un dato molto interessante, e cioè che Abū Ṭālib possedeva già tale titolo sotto al-Qādir⁴³, il quale morì nel mese di *dū al-ḥiġġa* dell’anno 422/1031 e venne immediatamente succeduto da al-Qā’im⁴⁴. Questo non significa solo che la conferma dell’incarico di Abū Ṭālib, durante il passaggio al califfato di al-Qā’im, si ponesse in continuità

⁴⁰Sperl, 1989: p.23

⁴¹1964: p.199

⁴²Nell’opera di Kabir si legge infatti “At least in one respect, the Caliph al-Qā’im was successful here too. In the first place, he contrived to lend a certain new pomp to his secretariat and he gave his secretaries high-sounding titles such as “*Amīd al-ru’asā’*” and “*Ra’īs al-Ru’asā’*”.” (Kabir, 1964: p.199)

⁴³L’attributo di *Amīd al-ru’asā’*, dunque, non fu assegnato al *mamdūh* da al-Qā’im, come sosteneva Kabir, ma da al-Qādir.

⁴⁴Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*: p.57, vol. VIII

con gli assetti amministrativi precedenti - ed è significativo che il califfo, poco tempo dopo essersi insediato a palazzo, si fosse preoccupato di confermare il *team* di fiducia del suo predecessore - ma anche che il *mamdūh* in questione gravitasse all'interno di ambienti di potere ben prima della proclamazione del nuovo califfo.

Qui, inoltre, emerge un altro aspetto interessante, e cioè che Mihyār al-Daylamī era già entrato in contatto con il personaggio e con la sua cerchia di potere prima della sua investitura, elemento, questo, che confermerebbe l'ipotesi avanzata nella Q. 16, e cioè che le *qaṣā'id* in cui il poeta si rivolge ad Abū Ṭālib specificando - come in questo caso - il titolo di '*Amīd al-ru'asā*' siano databili dal 422/1031 in poi, mentre quelle in cui questo titolo onorifico non è menzionato siano precedenti a questa data⁴⁵.

Tale dedica, inoltre, sarebbe la prova lampante dell'autenticità di materiali come questi. Infatti, pare che Abū Ṭālib ibn Ayyūb fosse stato nominato visir proprio da al-Qādir nel mese di *muḥarram-ṣafar* 422/gennaio-febbraio del 1031⁴⁶ e se pensiamo che in quell'anno il *nayrūz* sarebbe caduto appena un mese dopo - il 9 marzo 1031 - comprendiamo bene il significato di questa dedica e il fatto che il poeta utilizzò il pretesto del *nayrūz* per celebrare anche l'investitura del *mamdūh*.

Rilevante è anche la menzione del fatto che Abū Ṭālib ibn Ayyūb prese il posto di Abū al-Ḥasan ibn Ḥāḡib al-Nu'mān. Quest'ultimo, tuttavia, non fu destituito ma fu sostituito, giacché la morte lo colse nel 421/1030⁴⁷. Dopo di lui, seguì il breve visirato di Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz - figlio di Abū al-Ḥasan ibn Ḥāḡib al-Nu'mān - il quale però fu destituito nel 422/1031⁴⁸. Il poeta, nella dedica, non specifica che Abū Ṭālib prese il posto di quest'ultimo, ma omette quest'informazione, come se il visirato del *mamdūh* avesse seguito direttamente quello di Abū al-Ḥasan ibn Ḥāḡib al-Nu'mān. Questo evidenzia la natura transitoria dell'incarico di Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz - durato solo sei mesi - il quale, forse, fece da rimpiazzo, in seguito alla morte del padre.

Nei versi qui riportati, notiamo la rilevanza del tema del ritorno ciclico del *nayrūz*: in questo senso, la festività è presentata come "un compagno fedele" e tale fedeltà è data dal fatto che l'arrivo annuale del *nayrūz* è un dato oggettivo e certo, che nessuna condizione avversa può impedire. D'altra

⁴⁵Tale questione controversa, tuttavia, è stata approfondita nella Q. 104

⁴⁶Busse, 1969: p.249

⁴⁷Ibn al-Ġawzī, *al-Muntazam*: p.134, vol. VIII

⁴⁸Busse, 1969: p.249

parte, tale ciclicità è ben espressa dalla parola *dahr*, impiegata al verso 70 e qui tradotta come “il volgere del fato”.

Il termine, infatti, significa letteralmente “tempo, età” nel senso, però, del volgere dell’età, del tempo scandito da una periodicità, e cioè da un ritorno ciclico. Ecco perché il *nayrūz* non tradisce le aspettative del regnante, che attende il suo arrivo per riconfermare la propria autorità sul mondo e trovare nuovo vigore: il *nayrūz*, infatti, ritorna sempre e presiede sia al rinnovamento dell’universo che alla riconferma del potere personale del sovrano e dei suoi seguaci più stretti.

Q. 41

E disse allo ‘Amīd al-ru’asā’ Abū Ṭālib ibn Ayyūb nel nayrūz.

58. Si moltiplicano [i miei poemi] durante le feste⁴⁹ e i *mihraġān*⁵⁰
e non se ne tiene più il conto,

59. Tanto che si teme di alimentare la noia di lettori e scrittori.

Commento

Questa *qaṣīda* non presenta alcuna informazione rilevante che possa essere utile alla datazione della stessa. Possiamo solo dire che, probabilmente, alla luce di quanto evidenziato precedentemente (QQ. 16 e 39), è probabile che il poema sia stato scritto tra il 422/1031⁵¹ e il 428/1036, anno di morte di Mihyār al-Daylamī. Ciò è possibile poiché il mandato di ‘Amīd al-ru’asā’ Abū Ṭālib si concluse intorno al 436/1045, quando fu destituito da Dū’ al-Sa’ādāt, visir di Abū Kālīġār⁵².

⁴⁹La parola araba è *al-a’yād*

⁵⁰Qui la parola *mihraġān* appare nella sua forma plurale, *mihraġānāt*, da intendersi o come “i *mihraġān*” o come “le occasioni di festa” in senso generico. In questo contesto, la prima versione ci sembra quella più corretta poiché possiamo già attribuire alla parola *al-a’yād* il senso generico di “feste”. Ad ogni modo, in arabo si usa parola *mihraġānāt* col significato di “festival”.

⁵¹Per rettifiche, vd. Q.104

⁵²Busse, 1969: p.250

Riguardo ai versi 58 e 59, notiamo che l'occorrenza delle festività è direttamente connessa con la composizione di poemi, che si configurano, perciò, come degli aulici auguri rivolti a personaggi di rilievo, ovviamente con la speranza che tale augurio venga ben ricompensato.

In questo senso, è interessante l'utilizzo della parola *karrara*, che significa "ripetersi più volte" e del termine derivante dalla radice *ḥasaba*, "contare", le cui sfere semantiche riportano sia al significato di "moltiplicarsi dei poemi (tanto da perderne il conto) al reiterarsi delle feste all'infinito", che, di conseguenza, al significato implicito di "perdere il conto del denaro" che spetta al poeta per la composizione di un numero molto elevato di *qaṣā'id*.

È evidente il riferimento - anche in questo caso abilmente velato - al compenso che il poeta si aspetta di ricevere, tanto che al verso 59 egli mette in rilievo il tema della noia (piuttosto che, si badi bene, quello dell'abilità compositiva del poeta), che l'implicita richiesta di remunerazione - strettamente connessa con l'elaborazione di poemi del genere, in cui l'augurio appare scontato e ripetitivo - potrebbe suscitare nei lettori e negli scrittori, tediati da tale ripetitività tematica (ecco, dunque, un'altra sfumatura del termine *karrara*).

A tal proposito, non è un caso che Mihyār al-Daylamī ponga quasi sempre l'augurio alla fine del poema, come se volesse sottolineare la forza della sua preghiera e ricordare al *mamdūḥ* che, tuttavia, tale sforzo creativo va premiato.

Q. 42

E disse in lode di Kamāl al-Mulk, facendogli gli auguri per il nayrūz.

64. Se i primi segni del *nayrūz* arrivano per rinnovare il tuo giuramento, allora appaiono verdi l'erba e le colline,
65. E dalla tua fronte si irradia la luce della primavera e dalle tue mani si versano le piogge,
66. Un giorno in cui si ripresenta, nuovamente, la tua maestria e sempiterna sovranità.

Commento

Il personaggio a cui è dedicata questa *qaṣīda* è Abū al-Ma‘ālī Hibatallāh ibn ‘Abd al-Raḥīm, già presentato nella Q. 32. Nella *qaṣīda* precedente, tuttavia, il poeta gli si rivolgeva semplicemente chiamandolo rispettosamente “maestro”, senza specificare il titolo di *Kamāl al-Mulk* che il *mamdūh* acquisì successivamente, quando divenne visir per la prima volta (nel 427/1036). Tale divergenza farebbe pensare che questo poema sia stato composto dopo la prima investitura di Abū al-Ma‘ālī nel 427-28/1036.

Tuttavia, il numero elevato di *qaṣā'id nayrūziyya* dedicate a questo personaggio mal si combina con il fatto che il poeta morì nel 428/1037, poco tempo dopo l'investitura di Abū al-Ma‘ālī. Potrebbe essere, dunque, verosimile che fosse usuale comporre più *qaṣā'id* dedicate ad uno stesso personaggio nella medesima occasione.

Nei versi del poema qui riportati, il *nayrūz* si presenta come il momento in cui il sovrano e i suoi alti ufficiali confermano le promesse fatte e giurano solennemente di mantenerle. Ecco che compare, nuovamente, il *nayrūz* nella sua veste istituzionale. Questa festività, infatti, non ha solo una grande importanza culturale - giacché sancisce tradizionalmente il momento di rinascita del mondo naturale e di trionfo del sole sulle tenebre invernali - ma anche politica ed istituzionale, poiché scandisce alcune delle più importanti occorrenze governative, come la raccolta delle tasse⁵³ e, appunto, la riconferma delle cariche.

Tali aspetti appaiono, in questi versi, interdipendenti: al rinnovo delle promesse fatte l'anno precedente - come quella, per esempio, di onorare il poeta di corte con lauti compensi - consegue l'arrivo della primavera, che appare così in tutto il suo splendore. Non solo, ma giacché il *nayrūz* incita alla prodigalità e alla benevolenza, il visir che si dimostra benevolo in quest'occasione diviene direttamente responsabile della rinascita della natura, arrivando ad incarnare la festività stessa: da lui, dunque, dipendono la potenza del sole e l'abbondanza delle piogge (verso 65).

Q. 65

E disse e scrisse a Rabīb al-Ni‘ma Abū al-Mu‘ammar ibn al-Muwaffaq ‘Alī ibn Ismā‘īl nel nayrūz dell’anno 414.

⁵³Cristoforetti, 2003: p.61

59. Sii soddisfatto della tua vita e traine il massimo giovamento,
 60. E vieni tra il *nayrūz* e una festa di ieri o vieni di mattina,
 61. Il corso degli eventi si arresta, quasi fosse cieco, in tua assenza.

Commento

Il personaggio a cui è dedicata questa *qaṣīda* è il figlio di uno dei più famosi e prestigiosi visir della storia buyide: Abū ‘Alī ibn Ismā‘īl, successivamente chiamato “al-Muwaffaq”, “il Favorito”, nominato visir da Bahā’ al-Dawla nel 388/998. Kabir (1964) descrive quest’ultimo in questo modo:

L’unico visir degno del suo titolo durante la dominazione buyide sull’Iraq era Abū ‘Alī ibn Ismā‘īl [...] difatti, egli era più di un visir. Dopo aver riconquistato il Fārs, il Ḥūzistan ed il Kirmān, non solo riordinò gli affari di stato ma divenne presto quasi più potente dello stesso Bahā’ al-Dawla. Egli aveva il controllo esclusivo delle finanze e come Ğa‘far, il famoso barmecide, fu persino in grado di rifiutare al principe la richiesta di 3000 dirham per spese personali. [...]

Bisogna evidenziare, tuttavia, che al-Muwaffaq non raggiunse questa posizione di comando semplicemente diventando visir, ma grazie alle sue vittorie militari nel Ḥūzistan e nel Fārs. Infine, dopo due anni di potere indiscusso, egli fu arrestato nel 390⁵⁴.

Al-Muwaffaq, dunque, era un personaggio così influente che, durante gli anni del suo visirato, riuscì ad influenzare la politica di Bahā’ al-Dawla e a controllarlo da vicino, così come fecero i membri della *Mudabbirūn li-’l-dawla*,

⁵⁴Kabir, 1964: p.125-126

“The only wazīr worthy of the style under the Buwayhids of Iraq was Abū ‘Alī ibn Ismā‘īl [...] in fact he was more than a wazīr. After the reconquest of Fārs, Khūzistan and Kirmān he not only put the affairs in order but very soon became almost more powerful than Bahā’ himself. He entirely controlled the finances and like Ja‘far, the famous Barmakid, as even able to deny the Amīr’s request for a sum of 3,000 dirhams for his personal expenditure. [...]

It is to be observed, however, that al-Muwaffaq did not attain this commanding position simply by rising to the wazirate. He owed it rather to his military exploits in Khūzistan and Fārs. Moreover, after two year of undisputed power, in 390 he was ultimately arrested.”

la società di cui abbiamo già parlato precedentemente⁵⁵. Guarda caso, uno dei tre componenti di questa giunta, Abū Maṣṣūr Mard-dūst, faceva parte dell'entourage di al-Muwaffaq, mentre gli altri due (Abū al-Ḥattab Ḥamza ibn Ibrāhīm e Ibn al-Aṭīr) di quella del sovrano.

Dopo questa premessa, si comprende bene di quale prestigio riflesso dovesse godere il figlio di un personaggio del genere. Difatti, Ibn Miskawayh racconta che nel 390/999, durante una spedizione militare, al-Muwaffaq fu insignito del titolo di *ʿUmdat al-Dawla*, mentre il figlio Abū al-Muʿammar - sempre in quell'occasione, ricevette il titolo di *Rabīb al-Niʿma*⁵⁶.

Ibn Miskawayh riferisce anche che, sempre nel 390/999, il giorno 3 del mese di *ramaḍān*, il visir Sābūr, dopo aver appreso tramite un dispaccio dell'arresto di al-Muwaffaq, fu incaricato di arrestare le sue donne, i suoi bambini e tutti coloro che facevano parte del suo entourage. In seguito, il visir ricevette altre lettere in cui si specificava che i beni di al-Muwaffaq dovevano essere consegnati al figlio Abū al-Muʿammar⁵⁷.

Nella dedica, s'informa che la *qaṣīda* è stata composta in occasione della festa del *nayrūz* del 414/1024, che in quell'anno cadeva il 10 di marzo. Nei versi 59, 60 e 61 il poeta invita chiaramente il *mamdūh*, probabilmente lontano, a tornare, giacché solo la potenza del dedicatario presiede allo scorrere regolare del tempo. Al verso 60 si parla di una festa (*ʿīd*) passata da poco e, sebbene solitamente con la parola “*ʿīd*” si faccia riferimento - come abbiamo già detto - o allo *ʿīd al-fiṭr* o allo *ʿīd al-adḥā*, abbiamo ragione di credere che il poeta non si riferisse a nessuna di queste due ricorrenze, giacché nel 414 la prima cadeva il primo *ṣawwāl*/17 dicembre 1023 e la seconda il 10 *dū al-ḥiġġa*/23 febbraio 1024.

Q. 74

E scrisse a Ṣāḥib Abū al-Qāsim, facedogli gli auguri per la Festa del Fiṭr.

7. Inaugura il *fiṭr* gridando: “festeggiate il *nayrūz*”, diventa lecito
l'illecito e ci si svincola dai vincoli,

⁵⁵Capitolo 2, sezione 2

⁵⁶Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 371, vol. VI

⁵⁷Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 399, vol. VI

8. La luna piena chiama, con un cenno, lo *‘īd*: rallegrati, giacché la festa è arrivata,
9. Bevi e risplendi più del sole, fratello della fiamma ardente ed eterna del vino.

Commento

Questi versi sono molto interessanti perché ci permettono di individuare, attraverso il susseguirsi di due importanti ricorrenze, il momento preciso dell’anno a cui il poeta fa riferimento in questa *qaṣīda*.

Nella dedica, infatti, si esplicita che l’occasione che ha ispirato il poema è la Festa del *Fiṭr*, la quale, come sappiamo, cade il primo giorno del mese di *ṣawwāl*. Ebbene, dal verso 7 comprendiamo che la Festa del *Fiṭr* e quella del *nayrūz* si avvicendano, fino a sovrapporsi. Una delle due, però, sembra venire prima: in questo caso, il fatto che si inviti il dedicatario ad inaugurare la rottura del digiuno celebrando il *nayrūz*, farebbe dedurre che sia proprio quest’ultimo a precedere cronologicamente il *fiṭr*.

Alla luce di queste considerazioni, sebbene nella dedica e nel corpo della *qaṣīda* non vi sia alcuna indicazione cronologica precisa, è comunque possibile procedere alla datazione del poema, cercando di capire in quale anno le due feste si sono avvicendate. Le possibilità di scelta, a questo punto, si restringono moltissimo, giacché l’unico anno in cui avviene questo fenomeno è il 406, quando il *nayrūz* cadeva il 30 *ramaḍān*/12 marzo 1016 e lo *‘īd al-fiṭr* il primo *ṣawwāl*/13 marzo 1016.

Ecco spiegato il significato del verso 7: corrispondendo l’avvento del *nayrūz* all’ultimo giorno di *ramaḍān*, non era possibile rompere i divieti e festeggiare. I festeggiamenti, quindi, andavano posticipati al giorno successivo, il primo *ṣawwāl*, ed è per questo che le due feste sono arrivate a sovrapporsi. Con la rottura del digiuno decadono tutti i divieti imposti al fedele e “diventa lecito l’illecito”.

L’allusione alla luna nel verso 8 farebbe pensare, di primo acchito, che si faccia riferimento alla ripartizione cronologica secondo il calendario lunare dell’egira, per il quale il giorno inizia con il tramonto del sole ed il sorgere della luna, ma il fatto che si accenni alla luna *piena* ci induce a scartare questa ipotesi (il mese lunare inizia, infatti, con il novilunio) e ad identificare un riferimento metaforico al *mamdūḥ*, il quale sancisce l’inizio della festa chiamando il vino e bevendo così tanto da poter competere con il sole. Il vino, perciò, è portatore di luce (“la fiamma ardente ed eterna del vino” al verso

9): l'esserne inebriato determina la possibilità concreta per la "luna piena" di elevarsi e mostrarsi in tutto il suo splendore.

Q. 82

E scrisse a Ṣāhib Abū al-Qāsim Ibn 'Abd al-Raḥīm, per fargli gli auguri per la festa del nayrūz e del fiṭr, le quali capitavano assieme, e per porgergli i suoi saluti, ricordando il motivo ornamentale della veste d'onore invernale, [ormai] messa da parte.

51. La tua spada, nuda, perché l'hai sguainata e l'hai abbattuta sul nemico?
52. E come gioivi nel vedere il leone puntare la sua preda, nei giorni invernali,
53. Il nayrūz si vergogna dello spargimento di sangue e il mihraġān te ne chiede conto.

Commento

Questa *qaṣīda* e quella precedente (Q.74) sono state composte, con tutta probabilità, per la stessa occasione. Il *mamdūh*, infatti, è lo stesso e anche le feste coincidenti sono le medesime: il nayrūz e lo 'īd al-fiṭr. Queste evidenze sono significative, poiché confermerebbero quello che abbiamo supposto nell'analisi della Q. 42, e cioè che il poeta componesse più *qaṣā'id* nella stessa occasione e in onore dello stesso personaggio.

Per datare questo componimento, dunque, vale il ragionamento che abbiamo fatto per il poema precedente: nell'anno 406/1016 i festeggiamenti per il nayrūz ed il fiṭr arrivarono a sovrapporsi perché il 30 *ramadān* non si poteva festeggiare il nayrūz, come di consuetudine, di mattina - violando alle regole imposte dal mese sacro - ma si doveva attendere il tramonto del sole di quello stesso giorno, quando i festeggiamenti del nayrūz, coincidendo con la rottura del digiuno, divenivano leciti.

Nella dedica, così come nel corpo della *qaṣīda*, il motivo ricorrente è il ricordo degli usi e dei costumi invernali. In questo modo si decreta, da una

parte, la fine della stagione fredda - che il poeta evidenzia utilizzando un espediente retorico di grande effetto, e cioè annunciando l'intenzione di onorare la memoria del motivo ornamentale della veste invernale, chiaramente ormai riposta - e, dall'altra, la fine del dominio delle tenebre che, lasciando spazio al sole primaverile, porta via con sé la brutalità e la crudeltà infuse nelle creature umane, non ancora rasserenate dall'essenza benevola del *nayrūz*.

La benevolenza è, infatti, una delle principali caratteristiche del *nayrūz*, momento dell'anno che avvicina l'uomo alla virtù e lo incita al contatto con la parte più nobile della sua anima. È proprio attraverso questo contatto che l'individuo è portato a migliorarsi e ad abbandonare la crudeltà ispirata dalle tenebre invernali (al verso 52). Il poeta, perciò, si rivolge al *mamdūh* chiedendogli il motivo dello spargimento di sangue (verso 51) in un giorno così sacro, nel quale non è ammessa tale barbarie, che verrà ricordata e giudicata nel giorno del *mihraġān*, momento di resa dei conti (verso 53).

Q. 87

*E scrisse a Šāhib Abū al-Qāsim Ibn ‘Abd al-Raḥīm, che si trovava a Wāṣīt il giorno del nayrūz, per ricambiare il dono [ricevuto] che egli desiderava ardentemente, e ciò era avvenuto nel decimo della Festa del Sacrificio*⁵⁸.

67. A te ho dato in dono colli profumati⁵⁹ [delle belle donne], così
come alla primavera si dona una rosa,
68. Ricevi, con i miei saluti, la nostalgia di essi⁶⁰, gli uni sono
piacevoli da donare ma non l'altra,
69. Adorna il collo del *nayrūz* con due delle mie poesie e scegli
un collier di perle per la notte dello *‘īd*.

Commento

Questa *qaṣīda* è, a nostra avviso, parallela alla Q. 2, giacché sembra essere stata composta nella medesima occasione. Non solo, ma alcuni dati presenti

⁵⁸ *‘īd al-naḥr*, il 10 di *dū al-ḥiġġa*

⁵⁹ vd. commento

⁶⁰ Con “essi” ci si riferisce ai colli profumati, metafora che sta per “le mie poesie”.

nella dedica di questo poema confermano che l'anno di composizione di quella sia *qaṣ̄īda* il 413/1023 e non il 412/1022.

Dalla dedica, infatti, si comprende che il poema in questione è stato composto in occasione del *nayrūz*, con l'intento di ringraziare Ṣāhib Abū al-Qāsim Ibn 'Abd al-Raḥīm del dono (probabilmente un compenso in denaro) ricevuto durante una ricorrenza *già passata*, quella della Festa del Sacrificio, appunto.

È chiaro, perciò, che quell'anno lo *'īd al-adḥā* cadeva *prima* del *nayrūz* ed è dunque impossibile che l'anno di riferimento sia il 412/1022, poiché allora l'*adḥā* ricorreva il 17 marzo, mentre il *nayrūz* l'11 marzo. Alla luce di ciò, l'anno corretto è senza dubbio il 413/1023, quando il *nayrūz* cadeva il 6 marzo e l'*adḥā* l'11 marzo⁶¹.

Nei versi 67, 68 e 69, il poeta ricambia il dono del *mamdūḥ* con una poesia, la quale è assimilata, tradizionalmente, ad una bella donna. In questo caso, la similitudine è più specifica e i poemi appaiono come “colli profumati”, per rendere efficace il parallelismo con la rosa, fiore profumato per eccellenza, e, al verso 69, come gioielli preziosi, che adornano il *nayrūz*.

Q. 92

E disse e scrisse a Abū al-Ḥasan Ġābir, facendogli gli auguri per il nayrūz, affinché riesca vittorioso su un popolo che con la sua condotta gli recava danno.

110. Se [la mia poesia] vede disadorna una nobile dignità, le fa da collana e ghirlanda

111. E porta via dal tuo ritratto la malinconia, come una ventata d'aria pura sull'oasi del dolore,

112. Ed è l'inizio degli auguri di buona sorte, rinnovati [ogni anno] dal *nawrūz*⁶², festa ricorrente,

⁶¹Per una spiegazione più approfondita, vedere Q.2

⁶²Questo è l'unico caso, in tutto il *dīwān*, in cui la parola “*nawrūz*” è scritta con la *wāw* invece che con la *yā'*. La forma *nayrūz* è, difatti, quella predominante nelle *qaṣ̄ā'id* di Mihyār

113. E mentre i figli del mondo periscono, tu sopravvivi, immortale, allo scorrere del tempo,
114. E mi devi ancora il compenso che io, da essere mortale e perituro quale sono, riscuoto
115. Le lodi attirano le invidie della gente, che o è riconoscente o è invidiosa.

Commento

Il personaggio a cui è dedicata questa *qaṣīda* è Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Ḡābir, sul quale, però, siamo riusciti a reperire pochissime informazioni. Infatti, sappiamo solamente che egli fu arrestato nel 392/1001 dal visir ‘Amīd al-Ġuyūš, il quale - dopo aver dimostrato uno spiccato senso della giustizia e ottime doti amministrative in Aḥwāz - fu nominato, proprio in quell’anno, governatore dello ‘Irāq da Bahā’ al-Dawla (che allora era assente dalla capitale) ed inviato a Baġdād per ristabilire l’ordine e la legge⁶³.

‘Amīd al-Ġuyūš si impegnò, dunque, in una severa lotta contro la criminalità - piuttosto diffusa a Baġdād - che si concluse con l’arresto di numerosi banditi e la fuga di molti altri, e in una campagna di epurazione delle personalità corrotte e pericolose, tra le quali vi erano i caporioni dei mercenari turchi, che avevano preso a vessare pesantemente gli abitanti della città.

In questa operazione, fu coinvolto anche Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Ḡābir, arrestato assieme ad Abū al-Qāsim ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Urwah, anche se il motivo e le circostanze esatte ci sono ignote. Tuttavia, Mu’ayyid al-Mulk Abū ‘Alī intercedette per loro e li fece liberare (questo, però, avvenne dopo il 392/1001)⁶⁴. Immaginiamo, perciò, che tale *qaṣīda* sia stata composta dopo il 392/1001, sebbene sia difficile comprendere l’anno esatto e quale fosse il “popolo” di cui si parla nella dedica.

Nei versi qui riportati, vengono concentrati tutti i temi classici che caratterizzano il panegirico di Mihyār al-Daylamī: la poesia vista come ornamento che, se indossato, sancisce l’inizio dei festeggiamenti per il *nayrūz* - il quale, a sua volta, è spesso definito come un “gioiello” - portando fortuna e benessere (simboleggiati, appunto, dal monile); l’augurio che l’arrivo ciclico del nuovo anno renda immortale il *mamdūh*, che diviene immune allo scorrere del tempo; e, infine, il riferimento al compenso che spetta al poeta, il quale

⁶³Kabir, 1964: p. 85

⁶⁴Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p.470, vol.VI

sa esprimere tale richiesta sempre in maniera arguta e sottile: tu, signore, sei immortale, ma io, poeta, no e dunque non posso che essere legato a ciò che di materiale la vita impone all'uomo mortale.

Q. 97

E disse e scrisse al più grande 'Amīd al-ru'asā' Abū Ṭālib Muḥammad ibn Ayyūb con l'intento di elogiarlo e di fargli gli auguri per il mihraġān, che ebbe luogo nel mese di ša'bān dell'anno 418.

63. Le mie poesie ti visitano in veste di vergini e giovani amanti,
quando le donne ti rifuggono,
64. Come un dono che si rinnova, allorquando sorge un nuovo
giorno,
65. E si adornano di esse, ogni giorno, un *mihraġān*, un *nayrūz* o
uno *'īd*.

Commento

Abbiamo già parlato del personaggio a cui è dedicata questa *qaṣīda*, Abū Ṭālib Muḥammad ibn Ayyūb (QQ. 16, 39 e 41), che fu visir prima del califfo al-Qādir e poi del suo successore al-Qā'im. Qui, accanto al titolo di *Amīd al-ru'asā'* - che indica che egli era a capo del segretariato del califfo - compare l'attributo "al-aġil". In effetti, riflettendo sulla durata del mandato di Abū Ṭālib - il quale fu visir, ricordiamolo, dal 422/1031 al 436/1045⁶⁵ circa - è indubbio che Abū Ṭālib fu un personaggio di spicco ed estremamente abile nell'amministrare i beni del califfo.

La *qaṣīda* in questione non è *nayrūziyya*, giacché nella dedica si specifica che l'occasione per cui è stata composta è la festa del *mihraġān* del 418/1027, che quell'anno ricorreva nel mese di *ša'bān*. Questa data risulta esatta, poiché

⁶⁵Tuttavia, in Ibn al-Ġawzī si legge: "kataba li-al-ḥalīfa sitta 'ašr sana" e cioè "fu segretario del califfo per 16 anni" (*al-muntazam*: p. 175, vol.VIII). I conti, dunque, non tornerebbero e si dovrebbe ipotizzare che il suo mandato si concluse più tardi, intorno al 438/1047.

allora il mese di *mihraġān* iniziava il 6 settembre 1027, e cioè il primo *ša'ban* 418. Inoltre, solitamente, si considerava che la festa cadesse il 16 di *mihraġān*, e cioè il 21 settembre, a due giorni dall'equinozio autunnale.

Questa data, però, fa sorgere un problema: com'è possibile che Abū Ṭālib fosse già '*Amīd al-ru'asā*' nel 418/1027, se egli fu nominato visir solo nel 422/1031, come abbiamo precedentemente appurato (Q.39)? Rimandiamo la discussione di questa questione alla Q. 104, giacché ci sembra più coerente affrontarla all'interno del contesto del *nayrūz*.

Nel corpo della *qaṣīda*, le poesie si presentano, nuovamente, in vesti femminili, per poi trasformarsi in gioielli che adornano sontuosamente i principali giorni di festa (verso 65). Le *qaṣā'id*, dunque, sono ornamenti che non possono mancare durante le festività: il poeta, infatti, non è solo un artista venale che tenta di fare del proprio genio creativo una lauta fonte di remunerazione, ma presiede alla creazione dell'atmosfera di festa. In questo senso, la figura del poeta acquista un ruolo istituzionale di grande rilevanza.

Q. 101

E disse e scrisse al visir Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī.

71. Il *nayrūz* ispira il mio genio poetico, per la nostalgia che ho di te, o lo '*īd* ti porta in dono, al suo arrivo, le mie poesie,
72. Che si fanno ambasciatrici di liete novelle, l'immortalità del tuo corpo e l'eterno replicarsi del tuo potere,
73. Non credo che la piacevolezza del vivere sarà tale se il potere andrà in mano ad altri,
74. Ti auguro di vivere a lungo e di attirare le invidie altrui, giacché non c'è bontà se non c'è invidia.

Commento

È difficile procedere alla datazione di questo poema, il quale - sebbene l'occasione non venga esplicitata nella dedica - sembra essere stato ispirato dal *nayrūz*. In questo caso possiamo ipotizzare una data di composizione,

che sia il più verosimile possibile, sulla base dei dati biografici del *mamdūh*. Difatti, anche la ricerca di una corrispondenza o di una vicinanza tra il giorno del *nayrūz* e quello di una delle due feste principali, l'*adhā* e il *fiṭr*, - che il verso 71 farebbe supporre - risulta fallimentare, giacché nel 427/1036 e nel 428/1037 (unici anni possibili, poiché, come abbiamo detto, Kamāl al-Mulk ricevette il suo primo incarico nel 427-28/1036 e nel 428/1037 Mihyār al-Daylamī morì) le feste ricorrevano in periodi dell'anno totalmente differenti: il *nayrūz* a marzo, l'*adhā* a ottobre nel 1036 e a settembre nel 1037 e il *fiṭr* a luglio. Tuttavia, il verso 71 suggerisce che il dedicatario sia lontano, e che sia lo *'id* a portare in dono i poemi ispirati dal *nayrūz*. Potremmo dunque ipotizzare, ammettendo che il *mamdūh* si trovasse in un luogo remoto dell'impero, che la poesia in questione sia stata composta nel *nayrūz* ma recapitata in occasione di una delle due feste canoniche, forse lo *'id al-fiṭr* del luglio 1036.

Ad ogni modo, alla luce di quanto detto sul dedicatario, sappiamo con certezza che la *qaṣīda* è stata composta tra il 427/1036 e il 428/1037, a meno che Kamāl al-Mulk non abbia ricevuto il suo *laqab* prima del 427/1036, cosa teoricamente plausibile, ma non dimostrabile, poiché il primo visirato di cui abbiamo attestazione è quello del 427-28/1036. Inoltre, abbiamo visto che nella Q. 32 del 415/1024, a lui dedicata, non veniva riportato il titolo di *Kamāl al-Mulk*, né quello di visir, ma il poeta gli si riferiva semplicemente chiamandolo "maestro", probabilmente perché allora il *mamdūh* non ricopriva ancora alcun incarico istituzionale. Bisogna scartare anche l'ipotesi che le dediche non siano originali o che siano state inserite successivamente, poiché, come abbiamo visto, esse appaiono il più delle volte coerenti con il contesto del poema.

Nel verso 72, ritorna il tema dell'immortalità del reggente, di cui il canto del poeta si fa intermediario: ecco che la poesia diviene, chiaramente, uno strumento di potere, che i sovrani e le più alte cariche dello stato utilizzano per legittimare la propria autorità e reiterare il più possibile il proprio incarico, non solo simbolicamente, ma anche a livello istituzionale.

Il *nayrūz* era, infatti, il momento dell'anno in cui le cariche venivano o confermate o ridistribuite. A questo fa riferimento il verso 73, nel quale il poeta esprime il rammarico che lo coglierebbe se il *mamdūh* fosse privato del suo titolo, anche se l'espressione d'incertezza a inizio del verso ("non credo") la dice lunga sulla facilità con cui poeti ed intellettuali passavano da una

corte all'altra, giurando fedeltà prima all'uno poi all'altro potente⁶⁶.

Q. 103

E disse e scrisse al visir Abū al-Ma'ālī, facendogli gli auguri per il nayrūz.

67. Il *nayrūz* è stato inviato per sollecitare la promessa di un compenso in denaro,
 68. Ed è il giorno dopo il quale le giornate si allungano,
 69. Accettalo come intermediario e visitatore, che reca in dono le poesie da parte mia,
 70. Nessuno è più degno di voi di questo dono, e non c'è dono migliore di una poesia.

Commento

Anche in questo caso, vale lo stesso ragionamento fatto per le precedenti *qaṣā'id* (QQ. 42 e 101): il poema è stato composto, con tutta probabilità, tra il 427/1036 e il 428/1037. Inoltre, il verbo “*yasta'ǧal*” al verso 67, che significa “richiedere con insistenza, far fretta” (da noi tradotto come “sollecitare”) farebbe pensare che questa *qaṣīda* si riallacci direttamente *almeno* ad un'altra, composta precedentemente per la medesima occasione, e che sia, fondamentalmente, un sollecito di pagamento di un compenso evidentemente non ancora pervenuto.

In questo componimento, difatti, a differenza di quelli precedentemente analizzati, il riferimento al compenso monetario è piuttosto esplicito, e questo elemento unito all'utilizzo significativo di un verbo come “*yasta'ǧal*” - che esprime il carattere insistente di una richiesta - dà l'idea che il poeta stia sollecitando un dedicatario insolvente. Questo spiegherebbe perché un poeta sottile ed elegante come Mihyār al-Daylamī rivendichi così fermamente - e senza mezzi termini - ciò che gli spetta.

⁶⁶Kraemer, 1992: p. 13

Q. 104

E disse in lode di ‘Amīd al-Ru’asā’ Abū Ṭālib, facendogli gli auguri per il nayrūz.

58. Finché il mondo non cesserà di esistere e le montagne sorreggeranno la terra,
 59. Tu vivrai in salute, trascorrendo il *nayrūz*⁶⁷ e lo *‘id* in ricchezza,
 60. E le poesie non si sgualciranno mai e mai ti mancherà un sostegno.

Commento

Come per le altre *qaṣā’id* che, come questa, non forniscono alcuna indicazione temporale nella dedica o nel corpo del poema, è difficile dedurre una data precisa di composizione. In questo caso, dunque, l’analisi che condurremo sarà la stessa che abbiamo proposto per tutti i componimenti (non databili) dedicati a ‘Amīd al-Ru’asā’ Abū Ṭālib.

Avevamo supposto (QQ. 39 e 41) che tutte le *qaṣā’id* in onore di Abū Ṭālib nelle quali egli fosse presentato con il titolo di ‘Amīd al-Ru’asā’ fossero state composte tra il 422/1031 - anno in cui è attestata la sua prima investitura in qualità di visir del califfo al-Qādir⁶⁸ - e il 428/1036, anno di morte di Mihyār al-Daylamī. Questo dato sembrava certo. Nella dedica della Q. 39, infatti, si specifica che in occasione del *nayrūz* del 422/1031 - che cadeva nel mese di *rabī‘a al-awwal* - Abū Ṭālib era già stato nominato visir, ed in effetti, Busse (1969) riporta che egli ricevette l’incarico nel mese di gennaio/febbraio di quell’anno⁶⁹.

Alla luce di ciò, inizialmente avevamo dedotto, appunto, che tutte le *qaṣā’id* dedicate allo ‘Amīd al-Ru’asā’ Abū Ṭālib fossero databili a partire

⁶⁷Traduzione del participio “*munawrizan*”. Tuttavia, non è attestata la forma del verbo *nawraza*, che riteniamo essere, dunque, una licenza poetica.

⁶⁸Busse, 1969: p.249

⁶⁹Busse, 1969: p.249

dal 422/1031, mentre quelle in cui il titolo è assente risalissero ad un periodo precedente. Tuttavia, la Q. 97 ha clamorosamente smentito questa ipotesi, giacché il poeta si rivolge allo ‘*Amīd al-Ru’asā*’ nel 418/1027. Come si può spiegare, dunque, questa discrepanza?

Escludendo che le dediche non siano originali (abbiamo già dimostrato che non è così), le uniche due ipotesi che possiamo formulare sono queste:

1) Le fonti e gli studi su questo personaggio hanno ommesso un incarico di visir di Abū Ṭālīb precedente al 422/1031

2) Il titolo di ‘*Amīd al-Ru’asā*’ non è connesso con l’incarico di visir del califfo. Tale titolo gli sarebbe stato conferito, dunque, prima del 422/1031.

Di queste due supposizioni, la seconda è, a nostro avviso, quella più verosimile, poichè bisogna tener presente che la gerarchia amministrativa del *dīwān al-ḥilāfa* acquisì caratteri molto particolari all’epoca del califfo al-Qādir, il quale avviò una rivoluzione all’interno dei propri apparati amministrativi: il *kātib* del califfo acquisì infatti il titolo di “visir”, mentre al capo del *dīwān al-ḥilāfa* vennero conferiti dei titoli pomposi, come, appunto quello di ‘*Amīd al-Ru’asā*’⁷⁰.

È possibile, dunque, che Abū Ṭālīb fosse stato insignito da al-Qādir⁷¹ prima del titolo di ‘*Amīd al-Ru’asā*’ - in quanto capo del *dīwān* del califfo - e poi di quello di “visir” personale del califfo nel 422/1031, anche se, a dire il vero, non è chiaro se i due incarichi fossero corrispondenti o meno. Ad ogni modo, non possiamo dire esattamente quando questo si verificò.

Il riferimento alle montagne del verso 58 è un *topos* letterario di origine coranica. Nel *Corano*, infatti, le montagne sono presentate, come i sostegni della terra, come solide colonne sulle quali essa si regge saldamente⁷².

⁷⁰Busse, 1969: p.254

⁷¹Come evidenziato da Busse, 1969: p. 254.

Sarebbe dunque errata l’ipotesi di Kabir (1964: p. 199) che ha attribuito al califfo al-Qā’im l’assegnazione di questo titolo.

⁷²“Non abbiamo fatto della terra un’amaca - e dei monti pioli alti - e voi creammo a coppie?” (Cor., 78: 6-7-8)

“E ha piantato montagne immote sulla terra, che non v’oscilli sotto i piedi, e fiumi, e strade, che non smarriate la via” (Cor., 16: 15)

Q. 119

E scrisse al maestro Abū Ṭālib Ibn Ayyūb nel nayrūz

44. E se ha piovuto vedi i tuoi meriti tingersi di bianco, in segno di ringraziamento, e gli onori di verde,
45. Come orfani che sostano innanzi al tuo uscio, e indossano il profumo che desideravi,
46. Immagina il volgere del tempo come un infinito susseguirsi di *nayrūz*, *'īd*, digiuno e *fiṭr*,
47. Giacché da esso dipende la legittimità e la longevità del tuo dominio sul mondo.

Commento

Si presenta, qui, lo stesso caso che abbiamo già analizzato nella Q.16. Il fatto che il poeta si rivolga ad Abū Ṭālib solo con il titolo di “maestro” - mentre in altri contesti, come abbiamo visto, compare quello di *'Amīd al-Ru'asā'* - è rilevante: l'ipotesi che abbiamo sviluppato nel corso di quest'analisi è che tale mancanza sia ingiustificata e che, probabilmente, il poeta avesse composto questa *qaṣīda* prima che Abū Ṭālib divenisse *'Amīd al-Ru'asā'*. Tuttavia, alla luce delle considerazioni fatte sul personaggio fin qui, è difficile dire quando questo si verificò. In ogni caso, stiamo parlando sicuramente di un periodo precedente al 418/1027.

Interessante è il riferimento ai colori bianco e verde al verso 44, che ricorre in altri punti del *dīwān*, divenendo una sorta di *topos* poetico molto particolare. Cosa esattamente simboleggino questi colori, è complesso da stabilire, ad ogni modo vi è sicuramente un riferimento alla primavera e alla rinascita spirituale dell'uomo. Il verde, infatti, è il colore della natura ed esprime rigogliosità, rappresentando il vigore del creato che rifiorisce. Il bianco, simbolo di purezza, potrebbe essere connesso sia con la limpidezza dell'acqua che con l'opera di purificazione che questo importante elemento naturale svolge sugli esseri animati e non animati. Attraverso l'apparizione provvidenziale di questi colori nel *nayrūz*, tutte le qualità personali del *mamdūh* acquistano un significato nuovo e divengono inequivocabili segni della sua autorità.

Q. 139

E disse allo Šaraf al-Dīn Abū Sa‘d, che era già tornato a Tikrīt.

80. E fa’ sorgere la luna piena, il cui splendore fu interrotto l’ultimo del mese, con una notte non illuminata dalla luna⁷³,
81. E serviti del *nayrūz*, giacché lo meriti, quale strumento di potenza conquistatrice,
82. Un giorno tra i tanti, che però lascia dietro di sé, al suo passaggio, una scia di eccellenza e di vanto,
83. Poiché è l’orgoglio a legittimare il tuo comando e la tua autorità,
84. Ed il *nayrūz* ti ricorda che discendi da Cosroe, sebbene avesse già scelto per te una religione e una stirpe,
85. Ed egli giura - e la sincerità gli è congeniale - su ciò che ha donato alla terra e su ciò che è in fiore,
86. Che tu resterai imperituro sovrano, e che egli rinnoverà e replicherà il volgere del tempo.

Commento

Purtroppo, non siamo riusciti a comprendere a quale episodio della vita di Abū Sa‘d - qui presentato con il titolo onorifico di *Šaraf al-Dīn*, solitamente riservato a personaggi di prestigio, appartenenti alla nobiltà alide - faccia riferimento la dedica a questo poema. Difatti, sappiamo solamente che l’unica occasione in cui Abū Sa‘d si recò a Tikrīt fu dopo la morte di Ġalāl al-Dawla, nel 436/1044, quando venne depresso ed esiliato da Baġdād assieme a suo fratello Kamāl al-Mulk⁷⁴. Naturalmente, questa data va esclusa a priori, poiché Mihyār al-Daylamī morì nel 428/1036.

⁷³Abbiamo così tradotto *sarāruhu layla mā aqmaran*. *Sarār* indica l’ultima notte del mese lunare, che può corrispondere anche al momento in cui la luce del sole nasconde quella della luna (Lane)

⁷⁴Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*: p. 545

Tuttavia, questa *qaṣīda* presenta degli interessanti elementi tematici che vale la pena mettere in luce. Il riferimento del verso 80 è duplice: da una parte, infatti, il poeta invoca la luna piena, in un momento, evidentemente, di novilunio, com'è quello di fine mese. La luna piena, però, simboleggia anche il dedicatario, e l'invocazione è, perciò, rivolta a lui: il poeta lo invita con forza (notare l'uso dell'imperativo) a mostrarsi. È evidente, dunque, che il *mamdūh* è lontano.

Ecco che appare, nuovamente, il tema del *nayrūz* come momento in cui ciò che è avvizzito rinasce, trovando nuovo vigore. E se da una parte vi è la natura che rifiorisce, dall'altra è la potenza del dedicatario a rigenerarsi, guidata dalla "scia di eccellenza e di vanto" lasciata dal *nayrūz*: la sconfitta del nemico è vicina, giacché l'esercito conquistatore dei buyidi è vincente⁷⁵.

Al verso 83 risulta in tutta chiarezza che la legittimità del potere buyide passa attraverso il canto delle gesta del sovrano, la cui grandezza viene immortalata nei versi del poeta. Appare, quindi, con grande evidenza, la valenza politica della cultura, funzionale al consolidamento dell'autorità di chi governa.

È necessario, ad ogni modo, che la potenza del *mamdūh* e della dinastia al governo si fondi su solide basi: a questo scopo serve il riferimento a Cosroe e alla dinastia sasanide, da cui i buyidi vantavano una discendenza diretta. In effetti, quest'epoca è dominata da un revival della tradizione culturale iranica, che passa attraverso il richiamo alla regalità sasanide, strettamente legata alla celebrazione del *nayrūz*.

Il revival di questa importante eredità politico-culturale, si tradusse nell'utilizzo del titolo persiano di *šāhinšāh*, "re dei re", tramite il quale i sovrani buyidi si fecero detentori della gloria dei grandi re persiani. Sebbene, infatti, anche nella prima epoca abbaside, l'apparato governativo e amministrativo - come abbiamo detto⁷⁶ - mise in atto un'opera di recupero delle antiche tradizioni persiane, che fece sì che credenze e pratiche iraniche si amalgamassero con quelle islamiche, non vi fu un vero e proprio ripristino del retaggio imperiale persiano, che fu invece promosso da quei popoli che vissero a stretto contatto con l'impero persiano in epoca preislamica e che resistettero a lungo all'incorporazione nella *umma* islamica come, appunto, i daylamiti⁷⁷.

I buyidi, dunque, adottando il titolo di *šāhinšāh*, rivendicarono una con-

⁷⁵I buyidi seguirono una politica di tipo espansionistico, ed arrivarono a controllare un vasto impero - sebbene frammentato - sotto 'Aḏud al-Dawla. (Kraemer, 1992: p. 86)

⁷⁶vd. capitolo 2, sezione 2

⁷⁷Madelung, 1969: p. 85

tinuità tra il proprio regno e quello degli antichi re di Persia, nel tentativo di consolidare la propria autorità e legittimarsi quali titolari di un potere “giusto” e consacrato da Dio. Non vi è, tuttavia, certezza su quale dei principi buyidi assunse per primo questo titolo. Comunemente, si ritiene che sia stato ‘Aḏud al-Dawla ad adottarlo per primo, quando il potere della dinastia arrivò al culmine, giungendo - durante il suo regno - a controllare un impero piuttosto vasto.

La conquista di nuovi territori, infatti, aveva aperto i negoziati con le regioni limitrofe. La corrispondenza diplomatica si era, dunque, infittita all’epoca, ed è proprio grazie alle lettere conservate dalla cancelleria buyide che abbiamo testimonianza del fatto che ‘Aḏud al-Dawla venisse chiamato con il titolo di *šāhinšāh*.⁷⁸ Non solo, ma anche le monete risalenti alla fine del suo regno recano inciso questo titolo⁷⁹.

Sembra, ad ogni modo, che il titolo fosse stato adottato molto prima da ‘Imād al-Dawla - durante il regno del fratello Rukn al-Dawla - poco dopo la fondazione dello stato buyide, e ciò è possibile, poiché l’idea di una restaurazione dei caratteri dell’impero persiano era viva nel Daylam, all’epoca dell’espansione islamica⁸⁰.

Il titolo di *šāhinšāh* è, perciò, connesso con due cose: la “potenza conquistatrice buyide” (al verso 81) ed il revival di una cultura monarchica ascrivibile al regno di Cosroe Anūšiwān, “l’anima immortale”, comunemente riconosciuto come il rappresentante più importante della dinastia sasanide, nonché l’anima della monarchia persiana⁸¹. Il riferimento a Cosroe (verso 84) allude, dunque, alla regalità da lui impersonificata, ed il *nayrūz* si fa portatore dei valori di questa gloriosa regalità, in quanto festa per eccellenza degli

⁷⁸Cahen, 1956: p. 85

Pare che proprio in una lettera ancora conservata, i bizantini annunciassero il passaggio di frontiera da parte di un ambasciatore buyide e il riconoscimento al suo principe del titolo di re dell’Islam *šāhinšāh*.

⁷⁹Hachmeier, 2002: 131

⁸⁰Cahen, 1956: p. 86

⁸¹Sebbene Ardašīr I fosse riconosciuto come il vero fondatore della monarchia sasanide, il rappresentante più importante della dinastia divenne Cosroe. A questo proposito, è interessante notare come uno degli ultimi re sasanidi acquisì un prestigio e una popolarità tale che il suo nome venne assimilato direttamente alla monarchia ed alla stirpe stessa. “Cosroe”, infatti, divenne addirittura un *laqab* e si produsse la tendenza di chiamare con questo nome tutti i re persiani. Non solo, ma la dinastia sasanide era “*āl-Kisrā*”, “la famiglia di Cosroe”, le principesse sasanidi “le figlie di Cosroe” e le terre conquistate in Iraq “*arḏ Kisrā*”. (Morony, 1986: pp. 184-185)

antichi re di Persia.

Il *nayrūz*, infatti, era un momento importante per il monarca, giacché l'avvento di questa festività - ed il rispetto di alcune tradizioni ad essa legata (di cui parleremo nella *qaṣīda* successiva) - portava "saggezza, perspicacia e una lunga vita, vissuta con la tempra di un leone⁸²".

Il tema ricorrente dell'immortalità del sovrano - che ritroviamo al verso 86 - fa riferimento a questo tipo di tradizione ed è anche da qui che passa quel revival della cultura persiana di cui abbiamo parlato e che tanto stava a cuore ai buyidi, giacché è attraverso questo recupero che essi stabilirono una sovranità assoluta, trasformando l'emirato buyide in una vera e propria monarchia.

Q. 143

E disse in lode dello 'Amād al-Dawla Abū Sa'd, facendogli gli auguri per il nayrūz.

72. So già che hai rinnovato quei vincoli che fanno di me tuo fedele
e devoto seguace,
73. E se vedessi la terra su di me, mi faresti risorgere per mezzo
della tua potenza,
74. Ascolta le mie poesie - e tu hai udito il bello di esse - giacché
sono eloquenti, tra rimprovero e riconoscenza,
75. Amale e godi di esse, ché non si accontentano della dote [data]
senza amore,
76. Il *nayrūz* arriva tra di esse di mattina, con vigore di adultera
e pudore di vergine,
77. Si allungano i giorni e tu tieni i lembi della tua autorità tra
tinte di bianco e di verde.
78. Fino a che la terra non ritornerà una distesa d'acqua e le
montagne cammineranno,

⁸²Cristoforetti, 2007-2008: p. 80

"Sagesse et perspicacité dans l'action et une longue vie, vécue avec une trempe de lion".

79. Io continuerò a lodarti, fintantoché avrò vita, e davanti a te
canterò il giorno del giudizio.

Commento

Ancora una volta, i riferimenti ai vincoli rinnovati riportano alla tradizione del *nayrūz* come momento di riconferma delle cariche e dei giuramenti. In questo caso, il poeta si mostra sicuro del solido rapporto che lo lega al *mamdūh*, il quale, infatti, si è mostrato in tutta la sua benevolenza, rinnovando i vincoli instaurati l'anno precedente. Tali vincoli, comunque, sono bilaterali: il poeta giura fedeltà al dedicatario in cambio di qualcosa.

È chiaro, al verso 73, che Mihyār al-Daylamī invoca prima di tutto la protezione del *mamdūh* e ciò viene visibilmente evidenziato anche nel verso 75, dove si sottolinea che il legame tra il poeta e il dedicatario non può - e non deve - essere solo di natura economica. Il verso in questione, però, dominato da avverbi negativi, potrebbe apparire come un'abile richiesta di denaro sottilmente camuffata nel suo contrario o, forse, come un ringraziamento per una "dote" già ricevuta al momento della riconferma dell'incarico del poeta a corte.

Al verso 76 si introduce il tema - già incontrato - del *nayrūz* come portatore di luce. L'equinozio primaverile, infatti, sancisce il momento dell'anno in cui il giorno vince sulla notte ed è perciò il sole che, scacciando le tenebre, domina ogni cosa, portando vigore "di adultera e pudore di vergine".

Questo concetto viene chiarito al verso 77, dove troviamo un interessante parallelismo con il verso precedente: la conseguenza del fatto che "il *nayrūz* arriva di mattina", sancendo la vittoria del sole, è che "si allungano i giorni" (in quanto il giorno è più lungo della notte), mentre le "tinte di bianco e di verde" - di cui abbiamo già cercato di chiarire il significato nella Q.119 - simboleggiano la purezza e la forza, espressi nel verso 76 ("vigore di adultera e pudore di vergine"), con il quale l'ultimo emistichio del verso 77 si connette, in un rapporto di tipo chiastico. Apparirebbe, dunque, plausibile l'analisi condotta nella Q.119 sulla simbologia che sottende a questi due colori, direttamente collegati con il dominio e con la legittimità dello stesso.

Ad ogni modo, il verso 76 necessita di un'ulteriore analisi. L'arrivo mattutino del *nayrūz* riporta a tutta una serie di rituali degni di nota legati proprio a questo momento della giornata. Il *nayrūz*, infatti, è una festa diurna - essendo connessa con l'apparizione del sole e con il trionfo di quest'ultimo sull'oscurità - e, perciò, le cerimonie rituali più importanti che tradizional-

mente decretano l'inizio dei festeggiamenti si svolgono di mattina. In Bīrūnī, infatti, si legge che “le ore più felici di questo giorno sono le ore in cui c'è il sole. La mattina [della festa], l'alba è molto breve e si considera di buon auspicio guardare quest'alba”⁸³.

A questo proposito, la tradizione dei re persiani, a partire da Kay Ḥusraw fino a Yazdağird-i Šahryār, prevedeva che

Il capo dei magi andasse dal sovrano prima di tutte le altre persone, portando una coppa d'oro piena di vino, un anello, una moneta d'argento e una d'oro, un bouquet di spighe d'orzo verdi appena raccolte, una spada, un arco e una freccia, una penna e un calamaio, un cavallo, un falco e uno schiavo di bell'aspetto, e che egli [il capo dei magi] facesse elogio della sua persona e lo benedicesse in lingua persiana, conformemente al loro modo di esprimersi . Una volta che il capo dei magi aveva terminato il suo elogio, entravano i notabili del regno, che gli rendevano omaggio⁸⁴.

Ognuno di questi doni - che identifica l'usanza cortese del *nawrūzī* - possedeva un alto valore simbolico, legato al potere reale ma anche all'ambiente di corte e a quello religioso. Cristoforetti (2007-2008) analizza tali allegorie, individuando una sorta di scala gerarchica connessa con il *nayrūz*:

Il sigillo (l'anello, *anguštar*) rappresenta, in effetti, la rigida autorità del sovrano, la penna e il calamaio sono il simbolo dell'uomo di lettere, dell'amministratore (il visir sarà insignito di questo titolo, durante la sua investitura sotto i safavidi); la spada, l'arco e la freccia, così come il cavallo e il falco, appartengono al mondo della cavalleria, dal punto di vista della sua duplice dimensione di guerra e caccia. Bisogna altresì notare che la freccia simboleggia anche la rettitudine nell'agire e dunque la giustizia.

⁸³al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 199

⁸⁴Cristoforetti, 2007-2008: p. 79

“Le chef des mages se rend t chez le souverain avant toute autre personne, en apportant une coupe en or pleine de vin, une bague, une pièce d'argent, et un pièce d'or, un bouquet d'épis d'orge verte fra che, une épée, un arc et une flèche, un encrier et un calame, un cheval, un faucon et un esclave au beau visage, et qu'il fit des éloges de sa personne et le bén t en langue persane, conformément à leur manière de s'exprimer. Une fois que le chef des mages avait terminé son éloge entraient les notable du royaume qui lui rendaient hommage”

Lo schiavo di bell'aspetto richiama la servitù privata di palazzo, le spighe e la coppa evocano il mondo religioso (rinascita della vegetazione, libagioni di buon auspicio) e le monete - come sappiamo - sono comunemente considerate propizie⁸⁵.

La celebrazione del *nayrūz* diviene, dunque, anche il momento in cui la società stabilisce, o riconferma, la propria scala di valori, ed è curioso notare che al vertice di questa scala, accanto al sovrano, vi sia l'amministratore statale, "l'uomo di lettere", evidentemente detentore di un posto privilegiato all'interno della gerarchia imperiale, poiché il buon funzionamento della macchina statale dipendeva dalla bontà di questi funzionari. D'altra parte, non possiamo dimenticare i danni incalcolabili che il ridimensionamento di questa figura causò alla dominazione buyide.

Notiamo, infine, al verso 78, il riferimento alla fine del mondo, rappresentato dallo sconvolgimento degli equilibri naturali: la terra, infatti, viene sommersa e le montagne perdono la solida immobilità che le caratterizza, cessando di essere un sostegno per la superficie terrestre⁸⁶.

Q. 146

E disse in lode di Ġalāl al-Dawla nel nayrūz.

45. Nel *nayrūz* ti ha reso visita un giuramento, che giunge di notte
in un corteo di speranza,

⁸⁵Cristoforetti, 2007-2008: p. 82

"Le sceau (le bague, *anguštar*) relève, en effet, de la stricte autorité du souverain, le calame et l'encrier sont le symbole de l'homme de plume, de l'administrateur (le visir sera honoré de cet attribut lors de sa nomination sous les Safavides); l'épée, l'arc et la flèche, ainsi que le cheval et le faucon, appartiennent au monde de la chevalerie, sous sa double dimension de guerre et de chasse. Il faut également noter ici que la flèche, ainsi que le cheval et le faucon symbolise aussi la rectitude dans l'action et donc la justice. L'esclave au beau visage rappelle les serviteurs intimes du palais, les épis et la coupe évoquent le monde religieux (renaissance de la végétation, libations de bon augure) et les pièces - comme on le sait - sont propices à tout un chacun".

⁸⁶Vedere Q. 104 per approfondimenti

46. Come un nuovo reggente, che eserciti la propria autorità sull'anno nuovo, proprio come tu la eserciti sullo schiavo e sull'[uomo] libero
47. Ed esso fregia la terra e i suoi giardini di preziosi ornamenti e la riveste del colore dei tuoi giorni verdi,
48. Come se la primavera facesse delle tue qualità il suo abito, e da queste traesse insegnamento,
49. Oltrepassa il computo degli anni, nel *nayrūz*, vivendo una vita che superi i limiti della vita mortale.

Commento

Questa *qaṣīda* è la maggior testimonianza del prestigio di cui dovette godere Mihyār al-Daylamī alla sua epoca. Il dedicatario di questo poema, infatti, è addirittura Ġalāl al-Dawla, che fu *amīr al-umarā'* dal 418/1027 al 435/1043. Il suo fu un regno contrassegnato da una grande instabilità, a causa delle aspre lotte tra sciiti e sunniti e dei continui ammutinamenti delle truppe di soldati turchi in rivolta, eventi che lo indussero più volte ad abbandonare Baġdād, lasciando la città in preda alla guerra civile, al disordine e all'anarchia. Inoltre, durante il suo mandato, Ġalāl al-Dawla dovette contendersi il potere con il cugino Abū Kālīġār, che i mercenari turchi tendevano a favorire.

Comprendiamo, quindi, che la posizione di fragilità in cui questo sovrano si trovava non lo incentivò ad occuparsi - più di tanto - della promozione delle arti e della cultura, lasciata in mano ai suoi visir, i quali, come abbiamo visto, erano a capo di cerchie di potere molto influenti, nelle quali la presenza di Mihyār al-Daylamī era fissa.

Bisogna evidenziare, infatti, che il numero di *qaṣā'id nayrūziyya* che il poeta dedicò ai visir di Ġalāl al-Dawla - come 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd e Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī - è nettamente superiore rispetto a quelle dedicate all'*amīr*. In effetti, sappiamo che la situazione finanziaria del principe non era delle più rosee e che egli, per soddisfare le richieste economiche del suo esercito, fu ridotto in povertà, tanto che si trovò costretto a disfarsi di alcuni servi e domestici⁸⁷. Ad ogni modo, Kabir (1964) riporta che Mihyār al-Daylamī continuò a gravitare attorno alla corte del principe, dipendendo "più

⁸⁷Kabir, 1964: p. 184

dai sussidi dei cortigiani che dalle sovvenzioni reali”⁸⁸. Questo spiegherebbe il motivo per il quale il numero di *qaṣā'id nayrūziyya* dedicate al sovrano è così scarso, e confermerebbe, inoltre, il carattere altamente istituzionale del *nayrūz* e lo stretto legame esistente tra questa festa e la distribuzione di compensi e benefici.

Riguardo al componimento in questione, la sua datazione appare impossibile alla luce dei versi qui presentati. Tuttavia, qualche indizio potrebbe fornircelo un altro frammento di questa *qaṣīda*, dal quale deduciamo che la stessa sia stata composta nel mese di *dū al-ḥiġġa* - in occasione dello spostamento della corte del principe per il pellegrinaggio annuale alla Mecca - o, forse, poco dopo.

I versi in questione sono i seguenti:

7. Oh miei due compagni, non volete fermarvi a guardare la cupola nera dalla parte del *ḥiġr*⁸⁹?
8. E colui che ci ha portato in pellegrinaggio ad al-Ḥayfa⁹⁰ vi farà ritorno o lo considererà il pellegrinaggio della vita?

È chiaro, leggendo questi versi, che il poeta si trova nei luoghi santi dell'Islam in compagnia di qualcuno, probabilmente del sovrano e di un altro notevole. Il riferimento alla cappella di al-Ḥayfa, a Mina, lascia intendere che si alluda, nello specifico, ai rituali che si tengono il 10 di *dū al-ḥiġġa* nella valle di Mina, dove i pellegrini procedono alla lapidazione della *ġamrat al-'aqaba* e al sacrificio di una bestia.

Se tali versi facessero effettivamente riferimento ad un pellegrinaggio che Mihyār al-Daylamī compì assieme a Ġalāl al-Dawla, l'unico anno in cui assistiamo ad una prossimità - sebbene vaga - tra e il mese di *dū al-ḥiġġa* e il *nayrūz* è il 418/1027, quando quest'ultimo cadeva il 10 marzo 1027 e cioè il 28 *muḥarram* 418. Va detto comunque, che allora Ġalāl al-Dawla non era ancora stato nominato *amīr al-umarā'*, carica che riceverà nel mese di *ġumādā al-awwal*/giugno dello stesso anno (418/1027).

Tuttavia, Ibn al-Ġawzī⁹¹ riferisce che nell'anno 418/1027 non si compì il pellegrinaggio alla Mecca dall'Iraq e dal Ḥurāsān, giacché i pellegrini provenienti da quest'ultima regione tardarono a raggiungere le carovane irachene,

⁸⁸Kabir, 1964: p. 184

“He seems to have depended more on subsidies from courtiers than on any royal grant”.

⁸⁹Il *ḥiġr* è lo spazio che sta tra il *ḥaṭīm* e la Ka'ba

⁹⁰Punta della montagna di Mina, dove si trova la cappella della città.

⁹¹*al-Muntazam*: p.31, vol VIII

le quali, dunque, a loro volta, rinunciarono alla partenza. La stessa cosa, inoltre, si verificò nel 419/1028⁹², mentre nel 420/1029 e nel 421/1030 le carovane dallo 'Irāq e dal Ḥurāsān partirono in ritardo⁹³ ma non viene specificato se fossero arrivate o meno in tempo alla Mecca. Il pellegrinaggio non venne effettuato nemmeno nel 422/1031 e nel 426/1035⁹⁴.

Il 423/1032 fu un anno difficile, segnato da rivolte ed epidemie. Inoltre la scarsità di cibo e acqua sulla via per la Mecca rese ancor più complessa la preparazione del pellegrinaggio. Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Mīkā'il tentò di risolvere la questione donando alla comunità duemila dinar da destinare al viaggio verso la Mecca, tuttavia il califfo rifiutò tale somma, dicendo che avrebbe utilizzato i fondi pubblici per questo scopo, e nominò capo del pellegrinaggio al-Murtaḍā. Ad ogni modo, Ibn al-Ġawzī riferisce che quell'anno le carovane dirette alla Mecca partirono da ogni luogo tranne che dal Ḥurāsān e da Baġdād⁹⁵.

A questo punto, non ci resta che ipotizzare che i versi 7 e 8 si riferiscano o allo *ḥaġġ* del 424/1033 o a quello del 425/1034 o del 427/1036, sebbene le fonti non alludano alla partenza delle carovane in quegli anni⁹⁶. Tuttavia, data la distanza tra il mese di *dū al-ḥiġġa* e quello in cui cadde il *nayrūz* (*rabi' al-tānī/ġumādā al-awwal*) in quegli anni, è probabile che in questi versi si stia solamente ricordando un episodio dello *ḥaġġ* passato, senza che questo significhi che vi sia una prossimità temporale tra quest'ultimo e il *nayrūz*.

Q. 151

E disse in lode dello Za'im al-Mulk Abū al-Ḥasan, facendogli gli auguri per il nayrūz.

⁹²Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.36, vol VIII

⁹³Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.45 e 51, vol VIII

⁹⁴Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.60 e 83, vol VIII

⁹⁵Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*: p.69 vol VIII

⁹⁶Ibn al-Ġawzī nel 424/1033 riferisce solamente che i pellegrini del Ḥurāsān e dell'Egitto arrivarono in ritardo, ma non dice altro (*al-Muntaẓam*: p.76 vol VIII), anche se questo silenzio sul pellegrinaggio iracheno potrebbe significare che quell'anno venne effettuato, visto che abbiamo notato che lo storiografo tende a dichiarare esplicitamente l'annullamento del pellegrinaggio. Escludiamo, invece, che l'anno di composizione di questa *qaṣīda* sia il 428/1037, poiché il poeta, nel mese di *dū al-ḥiġġa*, era già morto.

57. Se ti visita il *nayrūz* e tu sei disadorno, ti cinge con collane e bracciali intrecciati nei suoi versi,
58. Alto è il prezzo che ho chiesto per le mie poesie, ma vantaggioso, nonostante il parere degli ignoranti,
59. Se la gente ripagasse con generosità la mia arte, sarebbe più degna di me del titolo di poeta.

Commento

Scarse sono le notizie riguardanti il dedicatario di questa *qasīda*, che all'interno del *dīwān* viene presentato come Za'īm al-Mulk Abū al-Ḥasan Ibn 'Abd al-Raḥīm. Egli, dunque, fu un membro dei Banū 'Abd al-Raḥīm, probabilmente fratello di 'Amīd al-Dawla Abū Sa'de di Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī, come ipotizza anche Busse (1969: p. 247). Di questo personaggio sappiamo solo che fu nominato visir nel 446/1054-55, dopo che il suo predecessore (di cui, purtroppo, non conosciamo il nome) venne arrestato durante un ammutinamento dei soldati turchi.

Anche se queste informazioni non ci aiutano a datare il componimento, è interessante notare il forte legame tra il poeta e i membri della famiglia degli 'Abd al-Raḥīm, che furono, sicuramente, tra i più importanti promotori e benefattori del genio poetico di Mihyār al-Daylamī. Come abbiamo visto, infatti, egli compose poemi sia in onore di Ṣāḥib Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm che dei suoi figli.

Al verso 57, il *nayrūz* viene metaforicamente presentato come un gioiello, che cinge il dedicatario con collane "intrecciate nei suoi versi". Il *nayrūz*, infatti, è spesso assimilato - assieme al *mihraġān* - ad una pietra preziosa. Al-Bīrūnī riporta, a questo proposito, un curioso aneddoto che esprime la complementarità - e non l'opposizione - di queste due importanti festività persiane, definite, appunto, "i due gioielli":

Salmān al-Fārisī ha detto: "All'epoca dei persiani, eravamo soliti dire che Dio aveva creato un ornamento per i suoi schiavi, fatto di rubini nel *nayrūz*, e di smeraldi nel *mihraġān*. Perciò, questi giorni primeggiano sugli altri nella misura in cui questi due gioielli primeggiano sugli altri gioielli".

Al-Īrānšahrī dice: Dio ha stipulato un accordo con la luce e le tenebre nel *nayrūz* e nel *mihraġān*⁹⁷.

A differenza del *nayrūz*, festa solare, il *mihraġān* è una festa lunare, che celebra lo splendore e la maestà della luna. Durante il *mihraġān*, infatti, “la luna è più alta del sole, e le ore più fortunate della giornata sono quelle della luna”⁹⁸, ed è per questo che Dio avrebbe “stipulato un accordo con la luce e le tenebre nel *nayrūz* e nel *mihraġān*, sebbene l’opposizione sia, nello specifico, tra sole e luna più che tra luce e tenebre.

In realtà, la definizione “i due gioielli” ci fa pensare che le due feste vengano comunemente accostate e considerate secondo un rapporto di complementarietà e non di opposizione. Difatti, sebbene la luna venga spesso opposta al sole ciò che accomuna questi due elementi è la luce, intesa nelle sue due diverse manifestazioni, entrambe degne di venerazione, le quali diventano, quindi, la doppia faccia della stessa medaglia.

La funzione del *nayrūz*, dunque, è quella di portare abbondanza e benessere al dedicatario, proprio quando egli è “disadorno” (e cioè in un momento di difficoltà economica). A questo punto, il poeta può proseguire fissando un giusto prezzo per la sua arte, giusto ma, sicuramente, alto. Mihyār è ardito nell’esplicitare in questi termini la sua richiesta, tuttavia egli è consapevole che il *mamdūh*, nel *nayrūz*, potrà sicuramente accoglierla, essendo questo un momento economicamente propizio. Basti pensare, per esempio, che le imposte sul raccolto venivano tradizionalmente riscosse in questa occasione⁹⁹.

Interessante appare anche l’immagine di collane e bracciali “intrecciati nei suoi versi”. Il *nayrūz* è sì un gioiello, ma una pietra preziosa, da sola, non può essere un ornamento, a meno che non si serva dei versi composti dal poeta in questa occasione per divenire un monile indossabile e cingere il collo o il polso del prestigioso dedicatario. Attraverso questo elegante *escamotage*, Mihyār al-Daylamī informa il *mamdūh* che non si può godere delle bellezze del *nayrūz*, senza la poesia.

Q. 155

⁹⁷al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 208

⁹⁸al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 208

⁹⁹Cristoforetti, 2003: p.61

E disse in lode dello ‘Amīd al-Dawla Abū Sa‘d nel nayrūz.

73. Questa primavera visita la tua signoria con le mammelle piene di latte,
 74. Le stelle assecondano la tua indulgenza e i raggi splendenti del sole la tua indole,
 75. E il *nayrūz* ti porta incolume al digiuno e al *fiṭr*,
 76. Spero che rimarrai, per me, un sostegno e che le tue nuvole portino pioggia abbondante,
 77. Affinché l’oppresso si rallegri della tua ricchezza, se la tua povertà è anche la sua.

Commento

Nel verso 75, il poeta fornisce una significativa indicazione che potrebbe aiutarci a datare questo componimento. Qui, infatti, possiamo dedurre che quell’anno il *nayrūz* fosse caduto, con tutta probabilità, *prima* del mese di *ramadān*. Il problema, a questo punto, è stabilire *quanto* tempo prima, rispetto a quel mese, fosse caduto.

Leggendo questo verso, sembrerebbe che la distanza temporale tra le due ricorrenze sia irrisoria e che, dunque, l’una venga subito dopo l’altra. Se così fosse, l’unico anno ipotizzabile sarebbe il 403/1013, quando il *nayrūz* cadeva il 27 *ša‘bān*/13 marzo 1013, a due giorni di distanza dal primo giorno del mese di *ramadān*. Tuttavia, questa data non è verosimile, poiché, come abbiamo detto¹⁰⁰, Abū Sa‘d divenne visir per la prima volta nel 419/1028-1029 e solo nel 421/1030, in occasione del suo secondo visirato, ricevette il titolo di *‘Amīd al-Dawla*¹⁰¹.

Alla luce di ciò, bisogna riconsiderare la prima ipotesi formulata sul verso 75 e rileggerlo tenendo presente che, effettivamente, nessun elemento letterario certifica che le due feste si siano effettivamente susseguite. Bisogna supporre, dunque, che la relazione temporale tra il *nayrūz* e il mese di *ramadān* sia più ampia e che quel “ti porta incolume” (verso 75) non implichi, necessariamente una distanza di qualche giorno tra i due, ma ammetta un

¹⁰⁰vd. Q.37

¹⁰¹Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*: p. 410

intervallo temporale indefinito, nel quale sappiamo, però, con certezza che il *nayrūz* è venuto prima del *ramadān*. A questo punto, l'anno di composizione di questa *qaṣīda* potrebbe essere il 427/1036, quando il primo *ramadān* cadeva il 28 luglio e il *nayrūz* il 7 marzo. D'altra parte, la speranza espressa dal poeta al verso 76 potrebbe essere letta come una richiesta di dilatare i benefici concessi dal *mamdūh* fino al mese sacro di *ramadān*. Ad ogni modo, altre date ci sembrano improbabili, poiché la distanza i due sarebbe troppo ampia.

Sempre nello stesso verso compare il tema della pioggia, fenomeno atmosferico strettamente connesso con il *nayrūz*: benessere e rigogliosità, infatti, dipendono dalla quantità di pioggia che la festa porterà con sé. Se le piogge dovessero essere abbondanti, infatti, l'esperienza della prosperità del mondo diventerebbe universale (al verso 77).

Q. 167

E disse in lode di Abū Tālib nel nayrūz e in occasione dell'esecuzione del disegno della kiswa.

71. Attraversa i valichi [a piedi], non portarvi la cammella e non sellare il cavallo,
72. Non temere i sussurri dei *ginn*, quando calano le tenebre, né la ronda notturna,
73. Una vergine è ciò che hai desiderato ogni mattina di festa, come uno sposo,
74. Che, sicura della propria beltà e purezza, non temesse il giudizio maschile,
75. E non c'è altro stile o altra scuola che superi le mie poesie, in ciò,
76. Ed esse intercedono per il *nayrūz*, desiderando e supplicando la tua approvazione,
77. E ritornano da te con mille feste arabe e persiane.

Commento

Di grande interesse socio-culturale è la dedica ad Abū Tālib Ibn Ayyūb, giacché, ancora una volta, questi poemi appaiono come una testimonianza originale di alcuni importanti spaccati di vita del medioevo islamico. Nella dedica, infatti, il poeta sottolinea che l'occasione che ha ispirato la *qaṣīda* è l'esecuzione del disegno della *kiswa*¹⁰².

Oltre a rivestire un interesse storico - giacché si hanno le prove, qui, che in epoca buyide il califfato abbaside presiedesse alla fabbricazione della *kiswa* - la documentazione di questa attività ci aiuta a comprendere, a grandi linee, a che periodo dell'anno faccia riferimento questo componimento: sicuramente, infatti, il poeta l'ha composto prima dell'inizio del pellegrinaggio, anche se è difficile individuare il momento esatto, giacché immaginiamo che, all'epoca, la realizzazione di un drappeggio così elaborato richiedesse molto tempo.

Tuttavia, il riferimento al *nayrūz* al verso 76 e l'assenza del titolo di 'Amīd al-Ru'asā' prima del patronimico del personaggio possono darci qualche indizio. Come abbiamo stabilito¹⁰³, infatti, l'assenza del titolo è, secondo noi, segno evidente del fatto che il dedicatario non ricopriva l'incarico di visir quando il poema è stato composto. Supponiamo, perciò, che tale *qaṣīda* risalga ad un periodo precedente al 418/1027.

Fino al diciottesimo secolo, per arrivare alla Mecca si viaggiava via mare - su velieri - o via terra, su caravane. Quest'ultime erano convogli organizzati dalle autorità stesse della *umma* e, data la pericolosità del viaggio, ogni sezione della carovana era capitanata da un capo del pellegrinaggio (*amīr al-ḥaġġ*) che gestiva i pellegrini e scandiva le tappe del viaggio. Vi era, perciò, una carovana principale ed altre secondarie, anch'esse dirette da un capo, che doveva prendere le redini del viaggio nel caso si perdessero le tracce del convoglio principale. Le carovane, inoltre, erano scortate da un drappello di militari, che si occupavano dell'approvvigionamento dei pellegrini non appena questi arrivavano in prossimità dei fortini costruiti sulla strada della Mecca come punti di ristoro¹⁰⁴. Il pellegrinaggio, come vediamo, veniva organizzato nei minimi particolari dalle autorità governative. Bisogna tenere presente,

¹⁰²La *kiswa* è il drappeggio di broccato nero che ricopre la *ka'ba* e sul quale vengono ricamati, con fili d'oro, alcuni versetti del Corano. Tale drappeggio viene rinnovato ogni anno e posto sulla *ka'ba* a pellegrinaggio iniziato, mentre la vecchia *kiswa* viene rimossa, fatta a pezzi e distribuita o venduta come reliquia. (Bellanfat, 2007: p.434)

¹⁰³vd. Q. 119

¹⁰⁴Wensinck, 1986a: p.34

comunque, che la pericolosità e la lunghezza del viaggio spesso rendevano difficoltoso l'arrivo alla Mecca in tempo per l'inizio dei rituali. Poteva capitare, anzi, che alcune carovane tornassero indietro a viaggio iniziato e che altre non partissero proprio. Lo *ḥaġġ*, dunque, non veniva affettuato ogni anno.

Ora, se pensiamo che per arrivare dal Cairo alla Mecca, via terra, erano necessari circa 35 giorni di viaggio¹⁰⁵ e che la distanza Baġdād-Mecca e Cairo-Mecca è pressoché la stessa, si comprende che le carovane dovevano partire almeno un mese prima per arrivare a destinazione in tempo per l'inizio del pellegrinaggio, tradizionalmente fissato per l'8 di *dū al-ḥiġġa*¹⁰⁶.

A seguito di tutte queste considerazioni, dobbiamo ammettere che il *nayrūz* sia caduto, in quest'occasione, almeno un mese e mezzo - due mesi prima di *dū al-ḥiġġa*. Se così fosse, potremmo ipotizzare una data tra il 406/1016 e il 408/1018, quando il *nayrūz* ricorreva il 12 marzo, che corrisponde al 30 *ramadān* 406 e al 21 *šawwāl* 408.

Tuttavia, i primi due versi della *qaṣīda* suggeriscono che il *mamdūh* si trovi in viaggio. Viene da chiedersi, a questo punto, se la carovana non fosse già partita al momento della composizione di questo poema e se il *nayrūz*, dunque, non fosse caduto proprio durante lo spostamento dei pellegrini. Questa tesi sarebbe plausibile, ma è improbabile, a nostro avviso, che la *kiswa* venisse ricamata durante il viaggio. Forse vi erano più carovane che partivano in momenti diversi, ma di questo non abbiamo, ahinoi, testimonianza. Sappiamo, ad ogni modo, che dal 409/1019 al 411/1021 il *nayrūz* ricorreva nel mese di *dū al-qa'da*, quando, con tutta probabilità, le carovane erano già in viaggio verso la Mecca.

Q. 171

E disse in lode dello 'Amīd al-Ru'asā' Abū Ṭālib, facendogli gli auguri per il nayrūz.

24. Pervaso di promesse, il cuore di colui che si lamenta della
penosa malattia del rinvio [del compenso]

¹⁰⁵Wensinck, 1986a: p.34

¹⁰⁶Wensinck, 1986a: p.35

25. Trabocca di speranze differite e disilluse, e, ormai impaziente,
vacilla,
26. Ti è lecito rompere il digiuno, nel bisogno; è già trascorsa la
Festa del Sacrificio ed io, ancora, mi struggo.

Commento

Come per la Q. 103, anche questo componimento sembra una sorta di “sollecito di pagamento” mascherato da *madīh* in occasione del *nayrūz*. I termini utilizzati ai versi 24 e 25, infatti, appartengono ad una sfera semantica che riflette molto bene la speranza del poeta di ricevere il compenso tanto atteso, speranza che si rinnova, nel suo cuore, ogni giorno, ma che si rivela immancabilmente disattesa, tanto che l’insolvenza del *mamdūh* diviene una “malattia” per colui che la subisce.

Il verso 26 potrebbe fornire alcune indicazioni temporali utili, ma l’occasione appare, in ogni caso, poco chiara: non si comprende, infatti, se il *nayrūz* coincidesse con il mese di *ramadān* o se il riferimento alla rottura del digiuno sia stato utilizzato solamente come espediente letterario atto a sottolineare la condizione di bisogno del poeta.

In effetti, questa seconda ipotesi è, a nostro avviso, più plausibile, per due ragioni:

1) Se, nell’occasione qui descritta, il *nayrūz* fosse caduto nel mese di *ramadān*, il riferimento alla Festa del Sacrificio (già passata) non sarebbe coerente né opportuno, poiché sarebbe trascorso troppo tempo - ben 9 mesi - dall’ultimo *adḥa* al *ramadān*.

2) Alla luce di ciò, saremmo inclini a dare credito a ciò che si legge nel secondo emistichio del verso 26 per procedere ad un’eventuale datazione del componimento. Qui deduciamo che il poeta è rimasto deluso per non aver ricevuto alcun compenso nemmeno in occasione della Festa del sacrificio, evidentemente appena passata. A questo punto, il nesso con il digiuno del primo emistichio avrebbe solamente valore esemplificativo e non temporale.

Con l’espressione “ti è lecito rompere il digiuno, nel bisogno” Mihyār al-Daylamī vuole sottolineare, infatti, che le necessità vitali dell’individuo vengono prima di qualsiasi dettame religioso, tanto che Dio stesso ha stabilito che, in alcune condizioni, il sacro digiuno può essere rotto. Allo stesso modo, la penuria del poeta dovrebbe essere risolta tramite il pagamento della ricompensa dovuta. Ricordiamo, inoltre, che il termine “bisogno” è espresso

dalla parola *hāḡḡa*, la quale identifica, specificamente, una necessità di ordine economico, “una cosa che si vuole e di cui si ha bisogno, una richiesta” ma anche “qualcosa di indispensabile e necessario, una cosa, un affare o un business (un affare o un business che va fatto)” (Lane). È evidente, dunque, che l’ambito semantico di riferimento è quello economico.

Detto ciò, e tenendo presente quello che abbiamo già detto sul personaggio di Abū Ṭālib (Q. 104) questa *qaṣīda* potrebbe essere stata composta nel 413/1023. Quell’anno, infatti, il *nayrūz* cadde poco dopo l’*adhā*, il 15 del mese di *dū al-ḥiḡḡa*, e cioè l’11 marzo.

Q. 172

E disse e scrisse allo ‘Amīd al-Ru’asā’ Abū Ṭālib¹⁰⁷ nel nayrūz.

27. Si cammina senza sosta, sotto la vostra guida, testimone è l’insonnia,
28. E si marcia verso la Mecca, avanzando a capo scoperto, a piedi o a cavallo,
29. Con le gambe ritte, il giorno del *ḡam’*, che poi si piegano in ginocchio.

Commento

Abbiamo ragione di credere che questa *qaṣīda* sia gemella di quella precedente, la Q. 171, giacché sia l’occasione che il dedicatario sono i medesimi. Leggendo i versi qui presentati, appare chiaro, infatti, che il *nayrūz* cadesse anche in quest’occasione nel mese di *dū al-ḥiḡḡa* e che il poeta stia descrivendo alcuni momenti del pellegrinaggio intrapreso, con tutta probabilità, in compagnia di Abū Ṭālib, il quale nella dedica - come abbiamo evidenziato

¹⁰⁷Nella dedica, in questo caso, non si esplicita il nome del *mamdūh* ma si legge *wa qāla wa kataba bi-hā ilayhi fī al-nayrūz*, dove *ilayhi* sta, con tutta probabilità, per Abū Ṭālib, dedicatario della *qaṣīda* precedente - la n. 171 - dato che sarebbe confermato da alcuni riferimenti a questo personaggio all’interno della *qaṣīda* stessa (vd. v. 22)

nella nota 81 - non viene nominato esplicitamente. Tuttavia, i riferimenti alla sua persona all'interno del poema confermano che sia lui il dedicatario dello stesso. Bisogna ricordare, infatti, che, sebbene le *qaṣā'id* non siano presentate in ordine cronologico, ma di rima, e non sempre sia corretto ascrivere i rimandi interni ad un poema o alla sua dedica alla *qaṣīda* che precede, all'interno dei gruppi di rime i poemi risultano talvolta disposti anche cronologicamente. In questo caso, per esempio, abbiamo appurato - tramite l'analisi del componimento e dei suoi temi - che il rimando alla Q. 171 è del tutto plausibile. Anche questo poema, dunque, sembrerebbe essere stato composto nel 413/1023.

Ad ogni modo, il riferimento al giorno del *ǧam'*, che segna l'arrivo dei pellegrini ad 'Arafāt il 9 di *dū al-ḥiǧǧa*, farebbe pensare che questo componimento sia di poco anteriore a quello precedente, dove si fa allusione allo *'id al-adḥā*, che ricorre, come sappiamo, il 10 dello stesso mese. Inoltre, l'insistenza con cui il poeta esprime, nella Q. 171, la necessità di essere pagato avallerebbe questa tesi, giacché nel componimento in questione il poeta non insiste sulla propria penuria. È probabile, perciò, che i due poemi siano stati composti a distanza di pochi giorni, e questo spiegherebbe il motivo dell'impiego della medesima rima.

Il verso 29 contiene alcuni rimandi interessanti ai rituali previsti per il giorno di *ǧam'*, detto anche "il giorno di 'Arafāt", dove si compie l'importante *wuqūf* o "sosta" nella grande pianura di 'Arafāt. Qui i pellegrini devono stare in piedi per qualche istante, in segno di adorazione di Dio - proprio come se stessero ritti proprio di fronte ad Allah - e pronunciare invocazioni di ogni genere, pregando e recitando passi del Corano¹⁰⁸. In quest'occasione, vengono recitate anche le preghiere di *zuhr* (mezzodì) e di *'aṣr* (pomeriggio) e si sosta nella pianura fino al tramonto, momento della giornata che segna il trasferimento a Muzdalifa, dove vengono pronunciate le preghiere del *maǧrib* (tramonto) e dell' *'iṣā'* (sera). Il poeta al verso 29, dunque, fa riferimento proprio a questo rituale, che prevede, appunto, la sosta "con le gambe ritte" e, successivamente, la preghiera "in ginocchio".

Q. 173

¹⁰⁸Hurgronje, 1989: p. 108

E scrisse a Dū al-riyāsatayn Kamāl al-Mulk Abū al-Ma‘ālī nel nayrūz.

46. Che Dio mi protegga e la promessa venga rispettata, se sono
stanco della gobba della mia cammella e affamato,
47. Sono certo che il *nayrūz* rende visita al mantenimento della
promessa,
48. Non aspettarti, dunque, pascoli abbondanti, se tu, sublime
come il cielo, ti fai posto accanto a me, umile come la terra.

Commento

Rilevante è, qui, il titolo con il quale il poeta designa il personaggio di Abū al-Ma‘ālī, oltre a quello usuale di *Kamāl al-Mulk*. Il titolo di *Dū al-riyāsatayn*, infatti, conferisce una particolare dignità al visirato del dedicatario in questione, giacché gli attributi come questo possiedono un significato piuttosto interessante, che rimanda direttamente al contesto politico-istituzionale dell'epoca.

In epoca buyide, infatti, era in voga la pratica di combinare i titoli assegnati dal califfo - nei quali era caratteristica la giustapposizione della parola *Dū* con un'altra sulla falsariga di *fā'il* - con quelli assegnati dall'*amīr* - recanti termini come *dīn*, *dawla*, *mulk* - connessione che determina l'esistenza di una cooperazione tra califfato ed emirato¹⁰⁹.

In effetti, Busse (1969) riporta che, in occasione della sua prima investitura nell'ottobre-novembre 1036, Abū al-Ma‘ālī fu insignito sia del titolo, ben noto, di *Kamāl al-Mulk* che di quello di *Dū al-riyāsatayn*, a testimonianza del fatto che questo personaggio, appena salito sulla scena del potere, aveva ricevuto l'approvazione sia del principe sia del califfo¹¹⁰. Tuttavia, giacché la cerimonia d'investitura del *mamdūh* avvenne a cavallo tra il 427-428/1036, questa poesia è stata probabilmente composta per il *nayrūz* dell'anno successivo, e cioè il 7 marzo 1037/*ḡumādā al-awwal* 428. Ricordiamo che Mihyār al-Daylamī morì poco dopo, il 26 marzo 1037/5 *ḡumādā al-aḥira* 428.

Nei versi presentati, torna il tema dell'attesa del compenso e del mantenimento degli impegni presi, a cui il *nayrūz* fa da garante. Appare nuovamente

¹⁰⁹Busse, 1969: p.252

¹¹⁰Busse, 1969: p. 253

preminente, dunque, il bisogno (*hāḡḡa*) del poeta di assicurarsi dall'indigenza e di vedere rispettate le promesse fatta dal dedicatario davanti a Dio.

A questo proposito, Mihyār lancia un avvertimento sottile ed arguto al *mamdūḥ*: se egli si abbasserà allo stesso livello del poeta, dissimulando la sua ricchezza per sfuggire ai propri obblighi, tale inadempienza si tradurrà nella sua stessa rovina, giacché il *nayrūz* non è benevolo con colui che disattende i giuramenti fatti, non tenendo fede alla parola data. A costui, perciò, questa propizia festività non porterà il benessere e la prosperità tanto attesa per l'anno appena iniziato.

Q. 179

E scrisse allo 'Amād al-Ru'asā' Abū Ṭālib nel nayrūz.

58. Il *nayrūz* si è mostrato generoso verso colui che in questo giorno è arrivato o è partito, per renderti visita.
59. Un giorno che intaglia generosamente pietre preziose, tanto che, sulla terra, gioielli e vesti d'onore sono tra i suoi doni,
60. E ti annuncia che hai ottenuto l'immortalità, e il sole tramonterà e poi risorgerà.

Commento

Come abbiamo sottolineato nel commento della Q. 143, al *nayrūz* sono connessi alcuni importanti rituali di corte, presieduti dal sovrano in persona. In particolare, quello a cui si fa riferimento nel verso 58 è legato all'usanza regale che prevedeva che il sovrano ricevesse, proprio in occasione del *nayrūz*, notabili, familiari e membri della sua corte, per concedere loro benefici e onorificenze. Tale usanza è descritta da al-Bīrūnī nell'opera *Ātār al-Bāqīya*, dove si legge che:

Dopo l'epoca di Ḡam, i re hanno esteso la festa per tutto il mese di *Farwardīn-Māh*, distribuendola in sei parti. Il primo gruppo di cinque giorni erano giorni di festa per i principi, il secondo gruppo per la nobiltà, il terzo per la servitù del principe,

il quarto per i clienti, il quinto per le persone comuni e il sesto per i pastori. [...]

In questi cinque giorni [i primi dedicati al principe] era d'uso che fosse il re ad aprire il *nayrūz* e a proclamare che avrebbe tenuto una riunione per tutti, nella quale avrebbe concesso dei benefici. Il secondo giorno, la riunione veniva indetta per uomini di alto rango e per i membri delle famiglie più altolocate. Il terzo giorno, era la volta dei guerrieri e dei più alti *mawbad*. Il quarto era il giorno dedicato a familiari, parenti e domestici, il quinto quello dei bambini e dei clienti. Così, tutti ricevevano i titoli e le onorificenze che gli spettavano, e i compensi e i benefici che meritavano.¹¹¹

Notiamo, dunque, che, tradizionalmente, il sovrano riceveva numerose visite in occasione del *nayrūz*. Questo spiega il significato del verso 58: il *nayrūz* si dimostra “generoso verso colui che in questo giorno è arrivato o è partito” per rendere visita al reggente proprio perché a tali visite seguiva, nella maggior parte dei casi, l’assegnazione di benefici e onorificenze. Tale usanza è stata perciò tramandata e in epoca buyide appare addirittura in voga all’interno delle cerchie di potere di visir e di alti funzionari statali, a testimonianza del prestigio delle loro figure e della maestosità delle loro corti.

Vediamo, quindi, che al verso 59 il *nayrūz* è paragonato ad un intagliatore di pietre preziose (e non direttamente ad un gioiello, come spesso accade, anche se l’ambito semantico è il medesimo), poiché in questo giorno - come appurato - il potente elargisce beni di valore e “vesti d’onore” e cioè titoli onorifici. Il riferimento alla veste d’onore, infatti, rimanda alla cerimonia d’investitura delle cariche, che solitamente si teneva proprio in occasione del *nayrūz*. Del resto, cadendo a primavera in quell’epoca, il *nayrūz* era il momento che ricopriva la terra di fiori multicolori come le gemme.

Q. 208

E disse in lode del visir Ibn Za‘īm al-Dīn, facendogli gli auguri per il nayrūz e mostrando una predilezione per la sua persona.

¹¹¹al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 205

69. Sei tu la madre che ha partorito le mie rime, la madre senza la quale non sarebbero nate la *fā'* e la *qāf*,
70. E se il tuo soffio non avesse mosso i miei versi, essi non avrebbero camminato a testa alta, con superbia,
71. Indici per essi il *nayrūz* in appartata sede, due sono i motivi di letizia: una festa che arriva e un matrimonio.

Commento

Il personaggio a cui è dedicata questa *qaṣīda* è, probabilmente, il figlio di Za'īm al-Mulk (o Za'īm al-Dīn) Abū al-Ḥasan (o Ḥusayn) ibn 'Abd al-Raḥīm, già incontrato nella Q.151, che abbiamo supposto essere fratello di Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī e di 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd, e figlio di Ṣāḥīb Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm. Questo dato, però, non è confermabile, poiché nelle cronache non abbiamo rinvenuto notizie utili sul conto di Za'īm al-Mulk.

Riguardo ai versi qui presentati, è piuttosto interessante la richiesta del poeta di indire il *nayrūz* “in appartata sede”. Rinveniamo, infatti, in queste parole, un'allusione sia alle riunioni indette dal sovrano in occasione del *nayrūz* - di cui abbiamo parlato nella *qaṣīda* precedente - sia all'istituzione del *maḡlis*, un'assemblea che riuniva i più rinomati eruditi ed esponenti della classe intellettuale, vicini al sovrano¹¹². A questi ritrovi, dunque, partecipavano soltanto alcuni esponenti dell'élite intellettuale, alla quale il sovrano concedeva l'onore di ritrovarsi in una delle stanze dei propri appartamenti, appositamente riservata per questo scopo¹¹³.

Mihyār al-Daylamī, quindi, sembra rivendicare un posto proprio all'interno di questa élite privilegiata, in nome della fierezza che il *mamdūḥ* ha infuso nei suoi versi. D'altra parte, la creazione di tali versi va ascritta al dedicatario stesso, il quale, con la sua maestà, ha ispirato e dato vita alle rime “superbe” del poeta.

Q. 221

¹¹²vd. capitolo 2, sezione 2

¹¹³Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 447, vol. V

E disse in onore di Rabīb al-Ni‘ma Abū Mu‘ammar Ibn Ismā‘īl al-Muwaffaq Abū ‘Alī, provando nostalgia di lui, della sua piacevole compagnia e bella presenza, per le quali gli siamo grati, [giacché] cessa, in sua presenza, l’invidia e la competizione nell’elogio. Con il passare dei giorni si è fatto vivo il desiderio di dedicargli qualche verso e di accogliere più spesso i suoi inviti, e così gli scrisse:

87. Vedo giungere lo ‘īd e il *nayrūz*, che dona, tramite te, un’assicurazione dalle disgrazie e una promessa,
88. Comincia la giornata godendo dell’uno e passa la sera in compagnia dell’altro, secondo i precetti religiosi,
89. Dai e ricevi, nel corso della vita, con giudizio e festeggia pubblicamente la Festa del Sacrificio, sacrificando e offrendo il sacrificio.

Commento

Abbiamo già parlato di questo personaggio (Q. 65), figlio del prestigioso visir al-Muwaffaq che fu attivo sotto Bahā’ al-Dawla. L’influenza di questo visir fu talmente grande che nel 390/999 il figlio fu insignito del titolo di *Rabīb al-Ni‘ma*¹¹⁴, che letteralmente significa “figlio del favore”.

Nella dedica, il poeta lascia intendere che il dedicatario è lontano e serba un ricordo nostalgico della sua persona, la cui presenza è talmente conciliante da far cessare “l’invidia e la competizione nell’elogio”. Questa dichiarazione testimonia il clima altamente competitivo che si respirava nelle corti di visir e principi, nelle quali la lotta per il primato e la conquista di un posto privilegiato agli occhi del potente era piuttosto accesa.

Allo stesso modo, anche le più alte cariche dello stato concorrevano nella creazione di *entourages* che rispecchiassero il più possibile il potere e le ricchezze di cui disponevano o che, addirittura, aumentassero il prestigio delle loro figure. I membri della classe dirigente competevano, dunque, per mantenere viva la propria fama e gloria e, a questo scopo, si attorniavano dei più brillanti poeti ed intellettuali, i quali, d’altra parte, gareggiavano tra loro per ottenere benefici e consensi¹¹⁵.

¹¹⁴Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 371, vol. VI

¹¹⁵Kraemer, 1992: p.12

Riguardo alla datazione del poema, leggendo i versi di questa *qaṣīda*, è evidente una prossimità tra lo *‘īd al-adḥā* e il *nayrūz*. Ognuna di queste feste concede, a colui che le onora, garanzie di diversa natura: “un’assicurazione dalle disgrazie”, e cioè la benedizione che Dio concede a chi rispetta i sacri riti connessi con il pellegrinaggio, e “una promessa”, ovvero la stipula di una sorta di “contratto a voce” (un giuramento) tra poeta e *mamdūh*, in cui quest’ultimo s’impegna a rispettare gli accordi presi in cambio della fedeltà “intellettuale” del poeta.

Bisogna notare, ad ogni modo, che l’occasione che ha ispirato questo poema non è una festività - giacché, se così fosse, il poeta l’avrebbe esplicitato nella dedica - ma, semplicemente, il desiderio di dedicare al *mamdūh* alcuni versi. È probabile, dunque, che Mihyār al-Daylamī avesse composto tale poema in prossimità delle due feste e non *durante* le stesse. D’altra parte, il contesto in cui vengono inseriti i versi confermerebbe questa supposizione: il “vedo giungere” al verso 87 attesta, appunto, che le festività sono prossime ma non ancora giunte.

Alla luce di tutto ciò, le uniche date ipotizzabili sono il 412/1022 e il 413/1023, quando il *nayrūz* cadeva l’11 marzo e l’*adḥā*, rispettivamente, il 17 marzo e il 6 marzo. Tuttavia, l’anno 413/1023 è, a nostro avviso, quello corretto, poiché allora le due ricorrenze caddero a distanza di appena due giorni (ricordiamo che l’*adḥā* dura 3 giorni, dal 10 al 13 di *dū al-ḥiġġa*).

Rinveniamo, al verso 87, un indizio che avallerebbe questa ipotesi. Il poeta, infatti, potrebbe aver indicato le due feste in ordine cronologico: “Vedo giungere lo *‘īd* e il *nayrūz*” significherebbe, perciò, che la Festa del Sacrificio è venuta *prima* del *nayrūz*. In questo caso, l’anno non potrebbe che essere il 413/1023. Il verso 88, invece, appare più come un riferimento al *nayrūz* in quanto festa solare la quale, come abbiamo detto, viene festeggiata di mattina, mentre l’*adḥā* comincia poco prima della preghiera del mezzogiorno e finisce al tramonto del terzo giorno. Non leggiamo, dunque, in questi versi, un riferimento ad un ipotetico ordine di successione delle feste, secondo il quale il *nayrūz* venne festeggiato poco prima dell’*adḥā*, anche perché questo significherebbe che vi fu una coincidenza tra le due ricorrenze che, in realtà, non si verificò in quegli anni.

E scrisse a Šāhib Abū al-Qāsim ibn ‘Abd al-Raḥīm, facendogli gli auguri sia per il nayrūz che per i due ‘īd

29. Tu, che sei tra i discendenti di Cosroe, hai proclamato la gloria
[di una stirpe] di cui le notti hanno tramandato il ricordo,
30. E oggi si parla della loro sovranità, e si ricordano gli antichi
giorni d’oro,
31. Ed essi, basando ogni cosa sulla giustizia, scelsero, come giudice,
il giorno dell’equinozio.

Commento

Nella dedica, il poeta esplicita l’occasione specifica per la quale è stato composto il poema: la festa del *nayrūz* e “i due ‘īd”. Normalmente con la parola *‘īdayn* si intendono le due feste canoniche della rottura del digiuno e del sacrificio, che, però, ricorrono in momenti diversi dell’anno: la prima il primo giorno del mese di *šawwāl* e la seconda, come abbiamo visto, il 10 di *dū al-ḥiġġa*. Com’è possibile, dunque, che queste tre ricorrenze fossero prossime?

Ovviamente, ciò non è possibile, ma possiamo formulare comunque alcune ipotesi che ci aiutino a delineare il contesto in cui questo componimento è inserito:

1) Il poema potrebbe essere stato composto in un anno in cui la festa del sacrificio e quella della rottura del digiuno venivano prima del *nayrūz*. Il poeta avrebbe, quindi, colto l’occasione nel giorno del *nayrūz* per fare gli auguri per due feste passate, nelle quali, probabilmente, egli aveva mancato di onorare il *mamdūḥ* con una sua *qaṣīda*. Inoltre, è possibile che una delle due feste ricorresse a breve distanza dal *nayrūz*. In questo caso, gli anni ipotizzabili sarebbero il 413/1023 o il 414/1024, quando l’*adhā* cadeva, rispettivamente, il 6 marzo e il 23 febbraio, e il *nayrūz* l’11 marzo e il 10 marzo, oppure il 406/1016 o il 407/1017, quando il *fiṭr* ricorreva il 13 marzo e il 3 marzo, e il *nayrūz* il 12 marzo.

2) La seconda ipotesi, forse più plausibile, è che il *nayrūz* ricorresse in prossimità di una delle due feste e che, con la parola *‘īdayn*, si alludesse, nello specifico, a quel momento comune ad entrambe in cui le due ricorrenze

più importanti dell'Islam vengono commemorate. Tale momento è la *ṣalāt al-ʿīdayn* (o *ṣalāt al-ʿīd*). Questa preghiera è il punto d'incontro delle due feste, poiché si svolge sia durante i festeggiamenti per l'*adhā* che per il *fiṭr*. Tale preghiera è considerata una *sunna* e consta di due *rakʿāt* e di sei *takbīr*, molti di più, quindi, che in una *ṣalāt* ordinaria¹¹⁶.

A questo punto, la data, a nostro avviso, più verosimile è quella del 406/1016, poiché in quell'anno, come già evidenziato, il *nayrūz* e il *fiṭr* ricorrevano a distanza di un solo giorno - l'uno il 12 e l'altro il 13 marzo -, con la conseguenza che anche il ricordo del motivo della *ṣalāt al-ʿīdayn* era più recente.

Detto questo, è necessario spendere alcune parole anche a riguardo dei versi che seguono la dedica in questione. Il riferimento, in questi versi, è chiaramente all'orientamento iranico della dinastia buyide, la quale rivendica una diretta discendenza dalla stirpe di Cosroe¹¹⁷, e cioè dalla dinastia dei più grandi re di Persia, la cui gloria è ben nota (verso 29).

In realtà, nella tradizione iranica il fondatore della prima dinastia di re è Ğamšīd, o Yima Xšaēta, "Yima il brillante" in avestico. Il nome di questo personaggio, infatti, è connesso con la luce, giacché *xšaēta* è uno degli epiteti del Sole. La sua, dunque, è una figura dai tratti solari: di Yima si dice che sia "come il sole tra gli uomini", tanto che egli è inserito nel pantheon degli dei e, come Yama - personaggio mitologico indiano - è considerato figlio di un'altra figura solare, Vivasvant, "colui che brilla ovunque"¹¹⁸.

Ğamšīd è inoltre ritenuto colui che istituì il *nayrūz* e molte sono le leggende che associano il suo personaggio a questa festa. Uno di questi miti racconta che un giorno egli si recò vicino al sole, portando sulla terra la scienza delle stelle, l'astronomia. Ciò avvenne il giorno di *Urmuz*, il primo del mese di *Farwardīn*, giorno che Ğamšīd celebrava con vino, canti e musiche e che, successivamente, venne a coincidere con il primo dell'anno¹¹⁹.

La figura di colui che ha istituito il *nayrūz*, dunque, è immersa nel mito e i suoi lineamenti sono quelli di una divinità: Ğamšīd incarna, necessariamente, il sovrano giusto per eccellenza. A questo proposito, risulta piuttosto interessante il riferimento al giorno dell'equinozio come quello in cui trionfa la giustizia del sovrano. In effetti, in arabo tale giorno è lo *yawm al-i'tidāl*,

¹¹⁶Mittwoch, 1986a: p.1007

¹¹⁷Per approfondimenti, vd Q. 139

¹¹⁸Skjaervø, 2008: p.501-502

¹¹⁹Skjaervø, 2008: p. 502

dove *i'tidāl* sta sia per “equinozio” che per “equilibrio, rettitudine”. Anche in arabo, quindi, come in italiano, vi è una connessione tra equinozio e giustizia.

Inoltre, il riferimento all'equinozio potrebbe aiutarci a formulare una terza ipotesi di datazione di questo poema. Dal 1004 al 1007 (394-397), infatti, il *nayrūz* torna a coincidere proprio con il giorno dell'equinozio primaverile, il 15 di marzo. È possibile, dunque, che questa *qaṣīda* sia stata composta in quel periodo.

Questa supposizione non sarebbe inverosimile, dato che Abū al-Qāsim nacque sicuramente prima del 394/1004. Sappiamo, infatti, che egli fu nominato *naqīb* nel 372/983¹²⁰.

Q. 286

E scrisse allo Za'īm al-Mulk Abū al-Ḥasan nel nayrūz.

70. Brilla innanzi a te il *nayrūz*, e nel suo piatto rifulge il gradimento,
71. Un nuovo giorno che restituisce vigore al tuo potere vizzo e appassito,
72. E testimonia che il successo è una costante del tuo comando,
73. E che qualunque cosa si allontani dalla tua maestà, non tarda a ritornare.

Commento

Tornano, in questa *qaṣīda*, i classici temi connessi con la festa del *nayrūz*. La rinascita della natura si fonde, perfettamente, con quella personale del potente, che vede il suo potere consolidarsi, il giorno del *nayrūz*. Questo potrebbe significare, più concretamente, che l'incarico del *mamdūh* in questione venne riconfermato per un altro anno, ed è forse a questo che fa riferimento il “successo” del verso 72. Tuttavia, la scarsità di dati biografici sul personaggio rende difficile la datazione di questo poema.

¹²⁰Busse, 1969: p. 297

Q. 288

Gli chiese il Ra'īs Abū al-Wafā' Kāmil ibn Maḥdī l'esecuzione di qualche suo verso, ed egli gli scrisse:

82. Nel *nayrūz* è venuto presso di te, di mattina, il primo giorno dell'anno, come un visitatore che porta gli auguri dell'amato che giunge,
83. Ed è un giorno che ama una generosa presenza di generosità, e arriva da te in una delegazione carica di lodi,
84. Un giorno che i persiani ti hanno donato, cosicché facesse scorrere il tempo e allungasse la tua esistenza,
85. E ti assicurasse altri mille giorni come questi, passati nella gloria, che il [nuovo] anno che giunge testimonia,
86. Un giorno contagiato dalla tua generosità, di cui la pioggia e l'erba sulla terra brulla e sterile tracciano, insieme¹²¹, il ritratto,
87. E che preannuncia la primavera e parla di virtù, come il più onesto dei visitatori e il più sincero degli oratori.

Commento

Purtroppo, l'identità di questo personaggio rimane avvolta nel mistero, giacché non abbiamo rinvenuto nelle cronache alcuna informazione che lo riguardasse, né alcun indizio che ci aiutasse a ricostruire il suo nome completo. Sappiamo, ad ogni modo, che il più famoso Abū al-Wafā' dell'epoca buyide fu Abū al-Wafā' Zāhir ibn Muḥammad, generale e comandante dell'esercito

¹²¹Il verbo utilizzato è *aḥtabā* che indica una particolare maniera di sedersi tipica degli uomini del deserto. Non essendoci infatti, nel deserto, muri ai quali appoggiarsi, gli arabi erano soliti sedersi ponendo le ginocchia all'altezza del petto e mettendovi contro una spada o legandole con un pezzo di stoffa. Questo, per poter rimanere seduti e non cadere all'indietro. Il verbo è stato tradotto qui con la parola "insieme" perché abbiamo immaginato che la pioggia e l'erba, incarnando quasi una sola figura umana, compissero lo stesso atto.

di ‘Aḏud al-Dawla. ‘Aḏud al-Dawla, però, da statista accorto qual era, prese tutte le precauzioni per impedire ai suoi generali di acquisire troppo potere, e fece arrestare Abū al-Wafā’ poco prima della sua morte¹²². Ciò esclude, dunque, che si tratti della stessa persona a cui è dedicata questa *qaṣīda*.

Nei versi qui presentati compaiono alcuni temi molto interessanti. Uno, in particolare, conferma che in epoca buyide era ben conosciuta l’usanza del *nawrūzi*, della quale abbiamo già parlato precedentemente (Q. 143). Il “visitatore che porta gli auguri dell’amato che giunge” è, infatti, il capo dei sacerdoti zoroastriani che, la mattina del *nayrūz*, porta al sovrano vari doni¹²³, tra i quali uno schiavo di bell’aspetto, che richiamava la sfera cortigiana più intima, quella della servitù¹²⁴. Non solo, ma questo volto che compariva al cospetto del re era considerato la personificazione del *nayrūz* stesso, un simbolo, dunque, di buon augurio. Questa usanza era in voga già all’epoca di Walīd II, quindi già da due secoli e mezzo.

Al verso 87 ricompare il riferimento al “visitatore” del verso 82, il capo della comunità spirituale zoroastriana che si presenta, il giorno del *nayrūz*, per tessere gli elogi del sovrano, utilizzando un linguaggio tipico di quella comunità¹²⁵. Tale elogio, pronunciato da una personalità sacra, non può che essere sincero ed onesto, così come lo è il *nayrūz* nel suo intento di eternare l’autorità del sovrano e di renderlo immune allo scorrere del tempo. Inoltre, qui si specifica che il *nayrūz* “preannuncia” la primavera, cosa che farebbe pensare che nel momento in cui venne composte questa *qaṣīda* l’equinozio di primavera non coincidesse con il *nayrūz*, il quale, probabilmente, cadeva poco prima.

Q. 289

E disse in lode del visir ‘Amād al-Dawla Abū Sa’d ibn ‘Abd al-Raḥīm, il quale era già tornato da alcuni viaggi, in occasione della disposizione del suo

¹²²Kabir, 1964: p. 137

¹²³Come abbiamo già detto, il sacerdote dona una coppa d’oro piena di vino, un anello, una moneta d’argento e una d’oro, un bouquet di spighe d’orzo verdi appena raccolte, una spada, un arco e una freccia, una penna e un calamaio, un cavallo, un falco e uno schiavo di bell’aspetto.

¹²⁴Cristoforetti, 2007-2008: p. 82

¹²⁵Cristoforetti, 2007-2008: p. 80

terzo visirato e per fargli auguri per il nayrūz.

82. E non vi è, in questa luna piena, alcuno spicchio mancante,
né in questo tuo ramo rigoglioso alcuna parte avvizzita,
83. Si allunga verso di te, malevola, la mano del tempo, che viene
respinta e paralizzata,
84. Un comitato di felicità ti rende visita nel *nayrūz*, il cui sog-
giorno non si è concluso ed è ancora in corso,
85. Araldo d'immortalità è il suo nunzio, che annuncia che tu
sopravviverai e il tempo cesserà [di scorrere].

Commento

I dati forniti nella dedica che introduce questa *qaṣīda* rendono relativamente semplice, in questo caso, l'operazione di datazione del componimento. Le fonti che abbiamo consultato, infatti, rivelano che 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd fu nominato visir per la terza volta nella primavera del 423/1032¹²⁶, in corrispondenza con l'avvento del *nayrūz*, che quell'anno venne a coincidere proprio con il mese di *rabī' al-awwal*: nel 423, difatti, la festa cadde l'8 marzo 1032.

Torna, in questi versi, il classico tema del *nayrūz* come messaggero che porta la buona notizia dell'immortalità, giacché egli presiede, col suo arrivo, alla rinascita del principe, la cui giovinezza e magnificenza non vengono intaccate dallo scorrere il tempo. Egli, anzi, viene chiamato fuori da questo processo, tanto che per la sua persona il tempo cesserà il suo corso.

Q. 292

E disse al visir Abū al-Qāsim Hibatallāh ibn 'Alī ibn Mākūlā, facendogli gli auguri per il nayrūz.

¹²⁶Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*: p. 423, vol. IX e Busse, 1964: p. 245

100. Il *nayrūz* si compiace se lo si indossa come un gioiello sul corpo disadorno,
101. Godi perennemente delle mie poesie e del *nayrūz*, [ché] non si contravviene all'*iḥrām* con lo *ḥill*¹²⁷

Commento

Abū al-Qāsim Hibatallāh ibn ‘Alī ibn Ğa‘far ibn Mākūlā fu un prestigioso esponente della potente famiglia dei Banū Mākūlā, che, all’epoca di Ğalāl al-Dawla, divenne una delle famiglie più influenti di Baġdād. Durante il passaggio dall’emirato di Bahā’ al-Dawla a quello di Ğalāl al-Dawla, questa famiglia, originaria di ‘Ukbarā, trovò il modo di emergere e di partecipare alle dinamiche di potere. Un’altra casata, d’altra parte, era entrata in scena nello stesso periodo: quella dei Banū ‘Abd al-Raḥīm (della quale abbiamo già parlato), proveniente dalla zona nord-ovest di Nahrawān.

La lotta per il primato sociale e il controllo degli organi di governo si trasformò, all’epoca, in un’aspra competizione tra famiglie. Una significativa prova di ciò è l’avvicinarsi nella carica di visir del principe di Abū al-Qāsim ibn Mākūlā e ‘Amīd al-Dawla Abū Sa‘d, i quali si contesero l’incarico per ben cinque volte.

Ad ogni modo, Abū al-Qāsim ibn Mākūlā fu nominato visir, per la prima volta, nel 423/1032 e ricoprì l’incarico per cinque mandati, finché non fu deposto nel 428/1036, in seguito ad un ammutinamento delle sue truppe e consegnato allo ‘uqailide Qirwās. Quest’ultimo lo tenne rinchiuso per due anni e cinque mesi nella prigione di Hīt¹²⁸, fino a che Abū al-Qāsim ibn Mākūlā non fu strangolato, nel mese di *ġumādā al-tānī* dell’anno 430/febbraio 1039¹²⁹. Tra le due opere più importanti compiute da ibn Mākūlā, vi è stata l’introduzione della tassa sulle imbarcazioni di passaggio in ‘Irāq e la tassa - imposta agli scaricatori di porto - sul trasporto di datteri ed altre merci sulle navi¹³⁰.

¹²⁷L’*iḥrām* è uno stato di astinenza che denota la particolare sacertà del pellegrino musulmano. Per entrare in tale stato, il pellegrino deve formulare dei voti, seguendo alcuni riti, e indossare gli abiti rituali (la veste bianca senza cuciture). Lo *ḥill*, invece, è la rottura di questo stato, che determina lo scioglimento dai vincoli dell’*iḥrām*

¹²⁸Busse, 1969: p. 246

¹²⁹Ibn al-Ĝawzī, *al-Muntazam*: p. 103, vol. VIII

¹³⁰Busse, 1969: p.154 e 156

Nel versi 100 e 101, il poeta invita il dedicatario ad indossare il *nayrūz*, come un gioiello e a godere di questo prezioso monile e dei versi a lui dedicati senza timore, giacché essi non interferiscono con lo stato d'*iḥrām*. Tali versi, dunque, inseriscono il poeta e il *mamdūḥ* in un contesto particolare, quello del pellegrinaggio. Il riferimento all'*iḥrām*, infatti, farebbe pensare che i due si trovassero alla Mecca - o nei dintorni -, per compiere lo *ḥaǧǧ*, probabilmente in compagnia di altri personaggi di spicco, giacché - come abbiamo già detto (Q. 167) - all'epoca le autorità organizzavano delle carovane di pellegrini che viaggiavano a gruppi alla volta dei luoghi sacri dell'Islam.

Non escludiamo, perciò, che essendo stato Abū al-Qāsim ibn Mākūlā visir di Ġalāl al-Dawla, i due possano aver compiuto il pellegrinaggio insieme, magari nella stessa occasione della Q. 146, e che il poeta - anch'esso presente - avesse approfittato di questo momento sacro - che riuniva le più alte cariche istituzionali - per dedicare *qaṣā'id* a più personaggi. Tuttavia, è comunque difficile ipotizzare una data di composizione per questo poema, poiché, durante il visirato di Abū al-Qāsim ibn Mākūlā, il *nayrūz* non cadde mai nel mese di *dū al-ḥiǧǧa*, né in prossimità della partenza delle carovane. Inoltre, sappiamo che tradizionalmente i riti per l'entrata nello stato di sacertà venivano compiuti a Dāt 'Irq, a circa 94 km a nord-est della Mecca¹³¹, perciò nemmeno il riferimento all'*iḥrām* fornisce alcun indizio di tipo cronologico che ci aiuti a datare il componimento.

Q.317

E disse in lode del visir Za'īm al-Dīn Abū al-Ḥasan nel nayrūz.

79. Un giardino primaverile ha invocato piogge scroscianti e nuvole la mattina del *nayrūz*,
80. La delegazione ha affrettato il passo verso *ǧam'*, divisa per gruppi,
81. Reddizio è, presso di voi, ogni giorno di festa, e non sarebbe tale, in vostra assenza.

¹³¹Wensinck, 1986b: p.1052-1053

Commento

La *qaṣīda* in questione sembra essere stata composta, ancora una volta, in un momento in cui il *nayrūz* cadeva in prossimità del pellegrinaggio alla Mecca. Possiamo dedurre questo dato dal verso 80, in cui il riferimento temporale, anzi, appare piuttosto preciso. La sera del 9 di *dū al-ḥiġġa*, dopo la tramonto, i pellegrini lasciano ‘Arafāt e si dirigono di corsa verso Muzdalifa - il secondo dei luoghi sacri attorno alla Mecca. Questa corsa, dunque, segna il compimento della prima *ifāda* ed è proprio a questo rito che allude il poeta al verso 80, dicendo che “la delegazione ha affrettato il passo verso *ġam*”. Una volta giunti a Muzdalifa, “detta anche *Ġam*’ o sacro *maš‘ar*”, dal luogo santo che ivi si trova”¹³², i pellegrini si riuniscono e recitano le preghiere del *maġrib* e dell’*išā*’.

Vi è un solo anno in cui il *nayrūz* e il giorno di *ġam*’ vengono a coincidere quasi perfettamente, e cioè il 378/989, quando il primo cadeva il 19 marzo 989 il secondo il 20 marzo 989. Tuttavia, questa data è, a nostro avviso improbabile, per due motivi:

1) Sebbene la data di nascita di Mihyār al-Daylamī sia sconosciuta, il poeta era, con tutta probabilità, molto giovane a quel tempo (si ipotizza, infatti, che Mihyār sia nato attorno al 367/978). Escludiamo, perciò, che egli fosse già in grado di comporre *qaṣā’id* di questo tenore e, soprattutto, che gravitasse già in giovane età all’interno delle più influenti cerchie di potere.

2) Come abbiamo già detto, pochi sono i dati in nostro possesso riguardo al personaggio di Za‘īm al-Dīn Abū al-Ḥasan. Tuttavia, il fatto che il poeta si rivolga a lui, altrove, chiamandolo “Abū al-Ḥasan ibn ‘Abd al-Raḥīm” farebbe pensare che egli sia quell’Abū al-Ḥasan fratello degli altri due ibn ‘Abd al-Raḥīm che abbiamo incontrato fino ad ora - e cioè ‘Amīd al-Dawla Abū Sa‘d e Kamāl al-Mulk Abū al-Ma‘ālī - del quale le cronache parlano raramente, citandolo soprattutto in anni che non sono di nostro interesse, giacché superano la data limite del 428/1037 (ovvero la data di morte di Mihyār al-Daylamī). Ad ogni modo, se anche ipotizzassimo che egli fosse, per esempio, il nonno di questi due personaggi, la data del 378/989 apparirebbe comunque inverosimile.

¹³²Hurgronje, 1989: p. 113

Tuttavia, vi è un momento della storia buyide in cui il *nayrūz* e il *ḡam‘* - sebbene non arrivino a coincidere - occorrono con qualche giorno di distanza: si tratta del 413/1023, quando l'uno ricorreva l'11 marzo e l'altro il 5 marzo 1023. Certo, questo non spiegherebbe il riferimento, al verso 80, ad un preciso momento del pellegrinaggio, né il visirato di Za‘īm al-Dīn Abū al-Ḥasan di quell'anno, di cui, purtroppo, non abbiamo testimonianza, ma ciò ci fa riflettere su un altro elemento piuttosto interessante: l'opportunità, per il poeta, di fare del pellegrinaggio una redditizia fonte di guadagno, sia per la presenza di un numero considerevole di uomini di stato (come già abbiamo fatto presente nella *qaṣīda* precedente), che per l'atteggiamento, sicuramente benevolo, che questo momento sacro ispira. Tale dato apparirebbe confermato al verso 81, dove, difatti, si fa proprio riferimento al giorno di festa come al momento proficuo per eccellenza. È dunque possibile, a nostro avviso, che, in occasioni come questa, il poeta componesse le sue *qaṣā'id nayrūziyya* in anticipo rispetto alla festa del *nayrūz*, in modo da far coincidere tale composizione con un momento particolarmente propizio. Ad ogni modo, essendo l'allusione al giorno di *ḡam‘* fuori contesto - giacché, come abbiamo evidenziato, le due ricorrenze non cadevano nello stesso momento - potremmo anche ipotizzare che il riferimento al momento dell'*ifāda* non abbia una valenza temporale ma simbolica, come se Mihyār volesse paragonare la corsa dei pellegrini ad una marcia allegorica verso il *nayrūz*. Riguardo al verso 79, va segnalato che la pioggia nel giorno del *nayrūz* è considerato un presagio estremamente fausto.

Q. 336

E disse e scrisse a Ṣāḥib Abū al-Qāsim ibn ‘Abd al-Raḥīm, facendogli gli auguri per il nayrūz e per la festa che viene dopo di esso.

21. Nel suo volto vi è letizia e generosità, la letizia per me e la generosità per gli altri,
22. Ho accettato la mia sorte, ieri, per il denaro che mi è sfuggito, ed oggi l'accetto [ancora],
23. E [compatisco] chi predica la concordia nell'amicizia, ed è sorta la luna piena e nessuno la uguaglia.

Commento

Anche in questo caso, la dedica che introduce l'occasione per la quale è stata composta la *qaṣīda* in questione fornisce alcune indicazioni utili alla datazione della stessa. Veniamo a sapere, infatti, che nell'anno a cui si fa riferimento il *nayrūz* cadeva prima di una certa festa la quale, tuttavia, non viene specificata. Abbiamo già avuto modo di vedere, però, come il termine *'īd* - utilizzato genericamente per designare la "festa" - alluda solitamente a una delle due feste canoniche dell'Islam, lo *'īd al-aḍḥā* e lo *'īd al-fiṭr*.

Purtroppo però, all'interno del poema non abbiamo individuato alcun elemento che potesse aiutarci a capire a quale delle due feste in questione si faccia riferimento. Dovremmo dunque formulare più ipotesi, tenendo conto anche delle ricorrenze che hanno ispirato le precedenti *qaṣā'īd* dedicate a Ṣāhib Abū al-Qāsim, poiché, come abbiamo visto, il poeta era solito comporre, nella medesima occasione, più componimenti in onore dello stesso personaggio.

Tuttavia, dalla dedica possiamo estrapolare un dato specifico piuttosto importante: sappiamo, infatti, che allora il *nayrūz* cadeva *prima* dello *'īd*. Inoltre, nei versi 21, 22 e 23 emerge chiaramente il tema dell'attesa del compenso in denaro che, non essendo stato corrisposto, spinge il poeta ad esprimere la malinconica accettazione della sua sorte, in seguito alla delusione provocata da tale mancato pagamento. È probabile, dunque, che questa *qaṣīda* si ricolleggi ad un'altra - composta per la medesima occasione - per la quale Mihyār al-Daylamī, al contrario di altri poeti suoi concorrenti che godettero della generosità del notevole, non ricevette alcuna remunerazione.

Possiamo dunque supporre che il poema in questione sia parente della Q. 74, composta per la festa della rottura del digiuno del 406/1016, anno in cui *nayrūz* e *fiṭr* ricorrevano a meno di un giorno di distanza (l'uno il 12 marzo e l'altro il 13 marzo 1016, anche se le ricorrenze arrivarono a sovrapporsi¹³³). Ad ogni modo, alcuni elementi, come il brevissimo intervallo tra le due feste e il fatto che la Q. 74 sarebbe posteriore a questa - giacché composta in occasione dello *'īd al-fiṭr* - ci indurrebbero a scartare questa congettura, sebbene la brevità del componimento - composto solo di 52 versi contro i 90 di media - possa avallare l'ipotesi della parentela tra questo e un altro poema.

Alla luce di ciò, riteniamo di dover supporre che tale *qaṣīda* sia stata

¹³³vd. la spiegazione di tale sovrapposizione nel commento della Q.74

composta in occasione dello *‘īd al-adḥā* del 412/1022, poiché in quell’anno il *nayrūz* cadeva l’11 marzo e l’*adḥā* il 17 marzo. Il fatto che vi siano sei giorni di distanza tra una festa e l’altra giustificherebbe, a nostro avviso, la composizione di più poemi in questo intervallo di tempo e il riferimento sfumato allo *‘īd* nella dedica, che non sarebbe altrimenti giustificabile. Crediamo infatti che se le ricorrenze fossero cadute quasi in contemporanea (come nel caso presentato prima) il poeta avrebbe specificato nella dedica entrambe le occasioni.

Interessante è qui, il riferimento del verso 23 alla luna piena, che è, chiaramente, una rappresentazione metaforica del *mamdūḥ* stesso. Se, come abbiamo visto, nei poemi di Mihyār al-Daylamī si allude spesso alla luna piena come culmine del mese, tuttavia crediamo di poter stabilire con certezza che nella maggior parte dei casi incontrati fin qui *al-badr*¹³⁴ non è altro che il dedicatario e che tale simbolismo può aver a che fare con il periodo vero e proprio di plenilunio in senso traslato (pienezza come magnificenza, perfezione).

Q. 346

E scrisse a Abū al-Ma‘ālī ibn Ṣāḥib Abū al-Qāsim nel nayrūz.

58. Rimani, dunque, giacché non è il denaro ciò per cui resti presso di me, in compagnia di ricchi notabili,
59. Una carovana ti accompagnerà sempre, lodandoti dovunque tu vada,
60. E portandoti fortuna nella festa del *nayrūz* e del *mihraḡān*,
61. Finché ogni giorno del tuo regno non sarà soprannominato “sa‘d al-qirān”.

Commento

¹³⁴“la luna piena”, appunto.

Gli elementi interessanti di questa *qaṣīda* - sebbene non sufficienti per procedere alla datazione della stessa - sono due: la dissimulazione del rapporto di dipendenza tra poeta e *mamdūh*, sapientemente formulata tramite la riproduzione di un ambiente cortigiano disinteressato, di cui il poeta è il perno e in cui il dedicatario è invitato a rimanere, in virtù del rapporto autentico che lega quest'ultimo a Mihyār al-Daylamī. Tuttavia, attraverso questo invito, il poeta non fa altro che rimarcare l'esclusività di tale rapporto e, di conseguenza, l'opportunità che esso continui ad esistere, e cioè che i vincoli tra le due parti vengano riconfermati in occasione del *nayrūz*. È evidente, dunque, il proposito del poeta-cortigiano, il quale, ancora una volta, tenta di perseguire il proprio interesse e di volgere ogni situazione a suo favore.

Il secondo elemento di rilievo è il riferimento al fatto che la fortuna e il successo dell'autorità del *mamdūh* sarebbero determinati da una felice congiunzione astrale, *sa'd al-qirān* appunto. Solitamente, ad essere considerata propizia era la congiunzione tra Giove e Saturno, che poteva essere maggiore, media e minore e determinava la fortuna della dinastia. A questo proposito, al-Bīrūnī¹³⁵ ci informa che nel III/IX secolo si riteneva che l'avvento della dinastia buyide nella "congiunzione di fuoco" fosse la prova del ritorno del regno sasanide, il quale era esistito - e sarebbe ritornato - proprio in corrispondenza di tale congiunzione astrale¹³⁶. Questo dimostra, prima di tutto, quanto l'astronomia influenzasse il pensiero comune e potesse determinare la fortuna di una dinastia - legittimandone il potere - e, di conseguenza, quanto fosse vantaggioso impostare un discorso propagandistico che si basasse proprio su evidenze di tipo astronomico (come vediamo al verso 61). Si pensava, dunque, che il regno fausto fosse quello benedetto dagli influssi astrali e cioè da Dio. L'augurio del poeta è, ancora, quello dell'immortalità, che si raggiunge tramite la reiterazione di una condizione favorevole la quale, divenendo perenne, eterna a sua volta l'oggetto su cui esercita la propria influenza.

¹³⁵ *The Chronology*: p. 197

¹³⁶ al-Bīrūnī, tuttavia, prende le distanze da quella che sembra essere, a suo avviso, una credenza popolare, dicendo: "Non capisco perché loro [la gente] preferiscano i daylamiti, quando invece il transito in un trigono di fuoco è la prova più evidente che la dinastia abbaside - che è una dinastia orientale, originaria del Ḥurāsān - è quella indicata." (al-Bīrūnī, *The Chronology*: p. 197)

Q. 353

E disse e scrisse a Abū Manṣūr ibn Māsargīs augurandogli salute, per esprimere la malinconia che prova per la sua assenza e menzionare alla fine [della poesia] un bisogno di cui gli aveva fatto richiesta.

38. Così come marchi il tuo onore con la tua potenza, ricopri il tuo nemico di vergogna, come un marchio sulla sua fronte,
39. Finché mi sostenevi, la vita sembrava avere un senso, per me, poi l'ha perso, quando mi hai dimenticato,
40. Ti basti, come prova, il biasimo del *mihrağān*, se saldi i suoi debiti nel *nayrūz*.

Commento

Poco si sa riguardo a questo personaggio il quale, probabilmente, non ricoprì la carica di visir. Tuttavia, in altre *qaṣā'id* egli viene indicato con il titolo di *ustād* e con quello di *ra'īs*, cosa che farebbe pensare ad un legame di questo personaggio con gli ambienti istituzionali dell'epoca.

Possiamo ipotizzare, comunque, che Abū Manṣūr ibn Māsargīs fosse un parente stretto (molto probabilmente il fratello) di Abū 'Abbās 'Īsā ibn Māsargīs, che venne nominato visir sotto Bahā' al-Dawla nel 386/996-97¹³⁷, dopo aver già tentato di ottenere la carica, senza successo, nel 384/994¹³⁸. Ibn Ḥallikān, inoltre, nel suo dizionario biografico (*Ibn Ḥallikān's Biographical Dictionary*) avallerebbe questa ipotesi, citando un certo Abū al-Ḥasan al-Māsargīsī, famoso giureconsulto šāfi'ita che fu attivo soprattutto nel Ḥurāsān e morì nel 383/993. Egli è indicato come il "nonno di Abū 'Alī ibn 'Īsā ibn Māsargīs"¹³⁹ figlio, appunto, di Abū 'Abbās 'Īsā ibn Māsargīs. Da ciò deduciamo, dunque, che sia quest'ultimo che Abū Manṣūr ibn Māsargīs fossero figli di Abū al-Ḥasan al-Māsargīsī.

Riguardo alla data di composizione del poema, immaginiamo che possa essere stato scritto tra il 410/1019 e il 412/1021, giacché, compulsando il *dīwān* di Mihyār al-Daylamī, abbiamo visto che vi sono due componimenti

¹³⁷Busse, 1969: p. 242

¹³⁸Ibn Miskawayh, *The Eclipse*: p. 260, vol. VI

¹³⁹Ibn Ḥallikān's, *Biographical Dictionary*: p. 607, vol. II

dedicati ad Abū Maṣṣūr ibn Māsarġīs in occasione del *mihraġān*, l'uno datato 409/1018, l'altro 411/1020. Alla luce dell'esplicito riferimento al verso 40 ad un debito risalente alla ricorrenza del *mihraġān*, che si invita a saldare nel *nayrūz*, supponiamo che tale *qaṣīda* - tuttavia non esplicitamente *nayrūziyya* - sia stata composta nel *nayrūz* del 410/1019 (12 marzo 1019) o del 412/1021 (11 marzo 1021), in occasione, dunque, della festa per il nuovo anno caduta in seguito al *mihraġān* del 409/1018 o del 411/1020.

Capitolo 4

Bilancio conclusivo

Nel corso del presente lavoro di tesi abbiamo affrontato ed analizzato varie questioni, alcune già discusse in altri studi - come, per esempio, il valore storico-culturale del periodo di dominazione buyide - altre del tutto nuove, sulle quali si rende ora necessario fare un bilancio finale, non tanto con la pretesa di risolvere in via definitiva le questioni emerse, ma per evidenziarne i caratteri peculiari ed esaminarli alla luce di quanto detto fin qui. Il nostro intento, dunque, è quello di aprire un dibattito sull'argomento che prenda in considerazione nuove modalità di pensiero, le quali si liberino il più possibile dalla visione dicotomica dell'età da noi presa in esame, visione spesso basata su contrapposizioni fuorivanti o endiadi date per scontate - quali arabo/persiano, disgregazione territoriale-declino economico/conquista territoriale-prosperità economica, non arabo-usurpatore/arabo-legittimo governante, potere spirituale/potere temporale - che, a nostro avviso, hanno contribuito all'abuso nel campo della ricerca storica di categorie di analisi piuttosto limitanti e al significativo ridimensionamento della portata storico-culturale di un'epoca così complessa come quella buyide. Basti pensare, per esempio, a quanto definizioni quali "intermezzo iranico" appaiano riduttive e pregne di tali categorie. Fatta tale premessa, è bene, tuttavia, affrontare con ordine l'analisi conclusiva delle principali questioni "aperte", emerse nel corso della trattazione.

Bisogna ribadire, prima di tutto, che per la ricostruzione dell'ambiente dell'epoca ci siamo basati, principalmente, sui dati storico-ambientali estrapolati dal *d̄wān* di Mihyār al-Daylamī, e che tale approccio al testo poetico come canale privilegiato di reperimento delle notizie storiche ha dato risultati molto interessanti, che illustreremo nel prosieguo. È proprio alla luce di tali

risultati che abbiamo preso in parte le distanze da impostazioni basate sulle dicotomie sopra esemplificate. Detto ciò, passiamo a riprendere le questioni emerse in questo studio e a, trarre, quando possibile, conclusioni che siano coerenti con l'analisi condotta finora.

L'analisi delle *qaṣā'id nayrūziyya* dell'antologia poetica di Mihyār al-Daylamī ha contribuito a far luce, in primo luogo, sulla biografia del poeta, la quale, come ben noto, è caratterizzata da forte nebulosità, risultando difficilmente ricostruibile. Anche se sono molte le fonti che parlano del Nostro - giacché egli fu, senza dubbio, uno dei più importanti esponenti della propria epoca -, queste, per lo più, riportano le stesse informazioni in maniera piuttosto sommaria o poco dettagliata. Sebbene i dati esigui che se ne ricavano non siano sufficienti per comprendere il ruolo del poeta a corte e la modalità con la quale egli sia entrato in contatto con gli ambienti di potere dell'epoca, abbiamo comunque potuto dedurre alcune notizie biografiche riflettendo sulla ricorrenza di certe informazioni che tutte le fonti tendevano ad evidenziare, prime fra tutte la data di conversione di Mihyār all'Islam (394/1003), quindi quella di morte (5 di *ḡumādā al-aḥira* dell'anno 428/ 26 marzo 1037), e l'identità del suo maestro e benefattore, Šarīf al-Raḍī. Il fatto che tutte le fonti riportassero questi dati ci è sembrato piuttosto significativo e, partendo proprio da tali elementi, abbiamo dato vita ad uno studio sul poeta del tutto nuovo, giacché nessuna biografia, finora, aveva riflettuto sul valore di queste informazioni.

In effetti, incrociando i dati cronologici rinvenuti all'interno delle *qaṣā'id nayrūziyya* analizzate con le date più significative della vita del poeta - quella di conversione e di morte, appunto - abbiamo notato che la fama di Mihyār al-Daylamī è cresciuta proprio a partire dal 394/1003, per raggiungere il culmine negli ultimi anni della sua vita. In generale, comunque, il periodo di maggiore attività del poeta è stato l'ultimo trentennio della sua vita, all'incirca dall'inizio del IV/X secolo fino al 428/1037. Abbiamo potuto dedurre questa importante evidenza a partire dai seguenti elementi:

1) La totalità delle *qaṣā'id nayrūziyya* da noi prese in esame risalgono ad un periodo non antecedente ai primi anni del IV/X. In particolare, la maggior parte dei componimenti è databile dal 413/1023 in poi, il che significa che fu in questi anni che il poeta raggiunse il culmine della propria popolarità.

2) L'analisi dei dedicatari delle *qaṣā'id* ha confermato che il poeta gravitava attorno ai più influenti circoli di potere, giacché tra i dedicatari vi

erano notabili e membri dell'alta società, molti dei quali ricoprivano importanti incarichi istituzionali (come quelli di *visir*, *naqīb* e *ra'īs*). Uno dei poemi analizzati - databile attorno al 424/1033-427/1036 - è addirittura dedicato a Ġalāl al-Dawla in persona (Q. 146), ed è perciò indubbio che il poeta avesse fatto parte della corte dello stesso *amīr al-umarā'* negli ultimi anni della sua vita.

Questi elementi ci fanno riflettere sull'importanza istituzionale del *nayrūz*, che, oltre ad essere un momento dell'anno tradizionalmente rilevante, possedeva un grande rilievo politico, giacché era proprio in occasione di questa festività che veniva decisa la ripartizione dei poteri e confermato il ruolo di chi gravitava attorno alle maggiori cerchie di potere. L'analisi della festività del *nayrūz* è perciò estremamente importante per comprendere il funzionamento della società dell'epoca e le modalità con cui si determinavano le principali dinamiche del potere. Alla luce di ciò, è significativo il fatto che tutte le *qaṣā'id nayrūziyya* analizzate siano dedicate a personaggi influenti e non ad amici o conoscenti¹ del poeta e che la maggior parte di esse sia stata composta tra il 413/1023 e il 428/1037, in un periodo, dunque, posteriore al 394/1003, data di conversione del Nostro .

Pensiamo, perciò, che la conversione di Mihyār al-Daylamī, menzionata da tutte le fonti, abbia sancito non solo l'entrata del poeta in una nuova comunità, quella della *umma*, ma anche il suo "debutto" in società. La carriera professionale di Mihyār all'interno delle più prestigiose corti sarebbe dunque cominciata a partire dal 394/1003, quando egli, senza dubbio, aveva già raggiunto la piena maturità letteraria². È in questo momento che entra in scena la figura di Šarīf al-Raḍī, il quale giocò un ruolo di prim'ordine nel segnare il futuro di successo del poeta. Non bisogna dimenticare, infatti, che al-Raḍī godeva di un enorme prestigio, tanto che lo si può tranquillamente inserire tra i personaggi più influenti della sua epoca. Questo, di per sé, costituisce un dato estremamente importante, sul quale abbiamo riflettuto con attenzione al momento della ricostruzione della biografia di Mihyār. La scarsità di notizie sull'infanzia e sulla famiglia di Mihyār al-Daylamī e la totale assenza di riferimenti alla sua data di nascita - che rimane tutt'ora ignota anche se Mūsā aveva proposto, come data probabile, il 367/978³ - farebbero supporre

¹vd. a questo proposito Q.1, la cui dedica è stata riportata all'interno della sezione dedicata a Mihyār al-Daylamī.

²Questo dato appare evidente alla luce della Q. 1, datata 393/1002.

³Mūsā, 1961: p.22

che egli non provenisse da una famiglia abbiente, ed è proprio per questo che l'incontro con al-Raḍī è da considerarsi determinante. Mihyār, inoltre, era zoroastriano - cosa che le fonti non mancano mai di ricordare, quasi con una nota di disprezzo - e la fervente religiosità del maestro, il quale apparteneva a un'illustre famiglia di ascendenza alide e di tradizioni sciite duodecimane, non può che aver influito sulla scelta del poeta di convertirsi all'Islam.

Quel che intendiamo dire è che al-Raḍī non fu solo il maestro e il benefattore di Mihyār al-Daylamī, ma anche il suo più importante promotore, colui che rese possibile l'entrata del poeta in un ambiente che non gli apparteneva per provenienza familiare e appartenenza religiosa, quello dell'alta società. In questo senso, riteniamo che la conversione del poeta si fosse inserita perfettamente in questo processo, divenendo il momento per eccellenza che ha sancito il suo ingresso ufficiale negli ambienti di corte più prestigiosi. Tale ipotesi spiegherebbe perché la totalità delle *qaṣā'id nayrūziyya* venne composta *dopo* questa data e non prima, nonostante Mihyār avesse gli strumenti tecnici per farlo, giacché già nel 393/1003, come abbiamo visto, egli aveva raggiunto la piena maturità intellettuale. Inoltre, il fatto che tutte le fonti riportino la data esatta di morte del poeta (giorno, mese e anno) - tralasciando quella di nascita - e che egli risulti attivo nei maggiori ambienti cotigiani soprattutto tra il 413/1023 e il 428/1037, rende bene l'idea della fama di cui egli dovette godere negli ultimi anni della sua vita.

Alcuni elementi ricorrenti nel *d̄wān* di Mihyār al-Daylamī ci aiutano ad avviare una riflessione più ampia sul sistema sociale e culturale del tempo. Nella sezione 2.2., relativa al contesto culturale in età buyide, abbiamo evidenziato la stretta correlazione tra dinamiche politiche, volte alla legittimazione dell'autorità del sovrano, e promozione culturale, funzionale all'andamento di tali dinamiche. Certo, non si può dire che l'estremo fervore intellettuale del III/IX-IV/X secolo sia totalmente ascrivibile a questa correlazione, giacché tale fenomeno fu in gran parte indipendente dalle dinamiche di potere, tuttavia è evidente che il clima era propizio e la cultura veniva incoraggiata dall'alto, cosa che favorì il crearsi di condizioni ideali per la fioritura delle arti e delle scienze.

All'epoca, il poeta di corte incarnava perfettamente il modello di letterato al servizio del potere. Nelle *qaṣā'id* di Mihyār al-Daylamī questo aspetto è lampante, e il poeta non manca mai di ricordare il *mamdūḥ* nell'intestazione del poema, giacché la menzione di colui è oggetto di lode è utile all'espletamento di tale funzione che, comunque, sottintende l'esistenza di un patto di mutuo interesse tra il *mamdūḥ* e il proprio poeta, una sorta di *do ut des* per

il quale entrambe le parti sono chiamate a rispettare gli accordi presi. Come abbiamo avuto modo di riscontrare in seguito all'analisi delle *qaṣā'id nayrūziyya*, quello che salta particolarmente all'occhio è proprio l'esistenza di un rapporto di dipendenza, che prevede che il poeta tessa le lodi del dedicatario in cambio di *qualcosa* che gli è stato promesso e che non può essergli negato: un compenso - possibilmente lauto - in denaro. I vincoli tra le parti, dunque, erano ben definiti.

Un'altro elemento interessante emerso dall'esame delle *qaṣā'id nayrūziyya* è che il *nayrūz* presiedeva al rispetto di tali vincoli. Ecco che appare nuovamente evidente il significativo ruolo istituzionale di questa ricorrenza. Le promesse fatte l'anno precedente dovevano essere rispettate nel *nayrūz*, pena l'annullamento dell'influsso benefico di tale festività su colui che si dimostrava inadempiente. Nessuno sconto, dunque, era previsto per il notevole in questione, il quale aveva l'obbligo morale di onorare le promesse fatte. Questo fatto è molto interessante, perché dà l'idea di quanto fosse determinante il ruolo degli intellettuali a corte e di quale prestigio essi dovevano godere all'epoca di Mihyār al-Daylamī. Egli, in particolare, in molti punti del suo *dīwān* si dimostra piuttosto intransigente verso i dedicatari insolventi, utilizzando talora parole di duro rimprovero, senza timore alcuno di ritorsione, a testimonianza della influenza in chiave propagandistica del poeta negli ambienti di potere.

Tuttavia, le *qaṣā'id nayrūziyya* non erano solo "prestazioni professionali" soggette a compenso, ma anche veri e propri doni che il poeta faceva al suo signore in occasione della festività. Questo aspetto viene spesso esplicitato sia nel corpo che nelle intestazioni dei componimenti⁴, a riprova dell'autenticità di questa usanza. Tale dono, però, possiede alcuni significati ben precisi, che rimandano al legame di dipendenza tra il poeta e il *mamdūh* di turno, senza dimenticare la valenza economica che ogni tipo di interscambio di questo genere rivestiva all'epoca.

Oltre ad essere un *topos* letterario usuale, infatti, il dono della *qaṣīda* va inteso come una sorta di omaggio obbligato - quasi una tangente - che i membri di una certa cerchia facevano al proprio signore. Questo perché, come abbiamo potuto appurare in seguito all'analisi delle *qaṣā'id*, era proprio durante il *nayrūz* che gli incarichi istituzionali venivano riconfermati, così come i ruoli a corte, cosa che rendeva coloro che venivano scelti come membri

⁴vd. a questo proposito Q. 103, nella quale si legge: "70. Nessuno è più degno di voi di questo dono, e non c'è dono migliore di una poesia."

della classe dirigente o di un certo entourage debitori nei confronti del loro principe o signore.

Per comprendere meglio questo passaggio, bisogna tenere presente che, tradizionalmente, il *nayrūz* era la festa del sovrano - il quale, con l'arrivo del nuovo anno rinnovava la propria potenza - e che, in quest'occasione, i notabili del regno erano tenuti a rendergli omaggio⁵. In seguito, l'omaggio reso in occasione del *nayrūz* divenne una vera e propria tassa che bisognava versare⁶.

Alla luce di ciò, è evidente che il “dono” del poeta, la *qaṣīda*, fosse l'unica modalità che egli conosceva per versare tale tassa al proprio signore. È significativo, infatti, che Mihyār al-Daylamī ribadisca spesso di non aver altri mezzi fisici, oltre ai suoi versi, per ricompensare la generosità del dedicatario, quasi a sottolineare la condizione particolare dell'artista il quale, in virtù del suo genio, diviene “esentasse”. La *qaṣīda*, d'altra parte, è l'unico bene di valore che il poeta possa donare, ma tale condizione ne determina un'altra, ben più importante ai fini dell'analisi del significato di tale dono: il poeta, sottolineando la propria penuria di mezzi materiali, fa, di fatto, appello alla prodigalità del *mamdūh*, richiedendo implicitamente un compenso che, al contrario del suo, sia in denaro⁷.

Il fatto che l'usanza del “dono” nel *nayrūz* fosse in voga anche presso i circoli privati di visir e alti funzionari statali, ci fa riflettere sulla posizione che questi personaggi ricoprivano sulla scacchiera del potere e anche sulla modalità con la quale essi ribadivano la propria autorità ed influenza, quasi a imitare quelle del principe. In effetti, alla luce dello studio da noi condotto sulle *qaṣā'id nayrūziyya* del *dīwān* di Mihyār, diviene sempre più verosimile l'idea che alcune tra le maggiori cariche dello stato fossero i perni di cerchie di potere sostanzialmente indipendenti, costituenti veri e propri microcosmi che riproducevano i caratteri propri delle corti del sovrano. Queste figure disponevano di grande potere all'interno delle proprie corti personali, ricoprendo un ruolo che travalicava quello del semplice promotore culturale: essi, infatti,

⁵Cristoforetti, 2007-2008: p.80

⁶Sappiamo che tale tassa veniva corrisposta anche in epoca omayyade, dato che il califfo 'Umar II la vietò in quanto non canonica.

⁷È, ancora, in alcuni versi della Q. 103 che vediamo esemplificato questo aspetto: “Il *nayrūz* è stato inviato per sollecitare la promessa di un compenso in denaro/Ed è il giorno dopo il quale le giornate si allungano,/Accettalo come intermediario e visitatore, che reca in dono le poesie da parte mia,/Nessuno è più degno di voi di questo dono, e non c'è dono migliore di una poesia.”

erano dei veri e propri leader, responsabili del controllo e della gestione di un grande numero di individui.

Questa lettura consente di dirimere in parte alcune tra le controverse questioni che rendono così problematica l'età buyide, riflettendone, allo stesso tempo, i tratti distintivi. Se si ragiona tenendo presente l'esistenza di tali cerchie di potere, si comprende meglio il tipo di evoluzione che aveva subito l'assetto amministrativo del califfato. Se da una parte, infatti, l'apparato amministrativo abbaside era stato significativamente ridimensionato, perdendo buona parte della propria funzionalità, e il ruolo dei visir e dei segretari aveva perso in centralità - giacché da veri e propri intermediari del potere, dotati di autorità effettiva, erano divenuti piuttosto degli esecutori degli ordini del principe -, dall'altra non si può negare che la riorganizzazione dell'apparato amministrativo bene si adattava al carattere dell'epoca. Nel III/IX-IV/X secolo, infatti, i confini del califfato apparivano già piuttosto incerti e la frammentazione dell'antico impero era evidente. Stando così le cose, il sistema di gestione centralizzata abbaside non rispondeva più alle esigenze del momento, che imponevano di confrontarsi con una realtà estremamente eterogenea. Ecco il perché della riorganizzazione dell'apparato amministrativo, il quale poté così adattarsi ai cambiamenti in corso e facilitare la gestione di una realtà socio-politica estremamente complessa e in forte evoluzione. Così, il ridimensionamento delle prerogative della macchina centralizzata abbaside, per far spazio ad un modello di gestione decentrato, non fu solo caldeggiato dall'amministrazione buyide, ma divenne la naturale conseguenza del processo di frammentazione dell'impero.

Allo stesso modo, anche il ruolo del visir e del segretario di stato subì una trasformazione, ma la perdita dell'antico prestigio di questa figura non significa che essa non ne acquistò uno del tutto nuovo. Non riusciremmo a spiegarci altrimenti, infatti, il ruolo di prim'ordine che queste cariche istituzionali rivestirono anche all'epoca, presiedendo alla rinascita culturale ed alla difesa delle prerogative del potere civile, ed intervenendo, dunque, nel momento in cui l'autorità militare del principe si dimostrava incapace di gestire questa sfera del potere. Vi è qualcosa di contraddittorio e stridente, infatti, nell'affermare la decadenza della figura del segretario di stato - come molti studiosi dell'età buyide hanno fatto - quando dall'analisi di un documento letterario dell'epoca quale il *dīwān* di Mihyār al-Daylamī risulta che fossero proprio i visir i protagonisti della scena culturale, e quindi politico-economica. Per dipanare tale contraddizione, è necessario procedere ad un'analisi che tenga conto delle trasformazioni in atto in quel momento e di come gli attori

principali del califfato avessero trovato una diversa collocazione negli assetti governativi del nuovo emirato buyide.

Diviene sempre più organica e plausibile, dunque, l'ipotesi che i più alti funzionari statali esercitassero il proprio potere soprattutto all'interno di cerchie circoscritte, grazie alle quali essi avevano l'opportunità di mantenere ed accrescere il prestigio e la fama messa in ombra dalla nuova figura accentratrice dell'*amīr al-umarā'*. In questo senso, l'esistenza di questi microcosmi si porrebbe del tutto in continuità con l'orientamento dell'epoca, riflettendo quel *trend* secondo cui all'accentramento del potere nelle mani del principe si opponeva un modello di politica, come abbiamo detto, decentratrice. Questo nuovo modello, quindi, non va visto necessariamente come qualcosa di negativo, sintomo di decadenza o di mancanza di potere, poiché risponde in maniera coerente alle trasformazioni in atto. Non ci sembra perciò del tutto corretto parlare di "decadenza" o utilizzare termini come "intermezzo" per definire il periodo di dominazione buyide, giacché queste espressioni non aiutano ad individuare, riconoscere e valutare correttamente le dinamiche storiche dominanti all'epoca ma anzi risultano fuorvianti e fuori contesto.

Ragionare in questi termini ci aiuta a comprendere ancor meglio il tipo di rapporto che legava Mihyār al-Daylamī ai suoi patroni, i quali, da responsabili di una certa cerchia, intessevano con i propri protetti relazioni particolari, che probabilmente andavano oltre il mecenatismo e nelle quali entravano in gioco forze più complesse, direttamente collegate con la sfera di gestione del potere. E se il *mamdūh* era ben più che un semplice amatore-mecenate, anche il ruolo del poeta mutava: egli diveniva, da mero cantore, un vero e proprio tecnocrate, un esperto della parola che con i propri versi contribuiva al mantenimento delle condizioni necessarie affinché il dedicatario potesse esercitare un potere autonomo ed indiscusso entro i confini della propria cerchia. Il poeta stesso, quindi, era un'icona del potere, l'addetto alla propaganda in vista della promozione dell'autorità nominale del *mamdūh*.

Alla luce degli esiti della nostra analisi sul *dīwān* di Mihyār al-Daylamī, è possibile tracciare un quadro ancora più chiaro dell'epoca e capire il significato di certi motivi ricorrenti nelle sue *qaṣā'id*. A questo proposito, il motivo del compenso dovuto al poeta - che ricorre frequentemente - è molto interessante, giacché esemplifica piuttosto bene il tipo di rapporto esistente tra Mihyār al-Daylamī e i dedicatari delle sue *qaṣā'id nayrūziyya*. Il fatto che la richiesta della ricompensa in denaro, spesso avanzata in maniera elegante e sottile, sia talvolta piuttosto insistente ed esplicita, fa pensare, come abbiamo già ribadito, che tra il poeta e il *mamdūh* vi fosse molto più che un tacito

accordo di protezione-fedeltà, ma un vero e proprio contratto che impegnava *entrambe* le parti. Ciò significa, in poche parole, che anche il notabile di turno era tenuto a rispettare i patti e a ricompensare il poeta adeguatamente. La *qaṣīda*, quindi, avendo grande rilevanza istituzionale e propagandistica, era equiparabile ad una sorta di “prestazione professionale” che il poeta effettuava proprio in virtù del ruolo ben definito che egli ricopriva a corte. Un ruolo fondamentale per il mantenimento degli equilibri di potere all’interno delle cerchie. Questo spiega la grande influenza di Mihyār al-Daylamī, personaggio che godeva di un prestigio tale da permettergli di pretendere *apertis verbis* ciò che gli spettava. Chiaramente, sarebbe scorretto affermare che il rapporto tra Mihyār e i suoi patroni fosse alla pari, giacché è evidente che l’uno (Mihyār) dipendeva dall’altro (il dedicatario), ma ciò non significa che il poeta non avesse, a sua volta un ruolo privilegiato nel meccanismo di legittimazione del potere del *mamdūh* stesso. I temi tipici del *madīh* - l’elogio della maestà e della gloria del signore e l’augurio dell’immortalità - sono essenzialmente dei motivi letterari che poco hanno a che vedere con la reale posizione a corte del poeta. Non bisogna, perciò, lasciarsi ingannare dalla smodata leziosità e cortigianeria che sembra trasparire dai versi di Mihyār al-Daylamī, poiché il poeta era molto più di un semplice lacché del signore.

Il ruolo istituzionale del poeta è, d’altra parte, individuabile anche solo riflettendo su chi erano i suoi interlocutori privilegiati. È significativo, infatti, che tutti i dedicatari delle *qaṣā’id nayrūziyya* prese in esame siano non solo personaggi altolocati ma anche alti funzionari statali investiti di incarichi di grande responsabilità e prestigio, ed è curioso che nessuno di questi componimenti sia dedicato, per esempio, al maestro di Mihyār, nonostante la fama di cui godeva al-Raḍī. Ciò dimostra in maniera piuttosto significativa che il tipo di rapporto esistente tra poeta e *mamdūh* era regolato da vincoli professionali, prima che affettivi. Alla luce di ciò, non è errato definire il poeta di corte, in età buyide, come una sorta di collaboratore dei potenti, il quale, garantendo il mantenimento del prestigio sociale del *mamdūh*, contribuiva in una certa misura alla gestione del potere da parte di quest’ultimo, pur senza far effettivamente parte della classe dirigente. Questo ruolo emerge con forza nelle *qaṣā’id* scritte in occasione del *nayrūz*, a testimonianza del rilievo istituzionale della festività stessa, durante la quale persino il poeta sembra assumere veste pubblica. Vogliamo sottolineare questo aspetto affinché non si travisi il valore di componimenti di natura diversa, i quali potrebbero necessitare di un’esame che parta da presupposti differenti dai nostri.

Dall’analisi dei dedicatari delle *qaṣā’id* selezionate è emerso che gli interlo-

cutori privilegiati di Miḥyār sono, come già evidenziato, alti funzionari statali che ricoprono importanti incarichi istituzionali. In nessun caso, il poeta si rivolge ad amici, mentre in alcune circostanze egli compone poemi in onore di figli o parenti stretti di personaggi in vista, sebbene non direttamente collegati con le istituzioni del potere. In un unico caso, il poeta si rivolge all'*amīr al-umarā'* in persona (Ġalāl al-Dawla).

Nello specifico, abbiamo constatato l'esistenza di una sorta di piramide ascendente nella carriera di Miḥyār al-Daylamī, il quale fu particolarmente attivo dal 413/1022, ma raggiunse le vette della fama negli ultimi anni della sua vita (422/1030 - 428/1037). È a partire dal 422/1030, infatti, che la rosa dei dedicatari cambia, per comporsi esclusivamente di visir. Sebbene non sia stato possibile datare tutti i componimenti selezionati, si può notare che la totalità dei poemi datati, composti in onore di personaggi altolocati ma privi di alcun ruolo istituzionale risalgono ad un periodo che va dal 409/1018 e il 413/1022, e che in rarissimi casi vi erano visir tra i dedicatari delle *qaṣā'id* prima del 422/1030. Inoltre, abbiamo rilevato che le più antiche *qaṣā'id nayrūziyya* risalgono al 406/1015 e sono dedicate a Ṣāḥib Abū al-Qāsim ibn 'Abd al-Raḥīm, personaggio che riteniamo essere stato uno dei maggiori sovvenzionatori di Miḥyār al-Daylamī.

Facendo una stima dei dedicatari più citati, emerge in maniera evidente lo stretto legame del poeta con i Banū 'Abd Al-Raḥīm, che - nei primi anni dell'emirato di Ġalāl al-Dawla (418/1027 al 435/1043) - divennero una delle famiglie più potenti di Baġdād. È molto probabile, dunque, che questa famiglia avesse costituito una propria cerchia di potere piuttosto influente ed è indubbio che il poeta ne facesse attivamente parte. Il legame con gli 'Abd Al-Raḥīm, inoltre, appare essere quello più lungo e durevole: se, infatti, tra i primi dedicatari delle più antiche *qaṣā'id nayrūziyya* analizzate vi è Ṣāḥib Abū al-Qāsim, tra gli ultimi vi sono i suoi figli, i visir 'Amīd al-Dawla Abū Sa'd e Kamāl al-Mulk Abū al-Ma'ālī, per i quali Miḥyār al-Daylamī compose molti poemi poco prima della sua morte. Significativo appare anche il fatto che solo un componimento (Q. 292) sia stato dedicato ad un membro della famiglia rivale degli 'Abd Al-Raḥīm, i Banū Mākūlā, sebbene questo la dica lunga sulla facilità con la quale i poeti e gli intellettuali passassero da una corte all'altra, in cerca di fama e compensi. Come già detto più volte, in un unico caso Miḥyār al-Daylamī si rivolge alla più alta carica dello stato, l'*amīr al-umarā'* Ġalāl al-Dawla e ciò permette di capire meglio quale fosse il ruolo dei visir in questo periodo, giacché, alla luce dei dati in nostro possesso, risulta che l'importante gestione dei sovvenzionamenti alla sfera intellettuale

era prerogativa quasi esclusiva degli alti funzionari statali. Non meraviglia, dunque, che essi fossero l'emblema della prodigalità, tanto da spingere il poeta a comporre in loro onore più *qaṣā'id* durante una medesima ricorrenza, come se, moltiplicando gli elogi, si moltiplicassero anche i compensi.

Un'epoca, quella buyide, di grandi contraddizioni, certo, ma estremamente ricca e vivace dal punto di vista intellettuale, nonché cruciale per gli sviluppi successivi del califfato.

Capitolo 5

Riferimenti bibliografici

Bibliografia

[1] FONTI

[al-Bīrūnī, The Chronology]

Abū Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī, *The Chronology of ancient nations: an english version of the Arabic Text of the Ātār al-Bāqīya of al-Bīrūnī or “Vestiges of the Past”*, trad. e ed. C. E. Sachau, Minerva, Frankfurt, 1984

[al-Dahabī, Sīrat al-a‘lām]

Muḥammad Ibn Aḥmad al-Dahabī, *Sīrat al-a‘lām al-nubalā’*, Ma‘had al-Maḥṭuta al-‘arabiyya, al-Qāhira, 1956

[al-Ḥurr al-‘Āmilī, Amal al-āmīl]

Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmīl fī ‘ulamā’ ḡabal al-‘āmīl*, Maktabat al-Andalus, Baḡdād, 1965

[Cor.]

Il Corano, trad. e ed. Bausani, A., Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, (Sansoni, 1968), 1997

[Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil]

Abū al-Ḥasan ‘Alī ‘Izz al-Dīn ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-ta’rīḥ*, Dār al-Šādīr, Bayrūt, 1966

[Ibn Dirham, Nuzhat]

‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abdallāh Ibn Dirham, *Nuzhat al-abṣār bi-ṭārā’if*

- al-aḥbār wa al-aš'ār, al-Maktab al-Islāmī, Dimašq, 1953
- [Ibn al-Ġawzī, al-Muntaẓam] Abū al-Faraġ 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Alī Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fī ta'rīḥ al-Mulūk wa al-Umam*, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utmāniyya, Ḥayderābād, 1940
- [Ibn Ḥallikān, Biographical Dictionary] Šams al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥallikān, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (Wafayāt al-a'yān wa anba' al-zamān)*, trad. e ed. W. Mac Guckin De Slane, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, Parigi, 1900
- [Ibn Ḥallikān, Wafayāt al-a'yān] Šams al-Dīn Abū al-Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān wa anba' al-zamān*, Dār al-Taḳāfa, Bayrūt, 1968
- [Ibn al-'Imād, Šadrāt al-daḥab] 'Abd al-Ḥayy Ibn Aḥmad Ibn al-'Imād, *Šadrāt al-daḥab fī aḥbār man daḥab*, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhira, 1931-1932
- [Ibn Kaṭīr, al-Bidāya] Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya fī al-ta'rīḥ*, Maktabat al-Naṣr, Riyāḍ, 1968
- [Ibn Mammātī, Laṭā'if al-daḥīra] As'ad Ibn al-Muḥaddab Ibn Mammātī, *Laṭā'if al-daḥīra wa ṭarā'if al-ġazīra*, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-al-Kitāb, al-Qāhira, 2001
- [Ibn Miskawayh, The Eclipse] Abū 'Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ya'qūb Ibn Miskawayh, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate:*

- Original Chronicles of the Fourth Islamic century (Kitāb Tağārib al-Umam)*, trad. e ed. H. F. Amedroz e D. S. Margoliouth, B. Blackwell, Oxford, 1920-1921
- [Ibn Tağrībirdī, al-Nuğūm] Ğamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yūsuf Ibn Tağrībirdī, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa al-Qāhira*, Dār al-Kutub al-Maṣriyya, al-Qāhira, 1935
- [Mihyār al-Daylamī, Dīwān] Mihyār Ibn Marzawayh al-Kātib al-Fārisī al-Daylamī, *Dīwān Mihyār al-Daylamī*, 4 vol., Dār al-Kutub al-Maṣriyya, al-Qāhira, 1925-1931
- [Sibt Ibn al-Ğawzī, Mir'āt al-zamān] Šibt Ibn al-Ğawzī, *Mir'āt al-zamān fī ta'rīḥ al-a'yān*, al-Dār al-Waṭaniyya, Baġdād, 1990
- [2] **LETTERATURA SCIENTIFICA**
- [Amedroz, 1913] Amedroz, H. F., "Abbasid Administration in Its Decay, from the Tajarib Al-Umam", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1913, pp. 823-842
- [Arnaldez, 1991] Arnaldez, R., "Falsafa", *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, 1991, pp. 769-775
- [Badawi, 1990] Badawi, M. M., "Abbasid poetry and its antecedents", *The Cambridge History of Arabic Literature - 'Abbasid Belles-Lettres*, 1990, pp. 146-166

- [Bauer, 2010] Bauer, S. W., *The History of the Medieval World: From the Conversion of Constantine to the First Crusade*, W. W. Norton & Company, New York, 2010
- [Bellanfat, 2007] Bellanfat, P., “Ka‘ba”, in *Dizionario del Corano*, 2007, pp. 432-434
- [Bosworth, 1962] Bosworth, C. E., “The titulate of the early Ghaznavids”, *Oriens*, vol. 15, 1962, pp. 210-233
- [Bosworth, 1965-66] Bosworth, C. E., “Military Organisation under the Būyids of Persia and ‘Irāq”, *Oriens*, vol. 18/19, 1965-1966, pp. 143-167
- [Bosworth, 1986] Bosworth, C. E., “In‘ām”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, pp. 1200-1202
- [Bosworth, 1990] Bosworth, C. E., “Administrative literature”, *The Cambridge History of Arabic Literature - Religion, learning and science in the ‘Abbasid period*, 1990, pp. 155-167
- [Bosworth, 1991] Bosworth, C. E., “Mākān ibn Kākī”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 1991, pp. 115-116
- [Bosworth, 1997] Bosworth, C. E., “Sīrāf”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 1997, pp. 667-668
- [Boyce, 1970] Boyce, M., “On the Calendar of Zoroastrian Feasts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 33, No. 3 (1970), pp. 513-539

- [Boyce, 2012] Boyce, M., "Nowruz: in the Pre-islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, edizione online, 2012, disponibile all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> (consultato il 3 settembre 2012)
- [Busse, 1969] Busse, H., *Chalif und Grosskoning: die Buyiden im 'Irāq, 945-1055*, Orient-Institut der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, Beirut, 1969
- [Canard, 1962] Canard, M., "Baġdād au IVe siècle de l'Hégire", *Arabica*, vol. 9, num. 1, 1962, pp. 267-287
- [Cahen, 1953] Cahen, C., "L'évolution de l'*iqṭā* du IXe au XIII siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol.8, n.1, 1953, pp. 25-46
- [Cahen, 1956] Cahen, C., "Une correspondance būyide inédite", *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, 1956, pp. 82-97
- [Cahen, 1962] Cahen, C., "Baġdād au temps de ses derniers califes", *Arabica*, vol. IX, fasc. 3, 1962, pp. 289-302
- [Cahen, 1986] Cahen, C., "Buwayhids or Būyids", *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1986, p.1350-1357
- [Capretti, 1998] Capretti, E., *Il Rinascimento*, Giunti, Firenze, 1998

- [Cristoforetti, 2000] Cristoforetti, S., *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, Grafiche Biesse, Venezia, 2000
- [Cristoforetti, 2002] Cristoforetti, S., *Il Natale della luce: il sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII secolo*, Mimesis, Milano, 2002
- [Cristoforetti, 2003] Cristoforetti, S., *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*, Libreria Editrice Foscarina, Venezia, 2003
- [Cristoforetti, 2007-2008] Cristoforetti, S., "Le *nawrūzī* selon le *Nawrūz-nāma*", *Eurasian Studies*, vol. VI, 2007-2008, pp. 71-95
- [Crone, 1987] Crone, P., *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987
- [Crone, 1991] Crone, P., "Mawlā", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 1991, pp. 874-882
- [Dayf, 1943] Dayf, S., *al-Fann wa Madāhibuhu fī al-Ši'r al-'Arabī*, Laġnat al-Ta'līf wa al-Tarġama wa al-Našr, Bayrūt, 1943
- [Djebli, 1997] Djebli, M., "Šarīf al-Raḍī", *Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 1997, pp. 340-343
- [Donohue, 2003] Donohue, J. J., *The Buwayhid Dynasty in 'Irāq 334H./945 to 403H./1012: Shaping Institutions for the Future*, Brill, Leiden, 2003

- [Gnoli, 2006] Gnoli, G., "Iranian identity: Pre-Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, vol. XIII, fasc. 5, 2006, pp. 504-507
- [Gutas, 2002] Gutas, D., *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino, 2002
- [Hachmeier, 2002] Hachmeier, K. U., "Private letters, official correspondence: Buyid *inšā'* as a historical source", *Journal of Islamic Studies*, vol. 13, n.2, 2002, pp. 125-154
- [Hanne, 2007] Hanne, E., *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the late Abbasid Caliphate*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison NJ, 2007
- [Havemann, 1993] Havemann, A., "Naqīb al-Ašrāf", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, 1993, pp. 926-927
- [Heinrichs, 1995] Heinrichs, W. P., "Ṣāhib", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, 1995, pp. 830-831
- [Hurgronje, 1989] Hurgronje, C. S., *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Einaudi, Torino, 1989
- [Johns, 2002] Johns, J., *Arabic Administration in Norman Sicily: the Royal Dīwān*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- [Jolivet, 1986] Jolivet, J., R. Rashed, "Al-Kindī", *Encyclopaedia of Islam*, vol. V, 1986, pp. 122-123

- [Kabir, 1964] Kabir, M., *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Iran Society, Calcutta, 1964
- [Kaḥḥāla, 1961] Kaḥḥāla, U. R., *Mu'ğām muṣannifi al-Kutub al-'atabiyya fi al-ta'rīḥ wa al-tarāğim wa al-ğugrāfiyā wa al-rīhlāt*, Maḥba'at al-Taraqqī, Di-mašq, 1961
- [Kraemer, 1984] Kraemer, J. L., "Humanism in the Renaissance of Islam: A preliminary study", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104, n.1 , 1984, pp. 146-164
- [Kraemer, 1992] Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural revival During the Buyid Age*, Brill, Leiden, 1992
- [Lambton, 1965] Lambton, A. K. S., "Reflection on the *iqṭā'*", *Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, 1965, pp. 358-376
- [Le Strange, 1983] Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1983
- [Lewis, 1969] Lewis, A. R., "The Midi, Buwayhid 'Irāq, and Japan: Some Aspects of Comparative Feudalism", *Comparative Studies in Society and History*, vol.11, n.1, 1969, pp. 47-53
- [Lo Jacono, 2003] Lo Jacono, C., *Storia del mondo islamico: il vicino oriente da Muḥammad alla fine del sultanato*

- mamelucco*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino, 2003
- [Madelung, 1969] Madelung, W., “The assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and ‘The Reign of the Daylam’ (Dawlat Al-Daylam)”, in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 28, n.1, 1969, pp. 84-108
- [Marcinkowski, 2010] Marcinkowski, C., *Shi‘ite Identities: Community and culture in Changing Social Contexts*, Lit, Berlin, 2010
- [Margoliouth, 1933] Margoliouth, D. S., “The poems of Mihyar the Dailemite”, *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, 1933, pp. 286-292
- [Marquet, 1986] Marquet, Y., “Iḥwān al-Ṣafā’”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, pp.1071-1976
- [Meisami, 1998] Meisami, J.S., “Mihyār al-Daylamī”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. II, 1998, p. 525
- [Mez, 1975] Mez, A., *The Renaissance of Islam*, AMS Press, New York, 1975
- [Minorsky, 1932] Minorsky, V., “La domination des Daylamites”, *Société des études iraniennes*, 1932, pp. 1-26
- [Minorsky, 1991] Minorsky, V., “Daylam”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, 1991, pp.189-194
- [Mittwoch, 1986a] Mittwoch, E., “‘Īd”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, p. 1007

- [Mittwoch, 1986b] Mittwoch, E., “‘Īd al-Adhā”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, pp. 1007-1008
- [Morony, 1986] Morony, M., “Kisrā”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. V, 1986, pp. 184-185
- [Mūsā, 1961] Mūsā, M. A., *Mihyār al-Daylamī*, Manšūrāt Dār al-Šarq al-Ġadīd, Bayrūt, 1961
- [Nielsen, 1991] Nielsen, J. S., “Mazālim”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 1991, pp. 933-935
- [Pellat, 1993] Pellat, Ch., “Mihyār”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, 1993, pp. 24-25
- [Sato, 1982] Sato, T., “The iqtā’ system of ‘Irāq under the Buwayhids”, *Orient* (Tokyo), vol. 18, 1982, pp. 83-105
- [Sezgin, 1967] Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden, 1967
- [Skjaervø, 2008] Skjaervø, P. O., “Ġamšīd: Myth of Ġamšīd”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. XIV, fasc. 5, 2008, pp. 501-522
- [Smoor, 1986a] Smoor, P., “al-Ma‘arrī”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. V, 1986, pp. 927-935
- [Smoor, 1986b] Smoor, P., “al-Maġribī”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. V, 1986, pp. 1210-1212
- [Sourdel, 1986] Sourdel, D., “Ibn Rā’iq”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, p. 902

- [Sourdel, 1991] Sourdel, D., “Dār al-‘Ilm”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, 1991, p.127
- [Sperl, 1989] Sperl, S., *Mannerism in Arabic poetry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989
- [Taeschner, 1986] Taeschner, Fr., “‘Ayyār”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1986, p. 794
- [Tafazzoli, 1993] Tafazzoli, A., “Dabīr”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, 1993, pp. 534-537
- [Whitehouse, 1983] Whitehouse, D., “Maritime Trade in the Gulf: The 11th and 12th Centuries”, *World Archeology*, vol. 4, n. 3, Islamic Archeology, 1983, pp. 328-334
- [Waines, 1977] Waines, D., “The pre-buyid amirate: two views from the past”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8, num. 3, 1977, pp. 339-348
- [Wensinck, 1986a] Wensinck, A. J., “Ḥadjdj”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, pp. 31-38
- [Wensinck, 1986b] Wensinck, A. J., “Iḥrām”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III pp. 1052-1053
- [Ziriklī, 1956] al-Ziriklī, *al-A‘lam: qāmūs tarāḡim li-ašhar al-riḡāl wa al-nisā’ min al-‘arab wa al-musta‘ribīn wa al-mustašriqīn*, Tsūmas, al-Qāhira, 1956

Capitolo 6

Tavola sinottica di
corrispondenza dei numeri delle
qaṣā'id citate

CAPITOLO 6. TAVOLA SINOTTICA DI CORRISPONDENZA DEI NUMERI DELLE QAṢĀ

| QAṢĀ'ID | PAGINE | VOLUME |
|---------|-------------|--------|
| Q. 2 | pp. 3-5 | I |
| Q. 16 | pp. 30-32 | I |
| Q. 30 | pp. 75-83 | I |
| Q. 32 | pp. 84-88 | I |
| Q. 37 | pp. 107-113 | I |
| Q. 39 | pp. 115-120 | I |
| Q. 41 | pp. 125-128 | I |
| Q. 42 | pp. 128-132 | I |
| Q. 65 | pp. 202-205 | I |
| Q. 74 | pp. 233-235 | I |
| Q. 82 | pp. 253-256 | I |
| Q. 87 | pp. 267-271 | I |
| Q. 92 | pp. 292-298 | I |
| Q. 97 | pp. 309-312 | I |
| Q. 101 | pp. 326-330 | I |
| Q. 103 | pp. 332-336 | I |
| Q. 104 | pp. 336-339 | I |
| Q. 119 | pp. 374-377 | I |
| Q. 139 | pp. 45-50 | II |
| Q. 143 | pp. 67-71 | II |
| Q. 146 | pp. 75-78 | II |
| Q. 151 | pp. 99-103 | II |
| Q. 155 | pp. 117-121 | II |
| Q. 167 | pp. 140-145 | II |
| Q. 171 | pp. 150-152 | II |
| Q. 172 | pp. 152-154 | II |
| Q. 173 | pp. 154-157 | II |
| Q. 179 | pp. 171-174 | II |
| Q. 208 | pp. 276-281 | II |
| Q. 221 | pp. 305-311 | II |
| Q. 255 | pp. 45-48 | III |
| Q. 286 | pp. 174-179 | III |
| Q. 288 | pp. 182-187 | III |
| Q. 289 | pp. 188-193 | III |
| Q. 317 | pp. 327-331 | III |
| Q. 336 | pp. 4-7 | IV |
| Q. 346 | pp. 43-46 | IV |
| Q. 353 | pp. 60-62 | IV |

Capitolo 7

Appendice A

Capitolo 8

Appendice B