



<e>
e-text.it

A detailed illustration of an Arabic library or study. Two men in traditional attire, including turbans and long robes, are examining a manuscript. One man is seated on a patterned rug, while the other stands. In the background, there is a large wooden bookshelf filled with colorful books. The room features intricate Islamic architectural details, such as a lattice-patterned door and a decorative ceiling. The overall atmosphere is one of scholarly pursuit and cultural richness.

Michelangelo Guidi

**Storia e cultura
degli arabi fino alla
morte di Maometto**

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:



E-text

**Web design, Editoria, Multimedia
(pubblica il tuo libro, o crea il tuo sito con E-text!)**

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Storia e cultura degli arabi fino alla morte di Maometto

AUTORE: Guidi, Michelangelo

TRADUTTORE:

CURATORE:

NOTE:

CODICE ISBN E-BOOK: 9788828101833

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/online/opere/libri/licenze/>

COPERTINA: [elaborazione da] "The Scholars (1901)" di Ludwig Deutsch (1855 - 1935). - Collezione privata. - https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ludwig_Deutsch_-_The_Scholars,_1901.jpg. - Pubblico Dominio.

TRATTO DA: Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto / di Michelangelo Guidi. - Firenze : G. C. Sansoni, stampa 1951. - 230 p. : ill. ; 18 cm.

CODICE ISBN FONTE: n. d.

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 15 marzo 2017

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità standard

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

SOGGETTO:

REL037010 RELIGIONE / Islam / Storia

DIGITALIZZAZIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

REVISIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

IMPAGINAZIONE:

Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

Ugo Santamaria (ePub)

Marco Totolo (revisione ePub)

PUBBLICAZIONE:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

Liber Liber



Se questo libro ti è piaciuto, aiutaci a realizzarne altri.
Fai una donazione: <http://www.liberliber.it/online/aiuta/>.

Scopri sul sito Internet di Liber Liber ciò che stiamo realizzando: migliaia di ebook gratuiti in edizione integrale, audiolibri, brani musicali con licenza libera, video e tanto altro: <http://www.liberliber.it/>.

Indice generale

Liber Liber.....	4
Introduzione.....	8
Capitolo Primo.	
L'Arabia e i suoi abitanti.....	15
I. L'aspetto del paese.....	16
II. La conoscenza del paese.....	20
III. Descrizione del paese.....	39
IV. Condizioni generali poste alla vita araba dall'ambiente.....	52
Capitolo Secondo.	
Il popolo d'Arabia e la sua storia prima dell'Islam.....	70
I. Le origini arabe.....	71
II. Le tradizioni indigene sulla preistoria di Arabia.....	87
III. L'antica storia del Yemen.....	102
IV. La vita delle antiche tribù beduine.....	154
V. Il giudaismo e il cristianesimo in Arabia.....	182
VI. La Mecca.....	200
Capitolo Terzo.	
Il Profeta Maometto.....	217
I. Dalla nascita all'Ègira.....	218
II. Maometto a Medina.....	242
III. L'opera di Maometto.....	275
Indice dei nomi propri e dei vocaboli arabi.....	283

STORIA E CULTURA
DEGLI
ARABI
FINO ALLA MORTE DI MAOMETTO

DI

MICHELANGELO GUIDI



L'Arabia antica secondo Tolomeo

INTRODUZIONE

Questo libro si propone di esporre le premesse e lo sviluppo della vita, della cultura e della religione degli Arabi e la loro funzione entro il quadro della storia dei paesi del Mediterraneo. Vuol così mettere nella sua giusta luce un grande aspetto della cultura umana, in cui appare in singolare rilievo il coordinarsi di una forte tradizione nazionale con altre tradizioni, con altre forze religiose e culturali; e ne nasce un insieme di viva originalità, dotato di nuova forza, chiamato a nuova funzione. Tale fenomeno in sé, quale manifestazione di storia umana, offre il maggiore interesse per lo studioso e il pensatore, che ne può trarre le più proficue considerazioni sullo sviluppo della vita associata e il divenire dello spirito umano. Ma fare storia di arabismo non vuol dire, e già appare da quanto è detto qui sopra, rinchiudersi nella considerazione di un processo isolato: vuol dire, piuttosto, fare storia del complesso mediterraneo; si può dire, anzi, fare storia europea: tanti sono gli intimi legami che congiungono Oriente vicino ed Occidente, tanto è l'apporto di quello, e quindi della vita araba, alla formazione della unità europea, quale oggi noi sentiamo e viviamo. Asia anteriore, Iran, e per qualche aspetto anche l'India, hanno portato indubbiamente il loro ricco contributo in varia misura, nei diversi periodi del laborioso formarsi del patrimonio spirituale, che at-

traverso le elaborazioni di Grecia e di Roma e le grandi religioni monoteistiche forma il sostrato della nostra stessa vita di oggi. Che alle origini dell'antico pensiero greco sia da scorgersi un influsso d'Oriente è verità che mostrano sempre meglio le ricerche di molti dotti, e particolarmente del Cumont e del Bidez,¹ contro le conclusioni forse un poco affrettate di una critica troppo radicale ed unilaterale che, anche in questo campo, vuol negare la connessione della vita orientale con quella ellenica. Il periodo ellenistico vede poi arricchirsi il flusso di elementi orientali e divenir più profondo il penetrare di essi nella vita di Occidente. S'intende che non si fa storia politica o d'istituzioni di antica Grecia, di Ellenismo e d'Impero romano senza considerare a fondo le vicende d'Oriente; e così importanti aspetti della vita politica romana e bizantina sono condizionati dai rapporti con gli Arabi. Ma è nella cultura, nella vita del pensiero e nella religione che questo legame appare più stretto: nel favore che goderono nell'Impero romano le religioni orientali,² nel diffondersi, nella *oikumene*, di apocalittica o di letteratura sapienziale del Giudaismo; e ancora nel sorgere delle tendenze gnostiche o nelle vicende del Cristianesimo che, nato in terra d'Oriente, diveniva in breve tempo forma di vita essenziale per l'Occidente, e si uni-

1 V. oltre a vari articoli particolari la loro opera *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938 (2 voll.).

2 F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4^a ed., Paris, 1929 (l'opera è tradotta in italiano da L. Salvatorelli, Bari, Laterza, 1913).

va in varie sintesi alle forme tradizionali del pensiero ellenico e romano, portando però in sé, indelebile, l'impronta dell'origine orientale. Nello sviluppo di numerose eresie, di grande portata per il divenire religioso, come il Manicheismo, e nella speculazione neoplatonica, momento insopprimibile della vita della tarda antichità, appare sempre in varie manifestazioni questo confluire di elementi orientali e di elementi occidentali, condizione fondamentale della storia antica.

Più tardi, quando nell'equilibrio politico creato dall'Impero Romano i due ordini di fattori si eran costituiti base dello sviluppo della cultura europea,³ una nuova onda d'influsso orientale tornò ad agire sulla vita del medio evo, nei suoi aspetti politici, economici, religiosi e culturali. L'arabismo, e con esso l'Islamismo, esce nel VII secolo dalla patria d'origine; e attraverso una fulminea conquista dà una nuova unità alla vita d'Oriente, pone un nuovo problema politico all'Occidente e crea una cultura, tipicamente orientale;⁴ la quale però, se da un lato poggia sulle più genuine tradizioni arabe, se anche in nome di esse oppone sempre originale reazione all'influsso straniero, accetta d'altra parte, e specialmente attraverso i Siri, il fecondo apporto della tradizione

3 Scritto d'insieme che orienta egregiamente in questa materia e giunge a conclusioni originali è quello di CHR. DAWSON, *La formazione della unità europea dal secolo V all'XI* (trad. ital., Torino, Einaudi, 1939). V. anche CARLO ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940.

4 V. M. GUIDI, *Caratteri della cultura araba*, in *Caratteri e modi della cultura araba*, Roma, R. Accademia d'Italia, 1943. Vi si sostiene il carattere fundamentalmente orientale della cultura araba.

classica, in particolar modo filosofica e scientifica; e venuta a contatto più intimo in Spagna e Sicilia con l'Occidente, riporta ad esso, non senza una sua elaborazione originale, una parte notevole dell'antico pensiero.

La trattazione della storia araba non si limiterà a guardare l'arabismo nelle sue relazioni con l'Europa, ma lo contemplerà in ogni suo aspetto e come fenomeno a sé, per comprendere a fondo la natura e le condizioni del suo sviluppo.

Sono ben conscio della difficoltà del compito di riassumere in breve la cultura araba, vista l'immensità del materiale. Una nuova esposizione mira solo a rilevare le fasi essenziali, a dare alcuni fatti fondamentali, storicamente produttivi, senza pensare di risolvere le numerose intricatissime questioni per le quali si richiederebbero speciali monografie.⁵

Già appare, da quanto abbiamo detto, che qui esporremo tale materia nell'intima persuasione della comunicazione feconda tra le culture, restando egualmente distanti sia dall'ellenocentrismo dello Jaeger⁶ sia dalle teorie pessimistiche dello Spengler, il quale nega ogni possibilità di

5 Cfr. quanto L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, V, p. 398, a proposito del problema relativo all'ordinamento fiscale sotto Omar, dice del tentativo troppo ambizioso del Kremer di esporre prematuramente la storia della cultura araba, «compito superiore alle forze di un uomo solo».

6 W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin u. Leipzig, 1934. Ve ne è una traduzione italiana a cura di Luigi Emery, Firenze, La Nuova Italia, 1936, e l'opera completa, in tre volumi, è uscita in inglese (*Paideia, the Ideals of Greek Culture*, Oxford-New York, 1939-1944).

collaborazione tra i vari complessi di vita spirituale. Aggiungiamo, avversi ad ogni monismo, ad ogni storicismo assoluto, ad ogni dottrina di autoctisi, ad ogni opposta teoria del caso,⁷ persuasi invece della presenza di una *prònoia*, di una *providentia*, di cui ci pare a volte potere scorgere qualche direzione che si rivela in una lotta, in un continuo tentativo di elevazione verso un fine che sembra sfuggirci, poi fugacemente riapparire: ma la cui comprensione è il massimo scopo e la massima speranza di chi si accosta con animo religioso alla contemplazione della storia.

Ciò vuole anche dire che siamo persuasi della necessità di mettere egualmente in rilievo la forza della tradizione e il nuovo apporto delle personalità. Dobbiamo confessare che il ritmo di unione tra i due fattori sfugge a noi come uomini; che, pur sentendo la complementarità dei due termini, non sappiamo misurare i confini tra di essi. Ma tanto più vivo sentiamo, nello sforzo di giungere ad una definizione, il bisogno di far sempre percepire nel racconto la vita della tradizione, interpretarla sempre, per quanto ci è possibile, come preparazione al nuovo ritmo di vita che continuamente lo slancio delle personalità, il loro apporto, per noi imprevedibile, imprime al processo lasciando morte le parti caduche, delle altre fa-

7 Suadente esposizione del problema storiografico è quella di S. ACCAME, *Il problema storiografico nell'ora presente*, Roma, ed. Studium, 1943. Per una esposizione della dottrina del caso v. il lucido articolo di ADRIANO TILGHER, in «Religio», 1939, anche stampato a parte presso la Libreria di Scienze e Lettere, Roma.

cendo novissima materia di storia.

Il criterio principale dell'esposizione sarà il cronologico, vale a dire considereremo i vari aspetti dell'arabismo nei grandi periodi nei quali si divide ormai tradizionalmente la storia araba, esponendo la vita preislamica come preparazione alla missione di Maometto; perché solo chi abbia posto a fondamento della sua concezione dell'arabismo la comprensione della tradizione preislamica e della personalità di Maometto può giungere ad una retta interpretazione di tutto lo sviluppo dell'Islamismo e della storia araba. La tradizionale divisione nei periodi dei Califfi, in quelli cioè dei cosiddetti ortodossi, degli Ommiadi e degli Abbasidi, corrisponde a reali e profondi mutamenti di sviluppo e può essere qui adottata. Ma un capitolo speciale sarà dedicato agli Arabi di Europa, specialmente di Sicilia e Spagna. E dei Fatimidi e dei Mamelucchi si tratterà anche a parte, come delle ultime vicende dell'arabismo fino ai tempi moderni. È qui opportuno notare che in questo libro noi parliamo di civiltà araba nonostante che molti suoi portatori e principali promotori siano stati di razza differente; così innumerevoli scrittori o poeti o scienziati di nascita persiana o d'altra; senza dire che intere dinastie di capi o di sovrani sono state di popolo diverso dall'arabo in Oriente e in Occidente, persiano, turco, berbero o altro. Ma il fatto sostanziale, che conferisce una fondamentale unità al fenomeno, è che li unisce tutti una tradizione linguistica, letteraria e religiosa: l'*araba*, per quanti elementi stra-

nieri essa abbia potuto accogliere. Diversamente è per i paesi ove la tradizione nazionale, pur dopo la conquista arabo-musulmana, è stata risuscitata, e dove, pur rimanendo essi collegati con mille fili all'arabismo, la manifestazione della vita spirituale avviene nella lingua nazionale. Così è dei regni persiani o turchi od altri che non saranno naturalmente oggetto di studio in questa trattazione. Ed è anche indubbio, d'altra parte, che ogni storia generale di tutti i paesi islamici manca in un certo senso di una sua intima unità, perché i popoli così diversi che hanno adottato quella stessa religione universale sono, sì, da essa congiunti ma poi profondamente separati dalla differenza delle tradizioni nazionali.

**CAPITOLO PRIMO.
L'ARABIA E I SUOI ABITANTI.**

I.

L'ASPETTO DEL PAESE

Nello studiare lo svolgimento della vita degli Arabi va sempre tenuto presente, forse più che ogni altro, un carattere di essa che sembra essere più adatto a darci il senso e la ragione di quella storia; e se è certamente condiviso da altri sviluppi, appare in questo in più netto rilievo. Esso consiste nella relazione fra gli influssi, che in modo continuo vengono nei vari periodi dal di fuori a dare il loro apporto alla vita degli Arabi, e la tradizione, l'insieme cioè delle attitudini, delle qualità, delle forme di vita nazionale che in vari campi e in vari modi oppongono costantemente una viva reazione, coordinano i nuovi fattori, danno loro l'impronta d'una nuova originalità. Così gli Arabi antichi, ancor chiusi nei confini della loro penisola, non certo assorbono passivamente l'influsso delle religioni monoteistiche, ossia Giudaismo e Cristianesimo; ma, e questo si dice di coloro che non si erano convertiti a queste due religioni, fecero di esse con l'Islam qualcosa di veramente nuovo, con una sua insopprimibile originalità. Così anche, quando nella fase culminante della loro potenza gli Arabi dominatori di un vasto impero trasmisero al mondo gli elementi di una nuova cultura formatasi all'ombra della loro forza politica, e che ebbe il suo peso nella formazione dell'unità

culturale europea, essi non si fermarono alla meccanica trasmissione di una somma di nozioni attraverso la forma araba di antichi testi, ma le animarono di un loro spirito, diedero insomma qualcosa di nuovo, secondo una reazione originale che si afferma in modo analogo in vari campi.Cogliere nel giusto la natura di essa, farla sentire nei suoi effetti è la sostanza più viva di una storia della cultura araba che non voglia essere cronaca. Ciò vuol dire che aver sempre presente la forza dell'arabismo, saperne misurare e cause ed effetti è il primo compito dello studioso di un così complesso fenomeno.

Questa reazione trova ragione e vigore nel fatto che la vita degli Arabi ha assunto i suoi caratteri più tipici in un'area isolata, nella penisola cioè, circondata da deserti, donde poi mosse l'Islam alla conquista del mondo: nella quale i predetti influssi sono giunti con debole ritmo (chi oserebbe, per esempio, paragonare la vita cristiana dei convertiti d'Arabia, ovvero la forza della missione in quella terra, con il vigore delle comunità di Egitto e di Siria?) quando già il tipo, l'ideale della vita araba era creato nelle condizioni tipiche dell'ambiente e costituiva già la base di un vero e proprio umanismo. Primo compito nostro è dunque di renderci conto della natura di questo elemento tradizionale o nazionale che si afferma attraverso la sua reazione ai nuovi influssi; che è sostanziato di qualità superiori e di qualità deteriori e di cui si può in parte rintracciare la ragione in condizioni ben definite. Così, si può dir subito, nella natura dei Semiti, dei

quali gli Arabi son famiglia talmente importante;⁸ ma anche nel carattere geografico del paese, che, come esporremo meglio or ora, è stato ricco di conseguenze per la vita araba. Poiché esso, con la sua natura prevalentemente desertica, ha formato nelle necessità della vita nomade, di essa conseguenza, speciali tratti della natura e del carattere degli Arabi. Insieme tuttavia la presenza di centri urbani, naturalmente nati per cause commerciali o religiose e per naturale processo di fissazione al terreno dei nomadi, ha temperato con la vita ordinata entro gli schemi, se pur rudimentali, di ordine statale, con la regola di convivenza civile l'aspra e primitiva natura dei nomadi; ha sposato con fecondo risultato la forza vergine delle tribù beduine con le ragioni di una vita più elevata. La posizione d'Arabia, infine, in relazione al sistema del commercio mondiale dell'antichità, ha chiamato ad essere tramite di esso regioni intere della penisola, e ha dato ai beduini, e anche ai nomadi ormai fissati nei diversi centri, un campo di attività che ne ha foggiato tempra e abilità per i grandi compiti che poi l'Islam doveva ad essi affidare. E il carattere di quella zona culturale nella quale prevale l'isolamento, ma ove l'isolamento è temperato dalla vicinanza delle aree d'influsso delle più grandi civiltà e religioni del tempo che fasciavano l'Arabia – la persiana, la bizantina e

8 G. LEVI DELLA VIDA, *Per una caratteristica dei Semiti*, in *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1924, pp. 10-42 e, dello stesso, l'articolo *Semiti*, in *Enciclopedia Italiana*, XXXI, 351-355; *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris, 1938. Cfr. anche L. CAETANI, *Studi di Storia Orientale*, I, Milano, Hoepli, 1911.

l'aramaica, il Giudaismo, il Cristianesimo, il Manicheismo – dà ragione di questo originale processo in cui l'arabismo non resta certo nello splendido isolamento dei suoi deserti, ma oppone insieme la sua costante affermazione di fronte agli elementi stranieri.⁹

Tutte queste condizioni vanno tenute presenti per un giudizio ponderato sulla natura e sul valore della vita araba formatasi nella patria d'origine, tra le antiche tribù, quale prolegomeno per comprendere e valutare al giusto lo sviluppo di uno dei più potenti imperi mondiali, di una delle più diffuse religioni e culture universali. È evidente quindi che l'indicazione dei caratteri geografici più salienti della penisola araba è necessaria introduzione a questa preliminare considerazione dell'arabismo, che ha avuto poi il suo campo di azione principale ben lungi dall'antica patria, ma che ad essa è rimasto sempre collegato dai robusti legami della tradizione e dai ricordi e dai monumenti più augusti della religione musulmana divenuta universale ma che non cessa di essere, nel suo più vivo nucleo, araba.

9 Qui trovano ottimo campo di esperienza le nuove dottrine di geografia politica. V. il recente libro di E. MIGLIORINI, *La terra e le sue risorse*, Napoli, Pironti, 1946.

II. *LA CONOSCENZA DEL PAESE.*

Prima dei grandi viaggi di esplorazione, compiuti in Arabia nel secolo scorso e nel presente da esploratori europei, la conoscenza di Arabia era certo assai vaga ed imprecisa; sono degli ultimi anni gli arditi viaggi che hanno violato il segreto dei deserti più impervi dell'Arabia. Gli antichi tuttavia, per il grande interesse d'Arabia per le vie commerciali, non hanno certo trascurato di guardare a questo paese, ma non penetrarono nell'interno che raramente e lungo determinate vie.¹⁰

Le notizie puramente geografiche che troviamo presso gli Assiro-babilonesi sono scarse, e abbiamo appena l'accento a determinate regioni, mentre sono più abbondanti i dati storici ed etnografici che esamineremo a suo tempo. Né di alcuni nomi che si riferiscono a regioni arabiche, come Magan (forse Ma'ān), Melukkha, è certa del tutto la identificazione, mentre quella, proposta dal Hommel, di Musri invece che con l'Egitto con la regione del Midian, è fantastica. È qui il luogo di ricordare che

10 La storia delle esplorazioni di Arabia è ottimamente esposta nel lavoro di G. HOGARTH, *The penetration of Arabia*, Londra, 1904. Assai più recente, ma di minor valore, sebbene molto utile, è A. H. KIERNAN, *L'exploration d'Arabie depuis les temps anciens jusqu'à nos jours* (trad. dall'inglese [*The Unveiling of Arabia*, London, 1937] compilata da C. H. Mourey, Paris, 1938). Per più ampia bibliografia v. *Enciclopedia Italiana*, art. *Arabia*, vol. III, p. 891, e cfr., per interessanti notizie, G. LEVI DELLA VIDA, *A Portuguese Pilgrim at Mecca in the Sixteenth Century*, in «Moslem World», 1942, pp. 283-297.

il Dougherty¹¹ ha cercato di dimostrare, in un suo importante libro, che il «Paese del mare» delle fonti babilonesi era la regione arabica collocata verso il Golfo Persico e che avrebbe avuto il suo nome dalla prevalenza del terreno sabbioso e dal processo di salinazione così comune nei deserti arabici. Il paese sarebbe stato ancora relativamente fertile ma in progressivo inaridimento: qui appresso sarà discussa la dottrina del Caetani sull'essiccamento della penisola araba.

Egualemente di vere e proprie notizie geografiche abbiamo ben poco nella Bibbia. I Greci diedero per primi un notevole impulso alla conoscenza del paese nelle sue caratteristiche geografiche.¹² Già Erodoto in parecchi luoghi della sua storia, ma specialmente nei libri II e III, dà notizie d'Arabia, che chiama l'estrema terra abitata verso il mezzogiorno, e indicazioni sui prodotti del paese, non senza racconti di fantasia. Le notizie vennero probabilmente a lui dai rapporti che ebbe Cambise e l'impero persiano con l'Arabia per la guerra d'Egitto; ma anche probabilmente da notizie di mercanti sudarabici. Né è da escludersi che egli abbia attinto, soprattutto per quanto concerne le coste, alle notizie raccolte dal cario Skylax che per incarico di Dario compì una ricognizione con alcuni Ioni dall'India verso l'Arabia. Dalle guerre di Ciro il vecchio con la Babilonia e la Lidia, alle quali prese

11 R. PH. DOUGHERTY, *The Sealand of Ancient Arabia*, New Haven, Yale University Press, 1932.

12 Per le fonti classiche sulla geografia dell'Arabia v. p. 83 nota 3 [nota 107 in questa edizione elettronica Manuzio].

parte come alleato di Creso un re arabo chiamato Aragos con un grosso esercito che fu sanguinosamente sconfitto, come racconta Senofonte nella Ciropedia (II 1, 5; IV 2, 31), derivano certo notizie sulla penisola. Di Senofonte è anche singolarmente interessante la descrizione del deserto arabico attraversato da Ciro (Anabasi I 5, 1); così piena di suggestivi particolari sulla vegetazione e soprattutto sugli animali della steppa da ricordare, come dice giustamente D. H. Müller, le descrizioni degli antichi poeti arabi. L'intensificarsi del commercio secondo il sistema degli scambi internazionali di cui diamo cenno più avanti, e specialmente le esplorazioni dei generali ed ammiragli d'Alessandro Magno, come Nearco ed altri, la politica e l'opera dei Tolomei che molto fecero per trarre a vantaggio del loro regno lo sfruttamento delle vie del traffico, promossero la conoscenza geografica d'Arabia. Eratostene di Cirene (morto nel 203 a. C.) diede per primo nella sua Geografia assetto scientifico, come per le altre regioni, alle notizie sull'Arabia; ed è soprattutto da lui che Strabone, come egli stesso dichiara al principio della sua opera, desunse molto materiale che fu integrato poi da descrizioni di singoli viaggiatori e in specie dalle osservazioni che furono raccolte nella spedizione arabica di Elio Gallo sotto Augusto (26-24 a. C.) che egli accompagnò per una parte del viaggio. Al periodo ellenistico rimonta inoltre la divisione dell'Arabia nelle tre sue parti, *Petraea*, *Deserta*, *Felix*; la prima comprendente la regione di Petra ed il regno Nabateo, la seconda la parte centrale, orien-

tale e meridionale fino al Yemen, la terza il Yemen che forse ha preso il suo denominativo di *felix* per un equivoco sul significato della radice semitica *ymn*, che vale «destro», quindi meridionale, ma anche «fortunato». Equivoco del resto favorito dalla natura, veramente felice in confronto con le steppe arabiche, dei territori del Yemen fecondati da piogge regolari e irrigati da corsi perenni. Le relazioni di Roma con gli Arabi, a partire specialmente dal I secolo a. C., le imprese di Pompeo, il sempre maggiore afflusso di merci arabe nella ricca città diffusero le notizie sull'Arabia che divenivan di dominio comune, come appare per esempio nella frequentissima menzione degli Arabi, della ricchezza del paese e delle sue merci, specialmente dell'incenso, la quale ricorre nei poeti e negli scrittori. Nella sua *Naturalis Historia* Plinio, fondandosi sul progresso che la conoscenza di Arabia aveva fatto nel primo secolo, dà nuovi nomi di località e di tribù dell'interno e descrive le vie del commercio di Oriente che passavano attraverso l'Arabia. La conquista del regno Nabateo sotto Traiano, nel 105 d. C., per opera del governatore di Siria Palma, la riduzione del paese a «Provincia Arabia» dà ulteriore impulso alla conoscenza di tutto il paese; e le notizie sulla sua fauna, sulla sua flora, sui prodotti, sui minerali spesseggiano, e così anche quelle sul commercio. Poco dopo Plinio, l'ignoto autore del *Periplus Maris Erythraei* ci dà una descrizione notevole delle coste del Mar Rosso, dei suoi porti, dei suoi scambi, ancora del Yemen e delle coste meridionali d'Arabia.

Questo lavoro dell'antichità, di cui abbiamo dato così sommario cenno, è tutto riassunto nell'opera di Tolomeo, del quale si può dire che congiunga l'indirizzo scientifico d'Eratostene con il descrittivo di altri autori; ch  si vale di dati degli itinerari carovanieri e compila la sua carta d'Arabia che qui diamo nella forma composta dal Kiepert. La nota opera sull'antica geografia d'Arabia dello Sprenger,¹³ che la studia come fondamento della storia dello sviluppo del semitismo,   redatta nella forma di un commento al VII capitolo del VI libro di Tolomeo, solo considerando le notizie sugli altri paesi per quanto servano a perfezionare il quadro della geografia della penisola e naturalmente traendo partito da notizie di altre fonti.

Dopo Tolomeo la geografia dell'Arabia non ha fatto presso gli scrittori classici sensibili progressi, per l'interesse sempre minore che, a causa dell'indebolirsi delle correnti commerciali, l'Occidente aveva per il vicino Oriente. Anche il progresso del Cristianesimo e l'abolizione dei culti pagani portarono una diminuzione notevole del consumo dell'incenso e quindi del commercio arabo. Cos  anche presso gli autori bizantini, nonostante i contatti con il mondo arabo di natura specialmente politica e limitati per la maggior parte alle regioni delle steppe di Siria e di Mesopotamia, le notizie geografiche sull'Arabia non abbondano. Ma dopo l'Islam, con i nuo-

13 A. SPRENGER, *Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus*, Bern, 1875.

vi interessi culturali che esso creò, si formò una copiosa letteratura geografica in arabo che, con vario scopo e vario metodo, si propose la descrizione dei paesi islamici, compresa l'Arabia. Queste opere sono ottima fonte per la conoscenza delle singole regioni, ma non sono state conosciute in Europa che assai dopo la loro composizione. Solo alla fine del Cinquecento e nel Seicento apparvero le prime edizioni o versioni di qualcuna di esse e non certo delle più importanti. Così della geografia di al-Idrīsī fu stampato un compendio anonimo presso la stamperia medicea di Roma nel 1592; ed esso fu poi tradotto in latino con il titolo di *Geographia Nubiensis* da due Maroniti nel 1619. Egualmente del *Taqwīm al-buldān* di Abulfeda non apparvero traduzioni o edizioni parziali che a partire dal 1650; della descrizione del viaggio di Ibn Baṭṭūṭah, viaggiatore arabo del XIV secolo, che partito dal Marocco visitò tutto il mondo musulmano fino all'Estremo Oriente, si conobbe solo nel 1829 un compendio in traduzione inglese, e nel 1859 apparve l'edizione e la traduzione completa. Il grande progresso degli studi arabistici in Europa, l'attività editoriale degli orientali hanno messo ora a disposizione degli studiosi una cospicua serie di opere geografiche antiche arabe sulla penisola. Non mancarono certo nel medio evo, in Occidente, le occasioni per conoscere meglio l'Arabia e così i pellegrinaggi alla Mecca dall'Occidente, Spagna, Marocco, Africa; i viaggi dei mercanti tra cui è ben noto Beniamino da Tudela (XII secolo); le Crociate. Ma solo nel XV secolo, con l'impulso alla na-

vigazione nei mari lontani alla ricerca dei primati nel commercio, cominciano i viaggi e le spedizioni che rivelarono meglio l'Arabia all'Europa. Sembra che il primo europeo a visitare l'Arabia fosse allora Pedro da Cobilham, celebre viaggiatore che chiuse poi la sua vita in Abissinia e fu incaricato da Giovanni II di Portogallo di visitare il paese delle spezie. Ludovico de Varthema, gentiluomo bolognese, spinto dal suo trasporto per l'esplorazione di nuovi paesi si recò nel 1503 in Egitto, di lì a Beirut, Aleppo e Damasco, poi in Arabia fino alla Città Santa e nel Yemen, attraverso romanzesche avventure da lui narrate in un libro che ebbe grande successo in Europa e che è veramente avvincente.¹⁴ Le descrizioni di Ludovico sono apparse, al paragone dei risultati dei viaggiatori che lo seguirono, abbastanza esatte e contengono buoni elementi per la descrizione geografica del paese.

La concorrenza commerciale spinse poi Portoghesi, Inglesi e Olandesi a nuovi viaggi in Arabia, e soprattutto a Aden e nel Yemen. Nella seconda metà del secolo XVII l'inglese Pitts, che era stato catturato in mare, fatto schiavo e convertito all'Islam dal suo padrone, visitò Medina e la Mecca, di cui lasciò nel suo libro pubblicato nel XVIII secolo, *The faithful account of the religion of Mahometans*, una interessante descrizione.

14 LODOVICO DE VARTHEMA, *Itinerario*, ultima edizione a cura di Paolo Giudici, Milano, Edizioni «Alpes», 1929. Il testo, pubblicato per la prima volta nel 1511, ebbe numerosissime edizioni e traduzioni in varie lingue.

Ma la prima spedizione veramente scientifica, quella che aprì un nuovo periodo nella conoscenza dell'Arabia, fu quella danese di Karsten Niebuhr e dei suoi cinque compagni, patrocinata dal re Federico V e poi dal suo successore, e suggerita dall'orientalista tedesco Michaelis. Scopo principale del viaggio, iniziato nel 1761, fu il Yemen, ma le notizie coscienziosamente raccolte dalla missione su altre parti di Arabia sono ugualmente preziose. Tutti i compagni del Niebuhr perirono nel corso dell'esplorazione o nel ritorno e la relazione intiera del viaggio, comprese le parti naturalistiche, fu compilata in modo eccellente dal Niebuhr stesso.¹⁵

Il sorgere del potere dei Wahhābiti, poi le vicende della lotta di essi con l'Egitto furono ragione di nuovi viaggi di europei in Arabia e quindi d'impulso alla conoscenza di essa, e specialmente delle regioni centrali ed orientali. Nel 1807 lo spagnolo Domingo Badía y Leblich, sbarcato sotto il nome di 'Alī Bey al-'Abbāsī a Gedda, si recò alla Mecca, poi a Yanbu', porto di Medina, che egli tuttavia non poté raggiungere, e lasciò buona descrizione del paese visitato e della via Mecca-Medina.¹⁶

Un italiano, il ferrarese Giovanni Finati, convertito

15 C. NIEBHUR, *Beschreibung von Arabien*, Copenhagen, 1772; *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern.*, ib., 1774 (2 voll.); *Reisen durch Syrien u. Palästina*, ib., 1837 (postumo). Le prime due opere sono state più volte tradotte in varie lingue.

16 *Voyage d'Ali Bei en Afrique et en Asie*, Paris, 1814. Traduzione italiana: *Viaggi di Ali Bey el Abbassi in Africa ed in Asia dal 1803 a tutto il 1807 tradotti dal dottor Stefano Ticozzi*, Milano, Sonzogno, 1816.

all'Islam, prese parte alle campagne egiziane contro i Wahhābiti nel 1811; e nelle sue memorie¹⁷ ha lasciato una serie di notizie sull'Arabia e la descrizione della Mecca che, se anche non basate su una vera preparazione scientifica, non mancano d'interesse.

Tra i viaggiatori di questo periodo domina lo svizzero Johann Burckhardt il quale, recatosi in Oriente per incarico della British African Association, e protetto dal favore di Mohammed Ali, sbarcò nel 1815 a Gedda, per poi recarsi alla Mecca e prender parte al pellegrinaggio sotto il nome di Shaikh Ibrāhīm ibn ‘Abdallāh. Nel suo libro *Travels in Arabia* (Londra, 1829) ci ha lasciato una descrizione magistrale del paese da lui percorso e del pellegrinaggio. Nell'altro suo scritto, *Notes on the Bedouins and Wahabys* (Londra, 1831), valendosi delle sue conoscenze notevolissime di arabo e di Islamismo, egli fornisce notizie di prim'ordine per la parte storica, religiosa, sociale, anche su popolazioni da lui non visitate; mentre non ha forse altrettanta importanza la parte puramente naturalistica, da altri esploratori (e più specialmente da quelli a noi contemporanei) più profondamente trattata. Il Burckhardt ha anche il merito di aver rivelato per primo agli europei le rovine di Petra da lui visitate ed esplorate nel 1812.

Dopo la vittoria egiziana sui Wahhābiti, il governo

¹⁷ *Narrative of the Life and Adventures of G. F.*, pubblicato da W. G. Barker, London, 1830. Traduzione italiana: *Vita e avventure di G. F. a cura di M. Visani*, Roma, Istituto di Studi di Politica Italiana, 1941.

dell'India mandò in Arabia il capitano Sadlier che nel 1819 compì per la prima volta l'intera traversata della penisola raggiungendo da Hofhūf il Negd e Medina. Il racconto del viaggio, che fu pubblicato solo nel 1866,¹⁸ è la prima descrizione di quella parte della penisola, con precisi rilievi degli itinerari e assai importante per la conoscenza del paese.

Intanto anche la parte sud della penisola era mèta di altri viaggi; e anzitutto da parte di James Wellsted, ufficiale della Marina inglese, che nel 1835 visitò l'Oman e il Ḥaḍramūt. Nel 1843 il bavarese Adolf von Wrede visitò egualmente il Ḥaḍramūt giungendo da Mukallā fino al limite del gran deserto. Nel Yemen furono compiuti anche viaggi con scopo prevalentemente filologico e archeologico; già nel 1810 il russo von Seetzen, arabista e botanico, che visitò anche la Mecca, aveva copiato qualche iscrizione sudarabica (ma in modo erroneo), come anche i predetti Wellsted e von Wrede. L'Arnaud, farmacista francese dell'esercito di Mohammed Ali, fece un viaggio di ricerche epigrafiche nel Yemen nel 1843 per iniziativa del viceconsole francese a Gedda, Fresnel, raggiungendo notevoli risultati. Poi J. Halévy, ebreo francese nato ad Adrianopoli, con viaggi del 1869-1870, e l'Austriaco E. Glaser, il quale compì quattro viaggi nel Yemen dal 1882 al 1884, importanti anche dal punto di vista puramente geografico, raccolsero abbondantissima

18 G. F. SADLIER, *Diary of a journey across Arabia during the year 1819, compiled by P. Ryan, Bombay, 1866.*

mèsse di iscrizioni sudarabiche in base alle quali fu possibile, con la decifrazione e la lettura, un grande progresso per la conoscenza della storia antica del Yemen. A tutti questi viaggiatori dobbiamo anche importanti notizie di vario genere sul Yemen, come anche agli italiani Renzo Manzoni, che recatosi a Şan‘ā’ nel 1877 lasciò una buona descrizione del paese, e Giuseppe Caprotti, negoziante milanese che fissò la sua dimora a Şan‘ā’ nel 1885, e alla cura del quale si deve la raccolta importantissima di circa duemila manoscritti arabo-musulmani da lui venduti alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Di origine italiana fu anche il Botta, botanico francese che nel 1836-1837 esplorò l'interno partendo da Hodeida.

Dopo la traversata del capitano Sadlier, l'Arabia centrale ed orientale fu mèta di nuovi viaggi. Così il finlandese G. A. Wallin, conoscitore ottimo dell'arabo e dei dialetti, ai quali dedicò studi importanti, visitò nel 1845-1846, partendo da Ma‘ān, l'oasi di al-Giauf, il Gebel Shammar e Hā’il, e di qui, primo europeo a compiere questo tratto, giunse a Medina e a Mecca; mentre nel 1848 tornò a Hā’il per Taimā’ e poi giunse nell’Irāq. Le notizie che egli dà, specialmente quelle concernenti il paese del Gebel Shammar, sono di grande valore.¹⁹

L'inglese Sir Richard Francis Burton, orientalista anch'egli provetto, ottimo conoscitore della lingua e dei costumi arabi (è anche sua una delle più note traduzioni

¹⁹ La relazione del Wallin fu pubblicata nel «Journal of the Royal Geographical Society», voll. XX e XXIV.

delle *Mille e una Notte*), compì nel 1853 il pellegrinaggio alla Mecca sotto il falso nome di Shaikh ‘Abdallāh; nel suo libro *A Pilgrimage to al-Medinah and Meccah* (1855) egli ci dà, insieme a varie notizie tra cui non poche di interesse puramente geografico, una descrizione delle cerimonie del pellegrinaggio che, oltre ad essere esauriente e precisa, rende con efficacia d'arte il senso religioso che trascina i pellegrini e che non è senza effetto sullo spirito dello scrittore stesso. Egli compì anche, oltre ad altri viaggi in vari paesi, come quello che lo condusse alla scoperta del lago Tanganika, una esplorazione nel paese di Midian alla ricerca delle miniere d'oro. Un altro europeo che risiedé lungo tempo alla Mecca nel secolo scorso, il sommo arabista ed islamista olandese Ch. Snouck Hurgronje (morto nel 1936), nei suoi due volumi sulla Mecca,²⁰ uno dei capolavori dell'orientalistica moderna, ha dato una descrizione eccellente della vita della città nell'epoca contemporanea e anche una esauriente storia di essa nell'età musulmana.

Di William Gifford Palgrave, che partendo da Ma‘ān percorse nel 1862 l'Arabia centrale e orientale, spingendosi da Hā’il a Bureidah con escursioni diverse nel Negd meridionale, si è fatto sospetto che molto aggiungesse di sua fantasia alle sue notizie, o addirittura ne inventasse di sana pianta; è stato specialmente il Philby che, recentemente recatosi negli stessi luoghi e constatate le manchevolezze della descrizione del Palgrave, ha

20 CH. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, Haag, 1888-1889.

ribadito questa tesi che sembra per alcune parti esagerata. Certo il suo libro²¹ è di piacevole lettura e può dare più di un suggerimento a chi studi la vita degli Arabi. Non poco aggiunse alle notizie del Wallin e del Palgrave un italiano, Carlo Guarmani, che nel 1864 rimase a lungo in Arabia, a Taimā', a Khaibar, a 'Aneizah, Ḥā'il ecc. ivi condotto per l'acquisto di cavalli (e già nel 1851 si era recato ad al-Giauf per questo stesso scopo), e compì di questo stesso viaggio una importante descrizione con elementi notevoli per la cartografia e con accurato studio della orografia del Negd rilevata con la bussola.²² Lo stesso itinerario del Guarmani seguì all'incirca Charles Montagu Doughty nel 1876-1878; il quale, unitosi ai pellegrini di Siria fino a Madā'in Šālih, compì varie escursioni nel Ḥigiāz e poi nell'Arabia centrale (Ḥā'il, 'Aneizah) e di qui, attraverso pericolose peripezie, tornò a Gedda. Il viaggio è narrato nei *Travels in Arabia Deserta*²³ annoverati tra i classici inglesi della letteratura di viaggi. «The book is not milk for babes: it might be likened to a mirror», ci dice egli stesso nella prefazione: è una grande raccolta di notizie geografiche ed etnografiche, di acute osservazioni sulla vita araba, di minute de-

21 W. G. PALGRAVE, *Narrative of a years' journey through Central and Eastern Arabia* (2 voll.), London, 1865.

22 G. GUARMANI, *Il Neged settentrionale. Itinerario da Gerusalemme a Aneizeh nel Cassim*, Gerusalemme, Tipogr. dei PP. Francescani, 1866. V. dello stesso *Gli Italiani in Terra Santa. Reminiscenze e Ricerche storiche*, Bologna, Fava e Garagnani, 1872.

23 C. M. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888 (2 voll.), 2^a ed., con introduzione di T. E. Lawrence, London, 1926. [Una terza edizione, in un volume, è apparsa a New York, 1947 (*Nota dell'editore*)].

scrizioni, certo di non facile assimilazione; una miniera ove deve attingere chiunque si interessi di studi arabi. È commovente vedere la libertà e il coraggio con cui il Doughty sempre affermò la sua qualità di cristiano (an-Naṣrānī era il nome con cui egli era meglio conosciuto); e forse per il fascino della carità con cui egli sempre esercitò la sua missione di medico gli fu possibile di concludere felicemente, sia pure attraverso i più gravi pericoli e le più dure peripezie, il suo lungo viaggio attraverso i paesi più fanaticamente musulmani.

Il Negd fu anche visitato, ma con tutti gli agi di una carovana ben equipaggiata, dalla nota viaggiatrice Anne Blunt e suo marito, che descrissero felicemente le loro esperienze di viaggio e in particolar modo la vita di Ḥā'il.²⁴

Il ventesimo secolo ha segnato un grande progresso nella conoscenza geografica dell'Arabia. Nel 1913 Miss Gertrude Bell compì un viaggio importante in Arabia da Damasco a Ḥā'il ritornando poi attraverso la Mesopotamia. Si debbono a lei non solo notizie interessanti sulla vita araba ma anche dati scientifici. Più tardi, durante e dopo la guerra europea, dimorò frequentemente a Bagdad, ove agì in favore del nuovo regno. Così il capitano G. E. Leachman ha non poco merito per la descrizione dello Shammar e di parte della Mesopotamia e del Negd ove fu ospite dell'emiro wahhābita. Più tardi, durante la guerra europea, egli fu importante strumento della poli-

24 ANNE BLUNT, *A Pilgrimage to Nejd*, London, 1881.

tica inglese presso gli Arabi che lo ebbero caro e di cui egli sostenne più volte la causa. Il capitano W. H. I. Shakespear fece da al-Kuweit, ove fu agente politico inglese fin dal 1909, parecchi viaggi nell'interno e poi nel 1914 traversò il Nefūd fino al Gebel Tuwaiq e per ar-Riyād e Shakrah raggiunse al-Giauf, traversando così l'Arabia e seguendo in parte lo stesso itinerario del capitano Sadlier. Il danese Raunkiaer percorse anche secondo un nuovo itinerario il tratto Kuwait-Bureidah raggiungendo poi ar-Riyād e al-‘Oqair attraverso Hofhūf; e nello stesso periodo, nel 1909, il Carruthers compì un notevole viaggio nel Ḥigiāz fino a Taimā'. Rosita Forbes esplorava nel 1922 l'‘Asīr, R. E. Cheesman l'Arabia orientale giungendo da al-‘Oqair, da lui identificata con l'antica Gerra, fino a Giabrīn, dandone una buona descrizione insieme con notizie ornitologiche, scopo principale della sua missione.²⁵ Altri arditi viaggiatori danno altre ottime descrizioni delle città sante del pellegrinaggio, come A. I. Wavell, che vi fu nel 1908-1909, ed E. Rutter, che nel 1925 soggiornò nel Ḥigiāz, già dunque wahhābita, e nel suo libro *The Holy Cities of Arabia* (Londra, 1928, 2 voll.), che non ha speciale importanza per la parte puramente geografica, dà interessante documentazione della vita contemporanea della regione e una buona descrizione di Mecca e Medina. Né si deve passar sotto silenzio il più popolare dei viaggiatori e conoscitori dell'Arabia, Thomas Edward Lawrence, le cui

25 R. E. CHEESMAN, *A journey across Arabia*, Londra, 1925; ID., *Unknown Arabia*, London, 1926.

avventure in Arabia durante la guerra mondiale sono a tutti note e che nei suoi due libri *The Seven Pillars of Wisdom* e *Revolt in the Desert* contribuisce in modo notevole ed originale alla conoscenza del Ḥiġiāz e dei costumi delle tribù.²⁶ Ma i viaggiatori i quali più hanno contribuito in quest'ultimo periodo alla conoscenza geografica della penisola sono Alois Musil (cèco) e gli inglesi Bertram Thomas e H. Saint John Philby. Al Musil si deve un'ottima descrizione geografica ed archeologica del paese di Moab e di Edom (Arabia Petraea), da lui accuratamente visitato;²⁷ il terzo volume *Ethnologischer Reisebericht* è fondamentale per la conoscenza delle tribù arabe e beduine della regione. La relazione di altri suoi viaggi nel Ḥiġiāz, nel Negd del Nord, nella Palmirena, nel medio Eufrate e nell'«Arabia Deserta», pubblicate in sei volumi dalla American Geographical Society,²⁸ non hanno solamente importanza geografica per la ricchissima messe di osservazioni e di rilievi (il Musil non è solo orientalista ma anche, e specialmente, esperitissimo geografo) ma contengono, nelle appendici, una grande quantità di notizie storiche, geografiche ed etno-

26 Del secondo libro vi è anche una traduzione italiana del Cajumi, Milano, Mondadori, 1930; v. anche G. LEVI DELLA VIDA, *L'Arabia di Lawrence*, in «La Cultura», anno IX (1930), vol. I, fasc. 5, pp. 352-366.

27 A. MUSIL, *Arabia Petraea* (3 voll.), Wien, 1907.

28 A. MUSIL, *The Northern Heġāz*, New York, 1926; *Arabia deserta*, ib., 1927; *The Middle Euphrates*, ib., 1927; *Palmyrena*, ib., 1928; *Northern Neġd*, ib., 1928; *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, ib., 1928 (American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies, I-VI). A questi volumi è aggiunta a parte una *Map of Northern Arabia*. V. anche A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908.

grafiche di grande valore, sulle quali è necessario meditare chiunque si accinga a fare storia anche dell'epoca antica. Il grosso volume, ultimo della serie, sopra i costumi dei beduini Ruala, è, accanto al predetto *Reisebericht*, una fonte d'informazione preziosa per la vita degli Arabi. E a questo proposito è necessario aggiungere qui la menzione della grande opera del von Oppenheim sui Beduini²⁹ di cui è uscito, a quanto risulta fino ad ora, il primo volume sulle tribù di Mesopotamia e di Siria, redatto in collaborazione con due ottimi conoscitori della lingua araba antica e delle sue fonti, il Braünlich e il Caskel. Il volume di C. A. Nallino sull'Arabia Sa'ūdiana,³⁰ frutto delle sue osservazioni sul luogo durante un suo viaggio del 1938, e di una conoscenza senza pari di fonti antiche e moderne, è prezioso anche per le informazioni fornite sull'amministrazione contemporanea del paese.

La parte più deserta e impervia d'Arabia, l'ar-Rub' al-Khālī, è stata recentemente percorsa da Bertram Thomas e dal Philby. Il Thomas nel 1930-1931 la traversò partendo dalla costa meridionale, da az-Zafār ad ad-Doḥa sul Golfo Persico: la sua relazione,³¹ oltre a rivelare una parte sconosciuta del paese e fornire preziosi dati geografici, contiene una grande quantità di notizie concer-

29 M. VON OPPENHEIM, *Die Beduinen*, unter Mitarbeit von E. BRAÜNLICH und E. CASSEL, Leipzig, 1939. [Il secondo volume, che tratta delle tribù beduine in Palestina, Transgiordania, Sinai, Ḥigīāz, è apparso nel 1943. (Nota dell'editore)].

30 C. A. NALLINO, *L'Arabia Saudiana*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. I, Roma, Istituto per l'Oriente, 1939.

31 B. THOMAS, *Arabia Felix*, New York, 1932.

menti la zoologia, l'etnografia, la geologia ecc. Il Philby, ormai da anni risiedente in Arabia e convertito all'Islam, ha compiuto in questi ultimi decenni esplorazioni della maggiore importanza per la conoscenza del paese. Fin dal 1917, inviato dal suo governo presso Ibn Sa'ūd e giunto ad ar-Riyād da el'Oqair, si recò prima a Gedda, seguendo dopo cento anni lo stesso itinerario del capitano Sadlier, e compì altre escursioni nel Negd dove raggiunse anche il Wādī Dawāsir. Tutta questa prima serie di viaggi è narrata da lui in due volumi di relazione,³² indispensabili per conoscere quella regione, della quale egli ha rivelato aspetti nuovi correggendo notizie malsicure o anche fantastiche del predetto Palgrave. Nel 1932 egli traversò come il Thomas l'Ar-Rub' al-Khālī, ma non nello stesso senso, sibbene da al-Hofhūf a as-Sulayyil.³³ Infine nel 1936 il Philby percorse il Wādī Nagrān passando poi per il Ḥadramūt fino a Shibām, viaggio anche esso di notevolissima importanza.³⁴ Alla conoscenza dello Yemen hanno infine contribuito negli ultimi anni Ettore Rossi e Tommaso Sarnelli.

Così notizie di antiche fonti arabe sempre più abbondantemente messe a nostra disposizione, relazioni di viaggiatori, dal medioevo ad oggi, ci procurano ormai una sufficiente conoscenza delle condizioni geografiche di Arabia. Esaminiamole brevemente, attenti fin da ora

32 H. St.-J. B. PHILBY, *The Heart of Arabia* (2 voll.), London, 1922.

33 H. St.-J. B. PHILBY, *The Empty Quarter*, London, 1933.

34 H. St.-J. B. PHILBY, *Sheba's Daughters, a Record of travel in Southern Arabia...*, London, 1939.

allo stretto legame che si può osservare tra esse e alcuni fondamentali caratteri della vita spirituale dell'antica Arabia, e ben consci dell'importanza delle notizie che i viaggiatori moderni ci hanno date della vita beduina contemporanea, quale commento ai problemi che offre l'antico divenire della cultura araba dalla matrice beduina; e tenendo ben presente che, come abbiamo detto e più volte ripeteremo, la zona di cultura che circonda oggi l'Arabia è di natura ben diversa da quella antica, fatto questo di grande importanza per la comprensione dello sviluppo della storia araba.³⁵

35 Speciale considerazione dell'ambiente arabo e del suo influsso sulla storia in H. LAMMENS, *Le Berceau de l'Islam*, I vol., *Le Climat, Les Bédouins*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1914 (l'unico apparso); *L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, Beirut, 1928. Cfr. l'importante recensione di TH. NÖLDEKE, in «Der Islam», V, 1914, pp. 205-212. Notevoli osservazioni sul rapporto tra clima e storia dell'arabismo si trovano nei libri già citati del Burckhardt, del Philby, e soprattutto negli indicati volumi del Musil. Speciale trattazione del problema dell'essiccamento d'Arabia è fatta in L. CAETANI, *Studi di Storia Orientale*, I, e in J. A. MONTGOMERY, *Arabia and the Bible*, Philadelphia, 1924.

III.

DESCRIZIONE DEL PAESE.

L'Arabia è una grande penisola trapezoidale di 3.000.000 di kmq. (dieci volte dunque maggiore dell'Italia) che geologicamente si riattacca all'Africa da cui è separata dalla fossa del Mar Rosso formatosi in periodo anteriore a quello storico, nel terziario, insieme con as-Sarāh, la grande catena che orla tutta la costa occidentale. Essa è continuazione del tavolato desertico sahariano; l'estrema parte però del Sud-Est, e cioè l'Oman, fa parte piuttosto con le sue alte catene del sistema iranico, da cui fu separato dall'Oceano Indiano e Golfo Persico nel giurassico. Anche l'Arabia è un grande tavolato inclinato a semiellisse in direzione della Mesopotamia e del Golfo Persico. Geologicamente, al di fuori del predetto Oman, vi si possono distinguere due parti: l'imbasamento di antiche rocce precambriche che forma la parte occidentale, ossia il Ḥigiāz, Shammar, Negd occidentale, 'Asīr, Yemen settentrionale,³⁶ e costituisce la metà orientale del massiccio cristallino dell'Etbai e del Sinai spaccato dal Mar Rosso, e il tavolato sedimentare eruttivo (arenarie, calcari, basalti, ecc.) che si adagia su questo imbasamento e lo circonda da tre parti, a Nord con la Transgiordania e il Nefūd, ad Ovest col Piccolo Nefūd e la Yamāmah, a Sud col Yemen meridionale, Za-

36 Maggiori particolari sulla costituzione geologica in *Enciclopedia Italiana*, III, 894-896 (trattazione anch'essa succinta), donde sono prese le notizie date qui sopra.

fār e Oman occidentale. In queste varie regioni sono diffuse le formazioni continentali pleistoceniche recenti; alluvioni, sabbie e dune desertiche che ricoprono tanta area d'Arabia. A un secondo periodo di attività vulcanica, ancor oggi vivo in piccola parte e che sembra iniziato nel periodo terziario per culminare nel pleistocene, si debbono le *ḥarrah*, zone di formazione vulcanica, di cui parleremo qui appresso.

Il paese, nella stessa nomenclatura indigena, è diviso in regioni che prendono il loro carattere e il loro nome dalla natura del rilievo. Così è detta Tihāmah tutta la striscia bassa che nella costa occidentale separa il mare dalle alture della catena as-Sarāh; Negd è invece il grande altopiano centrale che si stende oltre la predetta catena che lo divide, quasi barriera, dal mare; nella sua parte meridionale comprende la fertile regione della Yamāmah. Tale barriera riceve fin poco a Sud della Mecca (città che è più propriamente attribuita alla Tihāmah) il nome di Higiāz, che ha appunto il significato di barriera, ed è poi divenuto fino ad oggi termine politico e amministrativo. Le cime più alte della catena as-Sarāh, che corre fino all'estremo Sud, sono il monte Raḍwā, tra Medina e il mare, e nel Yemen il monte Sābir ed altri che vanno oltre i 3000 metri. Le altre grandi regioni di Arabia sono anzitutto l'Asīr e il Yemen, dal 20° di latitudine Nord fino al Golfo di Aden, che per la maggior elevazione della catena as-Sarāh predetta, che orla la costa, hanno più abbondanti precipitazioni, e quindi una

notevole fertilità, al contrario di molte parti del Ḥiǧiāz e del Negd. Oltre la catena si estende l'altipiano del Yemen che, con le parti alte delle valli che scendono verso il Mar Rosso, è da tempo antico coltivato con buoni sistemi di raccolta di acqua e di irrigazione. Il paese è stato sede nell'antichità di un'alta civiltà ed ha una sua storia chiaramente distinta da quella delle altre regioni arabe di natura prevalentemente desertica. Ḥaḍramūt è il nome antichissimo della regione lungo la costa che guarda al Golfo di Aden e la sua civiltà è connessa con quella del Yemen per le condizioni analoghe a quelle di quest'ultima regione. Esso è continuato ad oriente della costa (l'interno è occupato dall'immensa distesa del maggior deserto arabico, l'ar-Rub' al-Khālī) dalla Mahrah, regione arida e rocciosa, poi dall'Oman che occupa l'angolo sud-orientale della penisola e guarda all'Oceano Indiano, al Golfo di Oman, al Golfo Persico. La regione è percorsa dall'alta catena di al-Gebel al-Akhḍar che fa parte, come dicemmo, del sistema iranico, è ricca di acque sicché è fertile la regione che le si stende ai piedi, al-Baṭnah, popolosa e ricca di produzione agricola. Dopo la Costa dei Pirati che, come l'Oman, confina con l'ar-Rub' al-Khālī, si estende la regione di al-Ḥaṣā o Aḥṣā, territorio basso e assai caldo, ma che ha alcune sorgenti presso il centro di al-Hofhūf, stazione di notevole importanza nella via che va dalla costa verso il Negd. Sorse qui sul mare, nell'antichità, la città di Gerā, di grande importanza per il commercio antico e che alcuni identificano con l'odierna al-'Oqair. Il tratto di

costa rimanente fino alla Mesopotamia è occupato dal al-Kuweit, che confina verso l'interno col deserto detto il Piccolo Nefūd, o anche ad-Dahnā'.

L'altipiano del Negd digrada dolcemente verso oriente e solo due sistemi di monti lo corrugano, il granitico Gebel Shammar, nel paese omonimo del Negd settentrionale (sono i monti Agia' e Salmā dell'antichità, sede d'una famosa tribù araba, quella dei Banū Ṭayy'), e il calcareo Gebel aṭ-Ṭuwaiq, che corre in direzione Sud-Ovest del Negd meridionale.

La caratteristica più tipica del paese, quella che ha determinato il genere di vita della maggior parte dei suoi abitanti, è la prevalenza delle zone desertiche e l'assenza dei grandi corsi d'acqua perenne. La scarsità delle precipitazioni, che è la causa di tali condizioni, è dovuta anzitutto al fatto che i mari a Est e a Ovest della penisola sono troppo stretti per vincere il clima continentale. Il poco vapore del mare occidentale, il Mar Rosso, è poi disseccato, poiché a Nord del Yemen la catena non raggiunge che in qualche punto, come già si è detto, grande altezza e in generale resta al disotto dei 2500 metri. Così l'umidità non trattenuta dall'ostacolo montano è portata dai venti verso l'Est ove il calore che sale dalla distesa desertica l'assorbe. L'Oceano del Sud porta pioggia; il monzone colpisce l'Arabia ove la costa è alta, nell'Asīr e nel Yemen, e ciò fa sì che questi paesi abbiano pioggia abbastanza regolare in due periodi dell'anno. L'Oman riceve qualche precipitazione, ma l'Arabia centrale, che

dipende unicamente dal Golfo Persico e dalla poca umidità portata da correnti del Nord e dell'Est (poiché, abbiamo visto, nulla ne giunge dal Mar Rosso), è anch'essa, come il Ḥigīāz, prevalentemente desertica nonostante la presenza di alcune case e terreni fertili. Si è esagerato infatti circa la sterilità di Arabia, ma la natura generale del paese, confrontata con quella per esempio dell'Iraq, può ben dirsi arida.

I deserti che coprono in così gran parte la superficie d'Arabia sono di varia natura. Vi è il deserto del Nord o siro-arabico che tocca l'Arabia ma si estende in gran parte sulla Siria e la Mesopotamia. L'Arabia propriamente detta si riconnette infatti senza netta soluzione di continuità con le predette regioni, sicché nel corso dei secoli si è stabilita una costante comunicazione tra l'Arabia stessa ed esse e ciò ha avuto per conseguenza l'intima connessione di esse nello sviluppo storico dei vari periodi.³⁷ Il deserto siriano è del tipo detto *ḥammād*, terra solida cioè e sparsa di ciottoli; esso ha 186.000

37 Sebbene lo SPRENGER, *Die alte Geographie Arabiens*, pp. 8-9, sottolinei la giustezza della divisione che fa Tolomeo tra Arabia Petraea e Arabia Felix, poiché a due giorni a sud di Petra il terreno scende all'improvviso di 2.000 piedi dai Mashārif esh-Shām agli Asāfil el-Yaman. Il confine è colà anche etnografico; nell'Idumea la vita è del tipo sedentario non arabo, ma siriano; e il confine è tale che una buona difesa può allontanare le invasioni. I vicini degli Idumei furon detti Thimanaei e cioè genti «della destra». I Greci e Romani hanno reso Teman e Yemen con Eudaimon e Felix, dando tale epiteto a tutto il paese a Sud della Siria, mentre i geografi arabi restringono il nome di Yemen all'Arabia del Sud. Maometto avrebbe detto da un colle su Tabūk, indicando il Nord: «tutto questo è Shām»; indicando il Sud: «tutto questo è Yemen».

kmq. di superficie ed è limitato dal Wādī Ḥaurān a Nord e dal Wādī Sirḥān a Sud e dalla regione al-Widiān, la quale si congiunge con la depressione ove si trova l'oasi di al-Giauf, assai nota in tutta la storia araba perché punto necessario di passaggio per le comunicazioni pacifiche o guerriere. Per al-Giauf sono appunto passati tutti gli esploratori d'Arabia che hanno preso le mosse dal Nord. Questo deserto, per la presenza di acque sotterranee e per le precipitazioni primaverili, ha, in special modo ai suoi margini, il carattere di vera steppa, ricoperta dopo le piogge da abbondanti erbe di cui i cammelli sono assai ghiotti. Per la formazione della storia e della vita beduina così connessa con la pastorizia esso ha avuto con il Negd la più grande importanza; e in esso si sono svolte fasi assai importanti dell'emigrazione dei primitivi Semiti. Più arido e di più difficile accesso è il deserto che prende il nome dalle dune che in esso si formano, in arabo *nefūd*. Vi è il Nefūd centrale o Grande Nefūd, mare di dune che si spostano secondo il vento rendendo difficile l'orientamento; esteso forse quanto il deserto siriano, lo continua verso il centro d'Arabia fino al Gebel Shammar; neanche il Nefūd, del resto, è privo di vegetazione e il Musil, nella sua opera sul Negd centrale, parla di alcune parti di esso come di regioni ricche di verde e deliziose per i beduini al momento della vegetazione dopo le piogge. Così lo Sprenger, nella sua vita di Maometto (I, 242), magnifica tale zona per la qualità della sabbia che rende possibile la bella vegetazione in primavera, e per le sue oasi. Il Piccolo Nefūd è

un corridoio deserto e sabbioso dello stesso tipo lungo circa 800 km. e largo un centinaio fra l'altopiano del Negd e le coste del Golfo Persico. Questo deserto si chiama anche ad-Dahnā', che si può tradurre «la steppa rossa» dal colore delle sue sabbie. Ad-Dahnā' è nome comune per le zone desertiche del Sud (cfr. B. Moritz, *Arabien*, p. 15) ed è uno dei nomi del maggior deserto d'Arabia, quello più comunemente conosciuto sotto il nome di ar-Rub' al-Khālī (e anche al-Aḥgāf o ar-Rimāl), enorme estensione desertica che occupa la maggior parte del Sud della penisola dal Yemen al Golfo Persico, e che, come abbiamo esposto, è stato traversato solo in questi ultimi anni e in direzioni diverse dal Thomas e poi dal Philby. Ma certo le tribù locali, e specialmente i Banū Murrah, lo percorrono;³⁸ né manca di qualche oasi e in alcune regioni, nella buona stagione, di vegetazione desertica che permette alle predette tribù di trarne mezzo di sostentamento.

Un ultimo tipo di deserto è quello della *ḥarrah*, di formazione vulcanica. La zona vulcanica s'inizia dal Nord al Gebel el-'Uwairīḍ; scende giù fino ad Aden e al Ḥaḍramūt riattaccandosi alle regioni della stessa natura, in Siria, dei monti del Ḥaurān. Le vaste distese coperte di basalto e di lava, bruciate dal sole e senza vegetazione

38 Notizia che dà il Glaser (v. MONTGOMERY, *l. c.*, p. 87), e i viaggiatori che recentemente hanno percorso quelle regioni. Nella tradizione storica araba troviamo anche il racconto del generale musulmano al-'Alā' che si accinge a traversare con milizie della tribù dei Tamīm il Rub' al-Khālī per la campagna del Baḥrein (L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, vol. II, 2, p. 772).

son forse più difficili a traversare che non il deserto di sabbia. Ma, come nella steppa, anche nella ḥarrah nasce tra il pietrame, al tempo delle piogge, l'erba; e in alcune parti le acque sotterranee formano zone di notevole fertilità. Tra le ḥarrah le più famose sono quelle di Tabūk, di Khaibar, di Medina; questa città è circondata da due ḥarrah, ove avvenne una famosa battaglia al tempo degli Ommiadi, che prende appunto il nome di «battaglia della Ḥarrah».³⁹

A questa prevalenza di deserti corrisponde naturalmente la mancanza di corsi d'acqua perenni al di fuori del Yemen. Vi sono sì ancora dei grandi letti di fiume, ora a regime torrentizio, Wādī, forse in tempo antico perenni; ed essi, il Wādī Sirḥān, il Wādī ar-Rummah, il Wādī ad-Dawāsir, hanno costituito, come diremo meglio tra poco, una importante via di comunicazione che ha temperato l'isolamento d'Arabia ed è stata assai feconda di conseguenze per la sua cultura. Un sistema di acque sotterranee pervade anche con le sue vene il paese. Ad esse, che affiorano anche nei Wādī, si debbono in tutta l'Arabia le oasi che punteggiano e steppe e deserti, e sono di grande importanza per la vita araba, poiché vi son sorti i centri più notevoli, nei quali si sono efficacemente fuse correnti diverse culturali o religiose, si è affermata la vita ordinata dello Stato di fronte alla dispersione beduina; ed egualmente sono state le vie di pas-

39 Nel 63 dell'ègira, 683 d. C.

saggio per le invasioni o le emigrazioni.⁴⁰ Così nel Nord e nel Ḥigīāz il gruppo di al-Giauf e Taimā', Madā'in Šāliḥ e Khaibar, e poi giù giù fino a Medina, attraverso il Wādī al-Qurā o «vallata dei villaggi»; così le oasi dell'interno del Negd fasciate dal deserto e di notevole fertilità, ove son sorti importanti centri abitati, quali Ḥā'il, capitale dello Shammar, e Bureidah, 'Aneizah e ar-Riyāḍ; e tutta la regione detta di al-Aflag recentemente esplorata dal Philby, che ha corretto molte erronee opinioni correnti su quel paese. Alle caratteristiche dell'altipiano del Negd, all'aria vivificante delle sue steppe e dei suoi deserti, alla fertilità di oasi che han fatto sì che gli Arabi da esso lontani lo abbiano sempre ricordato con la più pungente nostalgia occorre guardare per trovarvi, insieme s'intende con altri fattori, una ragione delle qualità più tipiche dell'uomo arabo, poiché dal Negd traggono origine le tribù più attive nella formazione del complesso fenomeno dell'arabismo che ha plasmato in un'unità tipica una pluralità d'influssi imprimendo ad essi il suggello della sua originalità. Più oltre osserveremo che non sembra giustificato cercare nel Negd, come sede dei popoli semitici, un influsso sulle loro qualità, come fanno alcuni che la dottrina dell'origine araba di quelli spingono alle sue estreme conseguenze (come per es. De Goeje).

Il clima d'Arabia si può dire subtropicale, quale del resto

40 Il Montgomery, nel libro già indicato, afferma che molti problemi relativi all'emigrazione araba si comprenderebbero meglio quando fosse studiata a fondo l'idrologia d'Arabia.

può attendersi dalla prevalenza dei deserti, ma differisce notevolmente secondo le varie regioni, a causa soprattutto della misura delle precipitazioni. Così in tutta la regione costiera (meno l'Oman) il calore è intenso ed umidissimo, solo a volte interrotto dal *samūm*, vento ardente ma asciutto e che perdura, appena temperato, nell'inverno; nella Tihāmah in maggio e settembre si giunge fino a 43°. Questa parte d'Arabia è assai povera di pioggia.

La regione montuosa ha notevoli freddi d'inverno (Medina a 870 m. di altitudine è nota per i rigori invernali); in genere però la media diurna è al di sopra dei 20°, ma l'escursione notturna è molto grande, come in genere in tutta l'Arabia; si giunge persino a temperature intorno allo zero. Le piogge sono regolari nel Yemen e nei monti della costa meridionale, lo sono meno altrove, come nell'Oman.

Nell'altipiano centrale domina un clima continentale e secco; nell'Arabia deserta si può giungere anche a un massimo di 44-45° all'ombra. È naturale, per la prevalenza della zona desertica, una forte escursione. Le piogge, per le ragioni già dette, nella parte centrale dell'Arabia sono scarse e possono addirittura mancare con la conseguenza di grandi carestie.

La flora di Arabia è quale può permettere il terreno così scarsamente irrigato. Cereali crescono solo in poche regioni, il grano nel Yemen e nelle regioni più ricche del Negd. Le piante della steppa che crescono, come abbia-

mo già detto, dopo le piogge primaverili, sono specialmente della famiglia delle acacie, e dànno non solo buon nutrimento ai cammelli, ma anche combustibile. Mentre la cultura della vite è, si può dire, eccezionale (ad aṭ-Ṭā'if, per esempio; il vino cantato dai poeti arabi veniva all'Arabia dalla Siria), e manca del tutto l'olivo, le oasi producono abbondantemente frutta (melograne, mandorle, agrumi, albicocche, banane ecc.); e soprattutto la palma che dà, con il dattero, uno dei principali mezzi di sostentamento degli Arabi, condizione si può dire della loro vita.

Il cammello, e più propriamente il dromedario, che è probabilmente originario dell'Arabia, è l'altra grande risorsa degli Arabi e specialmente dei beduini, dando loro anzitutto con il latte e i suoi prodotti e con la sua carne la parte più sostanziosa del nutrimento, mentre il suo pelo serve per la tessitura di vestiti e di tende, e persino lo sterco come combustibile. Il cammello è poi il mezzo prezioso di trasporto; alla resistenza dell'animale, alla sua sobrietà, che lo fa star contento delle erbe della stepa e che gli permette di restare giorni interi senza bere, si deve se le grandi distese desertiche non sono state per i beduini ostacolo insormontabile ed essi le hanno regolarmente varcate con le loro carovane, con gli eserciti, con conseguenze di grande portata per la storia politica, economica e culturale;⁴¹ e al cammello si deve pure se il

41 V. a questo proposito anche le suggestive osservazioni di E. F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1937, specialmente pp. 188 segg.

commercio orientale ha potuto seguire attraverso l'Arabia quelle vie di terra che ne hanno fatto la prosperità ed hanno insieme conferito il carattere a tutto lo sviluppo della sua storia; e sono state non ultima causa del grande rivolgimento dell'Islam. L'antica poesia araba, specchio della vita beduina, canta, quasi in tema obbligato, nei suoi componimenti, le lodi della generosa cammella su cui l'Arabo ha traversato il pauroso deserto; la lingua con una nomenclatura straricca ha dato centinaia di denominazioni alle parti del corpo della bestia, ai suoi prodotti, ad ogni aspetto della sua vita.

Assai meno diffuso il cavallo, come è noto di qualità superiori e che, importato in Inghilterra e rinsanguato, è l'origine delle migliori razze europee. Esso ebbe importanza notevole principalmente nelle razzie e nelle guerre, nelle quali parte importante andava ai combattenti montati e armati di lancia. La cavalleria ha avuto parte notevole nella storia della conquista musulmana. La poesia araba celebra liricamente le qualità dell'animale ed è ben nota la descrizione del cavallo nella grande ode, o *qaṣīdah*, del maggiore dei poeti arabi antichi, Imru' al-Qais. Fedele guardiano degli accampamenti e anche adoperato per la caccia, il cane, la cui menzione ricorre anche così frequente nella poesia e nei proverbi. Importanti nell'economia pastorizia sono la pecora e la capra, e inoltre gli animali di cortile, galline ed altri, anche essi spesso nominati nell'antica letteratura.

Degli animali feroci non restano oggi che la pantera e il

leopardo; del leone, la cui menzione occorre nei testi, non v'è da tempo più traccia. Abbondanti i lupi, le volpi, le iene; la gazzella vive in branchi nel deserto, come vi vive l'antilope selvaggia, la «vacca del deserto»; le scimmie si trovano solo nel Yemen: il califfo Yazīd amava averne nel suo palazzo, oggetto di strano lusso riprovato dai rigidi moralisti. Numerose le specie di uccelli, corvi, civette, upupe, allodole, tortore e alcune specie di pernici, ottarde del deserto, come il notissimo *qaṭā* e il *karwān* menzionati frequentemente nella poesia e nei proverbi. La locusta o cavalletta era ritenuta buon cibo; lo scherno dei popoli più civili conquistati dagli Arabi amava definire questi nelle contese nazionalistiche «mangiatori di locuste».

A tale natura del paese corrisponde la scarsità della popolazione. Nella mancanza di precisi dati statistici è difficile calcolare oggi la cifra degli abitanti e può darsi che nell'antichità il paese fosse più popolato che ora. Si è forse vicini al vero calcolandola a cinque milioni. È vero che scrittori dell'Arabia Sa'ūdiana danno solo per essa la cifra di cinque, sei e fino a sette milioni, ma questo sembra esagerazione.

IV.

CONDIZIONI GENERALI POSTE ALLA VITA ARABA DALL'AMBIENTE.

Alle condizioni geografiche descritte qui sopra corrisponde anche il fatto che la popolazione è composta in parte da nomadi, costretti dall'avarizia della terra per la mancanza di precipitazioni e di corsi d'acqua perenne, e dall'impossibilità di culture agricole, a spostarsi in cerca di nutrimento nelle varie stagioni, tornare alla steppa quando le piogge primaverili fanno nascere abbondante la vegetazione desertica, ghiotto cibo per i cammelli. La penna vivace del P. Lammens ha descritto con molta efficacia nel suo *Berceau de l'Islam* il tripudio dei beduini al momento in cui l'abbondanza del foraggio li fornisce, dopo le lunghe privazioni, di cibo.

Una parte dei nomadi però, di cui appresso vedremo le stirpi principali per seguirne le più importanti vicende, è passata a forme di vita seminomade, con procedimento di cui abbiamo esempi tuttora e che porta a notevoli cambiamenti nel tipo di vita, accuratamente studiati dagli europei,⁴² o addirittura a vita sedentaria. I centri di

42 Cfr. MUSIL, *Northern Neğd*, p. 316; R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907, pp. 6-7; MONTGOMERY, *l. c.*, p. 88 (cfr. anche E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I², 2, § 333). Negli studi compiuti dall'Istituto Francese di Damasco su popolazioni della Siria vi sono contributi importanti alla conoscenza della vita beduina seminomade. Il Lammens dà ottime descrizioni dei beduini ma, nonostante il rilievo in cui mette le virtù di essi, cade poi nell'esagerazione nel descriverli briganti e predoni. Per il se-

Arabia hanno sicuramente ricevuto il continuo apporto, per vario processo, di nuovi elementi di tribù nomadi; e ciò ha avuto la maggiore importanza per lo sviluppo della storia araba, e lo confermeremo or ora. L'origine di tali centri è dovuta a più cause, tra cui principale la presenza di sorgenti e l'affiorare di acque sotterranee, che fa sorgere, come abbiamo già detto, le oasi. Il formarsi di sedi di culto, per lo più presso le sorgenti, la postura rispetto alle vie di comunicazione e a quelle seguite da grandi correnti commerciali sono altri fattori che hanno dato, or l'uno or l'altro or congiuntamente, prosperità e importanza maggiori ad alcune località, fra cui possiamo nominare le già ricordate oasi che si snodano da Nord verso Sud quali anelli di una catena: Taimā' e Tabūk e Khaibar, e poi, dopo la famosa vallata dei villaggi Wādī al-Qurā, Medina, zona agricola e commerciale di grande importanza; e ancora al Sud, Mecca, centro religioso di tutta l'Arabia, sorta presso una sorgente sacra, punto di raccordo del commercio fra il Yemen e il Nord; e presso la Mecca aṭ-Ṭā'if, luogo di buon clima, scelto a villeggiatura dai ricchi Meccani. Tutti piccoli centri rispetto alla misura di oggi, ma di grande importanza per la formazione della vita araba, oggetto del nostro studio. Anche nelle oasi e nelle zone coltivate del Negd, che abbiamo visto anche numerose (e occorre ripetere come sia falsa l'idea dell'assoluta sterilità dell'Arabia ove inve-

minomadismo e questioni connesse v. anche M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le monde musulman... jusqu'aux Croisades*, Paris, 1931, p. 95.

ce non scarseggiano zone di intensa cultura),⁴³ si sono formate notevoli agglomerazioni; esse tuttavia hanno minore importanza per la nostra narrazione, in quanto son lungi dalla via per la quale è passata la corrente maggiore dei commerci e degli influssi delle culture e delle religioni antiche. È per questo che nella storia degli Arabi hanno nome così famoso, oltre che centri e oasi minori del Ḥiǧiāz, Medina, l'antica Yathrib, e Mecca, ove nel fecondo collaborare delle energie beduine con le ragioni di vita più elevata proprie delle istituzioni cittadine hanno avuto il miglior campo di azione per la postura geografica le forze dei nuovi fattori. Ed al contrario meno vi appare la menzione di luoghi del Negd, pure assai importanti per la vita economica, quali Hā'il, Bureidah, 'Aneizah, ar-Riyāḍ o le zone fertili della regione di al-Aflag. Del resto non è da trascurare il fatto che in questi centri del Negd hanno preso vigore alcuni movimenti assai importanti per la storia d'Arabia meno antica, come quelli dei Qarmaṭi e dei Wahhābiti. Intendiamo qui parlare del periodo che possiamo meglio conoscere dalle fonti; poiché, secondo il Caetani e altri, l'Arabia orientale sarebbe stata un grande centro della civiltà primitiva dei Semiti.

43 Cfr. per esempio M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, Leipzig, 1909, p. 93 segg. e soprattutto MUSIL nella sua opera *Northern Neǧd, passim* e specialmente l'exkursus a pp. 316-319, ove si afferma che l'Arabia, per essere paese fertile, non ha mancato che di buon governo, il che ha parte di vero come appare dalla prosperità che il Ḥiǧiāz ha raggiunto per esempio sotto gli Ommiadi, ma è esagerato poiché la scarsità di precipitazioni è tale che non può non avere le sue conseguenze.

È opportuno ricordare qui che da tempo antico il migrare continuo degli Arabi, e insieme la natura della penisola che, come abbiamo premesso, si prolunga senza sensibile soluzione di continuità attraverso il deserto siriano verso la Transgiordania, la Palestina e la Siria da un lato, verso la Mesopotamia dall'altro, ha portato le tribù a frequentare questi paesi, in alcuni casi a stabilirvisi, ripetendosi così in quelle regioni la continua comunicazione tra vita beduina e sedentaria con il conseguente sviluppo di centri, determinato anche dall'influenza della zona politica e di cultura. Intendiamo dire specialmente di due regni arabi, quello dei Ghassānidi nella Siria, e più precisamente nella regione di Damasco, e quello dei Lakhmidi di al-Ḥīrah in Mesopotamia, che ci occuperanno a lungo in seguito.

Resta tuttavia vero che la principale condizione che la natura geografica ha imposto alla vita del popolo arabo è il suo nomadismo; e il nomadismo ha sviluppato negli Arabi qualità tipiche di sobrietà, di resistenza, di coraggio, di vigore guerriero, così bene messe in luce dal Burckhardt nella già indicata opera sui Beduini; altre qualità meno leggiadre di violenza, di rapina hanno insieme dato motivi di espressione letteraria ed artistica che con tenace conservazione si son mantenuti anche dopo il cambiamento radicale che la conquista ha portato nella vita degli Arabi.⁴⁴ Ma le brute condizioni poste

44 Ibn Khaldūn nella sua *Muqaddima* ha mostrato, da par suo, l'apporto dell'energia beduina. Cfr. per lo spirito di corpo, la 'aşabiyyah, l'articolo di F. GABRIELI, *Il concetto della 'aşabiyyah nel pensiero storico di Ibn Ḥal-*

dalla natura fisica nulla spiegherebbero se non messe accanto a qualità insite nello spirito di quel popolo ereditate dal comune ceppo semitico,⁴⁵ ma assumenti nel ramo arabo caratteri specialissimi: una natura umana felice sotto molti riguardi con la sua vivissima facoltà di osservazione, con il senso profondo del ritmo, il lirico slancio, il diffuso gusto di poesia, l'arguzia sapienziale, e insieme il geloso orgoglio della nobiltà della stirpe e della tribù. Tipica però, insieme, la totale mancanza della facoltà di sintesi, di approfondimento, che ha fatto di molte manifestazioni arabe più che una organica costruzione una semplice giustapposizione di elementi; e di ciò i più notevoli esempi saranno al loro luogo citati. Notevole è insieme la facoltà di assimilazione che ha condotto le tribù arabe non solo ad adattarsi al nuovo verbo predicato da Maometto, ma anche ha loro permesso di arricchire la loro vita con degli elementi nuovi assunti e organicamente inseriti dal complesso delle civiltà diverse con cui sono venuti in contatto.⁴⁶ Tutte queste

dūn, «Atti della R. Acc. delle Scienze di Torino», vol. LXV, 1930, pp. 473-512. V. anche per le qualità beduine L. CAETANI, *Studi di Storia Orientale*, I, 284 segg., 376 segg. Occorre poi ripetere quanto giovino per la comprensione degli antichi avvenimenti le descrizioni dei costumi odierni quali quelle del Burckhardt, del Musil, del Jaussen, del von Oppenheim, nei libri citati qui sopra.

45 Cfr. il già citato scritto del LEVI DELLA VIDA sui Semiti, l'articolo dello stesso su tale argomento nella *Enciclopedia Italiana*, vol. XXXI, p. 351 segg.; secondo il CAETANI, *Studi di Storia orientale*, I, pp. 285-286, che va sulle orme dello Sprenger e i successivi sostenitori dell'origine arabica dei Semiti, le qualità semitiche si identificherebbero con quelle arabe.

46 Cfr. L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, V, p. 320; per una analisi di attitudini dei Berberi che hanno interessante analogia con quanto qui è detto, v. F.

qualità son certo in stridente contrasto con tanti meschini aspetti della vita misera delle tribù, fatta rozza dalle privazioni e dall'isolamento; ma si sono ripercosse come elementi costitutivi dell'arabismo lungo tutto lo sviluppo della vita della nazione uscita dai deserti nati per la conquista del mondo. Forse l'aria pura e vivificante dei deserti dell'altipiano, alla quale tutti i beduini allontanatisi di là si son richiamati con la più viva nostalgia (gli Ommiadi stessi alla sede in Damasco preferirono dimore solitarie nella steppa che erano del resto ben coltivate e irrigate, come per esempio Qaṣr el-Kheir con le sue opere idrauliche), non è l'ultima delle cause, non certo l'unica, di siffatte qualità di spirito; il Caetani nei suoi *Studi di storia orientale*⁴⁷ ha parlato efficacemente dell'influsso dell'ambiente arabico sulla vita semitica, partendo tuttavia dalle sue idee sull'inaridimento dell'Arabia che avremo occasione qui sotto di discutere.

Ben difficile tuttavia è, dopo queste constatazioni generali, pesare la parte che nel rapidissimo diffondersi della nuova religione si debba a primitive disposizioni del popolo. Si è detto a sazietà, sino a giungere a luogo comune, della irreligiosità dei beduini, della loro indifferenza a qualsiasi argomento non umano e terreno; e le condizioni della loro vita, l'iniziale resistenza alla riforma, la ribellione appena morto Maometto, infine la prova che

BEGUINOT, *L'Islam nell'Africa del Nord*, in *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma, R. Accademia d'Italia, 1941, pp. 125-152.

47 L. CAETANI, *Studi di Storia orientale*, I, Islam e Cristianesimo, l'Arabia pre-islamica. Gli Arabi antichi, Milano, Hoepli, 1911.

si trae dall'analogia delle condizioni odierne possono dar fondamento a questa tesi. Ma uno sguardo meno superficiale alla religione preislamica, di cui esporremo qui sotto i principali tratti, l'insegnamento che pare potersi trarre dalle manifestazioni di essa di cui ci resta memoria, il senso che vi appare – seppure soffocato dalle esigenze della vita materiale – del timore e della riverenza per il divino, l'eloquenza degli stessi fatti che ci mostrano un numero non esiguo di veri e puri Arabi, scossi dal richiamo di Maometto, ad esso rispondere con piena dedizione ci obbligano a distinguere, certo con misura sottile, per scorgere quasi in contraddizione, nel fondo di questa irreligiosità più che altro apparente, una sorgente viva di senso del divino, che solo ha avuto bisogno di un congeniale appello.

Ma il nomadismo, e con esso le attitudini e le qualità a cui si è accennato e su cui si tornerà, hanno avuto il loro complemento, o forse a dir meglio il loro correttivo, nella presenza dei centri predetti. In essi infatti si produce il fatto tipico, che pare essere la ragione essenziale dello sviluppo arabo; e cioè la collaborazione tra le forze vergini nomadi e le forme di vita più elevate. Nei centri si accumulano le influenze del di fuori, nelle tribù nomadi si afferma la tendenza conservatrice; nei centri si disegnano le forme di vita religiosa e culturale superiori, si delinea la forza del potere centrale, la *Obrigkeit* dei Tedeschi, si forma il concetto di Stato, che fa difetto alla natura individualistica e centrifuga del costume nomade

tribalizio; gli Arabi del deserto rafforzano continuamente di sangue e di energie i nuovi organismi politici. Si può forse affermare che nella continua comunicazione tra nomadismo e vita sedentaria, con il processo di osmosi che ha sempre rinvigorito le città o ingentilito le rozze tribù, malgrado l'ostilità che ha separato spesso i due elementi,⁴⁸ nel giusto temperamento tra la forza di vita e il costume non corrotto della vita beduina e le ragioni superiori della cittadina; tra la forza primitiva e fanatica della società beduina, di cui il grande storico Ibn Khaldūn ha misurato con giusto senso la portata, e la disciplina politica e culturale che nasce necessariamente nei centri, si può trovare una delle ragioni essenziali del successo degli Arabi, la cui storia può efficacemente considerarsi in funzione di tale equilibrio.⁴⁹ Quando il beduino, nell'involuzione che nelle vicende della storia araba ha rimbarbarito il paese è rimasto senza contatto coi centri di civiltà e, s'intende, quando la zona di cultura circostante, anch'essa decadendo, non ha più dato impulso allo sviluppo delle migliori qualità ma agli istinti di preda, le deteriori hanno prevalso.⁵⁰ E in-

48 Si veda per questo oltre le già citate opere sui beduini E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I^a, 2, § 333; e R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie*, già citato, p. 4.

49 Fin dall'inizio delle conquiste islamiche vi è stata anzitutto, per varie cause, separazione fra i due elementi; quindi, col sopraggiungere dei *mawālī*, ossia dei non arabi islamizzati, il problema, s'intende, si sposta; ma la base dell'arabismo è ormai posta (cfr. LEVI DELLA VIDA, in *Enciclopedia Italiana*, III, 831, e GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le Monde musulman*, p. 313 segg.).

50 Cfr. anche A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1869, I, pp. 243-244. Cfr. anche G. LEVI DELLA VIDA, *Pre-islamic Arabia*,

vece di rinsanguare i centri non più abbastanza forti per resistere sotto l'egida di un governo, essi li distruggono, e in minore quantità si inurbano e cresce il numero dei nomadi. Così è avvenuto sotto la Turchia.⁵¹ Per questo non ci sorprende vedere, accanto al fiorire delle energie beduine che fu proprio dei primissimi secoli dell'Islam, accanto all'alta forma di poesia o di altra espressione letteraria da esse prodotte (poiché, come diremo a suo tempo, il nerbo della letteratura araba è di origine beduina), le barbare imprese di intere tribù ricadute in rozzo costume, o la triste fama che i beduini provenienti in origine d'Arabia hanno poi avuto in paesi più civili. L'invasione dei Banū Hilāl e dei Banū Sulaim, che alla fine dell'undecimo secolo furono scagliati dal Califfo fatimida al-Mu'izz dall'Egitto nell'Africa del Nord contro i principi Zīridi, non portò con sé che barbarie; e tristissima memoria ne è rimasta in tutto il Maghreb. E sì che questi due ceppi del grande ramo delle tribù del Nord ebbero parte non trascurabile nelle memorande vicende antiche d'Arabia prima della loro migrazione in Egitto, ove rimasero isolate. Ma l'allontanamento del Califfato da Medina a Damasco e poi Bagdad, l'isolamento nell'interno della penisola delle più vive correnti di storia e di cultura, il trovare nel nuovo paese sistemi già costituiti e chiusi in modo ben differente dalle antiche

in *The Arab Heritage*, Princeton University Press, 1944, p. 41.

51 Per un parallelo tratto dalla storia recente, si confronti l'infiltrazione della tribù degli Shammar dal Negd settentrionale nella regione tra il Tigri e l'Eufrate durante il secolo XIX.

condizioni d'Arabia avevano ricondotto le tribù, che non avevano preso parte viva alla nuova evoluzione in Siria o Mesopotamia e oltre in Oriente, a stato primitivo. Anche la storia presente ci dà qualche lezione a questo riguardo, sebbene le condizioni di vita siano profondamente diverse e i rapporti perciò del tutto turbati. Sembra indubbio che l'alto grado di cultura raggiunto dall'Egitto e dalla Siria, il formarsi di una nuova zona culturale in quei paesi condotti a sì basso livello dalla secolare dominazione turca e dall'isolamento da ogni vivo flusso di civiltà già torni a vantaggio dei Beduini. Così il forte impulso dato alla vita d'Arabia dal governo di Ibn Sa'ūd, la sua cura rivolta a fissare al terreno e applicare all'agricoltura non esiguo numero di nomadi (tale programma di risorgimento agricolo fu anche dei Senussi) e le nuove ragioni di vita civile pur entro il quadro del rigido conservatorismo proprio dei Wahhābīti non potrà non dare alle energie beduine un nuovo campo d'azione; come ce lo dirà un prossimo futuro.

E vogliamo fin da ora dire ciò che dovremo ribadire in un'altra occasione, che non ci sembra storicamente conclusivo il soverchio risalto che da più autori, ma specialmente dal Lammens e dal Nau,⁵² è stato dato all'innega-

52 Il primo in parecchi suoi scritti pervasi da un grande disprezzo per i beduini, il secondo nel suo libro *Les Arabes chrétiens de la Mésopotamie et de la Syrie* (Cahiers de la Société Asiatique, 1^{ère} série, Paris, 1933). V. alcune mie brevi osservazioni in «Rivista degli Studi Orientali», XV, 1935, p. 113. In parecchie pagine del *Berceau de l'Islam* il Lammens ha tuttavia mostrato, in contraddizione con la conclusione del suo libro (pp. 332-334), di sentire appieno il valore delle migliori qualità beduine.

bile aspetto barbarico e primitivo di alcuni lati della vita beduina, poiché ad esso non è sempre contrapposta la giusta considerazione di aspetti ben differenti. Certo, questa barbarie appare ben chiara dalla descrizione degli esploratori, e per esempio dai diari degli ultimi viaggi del Musil in paese arabo, più volte citati; né però sono sfuggite, e specialmente al Burckhardt, le alte doti alle quali abbiamo già accennato.⁵³ Come si spiegherebbe, a stare ad alcune conclusioni dei due predetti autori, il nascere di tanta storia da uomini siffatti; alle cui antiche gesta, alle cui creazioni letterarie si ispira per una buona parte un vero e proprio umanismo arabo che pervade quale spirito vitale lo sviluppo della cultura musulmana? Ad essa non ha ritegno di ispirarsi perfino la moderna coscienza culturale dei paesi arabi così progrediti come a fonte prima dell'*adab*, il che è quanto dire della quintessenza della formazione spirituale nazionale; a esso ci richiama esplicitamente il più spregiudicato, il più modernista dei critici arabi, l'egiziano Ṭāhā Ḥusein, che in un suo recente scritto⁵⁴ non esita a tributare il do-

53 V. J. BURCKHARDT, *Notes on the Bedouins and Wahhabys*, p. 142 e *passim* nel capitolo «General Character of the Bedouins».

54 Nella conferenza *Al-adab al-'arabī baina al-ādāb al-kubrā* (La letteratura araba tra le maggiori letterature), tenuta all'Accademia americana del Cairo e pubblicata nel volume, *Min ḥadīth ash-shi'r wa'n-nathr*, Cairo, 1936, alcune affermazioni sembrano esagerate, così quella circa la maggiore originalità della letteratura araba di fronte alla latina. Che le antiche qaṣīde (o la poesia di al-Akḥṭal, Giarīr o al-Farazdaq) possano chiamarsi poesia epica non si ammetterà senza grande riserva o si darà alla denominazione un valore relativo. Buono il criterio di tener presente per la storia intima del fenomeno letterario arabo i romanzi (di 'Antarah, dei Banū Hilāl ecc.) che sono per lo più spregiati dall'opinione colta e lasciati agli umili frequenta-

vuto omaggio ai valori dell'antica vita araba, e cioè beduina. E dice giustamente il García Gómez, nella sua introduzione ai *Poemas arábigo-andaluces*,⁵⁵ che la beduinità non è arcaismo, ma immersione nella coscienza eterna degli Arabi.

Noi cerchiamo la soluzione, e lo abbiamo detto, di tale problema storico nel felice temperamento di vita beduina e di vita sedentaria, di notevoli qualità innate del popolo arabo e di favorevoli condizioni avveratesi nella zona culturale nella quale si è svolto il processo storico; e troviamo la ragione dell'innegabile manchevolezza dei compromessi ai quali la realtà araba si è conformata, oltre, s'intende, che nei limiti di quella umanità, in un'altra condizione che ci preme subito rilevare, e che è anche conseguenza della posizione geografica del paese sulla quale ci siamo intrattenuti. Tale condizione è la natura di zona isolata che è propria della penisola araba: separata come è dal vivo flusso delle maggiori correnti di cultura e di storia orientali dai suoi deserti che rendono le comunicazioni lente e difficili. La linguistica moderna con chiaro esempio ha mostrato la costanza, non certo assoluta, dei riflessi che sul divenire delle parlate ha il loro sviluppo in zone laterali ed isolate. E le regole che se ne possono trarre son da applicare anche, certo con delicata prudenza, alla storia politica e religiosa e culturale; come ha fatto, qualche volta forse con ecces-

tori dei caffè popolari.

55 Seconda edizione (Collección Austral), Madrid, 1940, p. 16.

so, uno dei geniali creatori della nuova linguistica, il glottologo italiano Matteo Bartoli, recentemente scomparso. Zona isolata è, s'intende, un concetto relativo; e ogni zona isolata ha più o meno efficaci i suoi mezzi di comunicazione. Così l'Arabia ha una condizione relativamente favorevole nella presenza di naturali tracciati che non si possono certo chiamare strade, ma che temperano in qualche modo l'isolamento. I predetti wādī, antichi letti di fiume, ora secchi se non durante le grandi piogge, costituiscono delle piste non certo agevoli, quasi vie naturali lungo le quali durante i secoli si sono annodate, meglio che attraverso il deserto, relazioni con altri centri, si sono disegnate isolinee linguistiche, culturali o altre, che è compito attraente della ricerca tracciare per trarne non trascurabili conseguenze. Il Wādī ad-Dawāsir,⁵⁶ recentemente esplorato dal Philby, porta agevolmente dal Yemen settentrionale all'Arabia centrale, da cui si giunge alla Mesopotamia meridionale attraverso la grande via di comunicazione fra queste due ultime regioni e cioè il Wādī ar-Rummah. Per questa strada si è certamente stabilito un contatto tra cultura accadica e cultura yemenita; ciò spiega le affinità tra di esse, e si può affermare che le isolinee, che indubbiamente congiungono le rispettive lingue, debbono molto alla presenza di tale via.

Attraverso il Wādī as-Sirhān⁵⁷ l'Arabia centrale si ricol-

56 Cfr. per questa parte il breve ma assai importante scritto geografico del NALLINO in *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, p. 1 segg.

57 Questi tre grandi wādī secondo il CAETANI, che ha sviluppato la teoria

lega poi abbastanza agevolmente con la Siria. Ma v'è poi un'altra via di comunicazione che ha avuto grande importanza per la storia d'Arabia, quella seguita dall'antico commercio, poi dal pellegrinaggio dai paesi d'Islam verso l'Arabia, in ultimo dalla ferrovia del Hi-giāz che porta da Medina verso la Transgiordania, la Palestina e la Siria attraverso le oasi di al-'Ulā e Tabūk.

Se si pensa al vigore delle civiltà di Babilonia, di Siria e di Palestina, alla presenza di grandi imperi che estendevano nelle diverse epoche il loro influsso fino ai confini di Arabia, all'assiro-babilonese, al persiano, al bizantino, alla zona culturale insomma così brillante che fasciava l'Arabia; se si ricorda insieme la natura di area isolata propria di quel paese, che tali vie di comunicazione non riescono che a temperare, insieme con la mobilità dei nomadi e la intensità del commercio; se si pensa infine alla forte tradizione araba che si è formata tale per le felici disposizioni del popolo, ma insieme per l'assenza di un contatto continuo con il mondo esteriore, si comprenderà facilmente nelle sue cause essenziali un carattere fondamentale dello sviluppo della cultura araba che sarà sempre presente a questa esposizione. Esso è il convergere di fattori di conservazione da un lato, resi forti dalla natura di zona isolata, di una tradizione araba, un vero e proprio arabismo che in perpetuo sta alla base di

dell'inaridimento d'Arabia e che riprende le teorie del Delitzsch, Hommel e Winckler, erano all'età glaciale ricchissimi di acqua e sboccavano nella pianura alluvionale presso l'Eufrate; essi sarebbero, con questo, i quattro fiumi dell'Eden (v. *Studi di Storia orientale*, I, specialmente p. 130).

ogni sviluppo; e dall'altro lato di fattori di innovazione dovuti al contatto con la zona di cultura circostante, assunti con la facoltà di assimilazione a cui abbiamo già accennato, ma giunti spesso illanguiditi e deformati attraverso le vie di comunicazione predette che temperano ma non aboliscono l'isolamento. E da questo convergere nasce costantemente una serie di compromessi tra vita nazionale e novità straniera, la quale non può mai vincere per la sua insufficiente forza di penetrazione di fronte alla forza originaria della tradizione. Si può affermare, io credo, che tale carattere è quello più proprio all'azione di Maometto e che dietro le sue orme si scopre nei suoi effetti in tutto il divenire della cultura araba; è anzi uno dei più efficaci criteri di considerazione di essa, di coordinamento e di giudizio dei suoi valori.

Dopo questa premessa sulle condizioni che l'ambiente geografico ha poste alla vita degli Arabi, e che abbiamo veduto essere così determinate, è tempo di guardare alle origini del popolo arabo e studiare a fondo la sua vita nel periodo che precede l'Islam; che è compito davvero lungo e difficile. Ma è da compiersi con ogni cura, perché solo nella chiara nozione dei valori maturati nel periodo che prepara la mirabile avventura si può trovare la più profonda ragione della natura di quel singolare processo storico, si può dare un giudizio sensato sul valore della cultura araba che diviene un elemento così importante dell'unità mediterranea ed europea. E per giungere a ciò occorre non solo constatare una data serie di fatti,

occorre risentire in sé, ricostruire nella propria sensibilità la forza e il fascino dell'Arabismo.

E non si può a meno, prima di accingersi a questo compito, di ribadire una verità che forse è stata un poco offuscata, non certo per l'intenzione dei grandi maestri che hanno felicemente applicato l'abito e il metodo critico europeo ai monumenti della tradizione araba, ma piuttosto per lo zelo eccessivo di epigoni e di *minores* che non hanno saputo serbare la misura nell'applicazione dei criteri e han perduto, per eccessivo omaggio alla critica, la giusta considerazione della fonte araba. È certo che è primo dovere dello storico di questo fenomeno riassumere in sé, e si è detto or ora, per quanto la vastissima materia lo permetta, il senso della molteplice indicazione che a noi viene dal grandioso complesso della tradizione araba, a partire dalla poesia fino all'insieme delle tradizioni canoniche; saperla rivivere e interpretare, seguendo il solco dell'umanismo arabo, che da secoli rianima per la formazione e l'educazione delle generazioni gli antichi valori, e che ancora oggi, pure nel premere della vita moderna, è forza operante nei paesi di lingua araba, in cui la parte più viva e più originale della cultura riposa sulla continua rievocazione ed interpretazione dell'antico patrimonio spirituale arabo. È di questo parte essenziale il retaggio tramandato alle generazioni posteriori del periodo preislamico, che potremmo dire eroico e che insieme con la nuova religione di vita creata dalla riforma di Maometto costituisce il fondamento su cui

posa tutto il maestoso edificio della cultura araba. È per questa penetrazione nel senso della tradizione che l'opera del Caussin de Perceval⁵⁸ conserva ancora, nonostante che tanto sia stato in un secolo il progresso degli studi arabi, tutto il suo pregio di una suggestiva rievocazione dell'antichità araba. Oggi ben altri ausili noi abbiamo per la ricostruzione degli avvenimenti; e siamo stati avvertiti dalla sagace opera dei grandi critici moderni, fra cui piace ricordare subito il Caetani, della fallacia di non poche indicazioni della storiografia araba, mentre per opera specialmente del Nöldeke sono stati con felice risultato tratti a partito i dati di scrittori bizantini e siriaci, si è anzi costituito un canone di critica che vuole attribuire piena verità ad alcuni dati tradizionali solo quando essi concordino con le fonti predette. Per l'opera poi di edizione critica, d'interpretazione e di versione di alcuni fondamentali monumenti storici, noi siamo in grado di percepire meglio questa grande voce che ci viene dall'antichità e alla quale dobbiamo anzitutto ispirarci per la ricostruzione di una viva verità storica. Le notizie delle cronache bizantine o siriane, del resto così spesso scialbe compilazioni, sono per noi preziose e il canone del Nöldeke ha dato ricco frutto, come per esempio in

58 A. P. CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (3 voll.), Paris, 1846-1848; non si può abbastanza apprezzare il valore formativo che può avere ancora per un arabista questo insigne monumento di dottrina e di gusto, anche se in cento anni la scienza arabistica ha fatto tanto progresso e se insieme la critica moderna ha esigenze maggiori.

alcune monografie sui piccoli regni d'Arabia;⁵⁹ ma dal fiume maestoso della tradizione araba, nella diffidenza verso la quale si è del resto non poco esagerato, viene a noi, con non poca parte della verità storica, il più intimo senso dell'antichità, dell'epoca che è sempre apparsa alla coscienza nazionale come la eroica.⁶⁰

59 Così G. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, 1899; G. OLINDER, *The Kings of Kinda of the family of Ākil al-Murār*, Lund, 1927 («Lunds Universitets Årsskrift», N. F. Avd. I, Bd. 23, Nr. 6). Il modello di questi scritti è la celebre memoria di TH. NÖLDEKE, *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's* («Abhandlungen der k. Preuss. Akad. d. Wissenschaften»), Berlin, 1887.

60 Si può citare come felice temperamento della più vigile critica, educata alla scuola del Fischer, e del senso del valore della tradizione uno scritto di E. BRÄUNLICH, *Bistām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held*, Leipzig, 1923. Si vedano anche i libri di BICHR FARÈS, specialmente *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, cap. II, Paris, 1932.

**CAPITOLO SECONDO.
IL POPOLO D'ARABIA
E LA SUA STORIA PRIMA
DELL'ISLAM.**

I.

LE ORIGINI ARABE.

Il popolo che da tempo antichissimo noi sappiamo aver abitato la penisola arabica costituisce uno dei principali rami della stirpe semitica.⁶¹ L'etimologia del nome 'arab è oscura; essa è stata messa in rapporto dal Wetzstein con la radice che è a base della parola ebraica 'erābhāh, che ha il significato di steppa.⁶² Osserva M. Hartmann⁶³ che a questa radice ebraica corrisponde in arabo non 'arab ma gharab e che se si deve stabilire una connessione delle antiche condizioni con l'indicazione di una radice semitica occorrerebbe pensare piuttosto a uno dei significati della radice 'arab: «essere perturbato, mescolato». Gli Arabi sarebbero la popolazione mancante dell'organizzazione della società ordinata, gli abitanti della steppa, massa amorfa di fronte agli abitanti del paese coltivato. In ogni modo occorre tener sempre presente il costante significato che ha la parola 'arab di nomadi, beduini, abitanti del deserto.

61 Per un orientamento sui popoli semitici v. oltre il citato articolo *Semiti* redatto da G. LEVI DELLA VIDA per l'*Enciclopedia Italiana* la prefazione di C. BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, 1908-1913. Sempre utile, nonostante la sua data, il celebre schizzo del NÖLDEKE, *Die semitischen Sprachen*, 2^a ed., Leipzig, 1899.

62 Cfr. ḤASAN IBRĀHĪM ḤASAN, *Ta'rīkh al-Islām assiyāsī*, Cairo, 1935, I, p. 19, dove è riferita l'opinione del Nöldeke intorno al probabile significato di «deserto».

63 *Der islamische Orient...*, vol. II, *Die arabische Frage mit einem Versuch der Archäologie Jemens*, Leipzig, 1909, p. 113.

Non è neanche facile definire il posto dei Semiti e degli Arabi nella classificazione antropologica degli abitanti della terra, considerate le notevoli commistioni di sangue che hanno influito sul tipo dei vari popoli semitici che si comprendono generalmente, secondo la classificazione dell'Eickstedt, nella suddivisione orientali da dei popoli bianchi. Così sono attestati sicuramente i contatti con la razza etiopica.

Noi non sappiamo quali altre stirpi abbiano abitato l'Arabia prima dei Semiti; i ritrovamenti preistorici sono scarsi, sembrano però già indicare la presenza di civiltà paleolitiche e neolitiche anteriori ai Semiti, o per meglio dire ai Camito-semiti. Ma nulla più di questo vago indizio; e se l'archeologia dà così scarso aiuto, né storia né filologia o considerazione comparata delle vicende documentate d'altre parti d'Oriente possono darci elementi per la conoscenza della popolazione anteriore alla venuta dei Semiti.⁶⁴

La tradizione indigena invece, con la sua cronologia immaginaria, sa narrare l'antichissima storia del paese riattaccandola per genealogie alla diffusione dei popoli dopo il diluvio universale. È ovvio che nessuna ricostruzione storica potrebbe fondarsi su questi dati in parte leggendari e mitologici, sebbene non sia del tutto escluso che sotto la veste della leggenda si nasconda qualche

64 Buona raccolta delle notizie sulla protostoria dei Camito-semiti in G. A. BARTON, *Semitic and Hamitic origins* (2ª ed. del libro uscito nel 1902, *A Sketch of Semitic origins*), Philadelphia, 1934.

particella di vero. Due grandi categorie di popoli hanno abitato secondo tale tradizione successivamente la penisola: le popolazioni *bā'idah* o sparite, le *bāqiyah* o *muta'akhhirah*, cioè quelle che sopravvivono o posteriori. Queste si suddividono alla loro volta in popolazioni *'āribah*, cioè le pure arabe, quelle che hanno dall'inizio parlato il puro arabo (la considerazione dal punto di vista linguistico ha grande importanza per gli archeologi arabi) e cioè gli Arabi yemeniti o meridionali; e popolazioni *muta'arribah* o arabizzate, che hanno preso la lingua dalle prime; e sono le popolazioni del Nord, dette anche ismailite perché riconnesse geneologicamente con Ismaele figlio di Abramo e con esso venute in Arabia. Tale classifica ha una notevole variante: secondo alcuni, infatti, le genti sparite sarebbero gli *'āribah*, i Yemeniti sarebbero i *muta'arribah*, già dunque essi stessi arabizzati, e gli Arabi del Nord, o Ismailiti, i *musta'ribah*.

Tale racconto tradizionale, come si è già detto, vuol risalire alle origini; e le popolazioni sparite sono da esso connesse con i figli di Noè e per lo più con Sem, qualcuna con Cam. Per la maggioranza dunque delle fonti tali genti *bāqiyah* sono semitiche; e più precisamente aramaiche. Con la immigrazione di tali genti si esaurisce quindi, per la tradizione, il racconto della storia antichissima.

La scienza moderna si propone invece, come abbiamo accennato, il problema del sostrato; e se non giunge ancora ad alcun risultato per la mancanza di sufficiente in-

formazione archeologica o in qualsiasi modo documentaria, non trascura le conclusioni a cui possono condurre considerazioni di natura puramente linguistica. Il fatto che l'arabo è lingua che appare più che le altre semitiche conservativa, e che sembra riprodurre con maggior fedeltà il tipo dell'antico semitico, non è certo atto a far concludere per la presenza di un forte sostrato che la abbia influenzata. Altre genti semitiche mostrano chiaramente nella loro evoluzione l'influenza di un fattore che ne ha scardinato il sistema. Non occorre tuttavia dimenticare che la mancata azione può esser anche attribuita alla separazione dei due elementi, come avvenne per l'India, ove il linguaggio ario si mantenne in grande purezza, soprattutto in alcune sue manifestazioni, poiché varie condizioni tennero separate le popolazioni immigrate da quelle di sostrato. Si potrebbe anche invocare per qualche aspetto l'analogia del latino in territorio etrusco, ove la separazione tra i due elementi della popolazione, e la mancata loro fusione, fu causa forse della purezza del toscano, della sua mantenuta aderenza alla parlata latina. D'altra parte è ben possibile ammettere che nell'Arabia solo i Semiti, come del resto apparirebbe dalla tradizione indigena, hanno saputo costituire nell'avversità dell'ambiente forti nuclei di popolazione sui quali il sostrato non avrebbe lasciato traccia. Anche l'argomento linguistico non è dunque sufficiente a darci lume per la questione del sostrato, sebbene, nonostante le considerazioni qui esposte, la maggior purezza dell'arabo, dovuta anche s'intende alla natura di area iso-

lata della penisola, costituisce pur sempre una presunzione in favore della tesi che escluda la presenza di un notevole fattore linguistico precedente.

Con lo studio delle origini del popolo arabo è naturalmente connesso il grave problema della primitiva sede dei popoli semitici. L'opinione tradizionale, fondata essenzialmente sui dati biblici, considerava i Semiti di Arabia provenienti dall'altipiano armeno, luogo di diffusione della diaspora dopo il diluvio; donde poi, stabiliti nella valle mesopotamica, sarebbero giunti, come i loro fratelli assiri, babilonesi, cananei, ebrei ed aramei, nelle loro sedi storiche.⁶⁵

La prima reazione a tale tradizionale dottrina si ebbe con un'osservazione del Sayce nella sua *Assyrian Grammar* (1872), ove egli affermò che le tradizioni semitiche indicano tutta l'Arabia come sede originale della razza, e che essa è l'unica parte del mondo rimasta esclusivamente semitica, mentre un'origine desertica spiega meglio di ogni altra le caratteristiche razziali. E. Schrader in un suo articolo del 1873,⁶⁶ con un dotto esame di condizioni religiose, mitologiche, linguistiche, storico-geografiche, giunse alla conclusione che l'Arabia

65 Cfr. E. RENAN, *Histoire générale des langues sémitiques*, 3ª ed., Parigi, 1863, p. 29; NÖLDEKE, *Die semitischen Sprachen*, p. 11 segg.; I. GUIDI, *Della sede primitiva dei popoli semitici* («Memorie della R. Acc. dei Lincei.», CCLXXVI, 1878-1879), p. 569.

66 *Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», XXVII, 1873, pp. 397-424.

dovesse esser ritenuta come la sede primitiva dei popoli semitici.

Fu suo argomento capitale il fatto che, a differenza di altri popoli, gli Arabi non avrebbero tracce di babilonismo nella loro civiltà (cfr. Caetani, *Studi di storia orientale*, I, p. 115). Certo lo Schrader non nega che in epoca remota i Semiti possano esser venuti dall'Asia centrale; ma la dispersione verso le sedi storiche è secondo lui avvenuta dall'Arabia. Egli fu seguito da A. Sprenger, che nella sua ben nota opera *Die alte Geographie Arabiens*, pubblicata a Berna nel 1875, indicò in un breve capitolo (§ 427) la penisola come l'origine dei Semiti (senza, a quanto sembra, conoscere le argomentazioni dello Schrader, che egli ad ogni modo non cita), la chiamò anzi, con un'espressione che ha avuto fortuna, la «*Grundlage der Entwicklung des Semitismus*». Tutti i Semiti sono per lui «abgelagerte Araber». Tale dottrina egli conferma nella sua vita di Maometto.⁶⁷ Alla teoria dello Schrader e dello Sprenger si oppose I. Guidi in una sua celebre memoria⁶⁸ (preceduto a sua insaputa da breve dichiarazione del Kremer),⁶⁹ con argomento principalmente filologico, mostrando che la comparazione delle lingue semitiche indica, con le concordanze o rispettivamente le discordanze nel dar nome ad aspetti o

67 A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1869, I, p. 241 e segg., ove questa opinione è espressa con singolare efficacia e vivacità.

68 I. GUIDI, *Della sede primitiva ecc.*, v. p. 62 nota.

69 In due articoli, *Semitische Culturentlehnungen aus dem Pflanzen und Thierreiche*, apparsi in «Das Ausland», 1875, nn. 1 e 2.

fenomeni della natura o a piante o animali, metalli, utensili ecc., come solo la Babilonide con le sue caratteristiche e la vita ad essa propria può convenire a tale stato di fatto; che poi la migrazione in altri paesi ha screziato di singole variazioni, con l'entrata di nuove immagini, di nuovi concetti o di parole di prestito. Gli argomenti filologici del Guidi che hanno un valore innegabile (cfr. Caetani, *Studi di storia orientale*, I, p. 97 e segg.) furono ribattuti, per quanto concerne la legittimità delle conclusioni di ordine storico da tali premesse d'ordine linguistico, specialmente dal Nöldeke⁷⁰ il quale osservò che toglie valore a tale metodo la semplice considerazione della possibilità dell'imprestito di parole da popolazioni adiacenti. E il Caetani, nel luogo qui sopra indicato, fa parecchie obiezioni, tra cui la circostanza rilevata dal De Morgan⁷¹ che durante il periodo paleolitico e parte del neolitico l'altipiano dell'Iran, attraverso il quale sarebbero giunti i Semiti, non fu abitato da alcuna razza umana, ciò che par difficile supporre. L'ipotesi arabica, quindi, e tanto più dopo il recente progresso degli studi, ha continuato ad avere favore e si può dire che ad essa aderisca ora la maggioranza dei semitisti, tra cui Winc-

70 TH. NÖLDEKE nello scritto *Die semitischen Sprachen* (v. sopra, p. 62 nota [nota 65 in questa edizione elettronica Manuzio]).

71 J. DE MORGAN, *Les premières civilisations*, Paris, 1909, pp. 34, 61-92, 199.

kler e Hommel,⁷² e storici, tra cui E. Meyer,⁷³ per i quali hanno molto peso specialmente l'argomento della corrispondenza della vita semitica alle condizioni del deserto, il tipo conservatore della vita araba e infine il fatto innegabile delle successive migrazioni che in tempo storico, a partire dal terzo millennio, hanno inviato nuove ondate di Semiti verso il Nord dal deserto siro-arabico.

Il Caetani anzi, colpito dalla forza dell'argomentazione del Guidi ma persuaso da quella degli argomenti a favore della tesi araba, ha tentato una conciliazione delle due opinioni con l'ipotesi che quelle condizioni fisiche di ambiente che sembrarono al Guidi rispecchiarsi nell'accordo dei più antichi termini nelle varie lingue semitiche, possano attribuirsi non solo alla Mesopotamia, come credeva il Guidi, ma anche all'Arabia, specialmente alla regione centro-orientale di essa. Ciò perché un processo di graduale inaridimento, che il Caetani ha sostenuto con gran copia di argomenti e che è la base di

72 H. WINCKLER in varie opere tra cui *Altorientalische Forschungen...*, Leipzig, 1893-1900, 3 voll.; F. HOMMEL, nel volume *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, München, 1904, 2^a ed., 1926 (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*), ove si trova ampia bibliografia. È giusto rilevare che, sulle orme del Winckler, il Hommel non manca di sostenere tesi fantastiche non abbastanza fondate sui fatti.

73 *Geschichte des Altertums*, I², 2, § 336, p. 356 segg. Per una indicazione delle varie teorie sulla sede primitiva dei Semiti, v. oltre che il predetto articolo della *Enciclopedia Italiana* sui Semiti redatto da G. LEVI DELLA VIDA, il già citato libro del BARTON, *Hamites and Semites*, cap. I. È anche interessante seguire l'esposizione di questa materia da parte di Arabi moderni, come per esempio G. ZAIDĀN, in *Kitāb al-'arab gabl al-Islām*, Cairo, 1908, e quello di MUHIBB ADDĪN AL-KHATĪB, *Ittigāh al-maugiāt al-bashariyyah fī giazīrat al-'arab*, Cairo, Libreria Salafiyyah, 1344 Egira.

tutta la sua concezione della storia orientale, ha mutato radicalmente l'aspetto del paese, che in tempi remotissimi, quando la lingua dei più antichi Semiti era in formazione, dopo l'epoca glaciale, aveva molti corsi d'acqua e fertile terreno, aspetto insomma simile a quello di Babilonia. L'inaridimento alla fine del periodo glaciale, che ha prodotto gli stessi effetti in Arabia, nel Sahara e nei deserti del Turkestan, ha spinto i popoli semitici ad emigrare in successive ondate dal paese divenuto inospitale; e l'ultima grande espansione avvenuta con l'Islam ha per causa prevalente tale motivo economico e geografico.⁷⁴ Questa dottrina dell'inaridimento, che si è valsa molto delle ricerche del Winckler e del Hommel (e fra l'altro della identificazione da essi proposta dei quattro fiumi dell'Eden biblico con i grandi *wādī* d'Arabia, ora disseccati) e si fonda anche sulla identificazione di paesi noti alla tradizione babilonese-assira, come Magan, Melukkha, Muşri, con regioni arabiche, ha incontrato viva opposizione in molti dotti, tra cui Hartmann, Musil, Montgomery, Lammens. Soprattutto è stato notato che il Caetani non fa sufficiente distinzione tra geologia e storia, e che nell'epoca di cui noi abbiamo infor-

74 Egli del resto non ha fatto che sviluppare in questo le dottrine del Winckler, secondo il quale si può stabilire una ritmica serie di movimenti di popolazioni arabe, i quali hanno avuto grande influenza sulla storia mondiale; così l'invasione degli Amoriti nel terzo millennio, degli Aramei nel secondo, dei Nabatei nel primo e infine la conquista musulmana. Il Winckler, come è noto, è anche partito dalla sua teoria dell'identificazione di Muşri delle iscrizioni assire con il paese di Midian, che prima del supposto inaridimento doveva essere fertile, e non con l'Egitto.

mazioni non si sono verificati mutamenti di clima tali da poter influire profondamente sugli avvenimenti. L'affermazione dell'aridità dell'Arabia è sembrata eccessiva specialmente al Musil⁷⁵ che oppone, sembra qualche volta non senza esagerazione, la natura felice di alcune parti della penisola; che l'Arabia non sia più ricca e popolosa è dovuto soprattutto alla deviazione del commercio mondiale, non al preteso inaridimento. Si è poi insistito, come per esempio dal Montgomery,⁷⁶ sui fenomeni naturali della salinazione, dell'aumento della zona desertica, notato anche dal Lammens, della disintegrazione delle rocce e la penetrazione delle sabbie, ben descritte dal Moritz⁷⁷, e inoltre sui periodi ricorrenti di prosperità per l'azione che le cure dell'uomo hanno avuto sul deserto, tutte circostanze che possono spiegare agevolmente molti avvenimenti senza ricorrere a tale dottrina dell'inaridimento. Anche per il Montgomery la causa più vera del successivo decadere d'Arabia è da cercarsi nella deviazione della corrente dei traffici per la concorrenza greco-romana. Altre cause possono ricercarsi nelle lotte bizantino-persiane, nelle conseguenze della situazione internazionale che aggruppò in due campi opposti Bisanzio e Abissinia, e Persia e Yemen.

S'intende che l'ipotesi araba non comporta la conclusione che la penisola sia stata l'originario luogo di for-

75 *Northern Neğd*, p. 312 segg.

76 *Arabia and the Bible*, p. 90 segg.

77 *Arabien. Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*, Hannover, 1923, pp. 15-20.

mazione della gente semitica, ma piuttosto il luogo da cui sono partite le principali ondate che hanno poi costituito i popoli semitici nelle loro varie sedi. Del problema della provenienza originaria il Meyer dichiara non interessarsi; egli nella *Geschichte des Altertums* (I², 2, § 336 p. 359) afferma che la questione importante è sapere come i Semiti siano giunti in Siria e sull'Eufrate, processo che si compie in tempo storicamente conoscibile. La questione donde i Semiti sono giunti in Arabia e quella dei nessi indoeuropeo-semitico o camitico-semitico, in altre parole il problema della sede originaria del genere umano, è fuori dei confini della conoscenza storica e perciò per lo storico «völlig irrelevant». Ma il progresso degli studi di preistoria e di antichità semitica, così notevole anche dopo la redazione della *Geschichte*, e «la sete natural» hanno spinto più studiosi a dirigere lo sguardo oltre. Così si è intravista la possibilità, suggerita dai nessi linguistici, il camito-semitico, l'indoeuropeo-semitico, l'ugrofinnico-semitico ecc., che i Semiti siano partiti in origine dall'Asia centrale ove eran prossimi agli Indoeuropei ed altri asiani, per occupare poi le loro sedi attuali in Africa e in Asia.⁷⁸ E già il Nöldeke⁷⁹ indicava probabile la dottrina che l'origine dei Camito-semiti dovesse ricercarsi nel continente africano; ed essa è stata sviluppata con copia di argomenti da altri, tra cui il Barton⁸⁰ il quale combina l'ipotesi arabica con l'africana

78 V. il predetto articolo *Semiti* della *Enciclopedia Italiana*.

79 In *Die Semitischen Sprachen*, p. 11.

80 Nel già citato libro *Semitic and Hamitic origins*.

supponendo che dal Nord Africa dopo l'epoca glaciale i Camito-semiti si siano diffusi nelle varie regioni d'Africa variamente evolvendo secondo la varia commistione con gli aborigeni e che una parte di essi, i futuri Semiti, passati attraverso il Bāb el-Mandeb nell'Arabia meridionale, ivi abbiano costituito il serbatoio che ha poi fornito delle varie famiglie semitiche l'Asia anteriore. Tale tesi egli conforta con l'argomento antropologico fondandosi sulla prevalenza della dolicocefalia presso gli Arabi, che li collegherebbe con l'Africa piuttosto che con i brachicefali dell'Asia centrale.

Ma la tesi arabica, anche con tale complemento che sembra allontanare le obiezioni che ad essa possono muoversi per i nessi linguistici con altri gruppi di lingue, non sembra così indiscutibile come è ritenuta da molti. L'argomento della natura primitiva dei fenomeni della vita araba non ha certo valore assolutamente probativo, in quanto la natura di area isolata del paese può benissimo spiegare la conservazione di molti caratteri primitivi anche se la popolazione sia giunta in quelle sedi da altri luoghi. Inoltre l'argomento tratto dalla costante direzione delle successive migrazioni da sud verso nord non può avere valore assoluto in riguardo ai movimenti più antichi, e in ogni modo non attesta necessariamente una sede originaria nell'Arabia del Sud o in quella centrale-orientale, mentre le recenti ricerche basate su dati documentari sembrano mostrare antichi movimenti verso Siria e Palestina non necessariamente pro-

venienti da Arabia.⁸¹ Vi è poi la forza degli argomenti del Guidi, il peso della tradizione di cui va fatto qualche conto, ma soprattutto una serie di considerazioni di ordine specialmente linguistico, che vanno tenute presenti. Queste si fondano sul fatto che il tipo linguistico, formatosi in Arabia, conserva i suoi tratti essenziali nelle migrazioni che noi osserviamo in tempo storico. Così l'arabo meridionale passato in Etiopia conserva intatte, pur nella forza di quel nuovo sostrato, alcune caratteristiche arabe; così le tribù arabe, che noi sappiamo emigrate forse a principio dell'era cristiana dall'Arabia centrale-meridionale in Siria e Mesopotamia (con parlari di tipo nordarabico screziati di sudarabico), mantengono intatto, per il carattere impresso dalla vita isolata del deserto, il loro tipo in mezzo alla vita aramaica che li circonda. Questo carattere conservativo delle tribù arabe conferma il fatto che tribù arabe del Sud, migrate verso il Nord forse al principio dell'era cristiana, mantengono tenacemente alcuni caratteri linguistici presi dalla vicinanza con la lingua del Yemen. È questo il caso della grande tribù dei Ṭayy'.

Tutte queste considerazioni possono far dubitare che la tesi arabica possa essere accettata nella sua interezza. È possibile che dopo che i Semiti arabi hanno preso una

81 V. per questo l'importante articolo del P. A. BEA, *La Palestina preisraelitica, Storia, popoli, cultura*, in «Biblica», XXIV, 1943, pp. 231-260. Importanti elementi linguistici per la questione in W. F. ALBRIGHT, *The Northwest Semitic tongues before 1000 B. C.* «Atti del XIX Congr. degli Orientalisti», Roma, 1938, pp. 445-450.

loro individualità così netta nel caratteristico *habitat*, che anche per quanto concerne la lingua abbiamo veduto mantenersi tenacemente presso le tribù emigrate dalla penisola, perdano poi, alcuni di essi, taluni tratti non certo più rintracciabili presso altri Semiti? Ed è possibile che tutti i dialetti semitici al di fuori dell'arabo, tra loro così vicini e in opposizione, per alcune particolarità assai nette, all'arabo, tanto che la tradizionale classifica divide in settentrionali e meridionali (tra i quali ultimi gli Arabi) i vari popoli semitici, siano nati da un dialetto che nel periodo di stazione in Arabia aveva dovuto assumere o conservare, nell'assenza di un notevole sostrato e nella natura isolata dell'area, un suo tipo arabo ben distinto? Si aggiunga ancora la innegabile difficoltà che si oppone all'idea che sede originaria di un popolo così ricco di sviluppi sia stata la parte più desertica delle regioni da esso poi occupate. Non è possibile immaginare una realtà più complessa, una soluzione del problema meno assoluta e semplicistica che non sia quella di un nucleo centrale arabo? I nessi linguistici con gli altri gruppi che ormai appaiono sempre più plausibili non possono certo spiegarsi che con l'ipotesi di sedi asiatiche nelle quali in origine i vari popoli erano in contatto, mentre l'ipotesi dell'origine africana che abbiamo esposta qui sopra non potrebbe spiegare che il nesso semito-camitico, che è innegabilmente il meglio attestato di tutti; e questa antica sede asiatica è ammessa da vari semi-

tisti.⁸² Da essa potrebbero essere partite, in vari periodi, singole correnti che hanno avuto contatti con popoli differenti e che possono essersi di nuovo unite e aver create nuove isoglosse e nuovi centri di diffusione. Ed è ben possibile che alcuni gruppi abbiano a lungo dimorato nel deserto siro-arabo (che ha tanta parte nel racconto tradizionale biblico), che di lì si siano successivamente riversate nel terreno di coltura, nella costante vicenda delle relazioni tra nomadi e sedentari: senza che per questo tali gruppi debbano considerarsi arabi, e l'Arabia patria di tutti i Semiti. Non bisogna dimenticare che le parti di Siria e Mesopotamia adiacenti all'Arabia sono state lentamente penetrate dall'elemento arabo solo dopo che gli Arabi hanno sviluppato pienamente la loro vita nella penisola. Il Clay⁸³ ha recentemente esposto una sua teoria che, contraria alla tesi araba, crede che la regione di Amurru, che comprende secondo lui la Siria del Nord e la regione eufratica fino all'altezza di Bagdad, è il punto donde i Semiti originari dell'Asia si sono poi distribuiti nelle loro sedi; e a questa conclusione, che certo non ha incontrato singolare favore,⁸⁴ egli giunge per argomenti filologici e per la considerazione che i dolicocefali arabi non possono essere i progenitori dei brachiocefali ebrei, per considerazioni insomma che concordano con quelle esposte per far dubitare della assoluta ve-

82 Cfr. ancora l'articolo *Semiti* della *Enciclopedia Italiana*.

83 C. T. CLAY, *The Empire of the Amorites*, New Haven, 1919, nel cap. *The Home of the Semites*.

84 Il Barton dice per esempio che il Clay non ha persuaso nessuno al di fuori di se stesso.

rità della tesi arabica.

Siano espressi qui questi dubbi senza voler in alcun modo tentare, in questa sede che non è adatta, la costruzione di una teoria sull'argomento e per la quale si richiederebbe ben altro fondamento di dati e anche competenza ormai specialissima nei campi continuamente rinnovati della scienza dell'Oriente antico. Ma siano espressi soprattutto per evitare che si ponga senz'altro a base del discorso sull'Arabia una tesi così importante, e che, se accettata in pieno senza tener conto degli esposti dubbi, potrebbe svisare, con danno dell'immagine d'insieme, il vero concetto dell'antichissima vita di Arabia.

II.

LE TRADIZIONI INDIGENE SULLA PRE-ISTORIA DI ARABIA.

Dal giungere dei Semiti in Arabia alle prime notizie sicuramente storiche che degli Arabi delle diverse regioni noi possediamo, v'è certo la lacuna di lungo periodo che a noi resta oscuro. Tuttavia la leggenda araba (di cui si tiene il debito conto in questo libro che non si propone solo la esposizione delle notizie accertate ma anche l'insieme delle rappresentazioni che hanno ispirato nei singoli periodi cultura e vita spirituale) ha saputo con ricca immaginazione dare un quadro delle origini, certo non privo di varianti in diverse redazioni. Gli stessi Arabi più criticamente esercitati, e specialmente lo storico Ibn Khaldūn, hanno avvertito che di tali racconti non c'è da fare gran caso;⁸⁵ e noi ripeteremo per il nostro scopo informativo le principali linee della leggenda stessa, senza entrare, s'intende, nel groviglio delle varianti che la fanno differente nell'una o nell'altra redazione. Alla base di questa protostoria le fonti indigene pongono il racconto delle antiche genti, le *bā'idah* o sparite, che la maggior parte degli autori fa risalire a Sem, qualcuno attribuisce invece a Cam; mentre non manca tra i moderni chi inclina a vedervi rappresentati i popoli non semitici del sostrato analoghi a quelli che la Bibbia indica come

85 Cfr. *Kitāb al-'ibar wa-dīwān al-mubtada' wa'l-khabar fi ayyām al-'arab* ecc., vol. II, Bulak, 1284 Eg., p. 18.

abitanti della Palestina prima della venuta di Cananei ed Ebrei. ‘Ād, Thamūd, Ṭasm, Giadīs, ‘Amālīq, Giurhum, Abīl, Umaim ecc. sono i nomi di queste antichissime popolazioni, delle quali si narrano meravigliosi racconti che non hanno alcuna consistenza storica (a meno che sotto qualche notizia non risuoni l'eco di qualche antichissima tradizione, si celi alcuna particella di vero, ciò che noi non possiamo in alcun modo dimostrare); ma essi sono patrimonio della cultura araba, si può dire come quelli di Teseo o di Romolo o di altri eroi per Grecia o Roma. E vive queste saghe ritornano nella poesia più antica, nella ricchissima messe di racconti che suonano fra gli Arabi raccolti a conversazione serale nelle loro tende, nei proverbi della sapienza popolare, infine nel Corano, che in più passi ricorda ai Quraisciti duri di cervice, che non vogliono accettare il messaggio profetico di Maometto, il castigo esemplare che Dio inflisse agli antichi figli di ‘Ād e di Thamūd per aver respinto l'ammonimento di Hūd e di Ṣālih, suoi inviati.

Le vicende più celebri degli ‘Āditi, come del resto anche di altre genti *bā'idah*, sono riportate nella tradizione al Yemen;⁸⁶ ma l'eponimo ‘Ād è figlio, per la maggio-

86 Le fonti arabe danno notevole rilievo a questa protostoria di Arabia che è ampiamente trattata nelle principali compilazioni storiche, come aṭ-Ṭabarī, il già citato Ibn Khaldūn, al-Mas'ūdī ecc., e il *Dizionario Geografico* di Yāqūt. Di agevole consultazione a questo scopo è la *Historia anteislamica* di Abulfeda nella ottima edizione e traduzione annotata del Fleischer, Lipsia, 1831. Comoda sintesi, da usare s'intende con riserva, è quella di G. Zaidān, *Kitāb al-'arab qabl al-islām*, I, Cairo, 1908, che usa largamente fonti orientali ed europee. Notizie importanti nel vecchio articolo di TH.

ranza delle tradizioni, di ‘Ūṣ, di Aram, di Sem, e proviene naturalmente dalla Mesopotamia. Per la critica europea tale connessione con il sistema biblico (‘Ād non è del resto nominato nella Scrittura) è frutto dell'artificiosa attività combinatoria propria del lavoro genealogico che si valse della tradizione orale dei Giudei di Arabia, da Maometto stesso intesa, e che anche ricercò con atteggiamento dotto nelle stesse fonti nuove notizie valide a costruire il sistema. Tale origine aramaica degli ‘Āditi e di altre popolazioni sparite è negata da un'altra tradizione che, come abbiamo accennato, le ricongiunge con Cam.⁸⁷ Ma secondo tutte le fonti il luogo dove ‘Ād fissa la dimora del suo popolo è nelle montagne di sabbia, *aḥqāf ar-raml*, contigue al Yemen (e s'intende con ciò certamente una parte del deserto, ar-Rub‘ al-Khālī, di cui abbiamo parlato qui sopra), e tra Ḥaḍramūt e Oman. Secondo alcune narrazioni egli visse 1200 anni, 300 secondo altre; sposò mille donne. Regnano poi sugli ‘Āditi i suoi discendenti Shadīd e Shaddād, e sotto quest'ultimo la stirpe avrebbe annoverato mille tribù di migliaia di uomini ognuna, che la tradizione dipinge di gigantesca statura, come dice lo stesso Corano (Sura 7, 67). Shaddād è un grande conquistatore, prende l'Iraq e

NÖLDEKE, *Ueber die Amalekiten und einige andere Nachbarvölker der Israeliten*, «Orient und Occident», II, 1864, pp. 614-655.

87 1 Cfr. F. HOMMEL, *Die Namen der Säugetiere bei den semitischen Völkern*, Leipzig, 1879, p. 343. V. anche CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai*, I, p. 42 e segg. ove si ricorda a questo proposito la doppia grafia biblica, Saba figlio di Kush e Sheba figlio di Yaqtan. I Sabei Cushiti sarebbero gli ‘Āditi. V. anche C. A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti*, III, 21.

l'India, soggioga Egiziani e Copti, che poi lo ricacciano, giunge fino al mare. Il Caussin de Perceval, con una delle sue ardite combinazioni, che permetteva del resto allora l'insufficiente informazione, cercava negli 'Āditi di Shaddād gli Hyksos, poiché nel racconto arabo si parla della città di Awār, che credeva essere Avaris in Egitto. La città fondata da Shaddād è Iram (da qualcuno messa a torto in relazione con Aram e gli Aramei) detta nella tradizione «dhât al-'imād, «quella delle colonne», che doveva con i suoi palazzi e i suoi giardini imitare il paradiso terrestre, Dio punisce l'orgoglio e punisce gli infedeli 'Āditi che adorano gli idoli.⁸⁸ «Non hai veduto – dice il Corano alla Sura 89, vv. 5-7 – come ha operato il tuo Signore con gli 'Āditi di Iram, la città dalle colonne, di cui simile non è stata fatta in alcun paese?». Il Profeta Hūd del loro stesso popolo fu inviato da Dio per ammonirli, ma invano: essi rinnegarono i segni di Dio ed egli mandò loro un vento impetuoso che li sterminò (cfr. Cor. 41, 14 e segg.; 11, 52 e segg.; 26, 123 e segg.). La tradizione sviluppa questi accenni coranici; e, come è noto, secondo alcuni i racconti di essa non sono che commento o *midrāsh* del dato coranico (e tale sarebbe secondo l'esagerata tesi del Lammens anche tutto il racconto della vita di Maometto, puro ricamo di fantasia sul magro ordito coranico), secondo altri, ed è per noi l'opinione più probabile, continuano anche filoni preesistenti. Per la siccità e la carestia prodotta dal castigo del

88 Cfr. Ṭabarī, I, 231.

vento tre ‘Āditi vanno alla Mecca per compiere sacrifici, accolti dagli Amaleciti, di cui diremo or ora, e che tenevano ancora la città. Il loro principe, Mu‘āwiyah ibn Bakr, li trattiene per un mese con la lusinga del vino e del canto delle due cantatrici chiamate *al-Giarādatān*, rimaste famose nella tradizione araba. Quando uno dei capi ‘Āditi sta per iniziare la preghiera appaiono tre nuvole di differente colore; quella più nera, da lui scelta, quale promettente la miglior pioggia per il paese afflitto dalla siccità, è quella che giunta al paese di ‘Ād lo distrugge per la sua ribellione al profeta Hūd.

L'immagine di Iram, la grande città dagli edifici e dalle colonne distrutta da Dio, è rimasta impressa nella fantasia araba e testi poetici e prosaici ne fanno, oltre al Corano, frequente menzione. E si è persino favoleggiato che nel mezzo dell'ar-Rub‘ al-Khālī, a Wabār, ne esistono ancora tra le sabbie le rovine; e solo recentemente l'esploratore Philby nella traversata del grande deserto, di cui abbiamo parlato qui sopra, ha potuto distruggere la poetica leggenda e attribuire le pretese rovine alla fisionomia vulcanica della regione; la quale probabilmente avrà anche dato origine con i suoi fenomeni al racconto della violenta distruzione della meravigliosa città.

Tra i salvati dalla catastrofe è Luqmān, altra figura leggendaria, che sarebbe stato secondo alcune elucubrazioni cronologiche⁸⁹ contemporaneo di David, e di cui è proverbiale la saggezza. Di lui son trāditi famosi detti ed

89 V. per esempio Abulfeda, *Historia anteislamica*, p. 20, lin. 3.

apologhi (le favole di Luqmān). È anche detto «quello degli avvoltoi», *dhu n-nusūr*, poiché aveva ricevuto da Dio la promessa non certo di vita eterna, come egli avrebbe chiesto,⁹⁰ ma vita tanto lunga quanto quella di sette avvoltoi, animali a cui è attribuita longevità, l'un dopo l'altro. Sotto di lui rinasce un nuovo popolo di 'Āditi nel Yemen, che egli governa per mille anni; alla fine dei quali essi sarebbero stati vinti da Ya'rub, uno dei progenitori degli Arabi meridionali, dopo Qaḥṭān. Luqmān avrebbe anche costruito la famosa diga, la cui rottura poi secondo la tradizione araba fu la causa di grandi movimenti di stirpi arabe. Il Caussin de Perceval (I, 46) suppone che gli 'Āditi fossero i Sabei Cusciti (sui quali v. sopra, p. 73 nota 1) [Nota 87 di questa edizione elettronica]. Qualunque cosa sia di tali leggende, vi è in Tolomeo la menzione del popolo degli Oaditi, abitanti del Nord-Ovest di Arabia, con i quali sono stati posti in relazione gli 'Āditi della leggenda; mentre lo Sprenger⁹¹ ha ricordato la presenza di un pozzo Iram nella regione di Ḥismā e il Loth ha pensato alla identificazione degli 'Āditi con la tribù degli Iyād. Il Wellhausen⁹² dall'uso dell'espressione *min al-'Ād*, che in origine significava solamente «dal tempo antico» e solo poi avrebbe assunto la forma «dal tempo di 'Ād», è stato indotto a credere che il nome di questo popolo mitico sia nato solo per falsa interpretazione dell'espressione stessa (ed è forse

90 Ibid., lin. 5 segg.

91 *Die alte Geographie Arabiens*, § 207.

92 «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1902, p. 596.

vero il contrario). Tale ipotesi, che sembra assai improbabile, si appoggia anche all'uso dell'aggettivo relativo 'ādī nel senso di «antico» o anche «oggetto antico» che ricorre anche nell'espressione 'ilm al-'ādīyāt nel senso di archeologia.

Di queste antichissime genti *bā'idah* anche i Thamūd avrebbero avuto sede nel Yemen, ma si sarebbero poi fissati nel Ḥigīāz. Della storicità di un popolo thamūdeno non c'è neanche da dubitare, poiché frequente è la menzione di esso nelle fonti classiche, come Tolomeo, Plinio ecc. (un corpo di cavalleria detto *equites thamudeni* si trovava nell'esercito romano) e appare anche in quelle assire, ma nelle fonti arabe le sue sorti sono avvolte nella leggenda. I Thamūdeni, anch'essi insuperbiti, non ascoltarono la parola del profeta Ṣāliḥ, come narra il Corano, e si ribellarono al divieto di far male alla cammella che egli aveva fatto miracolosamente sorgere quale segno di Dio dalla rupe. Essi tagliarono i gartti alla bestia e furono per punizione sorpresi da una commozione violenta della terra e distrutti (Cor. 7, 71 e segg.). Secondo la Sura 41 invece sarebbero stati colti dalla *ṣā'iqah*, parola usata anche per il castigo di 'Ād e che, avendo il significato generico di flagello, è stata pure interpretata nel senso di «folgore». E certo il racconto della catastrofe che colpì i Thamūdeni può esser messo in relazione con la natura del luogo del Ḥigīāz settentrionale ove la tradizione concordemente pone la dimora di essi; e il Corano stesso parla delle loro case

scavate nella roccia, che ricordano senza dubbio i sepolcri dei Nabatei venuti ad occupare il paese in periodo posteriore; di tali case son piene le rocce della regione. I Liḥyāniti di cui si dirà appresso, e i Thaḳīf, la tribù stabilita nella città di aṭ-Ṭā'if, sarebbero secondo alcuni i discendenti degli antichi Thamūdeni.

Altre genti *bā'idah* sono gli 'Āmāliq, gli Amaleciti che secondo la Bibbia abitavano a Sud della Palestina e la cui notizia presso gli Arabi riposa in gran parte⁹³ su combinazioni di dati biblici. Essi sarebbero figli di Lūd e di Aram consanguinei degli 'Āditi; secondo alcuni 'Ād e Thamūd sarebbero resti di Amaleciti, progenitori dei Berberi o degli Hyksos. E inutile sarebbe qui seguire tutte queste ipotesi. Interessa solo notare che gli Amaleciti abitanti del Ḥigiāz hanno una parte notevole nella più viva tradizione religiosa degli Arabi: sarebbe appunto tra gli Amaleciti che Ismaele avrebbe fatto la sua prima dimora alla Mecca sposandone una donna. Dalla Mecca essi poi furono cacciati dalla tribù dei Giurhum, cosidetti secondi.⁹⁴ I primi Giurhum appartengono anche essi secondo la tradizione araba a queste genti *bā'idah*,⁹⁵

93 Sugli Amaleciti v. specialmente l'articolo del NÖLDEKE citato sopra, p. 72 nota [nota 86 in questa edizione elettronica Manuzio]; NALLINO, *Raccolta*, III, 100; v. anche gli articoli relativi nella *Enciclopedia Italiana* e *Enciclopedia dell'Islam* (quest'ultima *sub* «'Āmāliq»).

94 Di Amaleciti e secondi Giurhum si parlerà ancora nella parte relativa all'antica storia della Mecca, v. p. 157* e sgg.

* Tutti i rimandi sono da riferirsi all'edizione cartacea [nota per l'edizione elettronica Manuzio]

95 V. per esempio Abulfeda, *Historia anteislamica*, p. 130 ecc.

che avrebbero fiorito al tempo degli ‘Ād.

Genti *bā'idah* sono ancora Ṭasm e Giadīs, di cui gli Arabi nominano una serie di re, dei quali l'ultimo secondo le combinazioni cronologiche non prive di fantasia del Caussin de Perceval giungerebbe fino all'inizio del III secolo d. C. Ma la storia di essi e specialmente quella di Ṭasm è così oscura da essere passata a proverbio. Sede dei due popoli sarebbe stata la Yamāmah; Ṭasm aveva la supremazia su Giadīs e per l'iniquità di un dominatore ṭasmīta, che aveva introdotto lo *ius primae noctis*, i Giadīs insorsero e uccisero lui e la maggior parte dei Ṭasm; uno solo di essi, Riyāh ibn Murrah, si salva e si rifugia presso il sovrano del Yemen, Tubba‘ Ḥassān, e da lui ottiene la vendetta e la distruzione di Giadīs. La leggenda narra anche della sorella del predetto Ṭasmīta, Zarqā' al-Yamāmah «la donna della Yamāmah dall'occhio azzurro» di vista così acuta che poteva scorgere alla distanza di trenta miglia. Essa era nei Giadīs, passata sposa ad uno di essi, e vede da lontano l'esercito del Tubba‘ avanzare nonostante che esso per precauzione avesse fatto mascherare i suoi cavalieri dietro rami d'albero. Zarqā' disse al suo popolo: «Io vedo alberi che camminano», ma non fu creduta e il giorno dopo il Tubba‘ distrusse i Giadīs.⁹⁶ Come la menzione di Tolomeo

96 La storia delle popolazioni di Ṭasm e Giadīs si trova in tutte le fonti arabe già indicate, non solo nelle parti che le concernono ma anche in quelle relative al Yemen, i cui re, secondo la tradizione, le hanno distrutte. V. specialmente Ṭabarī, I, 771 segg., coi versi di al-A‘shā e an-Namir ibn Taulab sulla vista di az-Zarqā'. V. anche R. A. NICHOLSON, *A literary history of the Arabs*, p. 25.

degli Oaditi è stata addotta quale indizio di elemento di verità per la leggenda degli ‘Ād, si cita egualmente la menzione dei Iodysitai in scrittori greci per quanto concerne Giadīs. E di Ṭasm e Giadīs Yāqūt cita qualche fortezza, di cui occorre la menzione nella tradizione e nella poesia araba.⁹⁷

Così l'immaginazione degli Arabi ha rievocato sotto la veste della leggenda le vicende più remote degli abitatori della penisola; per essi stessi questa parte della proto-storia è oscura (abbiamo qui sopra citato un detto proverbiale a questo riguardo); ma su terreno più solido essi credono di essere quando narrano la storia delle genti non più *bā'idah*, ma ancora esistenti e collegantisi con ininterrotta genealogia alle origini.

Il complesso di tali genti è diviso dalla tradizione in due grandi ceppi, di Qaḥṭān e di ‘Ādnān. Le genti Qaḥṭānidi sono le Yemenite portatrici della grande cultura meridionale che, sebbene ora rivelata solamente in parte dalla scoperta e dalla lettura delle antiche iscrizioni, non fu ignota alla storiografia araba: in parte sedentarie, soprattutto quelle credute discendenti da Ḥimyar, in parte beduine, quelle attribuite al progenitore Kahlān, sotto l'influenza delle genti Ḥimyaritiche. Il complesso delle genti Qaḥṭānidi come dicemmo (v. sopra p. 61) son dette

97 Cfr. Yāqūt, II, 160; III, 290, 323; IV, 541, 579, 902; G. Zaidān, *Kitāb al-‘ārab qabl al-islām*, p. 67; v. anche per Ṭasm e Giadīs *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwāns im Šams al-‘ulūm... gesammelt... von ‘Āzimuddīn Ahmad*, Gibb Memorial no. XXIV, Leiden-London, 1916, pp. 17 e 66.

anche dalla maggior parte delle testimonianze *‘āribah*, quelle che hanno parlato il puro idioma arabo, mentre secondo un'altra opinione le pure arabe sarebbero le *bā'idah* e le *Qaḥṭānidi muta‘arribah*. Secondo alcuni questo privilegio dei *Qaḥṭān*, specialmente la loro assegnazione alle *bā'idah*, sarebbe il risultato di un tentativo di rialzare il prestigio di questo gruppo che, in età islamica, era andato declinando a vantaggio di quello dei *Ma‘add*, il gruppo del Nord a cui apparteneva la tribù di *Maometto*.⁹⁸ Le genti *‘Ādnān*ite, considerate *muta‘arribah* o *musta‘ribah*, son quelle invece del Nord, procedenti da *‘Ādnān*, a sua volta discendente d'Ismaele. Noi vedremo qui appresso, quando tratteremo a fondo della tribù araba e della sua costituzione, come si possa spiegare il sorgere di queste grandi divisioni e discuteremo anche una questione fondamentale per tutta la storia araba, quella dell'origine e delle cause della rivalità fra i *Qaḥṭānidi* e *‘Ādnānidi*, fra tribù del Sud e del Nord. Naturalmente anche il sistema genealogico del Sud si riattacca a quello biblico come anche le genti *bā'idah* (occorre qui dire che per alcuni autori *Qaḥṭān* discenderebbe da *Hūd*, il profeta degli *‘Āditi* già menzionati)⁹⁹ attra-

98 Cfr. A. FISHER, articolo *Qaḥṭān*, in *Enciclopedia dell'Islam*.

99 Così per esempio in A. VON KREMER, *Ueber die südarabische Sage*, Leipzig, 1866, pp. 54 e 55, ove sono citati anche i versi di *‘Alqamah Dhū Giadan*, il cui testo si trova in *Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung «Ueber die südarabische Sage»* dello stesso, Leipzig, 1867, p. 13. Cfr. anche la biografia del Profeta fatta dal meccano contemporaneo ḤUSAIN ‘ABDALLĀH BI-ISLĀMIHI, *Hayāt Sayyid al-‘arab wa-ta’rīkh an-naḥḍah al-islāmiyyah*, Mecca, 1349 Ėg. e segg. (4 voll.), I, p. 9.

verso Eber, Shelah, Arphaxad si ricongiungono a Sem, tutti nomi, come si vede, identici a quelli della genealogia ebraica, onde si deduce sicuramente che Qaḥṭān corrisponde al biblico Yoḡṭān, tanto più che secondo la genealogia biblica Yoḡṭān (Genesi, X, 26 e segg.) ha per figli Ḥaṣermawet, p. e., e Sheba, di cui è evidente l'identità con Ḥaḍramūt e Saba.¹⁰⁰

Le genti invece non Yemenite (e come Yemenite intendiamo qui non solamente quelle sedentarie del Yemen, ma anche le beduine che erano sotto l'influenza di esse) sono riportate dalla genealogia araba al progenitore 'Adnān, come è detto sopra. Esse però prendono piuttosto il nome dal figlio di questo, Ma'add, e son fatte risalire, con una genealogia di cui gli stessi Arabi riconoscono assai relativo il valore,¹⁰¹ a Ismaele; i nomi son di dubbia lettura ma di sapore ebraico. Abramo e Ismaele sarebbero venuti alla Mecca, vi avrebbero fondato il santuario della Ka'bah, il loro discendente 'Adnān fissatosi nel paese avrebbe dato origine a tutte le tribù del Nord, che per questo si chiamano anche Ismailite, compresa quella dei Quraisciti, in cui nacque Maometto.

È importante intanto trarre una deduzione da questo an-

100 I genealogi arabi dichiarano che Yaḡṭān = Qaḥṭān; cfr. l'art. *Qaḥṭān* in *Enciclopedia dell'Islam*, redatto da A. FISHER. È certo difficile il passaggio Yaḡṭān-Qaḥṭān; il Fischer nel predetto articolo suppone che l'antico genealogista arabo yemenita abbia ricongiunto arbitrariamente per la somiglianza del nome il biblico Yoḡṭān con la stirpe yemenita Qaḥṭān, di cui esiste ancora traccia.

101 L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, p. 75. Ibn Duraid stesso nel suo *Ishtiḡāq* non la prende neanche in considerazione.

tico racconto; e cioè che i genealogi o tradizionalisti arabi, sia pure dei primi secoli dell'Islam, hanno avuta ben chiara la concezione che nel paese genti antiche hanno parlato l'arabo genuino (e perciò son dette *'āribah*) e le hanno identificate per lo più con i Yemeniti, secondo una dottrina meno diffusa con gli *'Āditi* e le altre genti sparite. Sono poi sopraggiunte altre popolazioni che hanno assunto il loro parlare venendo – è ovvio supporre che tale fosse l'opinione di questa antica storiografia – dal Nord e dalla Mesopotamia, divenendo veri Arabi ma dopo un processo di assimilazione che è espresso dall'epiteto *musta'ribah*, se si suppone che gli *'Āribah* fossero i Qaḥṭānidi o rispettivamente *muta'arribah* e *musta'ribah* (Qaḥṭānidi e *'Adnāniti*), se si suppone che gli *'Āribah* fossero le genti sparite *bā'idah*.

Tale sistema arabo si è formato nei suoi particolari nelle scuole tradizionalistiche e tra i genealogisti del primo e del secondo secolo dell'ègira; e certo non si potrebbero in alcun modo fondare considerazioni storiche su tale materiale che almeno in parte mostra così evidente la sua artificiosità. Ma io penso che sarebbe anche arbitrario recisamente negare che, dietro queste costruzioni, esista un elemento di verità, la tradizione genealogica che anche studi recenti mostrano così tenace in popolazioni primitive o di civiltà arretrata, come per esempio tra popolazioni abissine e somale.¹⁰²

102 Sul valore delle tradizioni gentilizie in Abissinia v. le importanti osservazioni di C. CONTI ROSSINI, *Proverbi, tradizioni e canzoni tigrine*, Roma, Ministero dell'Africa Italiana, 1942, p. 121 e segg. Interessanti elementi an-

Poi dalle origini lontane, Qaḥṭānite o ‘Ādnānite (o Ma‘addite che sia), la cronaca araba disegna la storia d'Arabia dalle origini alla missione di Maometto, racchiudendola in questo schema genealogico, e con strane lacune: ignorandosi per esempio in essa la storia pur così importante del regno Nabateo, e quella anche di Palmira, delle quali appaiono appena alcuni accenni ai monumenti per quel che concerne i Nabatei o a qualche episodio della storia di Palmira come quello di Zabbā’ di cui appresso. La storia di queste antiche vicende delle due grandi stirpi è tratta dalle opere storiche arabe, delle quali abbiamo fatto cenno sopra (v. p. 72 nota [nota 86 in questa edizione elettronica]), e, fra le ricostruzioni moderne, dalla grande opera del Caussin de Perceval, di cui abbiamo detto i grandi pregi nonostante che essa sia ormai antiquata, da vari articoli nell'*Enciclopedia dell'Islam*,¹⁰³ dalle opere d'insieme; tra queste vogliamo notare quelle recentemente pubblicate in Egitto, particolarmente interessanti per il senso di tradizione e la conoscenza di fonti antiche che sono propri di quegli autori cresciuti alla scuola orientale ma non ignari dei metodi europei.¹⁰⁴

che presso E. CERULLI, *Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale*, in «Rendiconti Acc. dei Lincei», Cl. Sc. Mor., ser. VI, vol. II, pp. 150-172. V. anche ENNO LITTMANN, *Thamūd und Safā*, «Abhandlungen für die Kunde d. Morgenlandes», XXV, I, Leipzig, 1940, p. 98 e segg.

103 Così specialmente Azd, Qaḥṭān, Kalb, Rabī‘ah, Ṭayy’, ecc.; per le tribù del Nord daremo indicazioni appresso.

104 Soprattutto *Fagr al-islām*, I, di AHMED AMIN, Cairo, 1928. Si può consultare anche con profitto per gli elementi tradizionali che contiene *Ta’rīkh al-islām as-siyāsī*, I, di ḤASAN IBRĀHIM ḤASAN, Cairo, 1935. Tenuta nella linea

In questa nostra esposizione noi tratteremo prima, seguendo la traccia della partizione tradizionale araba, la storia del Yemen e delle tribù da esso dipendenti, poi delle tribù del Nord. E faremo precedere alla esposizione della tradizione araba, che per noi ha la sua insigne importanza poiché è stata elemento formativo e fonte di umanesimo per tutto lo sviluppo di quella cultura, le notizie che i ritrovamenti recenti e soprattutto il critico esame delle fonti, in parte ora solamente disponibili in edizioni scientifiche, ci permettono di stabilire con maggiore o minor sicurezza.

strettamente tradizionale e conservativa la già citata (p. 79 nota 2 [nota 99 in questa edizione elettronica Manuzio]) opera di ḤUSAIN ‘ABDALLĀH BI-ISLĀMIHI, che nella prima parte tratta anche della storia preislamica; ed è interessante non solo per lo spirito tradizionale che la dirige, ma anche per gli attacchi alla critica moderna europea e anche orientale.

III.

L'ANTICA STORIA DEL YEMEN.

Le fonti che ci informano sulla vita dell'Arabia meridionale sono orientali o greco-latine. Tra le orientali son subito da notare le iscrizioni cuneiformi, le quali ci danno notizia di relazioni di re assiri, come Tiglatpileser III (VIII secolo a. C.), Sargon II (722-705 a. C.) e Sennacherib (704-681 a. C.). Così il primo pone in una sua iscrizione «il Sabeo» fra le popolazioni che sarebbero state sconosciute prima di lui e gli fecero omaggio. Omaggio anche fa, al secondo, il re di Saba It'-am-a-ra, nome che corrisponde a quello di Yath' Amar, che è attestato dalle iscrizioni per più re sabei. E in una iscrizione del terzo è fatta menzione del re di Saba Ka-ra-bi-ilu, nome sicuramente yemenitico. Si ritiene tuttavia non possibile che gli Assiri facessero spedizioni fino al Yemen e si pensa che la menzione delle iscrizioni si riferisca a colonie sabee dell'Arabia del Nord, ciò che ha notevole importanza storica poiché conferma così autorevolmente il fatto già noto per altre fonti dell'espansione dei Sabei verso il settentrione.¹⁰⁵ Ma è possibile anche che i Sabei di là fossero resti di antiche migrazioni e non provenissero dal Yemen.

Preziose sono le notizie che ci dà la Bibbia soprattutto nei capitoli X e XXV del Genesi; sono notizie essenzialmente genealogiche che mostrano che i nomi che ricor-

¹⁰⁵ NALLINO, *Raccolta*, III, p. 16.

rono nelle costruzioni tradizionali arabe non sono frutto di invenzione ma, se non di comune tradizione, di uso diretto dei dati ebraici da parte dei genealogisti arabi. In tali capitoli si danno anche elementi per la storia dell'Arabia del Nord e i figli di Ismaele dei quali tratteremo appresso. Nella Bibbia si fa anche menzione della visita della regina di Saba a Salomone e della spedizione marittima di quest'ultimo nel paese di Ofir che è stato identificato tra l'altro anche col Yemen.¹⁰⁶

Frequente la menzione dell'Arabia del Sud nelle fonti greco-latine.¹⁰⁷ Le notizie però non perdono il loro carattere leggendario se non quando verso la fine del IV secolo a. C. l'opera di Alessandro Magno creò le ragioni di maggiore contatto e di più precisa conoscenza. Teofrasto (morto nel 287 a. C.) nella sua *Historia Plantarum* dà notizie assai importanti sull'incenso. Ma Eratostene (morto nel 194 a. C.), che poté valersi delle relazioni delle spedizioni marittime dei Tolomei, nelle sue *Geo-*

106 Non è qui luogo da discutere la leggenda della regina di Saba; v. art. *Saba* nell'*Enciclopedia Italiana*, *Enciclopedia dell'Islam* e *Pauly-Wissowa*. Così dicasi per Ofir.

107 V. anche qui sopra p. 21 e segg. le notizie sulla geografia d'Arabia negli autori classici. V. l'articolo *Saba* redatto dal TKAC per il *Pauly-Wissowa*, come anche, nello stesso dizionario, quello *Arabia* di D. H. MÜLLER. Ottima raccolta di tutti i passi greci e latini (quelli tradotti in latino) concernenti il Yemen è quella premessa da C. CONTI ROSSINI alla sua *Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica...*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1931, pp. 1-37. Le notizie degli scrittori classici sull'Arabia settentrionale sono raccolte e discusse da A. MUSIL in appendici ai primi quattro dei sei volumi menzionati sopra, p. 32 nota 3 [Nota 28 di questa edizione elettronica Manuzio].

graphikà, di cui abbiamo citazioni in Strabone, ci dà tra l'altro notizia delle quattro antiche monarchie nelle quali si divideva il Yemen con il nome delle loro capitali che corrispondono ai dati delle iscrizioni. Strabone stesso (fine del I secolo a. C.) dà molte notizie sull'Arabia del Sud in parte desunte dalla spedizione di Elio Gallo che, come è noto, penetrò nella regione fra il Ḥaḍramūt e il Yemen, ma, dovette poi tornare indietro con gravi perdite e rinunciare alla conquista del paese dell'incenso ideata da Augusto. Tali notizie in parte dirette, poiché egli accompagnò per un tratto la spedizione, appaiono anche nell'opera di Plinio il Vecchio (I secolo d. C.). Anche in Tolomeo si trovano dati ed egualmente nel *Periplo del Mar Eritreo* che abbiamo già citato, in cui appare il nome di due sovrani.¹⁰⁸ Vanno anche considerati testi greci cristiani e quelli agiografici, come per esempio i racconti sui martiri omeriti¹⁰⁹ che concernono la persecuzione del re Dhū Nuwās contro i cristiani di Nagrān al principio del VI secolo. Da annoverarsi fra le fonti non indigene della nostra conoscenza dell'Arabia del Sud sono le iscrizioni del re di Aksum ‘Ēzānā, del IV secolo, che portano menzione di regioni del Yemen che egli

108 Cfr. M. HARTMANN, *Arabische Frage*, pp. 416 e segg. e 466 e segg.

109 I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Beth-Aršam sopra i martiri omeriti*, «Memorie dell'Accad. dei Lincei», Cl. Sc. Mor., ser. III, vol. VII, 1881 (ora anche in *Raccolta di scritti*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1945, I, pp. 1-60); A. MOBERG, *The Book of the Himyarites*, Lund, 1924; a pp. XXIV-XXV vi è un'ampia bibliografia sul soggetto; C. CONTI ROSSINI, *Un documento sul cristianesimo nello Yemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf*, «Rendiconti della R. Acc. dei Lincei», Cl. di sc. mor., stor. e filol., ser. V, vol. XI, pp. 705-750.

aveva conquistate.

Ma la sorgente più ragguardevole d'informazione diretta e genuina per la conoscenza della storia del Yemen è il complesso delle iscrizioni sudarabiche, che, come abbiamo già detto, sono state copiate, riprodotte o portate in Occidente da vari viaggiatori europei, fra cui principalmente l'Halévy e il Glaser. Il merito della decifrazione di queste iscrizioni spetta a vari studiosi dopo le prime conquiste del Gesenius e del Rödiger; e alla decifrazione si è accompagnato il lavoro di ricostruzione e di sintesi per cui abbiamo ora su documenti di indiscussa genuinità elementi che, se non ci possono dare un quadro completo della civiltà yemenita, ne fissano alcuni punti in modo sicuro;¹¹⁰ essi vanno coordinati con i dati delle altre fonti ed insieme, specialmente per il periodo più recente, con i dati della tradizione musulmana. Di questa faremo cenno più speciale quando or ora indicheremo i tratti della leggenda che la fantasia araba ha tessuto sui regni del Yemen. Noi abbiamo certa conoscenza di quattro regni del Yemen; e già ce li attesta un passo importante di Eratostene, che ci informa sull'esistenza a suo tempo dei Meinaioi con capitale Karna, dei Sabaioi, con Mariaba, dei Katabaneis con Tamna, dei Chatramutitai con Sabatan; e i dati delle iscrizioni confermano

110 Non è possibile dare qui indicazioni bibliografiche complete su questa materia. V., oltre la precitata *Chrestomathia* del CONTI ROSSINI che ha un ottimo glossario, F. HOMMEL, *Südarabische Chrestomathie*, München, 1803; *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I. Band, *Die altarabische Kultur* (il solo uscito) redatto da D. NIELSEN, F. HOMMEL, N. RHODOKANAKIS, Kopenhagen, Paris, Leipzig, 1927.

l'esattezza di queste denominazioni: Ma'īn, Qarnā'u; Saba', Maryab; Qatābān, Tamna'; Ḥaḍramūt, Shabwat. È poi possibile, sui dati di fonti non yemenite, inquadrare approssimativamente la cronologia delle liste di sovrani che appaiono nelle iscrizioni, non senza s'intende che restino gravi questioni da dirimere. Sargon II e Sennacherib menzionano due re (v. qui sopra); una iscrizione minea allude certamente alla spedizione di Cambise contro l'Egitto del 525 a. C.; il Periplo nomina due sovrani contemporanei (Karibā'il e Ilī'azzu); infine da fonti cristiane, greche e siriane, risulta chiaramente che l'occupazione etiopica del Yemen in seguito alle persecuzioni contro i cristiani avvenne nel 525 d. C.¹¹¹

Il punto sul quale si è più discusso è la cronologia del regno mineo, in relazione anche al sabeo. Secondo alcuni, specialmente il Glaser, il Weber e il Hommel,¹¹² il mineo sarebbe molto più antico e il sabeo lo avrebbe vinto e sarebbe ad esso succeduto nell'VIII secolo. E siccome le iscrizioni ci attestano i nomi di 29 re di Ma'īn, occorre calcolare a partire dal tempo della caduta un periodo in cui possano collocarsi i 29 re e cioè circa 750 anni. Il regno di Ma'īn avrebbe così avuto inizio nel 1500 se non addirittura nel 2000 a. C. Ma ora prevale l'opinione, fondata anche sui caratteri paleografici delle iscrizioni sabeo che sembrano più arcaici dei minei, che

111 Ottima sintesi di questi avvenimenti in NALLINO, *Raccolta*, III, p. 18 e segg.

112 Su tale cronologia è costruito lo schizzo storico del HOMMEL stesso nel *Handbuch* indicato sopra, p. 64 nota 3 [Nota 72 di questa edizione elettronica Manuzio].

i due regni hanno fiorito contemporaneamente. Anzi non è inverosimile che il regno mineo si sia formato in autonomia nel secolo VIII dopo aver appartenuto al regno di Saba; infatti nei documenti biblici che possono riferirsi al 1000 non si parla del regno mineo, ma solo di quello di Saba e di altri territori. Non è però possibile fissare l'inizio dei due Stati che appaiono tuttavia consolidati con le loro monarchie all'VIII secolo, in modo che presuppone senza dubbio un periodo non determinabile di precedente sviluppo.

Il regno mineo, per la testimonianza di Eratostene, risulta sicuramente esistente ancora nel III secolo a. C. ed ebbe una notevole funzione nella storia antica del Vicino Oriente. Popolo eminentemente commerciale, il mineo esercitò per secoli il trasporto terrestre delle merci orientali dall'Arabia meridionale (soprattutto l'incenso del paese e le spezie dell'India) e dai suoi scali verso l'Egitto, la Palestina e il Mediterraneo. E sorsero nella strada del Nord colonie minee, come quella ben nota di al-'Ulā nel Ḥigiāz, l'antica Dēdān di cui si parla anche nella Bibbia, e dove si son trovate molte iscrizioni minee che si riferiscono al periodo di regno di nove sovrani di Ma'īn. Di questa attività commerciale ci dà documento una iscrizione del primo quarto del VI secolo a. C.,¹¹³ mentre a Delo si è trovata una bilingue, dedica di altare posto al dio Wadd e le altre divinità di Ma'īn, del II secolo a. C., dopo dunque la fine del regno; e un'epi-

113 V. NALLINO, *Raccolta*, III, p. 51.

grafe di un mercante mineo d'incenso e mirra è stata trovata su un sarcofago in Egitto con la data del 183 a. C.

Lo stato sabeo, della cui cronologia rispetto al mineo abbiamo già detto, ci appare dalle iscrizioni come diviso in più periodi, ai quali corrispondono diverse titolature del sovrano; il periodo più antico è quello dei Mukarrib o Mukarrab, come sembra debba pronunciarsi la parola, che significa il sovrano sacerdote, residenti nella antica capitale Şirwaḥ e dei quali abbiamo tredici o quattordici nomi. Essi si trasferirono poi a Maryab (la cristiana e odierna Ma'rib). Seguono i sovrani che prendono il nome di re di Saba, forse dal 600 a. C., detti così per la regione più ampia da loro occupata che si estende a regioni confinanti e finanche in Abissinia. Secondo il Rhodokanakis il primo sarebbe stato Kariba'īl Watar II. Avviene sotto di essi, prima del 500 a. C., quella colonizzazione delle tribù yemenite, degli Ḥabashat, che diede origine in Eritrea e nel Tigré alla civiltà etiopica e al nome stesso di Abissinia. È sotto i re di Saba che lo stato mineo rientra di nuovo nell'orbita del sabeo, forse nel 200 a. C. Segue il periodo dei re di Saba e Dhū-Raidān (cioè del territorio di Raidān); tale nome ha anche un castello che si trova accanto alla città di Zafār nel Yemen di Sud-Ovest, nella quale è stata portata la capitale del regno sembra per far fronte all'atteggiamento della colonia sabea di Abissinia già avversa alla madre patria. È stato supposto che l'era locale in uso nelle iscrizioni sudarabiche, che i calcoli fissano al 115 a. C.,

debba riferirsi a tale trasferimento della capitale. Nel Periplo del Mare Eritreo si fa menzione, come di contemporaneo, di Kariba'īl, re di Ḥimyar e di Saba, e risulta anche da altre fonti che egli come unico re aveva la sua capitale a Zafār, menzionata qui sopra. E con lui undici sovrani che portano questa titolatura sono della dinastia degli Hamdān,¹¹⁴ ma si discute se essi debbano essere collocati al principio della serie dei re di Saba e Dhū-Raidān o alla fine. In ogni modo è certo che l'ultimo re di tale titolatura, Shamir Yuhar'ish, che è anche ricordato dalla tradizione araba musulmana come uno dei più antichi *Tubba'*, non è hamdānide; vi sono varie iscrizioni tra le quali una del 281 d. C. in cui appare la titolatura Saba, Dhū-Raidān.

Ultima serie è quella che si chiama dei re di Saba, Dhū-Raidān, Ḥaḍramūt e Yamanat. Tale titolatura fu assunta per primo dal predetto Shamir Yuhar'ish, verso il 300 d. C.; e dimostra chiaramente come il regno del Yemen si fosse grandemente esteso; è probabile che appunto tale politica espansionistica di questo sovrano abbia provocato già una prima invasione etiopica.¹¹⁵ Ed è assai interessante notare che l'iscrizione funeraria in caratteri nabatei ma in lingua araba del re Mar'al-Qais ibn 'Amr, di al-Ḥīrah, trovata a Nemarāh e datata dall'anno della

114 La dinastia hamdanide ha secondo il Rhodokanakis importanza speciale in relazione al ridestarsi delle forze imperialistiche; v. l'indicato *Handbuch*, p. 112.

115 Su tale questione v. anche M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, p. 503 e segg. (Excursus 122: *Die erste abessinische Invasion*).

morte del re, 328 d. C., ricorda l'assedio da lui fatto a Nagrān, la città di Shamir; ciò che conferma la reazione destata dalla politica di questo re. Il primo intervento etiopico può essere stato provocato dalle sue aggressioni contro popolazioni yemenite amiche dell'Abissinia. Sembra confermare ciò il fatto che le iscrizioni sudarabiche dal 300 al 370 d. C. non fanno menzione di re, mentre 'Ēzānā re di Aksum nelle iscrizioni etiopiche di cui abbiamo fatto già menzione ha il titolo di re degli Aksumiti, dei Ḥimyariti, di Raidān, dei Sabei, del Saḥhēn, del Ṣiyāmo ecc. Ma già nel 378 un'iscrizione del re Yemenita Malikyakrub Yuha'min riprende l'antica titolatura; è anche importante notare che alla menzione delle divinità pagane è sostituita nelle iscrizioni sue e dei suoi successori quella del «Dio Signore del Cielo» poi detto anche «Raḥmānān»; certa influenza di monoteismo proveniente forse dall'Etiopia, come si vedrà più tardi.

Dalle fonti arabe appare che nell'ultimo periodo i re del Yemen hanno i nomi di re di Ḥimyar; nell'ultimo periodo del regno sabeo si nota un prevalere dell'elemento ḥimyarita che poi porta alla sparizione del nome di Saba. È tuttavia da notare che per questo periodo ci mancano iscrizioni originali e che gli elementi per la ricostruzione della titolatura e della storia di esso dobbiamo desumerla dalla tradizione araba musulmana, della quale faremo qui sotto ampio cenno e che può essere con profitto utilizzata per il periodo dopo la metà del secolo V; e insie-

me dalla agiografia greca, siriana, etiopica, concernente soprattutto i martiri di Nagrān fatti uccidere da Dhū Nuwās, e infine da una iscrizione ḥimyarita del 525. Quegli, ultimo re, si convertì al Giudaismo già diffuso nel Yemen e perseguì i cristiani, siccome appare da documenti dei quali generalmente si afferma indubbia l'autenticità come la lettera di Simeone di Bēth Arsham, il libro degli Ḥimyariti, gli Atti del martire Azqīr ecc. La politica di Dhū Nuwās, anticristiana, era in fondo diretta contro l'Abissinia: Yemen e Persia nella costellazione politica di allora erano unite contro Bisanzio e Aksum cristiane. Fu allora che la Etiopia sotto il re Ella Aṣbeḥa, con il consenso di Bisanzio che vide nella circostanza una buona occasione di estendere la sua influenza sulla costa del Yemen così importante per il commercio orientale, conquistò il Yemen con il favore anche di alcuni principi cristiani dell'Arabia del Sud. L'iscrizione ḥimyaritica del 525 già menzionata narra la sconfitta e la morte dell'ultimo re ḥimyarita.

La dominazione etiopica sul Yemen durò del resto breve periodo; a un primo governatore sudarabico cristiano succedette il famoso abissino Abrahah, che costruì le chiese cristiane di Ma'rib e Ṣan'ā', nuova capitale, e restaurò le dighe di Ma'rib; ma specialmente famoso nella memoria dei musulmani per la sua spedizione in Arabia. Secondo la tradizione araba egli si sarebbe diretto contro la Mecca per distruggere la Ka'bah, nell'attacco alla quale avrebbe portato un elefante che fu poi respinto per

divino intervento, come si dice anche nella Sura 105 del Corano.

Ma la spedizione non mirava alla Mecca, aveva piano più ambizioso: attaccar la Persia, nemica di Aksum, d'accordo con Giustiniano attraverso la Mesopotamia; e per difficoltà e ostilità degli Arabi fallì. Più tardi, nel 575, furono invece i Persiani che attaccarono il Yemen e lo conquistarono. Fu loro governatore per il primo periodo il ḥimyarita Saif ibn Dhī Yazan, uno dei capi di grandi famiglie feudali, che era capo della resistenza al regime etiopico cristiano. La sorte del Yemen sotto i Persiani non fu felice e prevalse l'arbitrio dei grandi proprietari, e insieme andò in rovina il complesso delle opere della diga di Ma'rib, con gravi conseguenze per l'agricoltura danneggiata anche dalla penetrazione dei beduini nella zona coltivata. Non fa meraviglia se tali condizioni facilitarono la conquista islamica che avvenne ben presto, nell'8 dell'ègira. Questo periodo come vedremo ha la maggiore importanza per le relazioni del Yemen con le tribù.

I regni di Qatābān e di Ḥaḍramūt, come anche quello del paese di Ausān, ebbero prima della loro fusione nel grande regno sabeo la loro storia di cui abbiamo tracce nelle iscrizioni (anche nella tradizione araba), le quali, specialmente quelle del Qatābān, hanno importanza per la conoscenza della vita civile e religiosa del Yemen antico. In questa sede naturalmente non importa dare indicazioni di dati particolari; come del resto abbiamo evita-

to anche per i maggiori regni di dare i nomi dei re, la supposta durata della loro dominazione, materia che non manca di difficoltà e di oscurità.

Ma è invece essenziale dare un cenno della costituzione sociale e politica e della religione del Yemen e mettere bene in luce la funzione di esso nel sistema commerciale antico, e nello stesso tempo rilevare le relazioni degli stati con le tribù beduine le quali poste (lo abbiamo notato già sopra) sotto il potente influsso yemenita sono state insieme in contatto con le tribù arabe del Nord; pertanto tali relazioni hanno per noi singolare interesse per più d'una questione, come sarà a suo tempo indicato. Dovremo in base a tutti questi elementi giudicare se vi sia e quale sia l'azione di questa grande civiltà nello sviluppo della vita araba, che sbocca nell'Islam, e quindi nell'Islam stesso, oggetto speciale della nostra considerazione.¹¹⁶

L'antica società yemenita ci appare con sufficiente concordia organizzata in varie classi: anzitutto le caste nobili indicate per lo più con la voce Dhū (signore di.... o

116 Anche per questa parte è sicura guida il NALLINO, nei suoi due riassunti di storia yemenita in *Raccolta*, III, p. 9 e segg. e 48 e segg. (quest'ultimo scritto è l'articolo *Yemen* dell'*Enciclopedia Italiana*); brevi ma succosi e profondamente meditati, ai quali si deve molto di quanto qui appresso. La parte istituzionale è trattata con grande sicurezza da N. RHODOKANAKIS, che è il maggiore competente in materia, in *Handbuch*, pp. 109-142, mentre il NIELSEN stesso vi ha trattato (pp. 177-250) la parte religiosa (trattazione piuttosto fantastica) e A. GROHMANN l'archeologica (pp. 143-176). Per il commercio arabo in genere v. oltre alle note opere di storia del commercio nelle varie enciclopedie e dizionari storici la suggestiva opera di M. ROSTOVTZEFF, *Città carovaniere* (trad. ital., Bari, Laterza, 1934).

quello di...) premessa a un nome di luogo o di un antenato; che avevano i loro vassalli e clienti. Gravi le funzioni di questi capi di famiglia che si potrebbero dire grandi feudatari, per lo più alloggiati nei loro castelli. La stessa tradizione araba conserva memoria dell'influenza di queste famiglie, delle loro relazioni con i re. Il grosso della popolazione era diviso in stirpi per le quali il criterio era il territoriale e non il gentilizio; e ben distinte dalle vere e proprie tribù dei beduini soggetti al Yemen che avevano come i loro compagni del Nord il puro ordinamento tribalizio. La famiglia dalla quale sorsero queste unità era solidamente costruita, e sembra con ordinamento monogamico; la fama di antica poliantria, di cui troviamo eco specialmente in Strabone, e che moderni etnografi hanno creduto del tipo chiamato tibetano, non sembra abbia fondamento storico e sia dovuta piuttosto a malevole invenzioni di informatori, mentre alcuni testi che parrebbero confermare tale dottrina vanno differentemente interpretati. L'organizzazione statale è monarchica, in origine teocratica (come lo dice forse il più antico titolo del sovrano, Mukarrib, già citato); ma quello che ha speciale interesse è che da parecchi testi appare concordemente che il re ed anche con lui i *kabīr*, cioè capi regionali, sono assistiti nel potere da un consiglio che alcuni, come il Nallino, chiamano senz'altro il *miswad*, mentre per Rhodokanakis¹¹⁷ la parola indica entro una data stirpe una parte privilegiata al

117 *Handbuch*, p. 122 segg.

disopra di altre categorie in cui essa si divideva e che costituiva il consiglio. Dalla tradizione islamica appare che in periodo tardo il re è a capo di otto *qail* (signori feudali). Resta ad ogni modo accertata questa funzione di assistenza e controllo del potere regio; la totale differenza della organizzazione del potere nelle tribù non rende facile un qualsiasi parallelo tra tale funzione del *miswad* e quella dei *seniores* della tribù, come anche sarà difficile scorgere nella organizzazione delle monarchie arabe, nabatea, di al-Hīrah o di Ghassān qualche cosa che richiami all'antico Yemen piuttosto che al mondo ellenistico ed orientale che circondava quei popoli.

Speciale importanza per il nostro assunto hanno le tribù degli *'arab* predette (dei loro ordinamenti si parlerà appresso essendo essi identici a quelli delle tribù beduine dell'Arabia settentrionale), di cui in testi antichi appare netta la distinzione dai sedentari del Yemen; esse che certamente non assunsero la lingua che appare oggi nelle iscrizioni himyarite ed è propria di quei sedentari, ma conservarono un idioma affine a quello delle tribù del Nord, seppure screziato di particolarità meridionali,¹¹⁸

118 Così nelle iscrizioni della diga di Ma'rib, Glaser 554 e 518 (cfr. E. GLASER, *Zwei Inschriften über den Dambruch von Mārib*, «Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft», 1897, 6, pp. 7 e 31 e segg.); v. C. LANDBERG, *Arabica*, n. V, Leiden, 1898, pp. 115 e segg. e dello stesso *La langue arabe et ses dialectes*, Leiden, 1905 (Comunicazione al XIV Congresso degli Orientalisti ad Algeri). Il Landberg ha, secondo noi, giustamente insistito sempre sull'uso dell'arabo nel Yemen accanto al dialetto himyarita e dice anche che è probabile che i Tubba' e gli Himyariti stessi parlassero anche l'Arabo. Su tale questione si avrà occasione di tornare in relazione all'autenticità delle antiche poesie arabe negata, per le tribù di origine ye-

hanno costituito uno strumento di diffusione dell'influenza yemenita verso Nord; e al tentativo ripetuto del Yemen di soggiogare i beduini che generalmente la tradizione chiama figli di Ma'add, cioè di 'Adnān (v. qui sopra p. 80), questi hanno risposto con tenace resistenza, alle vicende della quale a me pare debba in ultima analisi riportarsi la famosa rivalità che divide e divide ancora oggi le tribù che la genealogia riporta a Qaḥṭān o ad 'Adnān; e che, come vedremo meglio quando ne faremo più speciale proposito, è stata attribuita dall'ipercritica moderna a ragioni che non sembrano sufficienti a spiegare il complesso dei fatti.

La religione degli antichi Yemeniti ha indubbiamente molti tratti comuni a quelli delle altre religioni semitiche, e pare specialmente collegata con l'assira; né è qui luogo di toccare la questione così controversa delle origini di esse, tanto diversamente trattata a partire dal Renan fino alle ultime dottrine del Nielsen.¹¹⁹ Son suffi-

menita, da Ṭāhā Ḥusein con il fallace argomento che tali tribù, come quella di Kindah per esempio, dovevano parlare un dialetto himyarita, perché sudarabiche. Non solo, come è facilmente dimostrabile, quegli Arabi viventi del resto fuori del vero e proprio Yemen parlavano un dialetto affine a quello del Nord, seppure screziato di varietà sudarabiche, ma è probabile, secondo dice il Landberg, che la loro lingua fosse anche diffusa nel vero e proprio Yemen. Anche nella storia politica del paese noi vedremo qui appresso l'inserirsi di elementi beduini; e non siamo affatto disposti, come fa una critica troppo radicale, a vedere in ciò il frutto di falsificazioni da parte di dinastie (come quella di al-Ḥīrah, per esempio) dirette ad agguinger prestigio con la connessione con la storia del Yemen. Di ciò appresso.

119 Dopo i classici manuali di W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, First Series, The fundamental institutions, 3^a ed., Cambridge,

cienti per il nostro scopo alcune considerazioni; anzitutto l'impronta religiosa che domina su tutta la vita degli antichi Yemeniti, e la stretta relazione del culto con la vita dello Stato, di cui i templi sono il centro, con la vita religiosa. Perfino la coltivazione e il commercio degli aromi si svolgono in atmosfera religiosa, e con norme sacre, ciò che ha fatto impressione alla tradizione classica, che ce ne dà minuta notizia. Come nelle altre religioni semitiche le divinità sono di varia origine, astrali senza dubbio alcune, come Ilmuqah, 'Athtar, che al contrario della diffusissima Astarte è maschile, secondo alcuni Venere, secondo altri il Cielo; e così si dica della Luna e del Sole, Shams (femminile); altre divinità nascono da concetti astratti come Wadd, noto anche agli Arabi del Nord (e specialmente tra i Kalb che sono, si noti, di origine meridionale), e cioè l'amore ecc.; altre divinità sono concepite, come avviene anche presso altri popoli

1927 (la prima è del 1889), e del P. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2^a ed., Paris, 1905, che affrontano dopo il Renan il problema nel suo complesso e partono da differenti punti di vista, lo studio delle religioni semitiche e specialmente delle singole manifestazioni di esse hanno fatto tanto progresso (come si vede per esempio qui per la parte arabica) che sarebbe impossibile dare qui un esauriente cenno bibliografico. Si veda l'art. *Semiti* dell'*Enciclopedia Italiana* e questo e altri concernenti i singoli popoli semitici negli altri grandi repertori. Della religione preislamica degli Arabi fuori del Yemen si dice appresso. [Una esauriente ed equilibrata trattazione della religione degli Arabi così del Yemen come del resto della penisola è data da G. RYCKMANS, *Les religions arabes pré-islamiques*, in M. GORE et R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, Paris, 1947, III, pp. 307-332 e 526-534. Utilissimo anche l'elenco delle divinità menzionate nelle iscrizioni sudarabiche compilato da A. JAMME, in «Le Muséon», LX, 1947, pp. 57-147. (Nota dell'editore)].

semitici e presso gli Arabi, come protettori e signori del luogo. E del resto della maggior parte delle divinità si ignora del tutto l'origine. Le iscrizioni e i resti archeologici ci danno sicura notizia di culti e di sacrifici nei quali aveva molta parte naturalmente l'uso dell'incenso e della mirra; alle divinità erano offerti ex-voto, spesso statuette di uomini o di animali. Ai santuari di cui abbiamo qualche resto si andava in pellegrinaggio e si facevan donazioni anche di schiavi, mentre vi è sicura traccia di prostituzione sacra. Dalla suppellettile delle tombe si può dedurre una fede nella vita futura di cui non conosciamo la natura; da alcune celebri iscrizioni appare il costume di una pubblica confessione.

La questione per noi più interessante in questa sede è, come per ogni altro campo della vita yemenita, di scorgere le relazioni che la vita religiosa ha con quella del paganesimo nordarabico entro il quale è sorta la riforma di Maometto. È certo che non poche affinità legano i due fenomeni, come è naturale che sia per la parentela che unisce tutti i popoli semitici e per lo stretto contatto che i Yemeniti hanno avuto, come già si è potuto vedere, con gli Arabi settentrionali. Ed è anche facile vedere la corrispondenza di alcuni nomi, come Shams e al-'Uzzā, Allāt, Wadd, per citarne alcuni a caso, che trovano i loro paralleli nel Yemen. Ma il genere di vita beduino, la stessa natura del paese, così differente da quella del Yemen, e il contatto che gli Arabi settentrionali hanno avuto con le religioni soprattutto di Siria e Mesopotamia,

mentre il Yemen ne ha anche con Babilonia, cambiano profondamente il quadro; né presso i beduini e né presso i santuari dei centri sembrano riscontrarsi quei caratteri del culto che distinguono la religione yemenita quale ci appare dalle iscrizioni. Onde sembra giusto concludere che la religione yemenita non è il fattore principale che determina il divenire di quella del Nord e che la somiglianza di alcune persone divine, a cominciare da quella di Īl-Allāh, non si presta ad esagerate conclusioni circa l'influsso yemenita.

Differentemente alcuni autori hanno voluto attribuire al fattore sudarabico un'importanza assai maggiore; e le innegabili affinità che si trovano nel culto (è nota la etimologia che alcuni vogliono dare di Macoraba, antico nome di Mecca, come derivata da una parola yemenita *mikrāb* nel senso di santuario), la diffusione di colonie soprattutto minee nel Ḥigīāz, considerano come manifestazione di questo carattere sudarabico della religione del Nord. Un'altra dottrina recentemente svolta dal Nielsen¹²⁰ vuole invece scorgere nell'antichissimo dio lunare dei beduini l'origine del concetto monoteistico di Dio quale si è sviluppato nelle grandi religioni mondiali, ma essa ha trovato poco favore. E riflettendo sulla natura così particolare del culto litico proprio della religione dei beduini e dei centri d'Arabia, e sulle caratteristiche del pellegrinaggio e delle altre cerimonie e su vari altri

120 *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung* (2 voll.), Copenhagen, 1922 e 1943.

caratteri, sembra sempre più che si debba concludere per una netta e forte individualità di quel complesso; individualità che corrisponde ad altrettanta in diversi campi dello spirito e che vieta di affermare una stretta dipendenza dalla religione del Yemen, non certo una serie di corrispondenze e analogie, che sarebbe assurdo non esistessero, come abbiamo già detto, data la comune origine semitica, e dati soprattutto i molteplici legami che hanno sempre congiunti i sedentari del Yemen, portatori della loro ben individuata cultura, e i loro fratelli beduini o abitanti dei centri del Nord, che sì diversa storia hanno creato con il loro spirito.

Già dicemmo della probabile indipendenza delle istituzioni politiche degli stati arabi anteriori a Maometto (ad eccezione s'intende delle vere e proprie colonie sudarabiche) dal sistema yemenita; e la profonda differenza che divide l'organizzazione sociale ad esso propria in stirpi e popoli da quella dei veri e propri beduini, rigidamente tribalizia, tenacemente mantenuta non solo nella vita sedentaria, a cui alcune tribù sono passate nei vari centri, ma anche dopo l'Islam, il cui pensiero centrale è nella sua natura universale così opposto al particolarismo delle tribù; tanto che, come avremo cura di rilevare a suo tempo, tale contrasto ha costituito un carattere ben netto specialmente del periodo del califfato ortodosso e di quello omniade. Di altri campi della vita del Yemen non siamo bene informati; si può dire che il fenomeno letterario sfugge a noi completamente non essendocene

rimasta traccia.¹²¹ Ma è facile supporre che le più tipiche manifestazioni degli Arabi settentrionali, la *qaṣīdah*, la narrazione epica delle gesta, la sapienza popolare ha proceduto per le sue vie e qualche apporto ha, se mai, ricevuto dalle culture circostanti, e dalle religioni mono-teistiche la cui eco giungeva fino in Arabia. In ogni modo è escluso anche per questo campo un prevalente influsso yemenita.

Se ci volgiamo all'arte occorre osservare anzitutto che lo stato degli studi non permette conclusioni definitive, che si attendono specialmente dagli studi del Monneret de Villard; ma anche qui, sebbene evidentemente non possa negarsi, soprattutto per l'espansione yemenita, una diffusione di forme architettoniche (basti guardare all'aspetto esteriore di alcuni edifici anche recenti nello stesso Ḥi-giāz per scorgervi evidenti richiami alle forme yemenite) è prudente attendere il risultato delle ricerche dei competenti, ai quali, io non appartengo.

Eppure, nonostante questa relativa indipendenza di tale aspetto della vita del paese in cui si è preparato e svolto l'Islam da forme concrete maturate nel Yemen, a questo è toccata una parte notevolissima nella preparazione del clima storico in cui quel processo si è avverato. È da no-

121 Una discussione interessante sull'esistenza almeno di un'antica letteratura yemenita si trova in HARTMANN, *Die arabesche Frage*, pp. 425-427. A p. 475 si afferma che, per quanto poco sappiamo di questo argomento, si può tener certo che un popolo come il yemenita avesse le sue cronache e insieme una tradizione orale di natura leggendaria alla quale ha attinto la saga yemenica.

tare che dal Yemen sono partite ondate di popolazione verso il Nord. Abbiamo accennato alle colonie minee. C'è poi il fatto che popolazioni insediate nel Ḥigiāz, e nel Nord dell'Arabia, i Liḥyāniti, i Thamūdeni, i Safateni, hanno usato nelle loro epigrafi una scrittura di origine certamente sud-arabica.¹²² A me sembra si debba rilevare in primo luogo che il Yemen, con la sua ricca produzione di merci così ricercate nel mondo antico, come per esempio l'incenso e la mirra, con la sua postazione geografica che ne fa uno dei naturali tramiti o tappe sia del commercio orientale dell'India soprattutto di aromi e di spezie, sia di quello dei preziosi prodotti dell'opposta Africa; con la natura dei suoi abitanti, abili ed alacri commercianti, ha inserito le parti più vitali della penisola arabica in quella grande corrente di attività che, proveniente certo anche da altre direzioni, come da Gerra, ha avuto la maggiore propulsione dal Yemen stesso. Non solo noi dobbiamo pensare alle colonie dirette che i Minei fondarono nel Ḥigiāz, con l'antica Dēdān (al-'Ulā), alla diffusione della scrittura yemenita attraverso di esse, all'innegabile fermento di vita civile che queste propaggini d'un grande stato diffondeva in Arabia; dobbiamo soprattutto ricordare che a questa grande attività hanno preso man mano parte sempre più diretta gli abitanti dell'Arabia del Nord; e Liḥyāniti e Thamūdeni, e specialmente i Nabatei, fino alla distruzione del

122 V. LEVI DELLA VIDA nell'articolo citato sopra, p. 51 nota 1, e E. LITTMAN nell'opera citata a p. 81 nota 1 [Note 50 e 102 di questa edizione elettronica Manuzio].

loro regno all'inizio del secondo secolo d. C., hanno preso nelle loro mani l'inoltro fino al Mediterraneo delle merci preziose provenienti dal Yemen; e che infine gli abili, industri abitanti della Mecca, i Quraisciti, entrano anch'essi, come si esporrà nella storia della Mecca qui appresso, a far parte di questo sistema. L'abitudine del commercio, le qualità che esso ha richiesto nell'amministrazione, nell'organizzazione delle carovane, la resistenza ai disagi, il formarsi dei centri di vere e proprie città carovaniere che divengono a loro volta città religiose, il contatto con tanto mondo diverso negli agi e nelle relazioni commerciali, ecco una serie di fatti che hanno singolarmente temprato l'Arabo alla grande missione che in maniera così inaspettata l'Islam gli ha affidato. Se questi rozzi uomini seppero trovare saggezza e abilità per governare un nuovo mondo (si ricordi che uno dei maggiori reggitori islamici fu già il secondo califfo, Omar), ciò si deve non solo all'entusiasmo religioso e all'incomparabile esempio di Maometto, ma anche alle qualità destinate e indirizzate dall'esercizio diuturno dell'attività commerciale. E in questo campo l'azione del Yemen è sicuramente decisiva, oltre a quella di regni arabi del Nord, primo di tutti il Nabateo.

Un altro punto sul quale dobbiamo portare l'attenzione per scorgere ove risieda la più vera influenza del Yemen sullo sviluppo storico che ci interessa, è quello delle relazioni che i regni del Sud, solidamente costituiti nel loro sistema politico, sociale ed economico, hanno avu-

to con le popolazioni, in gran parte nomadi, comprese nell'ambito della loro influenza politica, ed anzi, come più tardi altre tribù arabe rispetto alla Persia e a Roma, strumenti della loro potenza, mezzi di diffusione del loro prestigio. E il complesso delle tribù arabe, quelle sotto l'influsso del Yemen e quelle del Nord, hanno – e mettiamo ciò in rilievo – costituito il nerbo della vita araba. È tuttavia compito assai difficile precisare la natura di tali relazioni e soprattutto risalire alle vicende che hanno condotto alla differente distribuzione, e quindi alla differente evoluzione, di questi due gruppi della popolazione del Yemen, e regioni circostanti, il sedentario e il nomade. Noi abbiamo già indicato che la tradizione nazionale araba ha, nel suo sistema genealogico, prevalentemente attribuito i sedentari a Ḥimyar, i nomadi a Kahlān; e nella stessa tradizione è rimasta ben determinata la distinzione tra i sudditi veri e propri del regno sabeo e gli Arabi. Più di un'iscrizione sudarabica, quale per esempio quella della diga di Ma'rib (Glaser 554),¹²³ chiama appunto il sovrano «re di Saba, di Raidān» ecc. «e dei loro Arabi», intendendosi con questo, senza alcun dubbio, la precisa distinzione tra i veri e propri Yemeniti sedentari e i membri delle tribù, come abbiām visto sopra socialmente costituiti in altro modo, e parlanti lingua differente, cioè non il vero e proprio sudarabico ma un dialetto che, pure screziato di varietà

123 Cfr. le indicazioni date a p. 93 nota. [Nota 118 di questa edizione elettronica Manuzio]

meridionali, si riavvicinava a quelli del Nord.¹²⁴ Un primo problema concerne il giudizio da dare circa il sistema genealogico che ha aggruppato insieme, riportandoli attraverso Ḥimyar e Kahlān a Qaḥṭān, questi due elementi non certo omogenei. È una finzione, come molti suppongono, e non solo per questo caso, per indicare l'avvicinamento tra queste popolazioni, che è stato creato dalla prossimità geografica e dalla continuità di rapporti? È ben nota la teoria che attribuisce il raggruppamento di elementi di popolazione in grandi unità tribali a pure vicende storiche, indipendenti da vincolo di sangue, quali alleanze, confederazioni ecc. O piuttosto non può esser vero che tribù semitiche, poi divenute arabe, dirette nell'originaria migrazione verso il Sud hanno solo in parte trovato ragione di fissarsi al terreno, mentre un'altra parte è rimasta nomade? Non farebbe certo meraviglia in tal caso che la lingua dei sedentari si sia differentemente definita e che quella dei nomadi, pur conservando affinità con quella dei sedentari e assumendone anche elementi nel contatto storico, sia rimasta più affine ai dialetti del Nord ai quali essi come *'arab* restano sostanzialmente connessi. Per non aver considerato questa possibilità il critico egiziano Ṭāhā Ḥusein ha costruito una mal congegnata teoria circa la falsità delle antiche poesie attribuite a membri di stirpi che avrebbe-

124 Tutta questa materia di cui già si è fatto cenno a p. 93 nota sarà trattata a fondo a suo luogo. Cfr. M. GUIDI, in *Enciclopedia Italiana*, III, *Arabi*, letteratura. La distinzione tra sedentari e nomadi nel Yemen si trova già in M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, p. 499.

ro dovuto, secondo lui, parlare la lingua yemenita, essendo nella genealogia araba attribuite a tale ceppo.¹²⁵

Né fa meraviglia se il costume di vita di tali tribù meridionali sia simile a quello proprio degli Arabi settentrionali; è conservato da ambedue i gruppi il fondo comune semitico arabo formatosi nel suo carattere più speciale nella vita del deserto. Ad ogni modo lo stretto rapporto di queste tribù meridionali, attribuite dal sistema genealogico al Yemen e riferite al progenitore comune Qaḥṭān, coi sedentari yemeniti è dimostrato da particolarità linguistiche conservate in alcuni dei dialetti di esse,¹²⁶ e alla presenza di nomi propri di tipo yemenita, come per esempio tra i Banū Kindah; come è noto si mette in relazione la denominazione Shammar propria del territorio abitato dai Banū Ṭayy' con il nome yemenita Shamir.

Qualunque cosa sia di questa grave e complicata questione di origini, è certo, e la tradizione ne è piena, che molte tribù tra queste sudarabiche viventi nell'orbita del Yemen hanno cooperato con esso per ridurre in soggezione in vicende assai varie (di cui troviamo il racconto nelle principali collezioni di *ayyām al-'Arab* e sulle quali torneremo) le tribù del Nord che la tradizione aggruppa sotto il nome di ma'addite. Come ho già detto, e lo accenna anche il Hartmann, è qui la prima radice della

125 V. ancora p. 93 nota.

126 Sarebbe lungo fare l'elenco di questi elementi dialettali, come il *dhū*, che funge da relativo, o come la seconda persona del perfetto in *ka*.

secolare rivalità tra tribù del Nord e tribù del Sud, quella che poi acuita da altri fattori che la critica moderna, secondo me troppo radicale, ha voluto considerare come cause principali (quali il contrasto tra Muhāgirūn e Anṣār) si è perpetuata in tutto lo sviluppo della storia musulmana, ha durante il califfato omniade distribuito in vario equilibrio le forze, ha nel Khorāsān, indebolendo l'elemento arabo, aperto la via alla propaganda abbaside, ha riempito di sé la storia di Spagna e di tante altre parti del mondo musulmano, e non è neanche oggi sopita.

Si aggiunga a questa circostanza il fatto che qualunque ne sia stata la causa, qualunque sia il giudizio che si debba dare sui racconti della tradizione e sulle fantasie che essa ha ricamato sulle conseguenze della rottura della diga di Ma'rib, una parte di queste tribù meridionali, essenzialmente quelle nomadi, in diverse ondate – e tenderemo appresso di fissare qualche tratto di tali movimenti – hanno emigrato verso il Nord. Secondo tradizione assai solida son di origine yemenita gli abitanti del regno di al-Hīrah con la sua dinastia dei Lakhm, del regno di Ghassān, gli abitanti di Medina, e molte tribù come i Ṭayy', i Kalb, gli 'Udhrah che troviamo poco prima dell'Islam abitare, lontano dalle loro sedi originarie, varie regioni del Nord. Questo fatto è storicamente importante non solo per la precisazione, che può interessare fino a un certo punto lo storico della cultura, della provenienza di tali elementi; ma perché accortamente

raccostando alcune qualità che la tradizione ancor viva oggi attribuisce alle tribù del Sud (appunto per il contatto con la superiore civiltà yemenita), qualità di una maggiore finezza (*riqqah* o *suhūlah yamāniyyah*) contrapposta ad una maggiore rozzezza del Nord (*khushūnah muḍariyyah*)¹²⁷; pensando all'indubbio progresso che rappresentano i due regni di al-Ḥīrah e di Ghassān,¹²⁸ a loro volta così pieni di conseguenze per tutto lo sviluppo della storia araba, sembra poter ricostruirsi in modo più organico il divenire dei vari aspetti della cultura araba, attribuendo elementi di essi all'antico contatto delle tribù meridionali con il Yemen. Né è da dimenticare che appunto nella sfera d'influenza del Yemen si forma poco prima dell'Islam l'importante per quanto effimero regno di Kindah, il quale non avrà forse desunto i suoi ordinamenti politici dal Yemen ma dal contatto con quel paese così civilizzato traeva ragione di far progredire i costumi tradizionali propri delle vecchie tribù e di raggiungere un grado più alto di dignità civile. È infatti un primo tentativo di regni veramente arabi, senza sudditi «nabatei» o altri. È certo che tra il Yemen al tempo dei Tubba' e i regni di al-Ḥīrah e Kindah vi erano relazioni e anche matrimoni.¹²⁹

127 Il NALLINO, nelle inedite lezioni sulla letteratura araba tenute nell'Università del Cairo nel 1910-1911, metteva in relazione l'«amore 'udhrita» con la *riqqah yamāniyyah* [ora in *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI, pp. 53-65. (*Nota dell'editore*)].

128 Abbiamo già detto non probabile che i veri e propri elementi politici della costituzione dei regni di al-Ḥīrah e di Ghassān vengano dal Yemen.

129 V. Ibn Qutaibah, *Ma'ārif*, p. 309; M. HARTMANN, *Arabische Frage*, p. 494.

Tale complesso di disposizioni, il cooperare di esso nell'unico quadro di unità politiche quali i regni predetti con altre di differente origine, è matrice di storia; e insieme con l'impulso del commercio, di cui abbiamo detto in primo luogo, dà alla storiografia del Yemen una dignità certo maggiore che una semplice raccolta di notizie erudite e in special modo interessante in questa sede ove si cerca definire il vero senso della cultura araba.

La sensazione di questo legame vitale, che unisce lo sviluppo storico del Yemen e delle regioni ad esso connesse con le vicende degli Arabi del Nord, fra i quali è nato l'Islam, è sempre desta nella tradizione araba, né oggi è spenta, e le vicende di Yemen sono parte integrante del quadro del paese. E già è apparso da quanto è detto a pag. 71 che nel nostro discorso, che è di storia di spirito creata dagli Arabi, un tale insieme di notizie, se anche consti di pura leggenda (e del resto oltre a qualche elemento di verità per la parte antica essa ci offre, a partire forse dalla seconda metà del secolo V, informazioni degne di fede alle quali bisogna ricorrere per la costruzione della storia di quel periodo) ha molto da dirci.¹³⁰ Su di essa brevemente ci intratterremo.

Essa ci presenta per la parte più antica, cioè fino al sovrano al-Hārith ar-Rā'ish, che sarebbe il vero fondatore

¹³⁰ Così anche C. A. NALLINO, *Raccolta*, III, pp. 55 e 26; e si noti la confessione di un critico molto severo, il HARTMANN, *Die arabische Frage*, p. 479 fine, che per ricostruire la storia del periodo ultimo della dinastia di Zafār dobbiamo necessariamente, data la misura scarsa delle iscrizioni, ricorrere in via provvisoria alla tradizione araba.

del regno dei Tubba‘, di cui diremo or ora, una serie di nomi di sovrani del tutto leggendaria.¹³¹ A Qaḥṭān (v. qui sopra p. 78) sarebbe successo il figlio Ya‘rub, il primo a parlar l'arabo, e s'intende l'arabo divenuto poi classico, e ad usare alcune formule fra cui quella ben nota di «*abaita al-la‘na*» (e qui non si può entrare nella complessa questione del rapporto tra questa leggenda e la ripartizione delle parlate arabe, v. CAUSSIN de Perceval I, 50 ss.) e che, come è detto a p. 75, avrebbe distrutto gli ‘Āditi. Di suo figlio Yasgiub la stessa leggenda sa dirci ben poco; dopo di lui ‘Ābd ash-Shams Saba’ (e quest'ultimo elemento è evidentemente eponimo) avrebbe portato a unità il regno, finito di distruggere gli ‘Āditi, fondata Ma‘rib; alcuni autori, tra cui Abulfeda, attribuiscono a lui la costruzione della diga. Son suoi figli Ḥimyar e Kahlān (v. p. 78 e segg.), quegli progenitore degli Ḥimyariti sedentari, questi della maggior parte delle tribù arabe nomadi di cui sopra, attribuite dalla tradizionale genealogica a Qaḥṭān. Discendenti di Ḥimyar sono Wathīl e Shamir, nomi che hanno apparenza sudarabica; il secondo avrebbe fondato Zafār e sarebbe, se-

131 Oltre che nelle fonti arabe indicate a p. 72 nota [nota 86 in questa edizione elettronica Manuzio] (si aggiungano: Ḥamzah al-Iṣfahānī, *Annales*, ed. Gottwaldt, Lipsiae, 1844, I, pp. 122-139; ALBERTUS SCHULTENS, *Historia imperii veteris Joctanidarum*, citato in CAUSSIN, I, p. 50, nota 4) questa serie si trova comodamente riunita in CAUSSIN, I, p. 47 segg. e chiamata con il nome di dinastia sabea per distinguerla da quella ḥimyarita dei Tubba‘ di cui appresso (cfr. anche A. VON KREMER, *Ueber die sudarabische Sage*, pp. 54-60). Comoda raccolta di nomi nella compilazione di CESARE ANSALDI, *Il Yemen nella storia e nella leggenda*, Roma, Ministero delle Colonie, 1933, pp. 51-66.

condo Ṭabarī I, 516, contemporaneo di Mosè; giù tra i nomi dei successori che sarebbe assolutamente inutile riportare qui troviamo ancora Shaddād e Luqmān, che ricordano i nomi dei due re ‘Āditi, ma la cronologia tradizionale di questi ultimi non può corrispondere a quella altrettanto immaginaria di questi sovrani yemeniti. Il Caussin de Perceval suppone che si tratti di nomi simili e di confusione di tradizioni attribuite ora agli uni ora agli altri per errore della tradizione araba, né preme discutere tali questioni.

Si vede chiaramente, paragonando le liste dei sovrani dei quattro regni del Yemen che le iscrizioni documentano sicuramente, che la genealogia e la storiografia tradizionale hanno avuto una ben pallida idea della realtà. Ed è del resto ben visibile l'artificio di essa, poiché attribuisce a vari re una durata di due, tre e persino quattrocento anni per coprire il periodo che passa da Ya‘rub ad epoca meglio conosciuta. Tale tradizione ha voluto anche trovare nella serie dei sovrani yemeniti la regina di Saba, di cui è nota la menzione e il racconto della sua visita a Salomone nel capitolo 27 del Corano¹³² che non dà ad essa alcun nome; e ha stabilito la identificazione con Bilqīs, la regina figlia di Hadhād che le cronache registrano tra gli antichi sovrani yemeniti e che, sia anche nella cronaca immaginaria, appartiene a un periodo che questa stessa riporta ad epoca assai posteriore a Salomo-

¹³² Si tenga sempre presente, sia pure senza esagerare, che l'esegesi di passi coranici è stata causa notevole di costruzioni storiche. V. appresso.

ne.

Ma se questa prima parte della protostoria yemenita lascia sì traccia nella vita fantastica degli Arabi e anche nella formazione del complesso ethos che giace come sostrato anche della riforma e della vita musulmana, ciò deve dirsi in più special modo del periodo che gli Arabi stessi chiamano dei Tubba' (plurale Tabābi'ah), rimasto nome tipico dei sovrani yemeniti, di etimologia dubbia.¹³³ È interessante notare la figura di sovrani dei Tubba' quale appare da questa tradizione: essa sarebbe quella che l'epigrafia ha anche mostrato, e cioè l'influenza di questi capi di famiglie (vedi anche l'elenco delle famiglie in *Arabische Frage*) nei loro castelli, alla autonomia crescente dei quali si dovrebbe la decadenza del regno dei Tubba' (*Sage* p. 124). Tra di essi otto avevano la funzione di principi elettori (id.) e di essi la «qaṣīdah ḥimyarita» dà la serie dei nomi (Kremer, *Kasideh*, p. 4 e segg., *Sage*, p. 94 e segg.). Così anche attraverso la Saga appare la costituzione feudale del Yemen.

Tale dinastia comincia per concorde indicazione delle fonti arabe con il predetto al-Ḥārith ar-Rā'ish, detto anche per la sua saggezza al-Failasūf («il Filosofo»), che sarebbe da riportare, secondo il Caussin e contro la maggioranza degli storici arabi che lo fanno assai più

133 La più comune è quella dal verbo *tabi'a* «seguire», perché si sono susseguiti. Gli Arabi stessi, Ibn Khaldūn per esempio, notano l'oscurità del termine. Cfr. HARTMANN, *Die arabische Frage*, p. 479; ma v. anche p. 484 in cui da un passo di Ibn Qutaibah, *Ma'ārif*, p. 51, lin. 16 si deduce che per questi autori Tubba' equivale a «appartenenti alle maggiori stirpi».

antico, al primo secolo avanti Cristo, data ricavata con abbastanza probabilità, checché sia della storicità del personaggio, da vari elementi. La dinastia, attraverso i suoi vari rappresentanti, di cui nomineremo appena qualcuno, giunge fino a Dhū Nuwās in pieno periodo storico (v. p. 119) e interessa subito notare che molti nomi che di essa trasmette la tradizione araba corrispondono a quelli della tradizione epigrafica, perciò sicuri, e precisamente della serie dei re che dicemmo (p. 88) avere il nome di «re di Saba, Dhū-Raidān, Ḥaḍramūt e Yamanat». Anzi, per l'ultimo periodo del regno yemenita, ci mancano epigrafi, ma dalla tradizione arabo-musulmana noi deduciamo la nuova titolatura reale che è quella di «re di Ḥimyar»¹³⁴ e le notizie ad essi relative vengono tutte da quella.

È necessario, prima di entrare in qualche particolare sui Tubba', considerare brevemente la tradizione musulmana che ce ne trasmette notizia, e il suo valore. È ovvio che la parte più antica, antecedente al regno di questi, e di cui abbiamo detto brevemente, è tutta avvolta nella oscurità del mito e non se ne può trarre nulla, o ben poco di più che gli elementi, per ricostruire il mondo fantastico che ispira alcuni aspetti della vita araba. Per il periodo dei Tubba', e tanto più quando si procede nel tempo, traluce accanto alla leggenda una parte di vero che è complemento alle notizie epigrafiche, le commenta, alla fine del periodo supplisce alla loro mancanza;

134 V. NALLINO, *Raccolta*, III, p. 55.

ciò che nasce da fantasia, come abbiamo avuto occasione di rilevare, ha parte singolarissima, come l'elemento più vivo della saga yemenica, nella coscienza del passato che gli Arabi hanno amorosamente rievocato.

Una opinione che a me pare esagerata ha voluto vedere, nella maggior parte dei racconti che costituiscono la saga, il solo prodotto della esegesi coranica; anzi il Hartmann arriva a supporre che la scelta e la elaborazione dei motivi leggendari era in Maometto determinata dal ritegno di portar l'attenzione su materia che, come la tradizione di al-Hīrah o di Ghassān, del Ḥigīāz, del Yemen stesso così piena delle glorie del paganesimo, potesse dare dignità, a scapito del prestigio del Profeta, a quei personaggi che a tale tradizione si richiamavano. E per ciò, sempre secondo il Hartmann,¹³⁵ si preferì dare maggior importanza alla materia leggendaria giudaica. Dal Yemen il Profeta avrebbe preso qualche elemento appena del già formato complesso narrativo; e bastò questo perché i suoi seguaci vi ricamassero sopra attribuendo la loro elaborazione allo stesso Profeta: così sorgerebbe, secondo questa costruzione, la versione nordarabica della saga yemenica che appare già disegnata nei commentari coranici e nel *ḥadīth* più antico. In questo il Hartmann, forse troppo sottile nella sua grande erudizione, dimentica che la tradizione antica e nazionale, nonostante la rivalità tra Nord e Sud, tra 'Ādnān e Qaḥṭān, era cara a tutti gli Arabi, anche ammesso il pericolo che

135 *Die arabische Frage*, pp. 476-477.

il ricordo nazionale nuocesse alla riforma profetica, come mostra l'affettuosa memoria che della saga si è perpetuata poi attraverso i secoli presso tutti gli Arabi anche di origine non yemenita. Noi a suo luogo metteremo in speciale rilievo l'arabicità fondamentale di Maometto, l'affetto alla sua gente, e sono da notare gli espliciti richiami al Yemen stesso che la tradizione gli attribuisce. «Al-ḥikmah yamāniyyah» (la saggezza è cosa yemenita) suona un celebre suo detto.¹³⁶ La saga yemenica era qualche cosa di vivo, era una gloria araba che circolava nella penisola, anche se qualche racconto potesse non suonare gradito al sentimento particolaristico di altre tribù; e di fronte ad essa non si poteva usare indifferenza. L'attaccamento a questo patrimonio dura attraverso i secoli; e oggi stesso Ṭāhā Ḥusein nel suo libro 'Alā hāmish as-sīrah,¹³⁷ con cui per la maggior fortuna della cultura araba intende esporla in modo congruo alle condizioni d'oggi e rianimare tutto ciò che di essa è vivo, rievoca in più punti le memorie del Yemen e dei Tubba' .¹³⁸

Che nel Corano vi sia la menzione dei Tubba', che della saga risuoni tanta eco nel *ḥadīth* e nella letteratura, non è frutto di accorta scelta o di abilità politica, o di pura armonistica della tradizione religiosa: è anche l'inconte-

136 Cfr. C. LANDBERG, *La langue arabe et ses dialectes* (v. sopra, p. 93 nota [Nota 118 di questa edizione elettronica Manuzio]).

137 Cairo, Tip. al-Ma'ārif, 1933 (2 voll.).

138 È chiaro quindi, contro Hartmann, che la menzione dei Tubba' nel Corano non è altro che un'altra testimonianza della fama della saga.

nibile manifestazione di un ricordo augusto e tenace.

I principali portatori di questa saga, a partire dai più antichi, che avranno dato informazioni a Maometto e ai suoi compagni, come per esempio ai famosi Ibn ‘Abbās e Abū Hurairah, debbono essere stati naturalmente in qualche caso di origine yemenita, come sappiamo del famoso Wahb ibn Munabbih¹³⁹ specialmente esperto di leggende bibliche oltre che yemeniche; e in realtà il congiungimento di storia biblica e yemenica si spiega con la diffusione del Giudaismo nel Yemen e può corrispondere insieme a preferenza del Profeta. Egli nacque presso Ṣan‘ā’ nel 34 dell’ègira e vi morì come qāḍi nel 114 (= 732 d. C.); del suo scritto, perduto, sulla leggendaria preistoria del suo paese, si possono trovar tracce nelle fonti posteriori. Ed egualmente yemenita fu ‘Ābid ibn Sharyah al-Giurhumī, che il califfo Mu‘āwiyah avrebbe chiamato a Damasco per avere da lui raggugliamento sulla storia antica del Yemen.¹⁴⁰ Tutta questa materia ha più tardi speciale trattazione, tutta animata dallo stesso spirito di affetto per le memorie avite, nei libri di

139 V su di lui C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplement, I, p. 101.

140 V. *ibid.*, p. 100. L'opera intitolata *Kitāb at-tīgiān fī mulūk Ḥimyar*, stampata a Hyderabad nel 1347 Eg. (1928-1929) e della quale l'editore F. Krenkow ha dato un riassunto inglese nella rivista «Islamic Culture», II, 1928, pp. 55-89 e 204-236, è una compilazione di ‘Abd al-Malik ibn Hishām. In appendice a essa è stata pubblicata un'altra compilazione sullo stesso argomento, con il titolo *Ikhbār ‘Ābid ibn Sharyah al-Giurhumī fī akhbār al-Yemen wa-ash‘ārihā wa-ansābihā*, attribuita a lui ma quasi certamente apocrifa.

al-Hamdānī, morto a Ṣan‘ā’ nel 334 (= 945-46 d. C.).¹⁴¹ Un altro yemenita ancora, Nashwān ibn Sa‘īd (morto nel 1177 d. C.), celebrò in una famosa *qaṣīdah*, la «qaṣīdah ḥimyaritica»,¹⁴² i fasti degli antichi re. In essa appare, in modo altamente poetico e commovente, l'eterno motivo dell'«Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere»¹⁴³ che sembra, e non fa meraviglia, essere stato familiare al ciclo sudarabico, eco d'una civiltà così splendida che, anche attraverso il velo della leggenda, mostra qua e là le tracce di profonda riflessione, e faceva apparire agli antichi Yemeniti e ai più tardi eredi della stirpe più vivo il contrasto con la inesorabile Moira che rapisce gli uomini.

Le figure più notevoli semileggendarie di questa saga, che una esposizione che non sia del tutto sommaria non può trascurare se vuol ben disporre ad una comprensione del complesso fenomeno dell'arabismo, appaiono in

141 Sono questi: (1) *al-Iklīl*, grande compilazione in dieci libri, dei quali soltanto quattro sono conservati e uno solo è stato pubblicato (l'ottavo, dal p. Anastās al-Karmalī, Bagdad, 1931, e da N. A. Faris, Princeton, 1940, con traduzione, ibid., 1938, e v. le recensioni di G. LEVI DELLA VIDA, in «Orientalia», IX, 1940, pp. 160-173 e H. W. GLIDDEN, in «Ars Islamica», IX, 1942, pp. 221-230); sulla biografia e l'attività letteraria di al-Hamdānī v. O. LÖFGREN, *Ein Hamdānīfund*, «Uppsala Universitets Årsskrift», 1935, 7. (2) *Sifat giazīrat al-'Arab*, un trattato di geografia della Arabia pubblicato da D. H. Müller, Leiden, 1884-1891, traduzione parziale di L. Forrer, Leipzig, 1942 («Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes », XX-VIII, 3).

142 Pubblicata e tradotta da A. VON KREMER, *Die Himjarische Kasideh*, Leipzig, 1865, e poi da R. BASSET, Alger, 1914.

143 Cfr. l'articolo di questo titolo di C. H. BECKER nel suo volume *Islamstudien*, I, Leipzig, 1924, pp. 501-519 e la nota a p. 519.

ordine notevolmente diverso nei gruppi di fonti arabe musulmane e il Hartmann nella sua *Frage*, a cominciare dal Tubba' Yāsir, nel capitolo indicato qui in nota mette a confronto le differenti indicazioni,¹⁴⁴ illustra ampiamente i vari nomi e raccoglie insieme quelli che sono garantiti e fissati cronologicamente dalla tradizione epigrafica. Accenneremo a qualcuno di essi, espressamente qui ricordando la grande discrepanza dei dati delle fonti, l'attribuzione diversa di fatti a vari sovrani, l'incertezza cronologica; e non certo qui tenteremo un'armonia, fatica in buona parte inutile, essendo il nostro intento principalmente il rendere conto del complesso che ispira poi per sempre la tradizione araba. Così Africus (Ifriqūs), figlio di Abrahah Dhu'l-Manār, leggendario conquistatore del continente che da lui fu chiamato Africa (Ifriqiyah), allora dominata da un Girgīr, nome cristiano che difficilmente si accorda con l'epoca di Giosuè alla quale è riportata l'impresa.¹⁴⁵ E ancora in questa collezione di

144 La migliore esposizione del materiale tradizionale è quella del CAUSSIN, I; in *Die Arabische Frage*, pp. 480-498, il HARTMANN dà l'elenco dei Tubba' secondo i due gruppi di fonti, da un lato il *Kitāb al-ma'ārif* di Ibn Qutaybah e il commento alla *Qasīdah ḥimyarīyyah* usato dal KREMER in *Die südarabische Sage*, dall'altro aṭ-Ṭabarī secondo la tradizione di Ibn 'Abbās; vi aggiunge la menzione dei Tubba' attestati dalle iscrizioni e su ognuno esercita una serrata critica. V. anche le osservazioni generali a pp. 38-48. Un poemetto attribuito, certo a torto, a Qudam ibn Qādim, un personaggio anch'egli connesso con la dinastia dei Tubba', è stato pubblicato, tradotto e commentato da E. GRIFFINI in «Rivista degli Studi Orientali», VII, 1917, pp. 293-363. A questo riguardo G. OLINDER, *The Kings of Kinda*, p. 40, esprime scetticismo sulla corrispondenza dei Tubba' della Saga con quelli attestati dalle iscrizioni.

145 È invece il patrizio Gregorio, capo dell'Africa al momento della conquista

asātīr al-awwalīn, Shuraḥbīl, nome che ha suono sudarabico, e che sarebbe il fondatore del celebre castello yemenico Ghumdān, e suo figlio Hadhād, dato ai piaceri mondani, del quale si narra la meravigliosa storia del suo matrimonio con la figlia del re dei *ginn*, da cui nacque Bilqīs. Ed ecco Yāsir Yun‘im (v. Ṭabarī I, 684) che corrisponde senza dubbio allo Yasirum Yuhan‘um delle iscrizioni, da datarsi secondo esse verso il 270 d. C.; e di qui appare quanto sia fantastica la cronologia della Saga, che pensa per sovrani di epoca poco anteriore a sincronismi impossibili come quello predetto di Giosué (ed è quindi costretta a immaginare lunghissime durate di regni). Yāsir Yun‘im avrebbe raggiunto il Maghreb fino alla Vallata delle Sabbie, Wādī ar-raml, ove nessuno era mai giunto e dove sparì seppellita dalle sabbie una sua truppa che aveva voluto passarlo. Secondo la leggenda il re fece innalzare sul fondo della valle una statua di rame con scritto in carattere *musnad* (nome tradizionale con cui ci indicano la scrittura sudarabica): *Laisa warāya madhhab*, «oltre me non si può andare». Suo figlio Shamir Yur‘ish, che corrisponde a Shamir Yuhar‘ish delle iscrizioni, da porsi verso il 280 d. C., avrebbe fatto spedizione su Samarcanda, e la connessione non viene che dalla somiglianza dei nomi, dove avrebbe elevato un tempio al Sole. Tubba‘ al-Aqran, o meglio «ibn al-Aqran», o Tubba‘ al-Akbar, «Tubba‘ maggiore», sarebbe per alcuni il primo dei Tubba‘

musulmana sotto ‘Uthmān: di qui si vedono i metodi seguiti da questa compilazione.

(*Arab. Frage*, p. 483) e figlio di Abū Mālik Aqran figlio di Shamir, citato dal poeta al-A‘shā contemporaneo di Maometto (v. anche C. Ansaldi, *Il Yemen*, Roma, 1933, p. 61), e chiamato Dhu’l-Qarnain, «il Bicerne». A lui alluderebbe il Corano (l’inserzione di lui nella Saga non sarebbe secondo alcuni che lo sviluppo esegetico del passo) mentre come è noto altri commentatori vedono nel personaggio coranico Alessandro Magno. Secondo Caussin, poi (*Essai*, I, p. 65), Dhu’l-Qarnain sarebbe il successore di al-Ḥārith ar-Rā’ish. Il periodo di al-Aqran riceve importanza dal fatto che ad esso gli autori arabi riportano un avvenimento molto importante, l’emigrazione, a causa della rottura della diga, della tribù degli Azd. Secondo qualche autore, tra cui Abulfeda e ad-Dimashqī, i capi di questa tribù, ‘Umrān e ‘Amr, avrebbero avuto il regno comprandolo ad al-Aqran che poi lo riacquistò. Secondo il Caussin si tratterebbe in questo caso, piuttosto che di usurpazione del regno, di ribellioni di capi beduini. ‘Amr, famosissimo in tutta la tradizione araba con il soprannome di Muzaigiyā’, di cui la leggenda ha immaginato bizzarre etimologie,¹⁴⁶ sarebbe emigrato con la famiglia degli Azd, grande tribù beduina del Sud, verso il Nord. Il fatto ha duplice importanza, sebbene sia ben difficile stabilire e farne quadrare la cronologia: mostra da un lato l’aspetto delle perpetue relazioni tra sovrani del Yemen e beduini, che come quelle tra centri e nomadi del Nord sono, si può dire, la ragione

146 Ma troppo dotta sembra quella del NÖLDEKE, *Die Ghassanischen Fürsten*, p. 5, nota 1.

principale della storia antica della penisola araba; e da un altro lato rappresenta uno di quei complessi movimenti di beduini del Sud verso il Nord, che è ugualmente carattere essenziale di quella storia (v. qui sopra p. 102). E sia o non sia in relazione con la rottura della diga la emigrazione degli Azd, è un fatto difficilmente negabile, concordemente ricordato dalla tradizione, e ad esso si deve la configurazione etnografica di regioni intere, come di Medina, dei regni di al-Ḥīrah e Ghassān ecc.

Il vero eroe della leggenda yemenica è Tubba‘ Abū Karib, detto anche Tubba‘ al-Ausaṭ («il Medio»), e chiamato con altri nomi, che corrisponde a Abi Karib As‘ad delle iscrizioni, datato in esse del 430 circa e figlio secondo la leggenda di Maliki Karib, o Kulai Karib, nipote di al-Aqran, che corrisponde a Malikyakrub Yuha‘min della tradizione epigrafica e che da sincronismo con le iscrizioni predette può attribuirsi al 360-430 d. C.; la leggenda però (e il Caussin sulle sue orme) lo mette, con evidenti errori cronologici, assai prima e p. es. in relazione con gli Arsacidi (Ṭabarī però (I, 685) con Bishtāsp e Ardashīr Bahman ibn Isfandiyār) e lo fa giungere ai monti dei Ṭayy’ e ad al-Ḥīrah. As‘ad fu grande conquistatore e insieme grande sapiente e astrologo: secondo la saga penetrò nella Caldea, tra i Turchi, in Cina, sottomise il Ḥigiāz. E la *pia fraus* musulmana ha molto da raccontare sull'assedio di Yathrib, per esempio, città che egli volle distruggere per vendetta

dell'uccisione di un suo figlio; ma due dotti rabbini delle tribù giudee di Yathrib lo avvertono del castigo terribile a cui si sarebbe esposto perché quella città era destinata ad essere ricetto di un Profeta che doveva apparire nell'ultimo tempo. Tubba' As'ad colpito dalla predizione rinuncia al progetto, si converte anzi al Giudaismo con tutto l'esercito e si fa accompagnare dai due rabbini verso il Yemen. Passando per la Mecca, traditori della tribù degli Hudhailiti vogliono indurlo a spogliare la Ka'bah, sapendo bene che l'ira divina si sarebbe abbattuta su di lui; ma i saggi rabbini lo avvertono ancora, gli dicono che il tempio è del padre Abramo, profanato però dagli idoli; e allora Tubba' As'ad, pieno di reverenza per l'augusto luogo, fa il giro della Ka'bah con la testa rasata, secondo il rito, sacrifica vittime e dà offerte, ricopre l'edificio di stoffe preziose, obbliga i Giurhum, che allora l'avevano, a purificarlo e ritorna con i fedeli rabbini al Yemen.¹⁴⁷ E il Yemen volle anche convertire al Giudaismo e ai sudditi ritrosi propone una prova del fuoco, il quale naturalmente divora i campioni ħimyariti con i loro idoli e lascia intatti i rabbini con i loro libri. Onde conversione di molti ħimyariti al Giudaismo.

E questo si narra qui perché resti ben chiaro il senso di connessione che la tradizione rivela sempre con l'antichità yemenita, elemento inscindibile dall'Arabismo; ma anche perché appaia di qual cumulo di favole sia intesuta la Saga, le quali, insieme con gli elementi storici

147 Ottima esposizione in Ibn Khaldūn, II, p. 59; Ṭabarī, I, p. 901 e segg.

che le corrispondenze con le iscrizioni fanno innegabili, formano la vera natura di questa leggenda: non dimentica delle vere glorie, espressione del vanto di stirpe, ma insieme documento della «Lust zum Fabulieren» e della necessità della *pia fraus* religiosa e della armonistica con le esigenze religiose in cui partecipano anche gli elementi giudaici.

Fra i monumenti poetici più notevoli ispirati da questo ciclo di racconti¹⁴⁸ è la poesia che il Nicholson chiama giustamente «ballata», la quale racconta le avventure del Tubba‘ As‘ad e il suo meraviglioso incontro con tre streghe che gli predicono l'avvenire.¹⁴⁹ La ballata, e anche il testamento naturalmente apocrifo del Tubba‘ a suo figlio Ḥassān sono redatti in lingua e metro classici e hanno, come tutta questa poesia sorta sì più tardi ma ancora nutrita di spirito antico, un certo andare epico, e insieme un sì composto e dignitoso rimpianto del passato e senso della caducità umana che possono figurare tra i migliori prodotti della letteratura araba. Infatti questa tradizione è sempre presente a letterati e poeti lungo lo sviluppo secolare di essa; e gravemente errerebbe chi non tenesse continuamente presente a definire il vero senso di arabismo questa che è leggenda in ordine alla

148 La maggior parte tradotti dal Kremer, che ne pubblicò anche il testo (v. sopra, p. 79 nota 2 [nota 99 in questa edizione elettronica Manuzio]). La tradizione sa anche riferire una poesia in arabo (!) dello stesso Tubba‘, in cui riporta l'avventura di Medina (Ṭabarī, I, pp. 906-908).

149 La «ballata», già tradotta dal KREMER, *Die südarabische Sage*, pp. 78-81, è stata resa in fluidi versi inglesi da R. A. NICHOLSON, *A literary history of the Arabs*, pp. 19-21.

realtà storica ma realtà viva in ordine alla formazione della coscienza nazionale.

La figura di Tubba‘ As‘ad Abū Karib del cui ricordo è pieno il Yemen è rievocata ancora oggi dalla fantasia popolare tra le rovine della sua città Zafār; egli morì secondo la leggenda nella conquista dell'India; secondo un altro racconto fu assassinato.

Dopo As‘ad Abū Karib dicono alcune fonti che il regno sarebbe passato di nuovo a beduini figli di Kahlān con a capo Rabī‘ah ibn Naṣr, che poi regnarono ad al-Ḥīrah; nella storia di questa città noi ne riparleremo. Si fa cenno di ciò anche qui poiché tale tradizione alla quale il Hartmann (*Frage*, p. 489) non è disposto ad accordar fede appare invece singolarmente interessante come altro documento della continua collaborazione, sia pure in forma di lotta tra sedentari e beduini, così tipica per la storia dell'Arabia e dello Yemen, e nello stesso tempo come una delle indicazioni delle relazioni tra regni arabi del Nord, come al-Ḥīrah, e vita del Sud yemenita: documento che va sì sottoposto a vigile critica, ma non mai trascurato per ricostruire nella sua vera linea la formazione della cultura araba (vedi qui sopra p. 102). Rabī‘ah, che secondo lo stesso Caussin non deve essere ritenuto come vero e proprio re della serie yemenita, ma, come anche ‘Amr Muzaigiyā’, uno dei *Qail* o *Dhū*, o principi locali, in ribellione in seguito a miracolosa visione a lui spiegata da due indovini rimasti famosi nella tradizione, Shiqq e Saṭīḥ (che avrebbero predetto l'inva-

sione degli Abissini nel Yemen, poi la loro caduta e la venuta di Maometto), emigrò con i suoi nell'Iraq,¹⁵⁰ ove da suo figlio 'Ādī sarebbe originata la dinastia di al-Ḥīrah. Il Caussin crede probabile che la tradizione lakhmita abbia voluto mascherare con la miracolosa visione la vera causa dell'emigrazione verso il 205 di Cristo, mentre noi abbiamo già veduto che i sincronismi con i dati delle iscrizioni sembrano porre l'epoca di Tubba' As'ad fra la seconda metà del secolo IV e la prima del V, quando il regno di al-Ḥīrah, come tra l'altro è dimostrato dall'iscrizione di Nemārah, era già in fiore. Vi è cioè tra l'indicazione dell'epoca di Rabī'ah nella Saga, dopo As'ad Abū Karib, i sincronismi assicurati dalle iscrizioni sudarabiche, e i dati, di cui alcuni sicuri, per la cronologia del regno di al-Ḥīrah, una serie di incongruenze, che sarebbe troppo semplice eliminare sopprimendo il dato della tradizione e che considereremo brevemente ancora trattando di al-Ḥīrah.

Sotto il Tubba' Ḥassān, figlio di Abū Karib, che corrisponderebbe a Shuraḥbi'l Ya 'fur, di cui abbiamo documenti del 448 e 451 (occorre anche notare che egli avrebbe dato una sua figlia per sposa al re dei Kindah, Ākil al-Murār), i Giadīs sono completamente distrutti (v. sopra p. 77 ove è riferita la leggenda di Zarqā' al-Yamāmah); la Yamāmah, restata deserta per la distruzione dei Giadīs, fu poi, secondo la tradizione, occupata dai Banū

¹⁵⁰ Su questa parte v. anche G. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lahmidien in al-Ḥīrah*, p. 39.

Ḥanīfah, della grande tribù dei Bakr. Al periodo di Ḥas-
sān è anche attribuita l'emigrazione dei Banū Ṭayy' i
quali, rimasti isolati dopo la predetta emigrazione degli
Azd, volgono anch'essi verso il Nord. Anche qui la leg-
genda intesse le sue fantasie: uno stallone veniva ogni
anno a fecondare le loro cammelle, ed essi, sicuri della
sua provenienza da un paese più felice, lo seguono fin-
ché finalmente giungono alle loro sedi storiche, le due
montagne di Agia' e Salmā, donde scacciano i Banū
As'ad.

Come si vede, la tradizione, sotto la veste della leggen-
da, si preoccupa molto di tali migrazioni; e non invano
poiché esse sono la chiave della storia d'Arabia. Ed è
per questo che qui non si rifugge dall'accennare a tali
racconti qualunque siano le riserve che si debbano fare
circa la loro attendibilità.

Ḥassān, per congiura di capi malcontenti delle faticose
spedizioni a cui li costringeva, è assassinato da suo fra-
tello 'Amr, il cui ricordo nella tradizione moraleggiante
vale come esempio per la punizione dell'iniquo. Egli in-
fatti è per castigo celeste colpito da malattia e i suoi due
appellativi, al-Mauthabān e Dhu'l'Awad, sono riferiti a
tale circostanza, essendo il primo interpretato nel senso
di «colui che è costretto a rimaner seduto» (mentre in
realtà il nome ricorda uno dei consueti nomi di famiglia
formati con il preformativo *Dhū*) e il secondo spiegato
come «l'uomo dal giaciglio» poiché non poteva muover-
si se non trasportato sopra un lettuccio. Così è nota la

storia di Dhū Ru‘ain che ha invece il premio della sua rettitudine, poiché, unico a sconsigliare il misfatto ma destinato ugualmente dal re a morire con gli altri istigatori, riesce a mostrare la sua innocenza per mezzo di un documento mentre, nello sgomento per l'ira divina, aveva dimenticato la sua vera condotta; ed ha salva la vita.

Con ‘Amr, secondo alcune fonti, finisce la serie dei Tabābi‘ah (secondo altri durata fino a Dhū Nuwās) e i sovrani seguenti non sono più rivestiti di quell'autorità. Quattro suoi figli, di cui la tradizione non dà i nomi, marciano contro la Mecca per prender la pietra nera, ma sono sconfitti dai Banū Kinānah, il cui capo Fihr ibn Mālik è uno degli antenati di Maometto. Dopo segue il governo di una loro sorella che per la sua condotta sarebbe poi stata uccisa dai Yemeniti. Tali condizioni, che appaiono nella tradizione, sembrano convenire alla reggenza che segue e che la tradizione stessa attribuisce a ‘Abd Kulāl, figlio per alcune fonti di ‘Amr al-Mauthabān che si sarebbe fatto cristiano nelle mani d'un Siriano: gli Himyariti indignati dalla conversione si ribellano e lo uccidono. ‘Abd Kulāl è personaggio certamente storico; e da collocarsi forse verso il 458 dopo Cristo (e del resto procedendo la cronologia tradizionale si avvicina alla verità) poiché una iscrizione di quella data nomina un ‘Abdu Kulālum che il Hartmann stesso suppone sia da identificare con il reggente. Il Griffini a sua volta lo identifica con il leggendario Qudam ibn Qādim, a cui la tradizione attribuisce una famosa *qaṣīdah* sulla saga ye-

menica, e la cui memoria era ancora viva nel Yemen, ove si onora oggi presso Ṣan‘ā’ un santuario sulla cima del monte Dīn con la sua presunta tomba venerata come quella di un santo dagli Zaiditi.¹⁵¹

Tubba‘ al-Aṣghar («il Minore»), da identificare con Shuraḥbi‘īl Yakkuf, figlio del predetto Ḥassān, rapito dai «ginn» quando suo padre fu ucciso dal fratello, alla morte di ‘Abd Kulāl è fatto re; e secondo alcune fonti sarebbe lui e non ‘Amr l'ultimo dei Tabābi‘ah; di lui, tra altri fatti che sono anche attribuiti a suo padre e perfino ad As‘ad Abū Karib, viene riferito dalla tradizione uno spiccato favore per il Giudaismo la cui successiva penetrazione nel Yemen è un fatto storicamente innegabile e che ha sua piena affermazione con il sovrano Dhū Nuwās. Dopo altri re ancora, che non mette conto notare qui,¹⁵² un sovrano che la tradizione chiama Luḥai‘at Yanūf Dhū Shanātīr avrebbe usurpato il regno: sarebbe, secondo il Griffini,¹⁵³ da identificarsi con il Luḥai‘at Yanūf delle epigrafi (ove sono indicate le date del 467 e del 500), figlio di Shuraḥbi‘īl Yakkuf (Tubba‘ al-Aṣghar).

151 V. HARTMANN, *Die Arabische Frage*, pp. 292 e 486. Sull'edizione e traduzione del Griffini v. sopra, p. 110-111 nota 3. [Nota 144 di questa edizione elettronica Manuzio]

152 È tra questi un terzo Ḥassān detto Dhū Ma‘āhir, che avrebbe dato per re agli ‘Adnān Ḥuḡr Ākil al-Murār, e sua figlia in sposa al figlio di questo; se ne parla appresso a proposito del regno dei Kindah. Per altro egli sembra identico a Ḥassān ibn ‘Ābd Kulāl.

153 A pp. 302-303 nell'articolo citato a nota 1, ma v. HARTMANN, *Die arabische Frage*, p. 498 dove appare tutta la difficoltà di questa identificazione: Luḥai‘at Yanūf, figlio di Shuraḥbīl Yakkuf (Tubba‘ al-Aṣghar Dhū Shanātīr) sembra esser veramente un *outsider* (così dice anche il CAUSSIN).

Dhū Shanātir, che sembra invece indicare la sua provenienza da un'altra famiglia differente dalla reale, è spiegato dalla ingenua etimologia della tradizione come «l'uomo con gli orecchini» per la sua abitudine di portare questo ornamento. La menzione di Dhū Shanātir è importante, poiché Dhū Nuwās, il sovrano che ha tanta importanza per la storia politica e religiosa, il persecutore dei cristiani di Nagrān, con cui entriamo in piena luce storica, viene al trono con la soppressione dello stesso Dhū Shanātir. Questi infatti, dopo un regno di dieci anni esercitato dal castello di Ghumdān a Ṣan'ā', comincia a rendersi colpevole di eccessi tra cui la sodomia, della quale doveva esser vittima Dhū Nuwās stesso, rampollo della razza di As'ad Abū Karib. Ucciso il re per sottrarsi alla sua violenza, egli prende il trono, favorisce il Giudaismo e tenta con la persecuzione chiamare ad esso molti cristiani.

La persecuzione di Dhū Nuwās, come è stato già detto, è la causa dell'invasione abissina che sarebbe stata promossa dall'imperatore Giustino al quale aveva esposto la miseria dei cristiani e le terribili persecuzioni un principe cristiano di Nagrān, Dhū Taulābān: fatto in cui appare la linea principale della politica estera del tempo. Così finisce, con la dominazione etiopica, il regno ḥimyarita e solo Dhū Giadan tenta per qualche tempo resistere agli invasori. S'è già detto della spedizione del viceré abissino Abrahah e del suo assedio alla Mecca. Segue la dominazione persiana; poi il racconto leggendario

rio della storia del Yemen si confonde con quella dell'Islam.

Fin qui abbiamo considerato uno degli elementi dell'antica tradizione araba, la quale ha tanto influito sullo sviluppo di quella cultura: la vita yemenita. Ma ancora forse più importante è la tradizione che, varia nelle sue manifestazioni e nelle sue forme, si è fissata a Nord dello Yemen tra le popolazioni sedentarie e le tribù beduine. Il sistema genealogico, specialmente del I-II secolo, riconnette tutte queste tribù ad 'Adnān e Ismaele secondo la serie che esporremo nella parte concernente la Mecca. A questo proposito occorre subito osservare che l'indagine storica recente ha studiato molto d'avvicino tale tradizione, ma ha troppo trascurato di guardare agli antichi regni arabi del Nord della penisola, i quali sono invece della più grande importanza, per rendersi conto di un fatto che può dirsi meraviglioso, vale a dire della maturità e della prontezza con la quale gli Arabi, di cui con insistenza a volte noiosa ci si ripete l'antica barbarie, il costume nomade beduino, hanno saputo amministrare il loro impero fulmineamente conquistato. E si dimentica che è appunto nelle formazioni statali, alle quali si è accennato, che si è disegnato un primo inizio di vita civile la quale molto ha influito sullo sviluppo posteriore della vita araba; ed è questa ipotesi che occorrerà sempre più accuratamente fondare per avere una base sicura di spiegazione dell'improvviso fiorire, sotto i califfi ortodossi e poi sotto gli Ommiadi, di una vita ci-

vile riccamente articolata. Si deve cioè supporre che gli Arabi, lungi dall'essersi limitati a prender parte alle forme di vita beduina, per altro riguardo tanto importante come diremo or ora, debbono aver avuto il loro senso politico dal diuturno contatto, oltre che con lo Yemen, con questi connazionali giunti a grado più elevato di vita civile, contatto facilitato dai bisogni del commercio, giacché non bisogna dimenticare che per la maggior parte quei centri dovettero la loro vita e il loro fiore alla funzione commerciale che essi esercitarono nell'economia del mondo antico.¹⁵⁴ Sarebbe urgente bisogno della ricerca storica araba una monografia che studiasse nel loro complesso tutti i piccoli stati arabi formatisi lungo tempo prima dell'Islam; oltre al-Hīrah e Ghassān, che sono stati più che gli altri studiati, Hatra, Gerra ecc. Ma soprattutto sia detto questo del regno Nabateo la cui importanza per la comprensione di tutta la vita araba è incredibilmente trascurata.¹⁵⁵ E sì che l'origine della scrittura araba da quella nabatea è fatto sicuro che dà un chiaro indirizzo in questa direzione; quando ricerche sull'influenza delle forme costruttive nabatee su quelle arabe avranno raggiunto una maggiore maturità si vedrà ancora più chiaro come sia grave errore il limitarsi nello studio di questo grande complesso di fenomeni alla parte puramente filologica. Nessuna cura è risparmiata per trovare gli elementi di spiegazione di forme grammati-

154 M. ROSTOVITZEFF, *Città carovaniere*, trad. ital., Bari, Laterza, 1934.

155 In *Città carovaniere*, p. 48, il ROSTOVITZEFF giustamente afferma che Petra stessa possa dare un'idea della vita della Mecca.

cali o di nomi propri occorrenti in qualche iscrizione; cose certamente importantissime, ma che forse dovrebbero cedere il passo a ricerche più d'insieme sul valore della vita nabatea. E ciò sia anche detto per quanto concerne la vita della Mecca e dei Quraisciti, dei concittadini cioè di Maometto dei quali è stata studiata a fondo la vita fino a soppesare i più piccoli dati delle fonti; ma non si è pensato a indagare quali siano i veri rapporti di quella tribù con la vita nabatea e nessuno sa spiegarsi in qual modo il commercio di transito verso il Nord sia passato dalle mani dei Nabatei a quella dei Quraisciti; e non si è pensato neanche a indicare quale scuola deve essere stato il contatto dei Nabatei per tanti Arabi, ai quali la necessità della vita e le naturali capacità hanno suggerito di mettersi al servizio di essi. È da questi fattori così poco considerati che può essere sorgano elementi essenziali per spiegare il tormentoso problema dell'improvviso sviluppo delle migliori qualità direttive da parte di tribù, alle quali la tradizionale vita nomade aveva conferito ben altre disposizioni. Dal mirabile accordo di questi due ordini di influssi, quello dei regni arabi e quello delle tribù, si materia la formula che esprime il divenire che portò dalla vita primitiva degli Arabi allo sviluppo del loro regno.

In questo ordine esporremo qui qualche tratto della storia dei regni di al-Ḥīrah e Ghassān che è stata già oggetto di accurati studi, ma della quale sappiamo ben poco: accenneremo qui alle principali vicende e al significato

della loro storia per la formazione della vita araba. Per i Nabatei e altri regni dovremo limitarci a qualche cenno.¹⁵⁶

Ora ci conviene esaminare a fondo la vera e propria tradizione delle tribù arabe nomadi, dal cui seno sono usciti gli elementi protagonisti della storia di quel popolo; già noi dicemmo che il fatto da tener sempre presente nella considerazione della storia araba è l'osmosi delle energie beduine con le ragioni di vita superiore maturate in seno alle formazioni sedentarie; in primo luogo nei regni a cui abbiamo accennato qui sopra, e quindi nelle città sorte per ragioni agricole, commerciali e religiose, oppure politico-strategiche, come la Mecca e Medina delle quali parleremo tracciando la biografia di Maometto.

156 [L'autore non ha poi redatto l'esposizione della storia dei regni dell'Arabia settentrionale annunciata qui sopra. (*Nota dell'editore*)].

IV.

LA VITA DELLE ANTICHE TRIBÙ BEDUINE.

Come dunque il contatto con le formazioni sedentarie ha certamente preparato gli Arabi alla loro missione politica mondiale, il carattere individuale dei singoli, la loro vigoria morale si è formata senza dubbio alla tradizione dell'antica vita nomade, la quale con le sue asprezze e i suoi bisogni ha foggato le tempere per la grande impresa della conquista. Occorre pertanto considerare da vicino, per la comprensione dell'antica storia araba, accanto alle vicende yemenite e poi quelle delle formazioni sedentarie del Nord, le caratteristiche della vita beduina e soprattutto quelle che hanno impresso negli Arabi un carattere capace di perpetuarsi in tutta la vicenda storica. Da quanto abbiamo espresso nelle pagine precedenti appare che nostra fonte per la conoscenza della vita beduina sono, accanto ai monumenti scritti e soprattutto all'antica poesia e alle antiche narrazioni sulle vicende delle tribù primitive, le descrizioni dei viaggiatori che specialmente nell'ultimo secolo ci hanno dato un'idea adeguata della vita dei beduini contemporanei, la quale, visto il carattere conservatore delle forme nomadi, possiamo trasportare anche ai tempi antichi. Alludo specialmente agli scritti del Burckhardt, del Musil, del Jaussen e di altri ancora. E occorre dire che una ottima sintesi delle informazioni a nostra disposizione, oltre che nella

parte relativa ai beduini del *Berceau* del Lammens, si trova in un ben noto articolo del Nallino,¹⁵⁷ il quale riguarda soprattutto la costituzione delle tribù; mentre noi dovremo insistere specialmente sulla vita intellettuale e religiosa e sulle dure condizioni di vita che hanno foggato il carattere degli Arabi. Il Nallino osserva anzitutto che gli antichi Arabi non conoscevano alcun organismo politico al di fuori della tribù, collegata dalla coscienza della discendenza d'un medesimo capostipite maschile e stretta insieme dalla più viva solidarietà. Non era conosciuto in Arabia né il vero sovrano con poteri coercitivi che esiga obbedienza, né il capotribù del tipo di quelli dei selvaggi, arbitro dei propri sudditi. Il capo arabo, che non ha titoli comportanti l'idea di comando, ha normalmente per suo nome quello di *sayyid*, che in origine significa il parlatore, l'oratore, quegli che con la sua eloquenza componeva i dissidi entro la tribù e ne difendeva con la parola gli interessi. Ciò che è interessante subito rilevare è che il nome di *malik*, che può ben tradursi «re», da significati derivanti da quello di «possessore», era portato solo dai signori di Ghassān e al-Ḥīrah e dai principi ḥimyariti (detti localmente, come abbiamo visto qui sopra, «tubba'»), e che la dignità del *sayyid* era conferita per elezione e mai trasferita per eredità. Questa circostanza è molto importante poiché spiega con la forza della tradizione nazionale il carattere del califfato nei primi tempi; esso ha conservato in gran parte, special-

157 C. A. NALLINO, *Sulla costituzione delle tribù arabe prima dell'islamismo*, in *Raccolta*, III, pp. 64-86.

mente sotto i califfi ben diretti, l'impronta democratica rimasta anche sotto gli Ommiadi, con i quali però si affermò fin dal primo califfo, Mu'āwiyah, il principio ereditario. Di tali elementi democratici non rimasero che piccole tracce nel regime abbaside, il quale, come sarà a suo tempo spiegato, assunse dalle vicende della sua affermazione e dall'ambiente circostante un carattere di despotia del tutto alieno all'antico costume. L'antico capo arabo aveva anche visibili distintivi della sua dignità nel turbante (*'imāmah*), e il suo potere era limitato dalla deliberazione dell'assemblea della tribù, dinanzi alla quale il capo non aveva che autorità morale e si limitava a dirigere e regolare la discussione; i principali notabili della tribù, uomini liberi da molte generazioni, discendenti da illustri antenati, hanno una grande funzione sempre sotto l'autorità del capo, in modo che la costituzione (cfr. il *miswad* sudarabico di cui si è detto sopra) per tale influenza dei rappresentanti delle migliori famiglie assume anche una sfumatura aristocratica. È poi da notare che il *sayyid* non è necessariamente il capo militare, e viceversa il comando in guerra viene assunto anche per elezione da chi gli appaia più atto. Questo comando militare, la *ri'āsah*, diviene un diritto di un capo illustre a lui conferito dall'insieme delle tribù che si riuniscono per spedizioni, ed anzi può avvenire che una tribù più potente delle altre conservi il diritto di *ri'āsah*, che comporta funzioni di rilievo non soltanto durante la condotta delle operazioni, ma anche nella divisione della preda.

Altra carica importante nella tribù, capace di limitare il potere del capo, è quella del giudice o arbitro (*hakam*) di cui resta traccia nelle vicende dei primi tempi musulmani; altro personaggio importante nella tribù, e la cui funzione era di ordine puramente religioso, era il *kāhin* (= ebraico *kōhēn*) che potremmo tradurre con «l'indovino». Il responso del *kāhin*, regolarmente consultato nei momenti critici, per esempio anche in guerra, ed anche la persona stessa di lui erano circondati di molta riverenza; e certo anche in questo è una limitazione del potere del *sayyid*. Un istituto antichissimo che ha poi la sua grande importanza nello sviluppo della vita araba anche dopo l'uscita d'Arabia è quello della clientela, per cui gli Arabi di altra stirpe si mettono sotto la protezione di una tribù potente o addirittura di un personaggio, per cui, mediante l'adozione, perfino uno schiavo poteva divenire membro effettivo della tribù. Tale protezione assumeva anche il carattere di difesa per chiunque si sentisse perseguitato dai suoi compagni di tribù per qualche suo atto di offesa contro di essa; il legame diveniva anche ereditario in modo che lo straniero entrava nella tribù protettrice, alla quale con speciali riti si legava con alleanza. E questa è l'origine delle confederazioni di tribù che hanno avuto una grande importanza per tutta la storia araba. E il Goldziher in un suo studio famoso su tale *tahāluj*¹⁵⁸ sostiene che da esso sorgono i grandi aggruppamenti di tribù arabe che hanno avuto parte pre-

158 I. GOLDZIHHER, *Muhammedanische Studien*, I, Halle, 1889, pp. 63-69.

ponderante nello sviluppo della storia araba. Ricerca interessante, ma non per la comprensione delle vicende ulteriori della vita araba, argomento che sta soprattutto a cuore a noi in questa sede, è quella sull'origine della denominazione delle varie tribù; quelle formate per *tahāluf* la prendevano dalla tribù maggiore o da un capo molto importante o anche dalla divinità, mentre le piccole tribù hanno generalmente il nome dall'ascendente comune e si chiamano i *Banū* (= figli) di tale o tal altro, tipo di denominazione che passa anche alle grandi tribù formate per *tahāluf* e che per finzione genealogica si chiamano tutte *Banū* di un preteso antenato comune. Ma questi ed altri particolari che si potrebbero addurre non interessano specialmente qui, ove vogliamo notare che al costume arabo derivano dalla vita antichissima delle tribù sia alcune linee principali della costituzione politica e sociale, sia – e questo è il punto che tratteremo qui sotto – elementi della vita religiosa, e soprattutto un modo di vita, una concezione dell'uomo che ha grande importanza per tutta la vita araba sino ad oggi, e le cui radici si approfondano nell'epoca eroica delle antiche tribù. Questa ha foggiate tipiche facoltà e disposizioni le quali ancor vive oggi son nutrite con la rievocazione umanistica del tempo antico e sono l'orgoglio delle comunità arabe che si richiamano al glorioso precedente, ed è, questo, metodo di educazione; ed infatti nelle scuole secondarie dei paesi arabi più progrediti si propone alla gioventù, come esempio di vita e come modello letterario, l'insieme della vita preislamica con tutte le

sue nobili qualità. Nell'educazione principesca fin dal tempo degli Ommiadi¹⁵⁹ si aveva cura di ricostruire dinanzi ai figli dei Califfi l'immagine del tempo eroico passato; e corrispondentemente nelle radunate di uomini colti, che i Califfi amavano chiamare intorno a sé, parte principale dei racconti e delle recitazioni poetiche concernevano appunto la vita preislamica. E non è neanche caso che alcuna tra le più importanti raccolte di tale materiale antico siano state composte per il piacere e l'educazione di alti personaggi e ad essi dedicate. Di qui si vede come sia indispensabile allo storico, prima di seguire la vita araba nei suoi sviluppi, ricomporre innanzi a sé il quadro di quell'antico modo di vivere.

Ci resta ora da accennare in brevissimi tratti le linee principali di tale costume antico e il pregio delle sue manifestazioni letterarie. Come a fonte di tali disposizioni occorre da un lato guardare, senza certo cadere in materialistiche dottrine di razza, alle qualità innate di quella stirpe, e poi soprattutto al genere di vita che le tribù beduine sono state costrette dall'ambiente geografico a condurre. Certo la lotta quotidiana contro l'avarizia della terra per strappare il sostentamento e, lato meno leggiadro, la triste necessità della guerra e della rapina hanno temprato in modo singolare quelle nature, hanno loro conferito una forza di sopportazione e di resistenza

159 Si veda quanto dice H. LAMMENS sull'educazione di Yazīd, il secondo dei califfi ommiadi, in *Études sur le règne du Calife omayyade Mo'āwia I^{er}*, Beyrouth, 1906, pg. 329-362 («Mélanges de la Faculté Orientale», III, pp. 193-226).

che è poi stata feconda di molti risultati nelle vicende successive degli Arabi. La stessa costituzione tribalizia, il senso di fratellanza e di orgoglio comune che si è naturalmente sviluppato dentro le singole unità, hanno promosso una naturale fierezza e insieme una viva solidarietà che il famoso storico arabo Ibn Khaldūn ha riassunto nella parola *'aṣabiyyah* che noi potremmo rendere con l'espressione «spirito di corpo». Da questo insieme si sviluppa facilmente un ideale di umanità, in cui entrano egualmente il coraggio, la generosità; e si aggiunga che l'ospitalità e la fede alla parola data al rifugiato sono proprie non solo di questa ma anche di altre formazioni etniche primitive. Considerando poi che è innata negli Arabi, e fin da tempo antico, la disposizione al giusto sentenziare e al facondo parlare e che una ispirazione poetica ha saputo, entro gli schemi di una lingua ricca e bene articolata, disporre il frutto di un'acuta facoltà di osservazione, si comporrà dinanzi a noi l'immagine dell'uomo arabo modello, che continuamente risuscitato dal culto per l'antica letteratura è stato creduto degnissimo d'imitazione, base di un vero e proprio umanismo il cui valore non deve mai perdere di vista chi vuol fare storia di Arabi. E invano vari scrittori¹⁶⁰ hanno voluto insistere sulla barbarie di questi beduini, trascurando così il valore dell'arabismo, che bisogna tener ben pre-

160 Così il LAMMENS nel suo *Berceau de l'Islam* e F. NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie* (v. sopra, p. 52 nota 1 [nota 52 in questa edizione elettronica Manuzio]). Ma v. M. GUIDI, *Trois conférences sur quelques problèmes généraux de l'Orientalisme*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales», III, 1935, pp. 185-86.

sente perfino nel ricostruire l'opera di Maometto, il quale, se pure chiamato a rinnovare l'ordine antico, ha certamente, e lo vedremo a suo tempo, preso ispirazione dal valore arabo che gli appariva in singolare rilievo in occasione dell'affluire alla Mecca delle tribù di ogni parte di Arabia; egli ha certamente inteso in quelle occasioni non solo il valore intrinseco dell'arabicità e la sua dignità, ma anche il bisogno di unione in popolo di quei frammenti disgregati nella costituzione centrifuga delle tribù.

Con questo noi siamo in possesso degli elementi che pensiamo siano stati attivi nel formare l'uomo arabo, quale lo vediamo lanciato alla conquista prima del Vicino Oriente, poi dell'intero bacino Mediterraneo e del Medio Oriente; quale lo vediamo atto non solo al reggimento di sì grande impero, ma alla costituzione di una cultura mondiale, i cui caratteri dovremo esaminare a fondo in appresso. Questi elementi sono, lo ripetiamo, l'antica tradizione yemenita, la vita dei centri sedentari del Nord, l'arabismo maturatosi soprattutto in seno alle tribù nomadi. Quando un uomo di genio, Maometto, saprà imprimere a questo insieme di fattori la forza incomparabile che scaturisce dall'entusiasmo religioso, gli Arabi troveranno la via della conquista; e in nome delle loro tradizioni e dei nuovi schemi segnati dalla rivelazione coranica creeranno una nuova formula che, affermata e consolidata, costituirà un nuovo aspetto fondamentale della storia del mondo. La loro facoltà di as-

similazione già notata li assisterà poi nell'assorbire dalle superiori civiltà dei paesi conquistati quegli elementi che, fusi con la precedente tradizione araba, reagiranno efficacemente, sicché ne uscirà più completamente manifesta la cultura araba che avremo cura di chiarire in seguito.

Ma per apprezzare nel suo intimo valore il nuovo elemento religioso noi dobbiamo, prima di affrontare il problema della personalità di Maometto, vedere quali erano i fattori attivi in Arabia nel periodo di formazione del Profeta. Ci conviene cioè, anzitutto, esaminare la religione araba del tempo preislamico, la quale ha lasciato traccia nell'animo di Maometto e ha costituito una predisposizione di tutta la massa, della quale il Profeta, nella sua singolare accortezza politica, non ha potuto non tener conto. Dovremo poi considerare quali voci di altre religioni giungessero in Arabia; ed esaminare anzitutto il problema della diffusione del Giudaismo, Cristianesimo e Manicheismo nella penisola, e le possibili relazioni con centri organizzati, specialmente di Cristianesimo.

La religione preislamica che impresse nell'animo di Maometto il primo sigillo può definirsi un polidemonismo con elementi feticistici (litolatria) e animistici (specialmente nel culto di fonti o di alberi, e demonismo). Alcuni decenni fa aveva molto favore la dottrina sviluppata specialmente dal Robertson Smith, secondo la quale nella religione preislamica devesi riconoscere una viva vena di totemismo. Argomento principale per que-

sta teoria erano i nomi di animali con i quali prendevano designazione molte tribù, che avrebbero riconosciuto nel rispettivo animale il totem della tribù stessa. Ma ora per i vari argomenti generali che hanno in genere infirmato le posizioni della teoria totemistica, e per argomenti più propri all'ambiente arabo, tale teoria gode molto minor favore. Come è naturale, considerata l'area isolata in cui è sorta, l'antica religione araba conserva molti caratteri delle antiche religioni semitiche;¹⁶¹ può anzi dirsi che essa è una delle principali manifestazioni di quelle e pertanto del maggiore interesse per gli storici della religione e per i biblisti. Carattere che occorre subito notare è che il pantheon, assai vario e numeroso, non è comune alla grande varietà di tribù arabe, alla quale abbiamo accennato qui sopra; s'intende poi che la religione del Yemen e le sue singole divinità sono profondamente distinte, come in genere tutte le manifestazioni della vita, da quelle proprie all'Arabia del Nord. E notiamo fin da ora che molte tribù, fin dal periodo anteriore a Maometto, erano già cristiane, convertite dalla missione siriana, mentre sia il proselitismo e sia l'aggregazione per *tahāluf* a tribù ebraiche avevano ampiamente diffuso il Giudaismo nel Yemen e nell'Arabia del Nord. Altro fatto da tener sempre presente è la prevalenza, in una o in gruppi di tribù, di divinità, le quali tuttavia per il prestigio dei santuari, mèta di pellegrinaggio,

161 W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*; M.-J. LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*; D. NIELSEN, *Der Dreieinige Gott* (cfr. sopra, p. 94 nota e 96 nota). [Note 119 e 120 di questa edizione elettronica]

divenivano oggetto di venerazione anche al di fuori della tribù, e in parti differenti di Arabia. Così avviene che con il procedere del tempo e in ogni modo da quando noi abbiamo notizie più abbondanti dalle nostre fonti sulla vita degli Arabi (e cioè qualche secolo prima di Maometto) quella relazione del dio verso la tribù come suo proprio protettore e progenitore, la quale è propria delle origini e si conserva presso altri popoli semitici, non è più stretta e costante; dimodoché il particolarismo etnico cede man mano a una tendenza di senso opposto, a quella cioè che spinge a trascendere i limiti della tribù per dare alla figura divina un valore più universale; processo che nel linguaggio della storia delle religioni si usa chiamare enoteistico e che è stato, per la coscienza di Maometto, lo stadio precedente a quello monoteistico. Ciò tanto più in quanto è la figura di Allāh che per questa via ha assunto valore comune in varie tribù dell'Arabia pagana.

Le antiche divinità pagane arabe sono di varia origine e natura; ed è certo esagerata ed unilaterale la opinione che l'antica religione semitica fosse di natura unicamente astrale; ma che tra gli Arabi si adorassero corpi celesti è certo, sia per la testimonianza di alcuni nomi teofori ('Abd ash-Shāriq, 'Abd Shams, ecc.) e sia per il fatto anche che alcune divinità la cui venerazione è panarabica sono da identificarsi con astri.¹⁶² Così Allāt, letteral-

¹⁶² Per tutto ciò cf. R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907, fondato soprattutto sulle iscrizioni şafaitiche da lui scoperte.

mente «la dea», la dea semitica, è quasi sicuramente da identificarsi con il sole, citata anche da Erodoto nella forma *Alilat* e da lui resa con «Ouraníe». Il culto di Dhu 'sh-Sharā (Dusares), assai vivo tra i Nabatei (Petra) e i Palmireni, ha elementi solari. Venerata in tutta Arabia è al-'Uzzā, «la gloriosissima» che è senza dubbio il pianeta Venere. Secondo altri tanto Allāt quanto al-'Uzzā sono da identificarsi con la grande dea pansemitica. Del culto della luna, che fu certamente adorata come in altri paesi semitici, non abbiamo traccia sicura presso gli antichi Arabi del Nord; e ciò sottrae ogni solida base alla teoria del Nielsen, che vede nell'antico dio lunare degli Arabi l'origine dell'antico monoteismo semitico e cristiano. Altri nomi teofori e l'analogia di altre religioni semitiche ci danno indizio dell'adorazione di altri corpi celesti. Dio del temporale e della pioggia è Quzah; una cerimonia ancor oggi in uso durante il pellegrinaggio musulmano, e cioè l'accensione di fuochi nel passaggio per Muzdalifah, è forse ricordo del suo culto.

Altre divinità non sono che personificazioni di idee astratte, come Manāt, la terza delle grandi divinità femminili dell'Arabia, che è il Fato, la «moira», così Sa'd, la Fortuna, Ruḏā, la Benignità (forse dal nome eufemistico dato al potere maligno), Wadd (assai venerato presso i Sudarabici), l'amore e la benevolenza. Non mancano persone divine con nomi di animali ed altre che conservano meglio nel nome il ricordo della loro qualità di protettrici delle tribù (come «il dio di Rabī'ah» per cui

fa giuramento un celebre poeta arabo, Muhalhil ibn Rabī'ah, alludendo forse non al dio di suo padre, ma a quello dell'intero gruppo dei Rabī'ah). È probabile che la forma speciale della religione araba sia dovuta all'influsso di concezioni o figure proprie di altri paesi come la Babilonia e il Yemen e giunte agli Arabi dopo la separazione dal ceppo semitico. È essenziale notare che per naturale oblio si perde la consapevolezza delle origini delle divinità tali quali le abbiamo indicate qui sopra; e che conseguentemente prende tutto il rilievo la concezione che vede nelle divinità esseri potenti, protettori e abitatori del luogo e del santuario in cui amano manifestarsi (Ba'al). Abbiamo già indicato il processo per cui il prestigio di alcune di esse si diffonde oltre i limiti della tribù e del centro della loro venerazione, in modo che il loro culto diviene panarabo: altre manifestazioni di quella tendenza all'unità che appare chiaramente in ogni aspetto del fenomeno arabo.

Così è accaduto che Allāt, al-'Uzzā, Manāt e i loro santuari, e inoltre il gruppo delle divinità meccane, sono divenuti oggetto di venerazione generale e mèta comune di pellegrinaggio. Vari indizi sicuri attestano poi che una figura divina, Allāh, ha prevalso presso gli Arabi che naturalmente hanno conservato anche il culto tradizionale degli altri dèi e loro idoli. Una ipotesi assai diffusa suppone che tale prevalenza possa essere avvenuta attraverso l'apposizione dell'epiteto «il dio» alle maggiori divinità e specialmente a Hubal, l'idolo contenuto nella

Ka'bah della Mecca e oggetto di comune venerazione. Ma v'ha invece chi si domanda in relazione a una nota teoria di storia religiosa se anche gli Arabi antichi non avessero la concezione di un dio celeste superiore agli altri dèi, depositario e garante delle regole di legge e di morale. Tale figura si sarebbe conservata nelle singole tribù accanto alle divinità locali. Forse anche si fuse con il nume prevalente del luogo, come per esempio con Hubal alla Mecca.

È anche opinione assai diffusa che tale idea di Allāh abbia servito come introduzione al concetto islamico di Dio; il Nöldeke giunge ad affermare che senza di essa Maometto non sarebbe mai divenuto predicatore del monoteismo. Ma non bisogna neanche dimenticare il grande influsso esercitato da Allāh, nome dato al sommo reggitore da giudei e da cristiani, della cui presenza in Arabia e del cui influsso sulle concezioni del Profeta faremo or ora parola; da quella concezione infinitamente superiore è venuta la forza veramente attiva del processo religioso che ha portato alla formazione dell'Islam. Tale nuova concezione ha profondamente impressionato l'animo di Maometto, la cui originalità consiste essenzialmente nell'aver egli saputo inserire l'idea dell'Allāh giudeo-cristiano e l'insieme dell'altra materia straniera entro un quadro genuinamente arabo, ispirato alla tradizione nazionale. Vi è insomma tra religione araba antica e islam una frattura, una vera e propria *metànoia* di cui l'escatologia, ignota agli Arabi, è

uno dei più importanti aspetti, e dinnanzi a tale *metàno-ia* scolora il precedente arabo. In ogni modo stabilire giustamente il rapporto fra religione vecchia e nuova, fra tradizione e rivoluzione, sembra il compito più interessante che sorge dall'elenco dei dati su quella religione ormai morta.

Ricorderemo infine, perché ciò è importante in relazione al carattere ricettivo di tutta la vita araba, che la tradizione ci parla concordemente di un gruppo di divinità realmente adorate in Arabia e che rimonterebbero al tempo di Noè, tra esse cinque idoli di cui il già menzionato Wadd, Ya'ūq, Yaghūth, Suwā', Nasr. Un tale 'Amr ibn Luḥayy, della tribù dei Khuzā'ah, la quale tenne per un certo tempo la città, li avrebbe portati alla Mecca dalla Siria. Si ricordi a questo proposito che la parola araba per idolo, *ṣanam*, ci riporta all'aramaico *ṣalm*. Anche Hubal, il dio più venerato della Mecca, è attribuito a tale origine forestiera e sembra fosse rappresentato da un idolo dentro la Ka'bah. Ma più generalmente le divinità arabe antiche erano adorate sotto forma di pietre (l'altra parola araba per idolo, *wathan*, sembra indicare più propriamente una pietra), come massi di varia dimensione e figure o stele o piccoli obelischi che, piuttosto che rappresentare il dio, erano creduti esser pervasi dal suo spirito, esser segno del suo luogo di frequentazione, ove egli volentieri scendeva a prendere venerazione, offerte e preghiere dai suoi fedeli. Come in altre religioni, troviamo nell'araba traccia del culto di coppie divine; Allāh

è messo in relazione con Allāt, e si ricorda di Isāf e Nā'ilah, due divinità della Mecca, il peccato sessuale commesso nel tempio, la loro conversione in pietra per punizione del sacrilegio. Nel Corano poi formano triade le tre grandi divinità femminili già indicate: Allāt, al-'Uzzā, al-Manāt; e il Corano stesso ricorda la denominazione di figlie di Allāh ad esse data dai Meccani; denominazione però che probabilmente indica solo la natura di divinità femminile o forse solo un rapporto di affinità e subordinazione ad Allāh. Oltre alle pietre erano oggetto e luogo di venerazione alberi piantati nei recinti sacri e fonti che furono spesso il primo nucleo di santuari (come Zamzam alla Mecca) e grotte sacre.

Gli Arabi antichi credevano anche ad esseri demonici ritenuti dimorare specialmente in luoghi deserti e manifestarsi in serpenti o rettili in genere; per lo più anonimi, a differenza degli dèi, ed anche a volta di natura maligna, come la Ghūl, orrendo mostro femminile divoratore dei passanti. Sopravvive ancora oggi tale credenza nei *ginn* nella religione islamica. È anzi una caratteristica assai notevole della mentalità dei popoli musulmani.

Ma più che la figura delle varie divinità hanno avuto un reale influsso sulla pratica religiosa musulmana, attraverso l'elaborazione di Maometto, alcune forme di culto. Nell'antichità araba presso i nomadi il feticcio era portato in una tenda di cuoio rosso nella quale era venerato e seguiva anche la tribù nelle sue battaglie; ciò di cui non resta alcuna traccia nell'Islam. Ma vi erano anche luoghi

fissi di culto, e alcuni santuari, acquistata una fama maggiore, erano divenuti mèta di pellegrinaggio per tutti gli Arabi pagani. Anzitutto quello della Mecca, forse la Macoraba di Tolomeo, nome che con probabilità si riavvicina a *mikrāb* che in sudarabico vuol dire santuario. Conforta tale etimologia la tradizione araba, secondo la quale avrebbero dato natura sacra al pozzo di Zamzam alcune genti yemenite. Nel santuario meccano era primo oggetto di venerazione la Pietra nera, che si ritiene sia un aerolito e che ancor oggi è incastrata nel lato orientale della Ka‘bah, – cubo di muratura di circa 12 metri di altezza, – e ivi riceve l'omaggio degli innumerevoli pellegrini. Nell'interno della Ka‘bah vi era un idolo, si dice di forma umana, di Hubal (che secondo il Wellhausen dovrebbe ritenersi essere l'Allāh dei Meccani), e inoltre una quantità di altri feticci i quali, secondo la tradizione islamica, furono abbattuti da Maometto insieme con Hubal il giorno della conquista. Vi era anche una colomba scolpita in aloe, che deve quasi sicuramente porsi in relazione con la dea semitica. Il pozzo di Zamzam, vera fonte sacra, di cui ancora oggi si beve con devozione l'acqua salmastra, si trova a pochi metri dalla Ka‘bah. Si aggiunga che tanto nella città quanto nel territorio della Mecca vi erano altri luoghi sacri, detti *masāgid*, che ancora oggi sono onorati durante la pia visita della Mecca (*‘umrah*) che è uso antico e che l'Islam ha coordinato con le cerimonie del vero e proprio pellegrinaggio che avvengono nei dintorni della città. S'intende che Maometto, nella sua audace azione di collegamento della

tradizione religiosa araba con il monoteismo, mise in rapporto questi luoghi sacri con la tradizione biblica. Presso la Mecca, ad aṭ-Ṭā'if, era venerata dalla tribù dei Thaḳīf Allāt, il cui santuario era devotamente visitato dagli Arabi ma non più, s'intende, in epoca islamica, ché fu distrutto con 'Alī dai primi musulmani. Così è anche di al-'Uzzā, che venerata alla Mecca con Allāt e Manāt, ebbe il suo santuario presso la Mecca stessa a Nakhlah. Il culto di Manāt era specialmente vivo a Yathrib, città che, sembra da tempo antico, come centro sedentario ebbe il nome di Medina, di origine aramaica, che poi le rimase sempre dopo l'ègira. Tutti questi santuari, come ancor oggi quello della Mecca, l'unico sopravvissuto per speciali ragioni dell'azione di Maometto alla distruzione islamica, erano circondati da un terreno sacro, *ḥaram*, nome rimasto proprio ancor oggi ai luoghi più sacri dell'Islam; ossia anzitutto la Mecca e Medina, che hanno la denominazione di *al-Ḥaramān*, cioè i due recinti sacri. Gli *ḥaram* erano protetti da speciali interdetti e avevano anche un terreno riserbato di pascolo, *ḥimā*. La cerimonia religiosa dell'antichità araba che ha lasciato orma più profonda sulla religiosità araba è il pellegrinaggio o festa annuale (*ḥagg*, antica parola semitica che sembra avesse il significato di «festa»). Al pellegrinaggio, e tanto più quanto più grande era il prestigio delle rispettive divinità, convenivano da ogni parte di Arabia le tribù arabe. Tra i maggiori pellegrinaggi era quello che aveva per mèta i luoghi sacri nei pressi della Mecca, e specialmente quello di 'Arafah, il quale fin dal tempo

preislamico era strettamente unito con le devozioni proprie della Mecca (la *'umrah*). Certo l'abilità mercantile dei Quraish, padroni della città, deve aver veduto il vantaggio che per essa costituiva il contemporaneo afflusso di tanti Arabi. Il pellegrinaggio si convertiva in una vera e propria fiera che ebbe anche forza di propulsione per la formazione della letteratura. E non è certo azzardato affermare che Maometto, il quale fin dalla sua infanzia ebbe occasione di assistere a queste adunate, da esse traesse quel senso dell'unità araba che è stato uno dei maggiori stimoli della sua azione. Come diremo nel capitolo su Maometto, il maggiore suo merito fu quello di saper volgere a nuovo significato, in armonia con la sua nuova fede monoteistica, il complesso di energia religiosa così radicato nelle più genuine tradizioni arabe.

Il culto durante tali feste consisteva in una *pia statio* innanzi all'idolo o feticcio,¹⁶³ in una processione intorno al santuario, *ṭawāf* (alla Mecca intorno alla Ka'bah), poi nel contatto e bacio del simulacro (alla Mecca, anche in tempo islamico, della Pietra nera), in corse rituali tra due luoghi sacri (alla Mecca tra le colline di Ṣafā e Mar-

163 L'interpretazione delle cerimonie del pellegrinaggio islamico come continuazione, appena lievemente modificata, di riti pagani praticati alla Mecca in età preislamica è stata genialmente data da CH. SNOUCK HURGRONJE, *Het Mekkaansche Fest*, Leiden, 1880 (ristampato in *Verspreide Geschriften*, I, Bonn-Leipzig, 1923, pp. 1-124). Un'eccellente opera complessiva sul pellegrinaggio, sia nelle sue origini storiche, sia nel suo aspetto contemporaneo, è quella di M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le pèlerinage à la Mecque*, Paris, 1923. In tempi recenti anche studiosi musulmani (tra essi specialmente Ibrāhīm Rif'at Pascià e Moḥammed Haikal) hanno dato ampi e precisi ragguagli della topografia dei luoghi sacri e delle cerimonie meccane.

wah), in altre invocazioni alla divinità (*tahlīl*); la folla devota gridava «labbaika, Allahumma», «ai tuoi servigi, Signore»; nella lapidazione di mucchi di pietre (che sembra connessa con pratiche magiche per discacciare i demoni), e in altre complesse cerimonie proprie del pellegrinaggio di ‘Arafah tra le quali l'Islam ha anche inserito la recitazione di una *khutbah* o predica sul colle, che ne forma oggi parte essenziale. Tutte queste pratiche eran compite, e lo sono ancora nell'Islam, in stato di purità rituale, e norme fisse regolavano anche il vestito, la foggia e taglio dei capelli; vigevano anche rigorosi interdetti, ed è comprensibile che nell'entusiasmo religioso la folla si abbandonasse anche alla licenza.

Parte essenziale del culto era infine il sacrificio, offerte di prodotti della terra o pastorizi e immolazione di animali con il sangue dei quali si irrorava il feticcio. Per raccogliere i doni e per dare scolo al sangue degli animali vi era spesso, come alla Mecca, una favissa (*ghab-ghab*).

La festa del pellegrinaggio di ‘Arafah si concludeva a Minā, presso a poco a metà strada tra Mecca e ‘Arafah, con un grande sacrificio di animali, anche oggi in uso, ma con ben altro significato. Chi è stato in Oriente ricorderà che alla conclusione del periodo del pellegrinaggio, nel giorno del gran *bairàm*, cioè, con parola turca, «grande festa», e che ha in arabo ancor oggi il nome di «giorno dei sacrifici», si fa dappertutto una grande strage di montoni, la cui carne viene in parte data per

beneficenza. Tanta è la forza di queste antichissime tradizioni.

Autori greci e bizantini, come Porfirio, San Nilo e Procopio, ci informano di sacrifici umani. Il figlio di San Nilo, come il santo stesso racconta, era sul punto di essere sacrificato dai Saraceni ad al-‘Uzzā; secondo Procopio il famoso re di al-Hīrah, al-Mundhir III, fece sacrificare a quest'ultima divinità nel 544 d. C. il figlio del Gassānide al-Hārith V suo rivale; da fonti siriane sappiamo poi che lo stesso re di al-Hīrah sacrificò ad al-‘Uzzā 400 monache cristiane.

Ma sacrifici umani sono attestati solo per gli Arabi del Nord e di Mesopotamia, ove tale barbarie può esser dovuta all'esempio di popoli vicini. Il Corano stesso ci assicura dell'uso crudele degli Arabi pagani di seppellire vive le bambine appena nate; ma si può attribuire l'uso orribile a un movente economico oltre che religioso; per la parte religiosa si è pensato che in origine esso sia residuo di antichi sacrifici alle divinità sotterranee. L'abitudine islamica di tagliare i capelli al neonato, sacrificando insieme un animale, può esser sorta come sostituzione dell'antico sacrificio dei bambini.

I santuari avevano anche il loro personale, non veri e propri sacerdoti (manca completamente nell'antica Arabia ogni traccia di collegio sacerdotale) ma piuttosto custodi, indovini, persone esperte nei riti, che avevano il nome di *sādin*, plurale *sadanah*. Tale funzione si tra-

smetteva in famiglie di notabili per via ereditaria, a volte anche entro tribù altre da quella degli abitanti del centro sacro. Ciò che può dare indizio circa l'origine delle singole divinità.

Le predette feste del pellegrinaggio avevano luogo in mesi sacri (specialmente nel mese di Ragiab) durante i quali era stabilita tregua tra le tribù. Ciò aveva un effetto favorevole per il commercio, per la sicurezza che dava alle strade; e tanto più il pellegrinaggio diveniva occasione di scambi proficui. Appare chiaro quanto fossero importanti tali solennità per lo sviluppo di ogni lato della vita di Arabia, economico, spirituale, religioso, politico. La naturale tendenza all'unificazione, che nonostante la dispersione delle tribù era sensibile nell'antica Arabia, ne riceveva impulso; come anche l'unità religiosa, nella tendenza comune al monoteismo e nel decadere dell'etnicismo religioso, ne aveva egualmente vantaggio con il convenire di tanti diversi elementi, che veneravano tante diverse divinità, in un luogo solo, uniti nel culto di un solo complesso divino. L'unità linguistica, verso la quale gli Arabi già andavano per l'uso letterario di una lingua comune, trovava conforto nelle gare letterarie e poetiche, a cui davano luogo le adunanze del *ḥagg*. Non bisogna poi dimenticare quanto fosse desto nell'animo di Maometto, già così sollecito dell'unità dei suoi Arabi, il senso di essa in occasione del periodico convenire delle popolazioni della penisola alle feste del *ḥagg*, nelle quali gli apparivano in ogni loro aspetto i legami che

univano insieme le diverse tribù. Noteremo parlando del Cristianesimo in Arabia l'efficacia che per la sua diffusione hanno avuto i numerosi preti itineranti che furono zelanti missionari; e certo queste adunate dovevano rappresentare per essi una delle migliori occasioni per svolgere il loro apostolato. Ed allo storico appare indubbio che in tutte queste condizioni consista la funzione più viva e storicamente più operante dell'antica religione araba.

Molti aspetti della vita quotidiana erano anche presso gli antichi Arabi influenzati dal senso religioso. Si deve a questo proposito notare anzitutto la diffusione delle credenze magiche; il *sāhir* o mago aveva un'importante funzione nella vita sociale araba, mentre era assai viva la credenza nel valor magico della parola (l'antica poesia, specialmente quella satirica, era sentita come arma potente, non meno efficace di quelle materiali, per la vittoria sugli avversari). Così avevano carattere sacro il giuramento e altri modi di prova. Il *kāhin* o indovino, già citato qui sopra, aveva anche grande importanza, e prima di gravi decisioni, come la partenza in guerra, consultava l'idolo, per mezzo del sorteggio fatto con frecce, circa la sua volontà; e curava anche, insieme con altri custodi o perfino persone estranee al santuario, l'interpretazione di oracoli tratti da vari segni e di vari *omina* indicati in vario modo, nel sacrificio di animali ecc., e dei sogni. È quasi certo che la circoncisione, che da tempo antico era di uso generale, avesse origine ri-

tuale. Nell'imposizione dei nomi è comune l'uso di un primo elemento che ha il significato di «servo, dono» ecc. e a cui viene aggiunto il nome di singole divinità. Sebbene gli usi funerari fossero anche permeati di religiosità, non si può in alcun modo affermare una nozione della vita dell'aldilà, benché il concetto dell'anima come un soffio (*nafs*) distinto dal corpo esistesse ben chiaro. L'escatologia musulmana è di origine intieramente giudeo-cristiana e non si riattacca ad alcun precedente preislamico; e fu corrispondentemente la parte del messaggio di Maometto meno comprensibile e quindi meno accettabile per i pagani. La religione delle tribù antiche ebbe anche un suo riflesso, sebbene non paragonabile a quello dell'Islam, sulla vita morale; è certo che l'antica poesia che ci documenta in modo sicuro sulla vita preislamica, e della quale almeno per una buona parte è assolutamente vano cercar di negare l'autenticità, ci mostra la credenza in una tutela divina, da parte specialmente di Allāh, delle norme etiche e particolarmente dei patti; è ovvio che nella mancanza di ogni concetto di retribuzione nella vita futura e di ogni organizzata disciplina religiosa, più che al timor di Dio l'ossequio alle regole morali si dovesse al rispetto della tradizione e al riguardo verso l'opinione e il giudizio pubblico; questa è una giusta osservazione del Nöldeke. È opportuno notare, quale condizione dell'affermarsi della nuova religione, che l'antica già prima di Maometto era in fase di decadenza; s'intende che il rito, con la sua tipica tenacia, si conservava ancora nella sua interezza; ma particolari

credenze e insieme la forza della personale devozione si affievolivano, mentre guadagnava prestigio di fronte agli idoli la figura di Allāh; e questo è causa delle aspirazioni di ordine superiore che agitavano gli Arabi e costituivano una favorevole premessa per l'azione del Profeta. Come anche era efficace in questo senso l'esempio delle tribù arabe cristiane, anche se esse non possono sempre citarsi come esempio di fervore religioso; e inoltre la missione cristiana, le cerimonie del culto giudaico e cristiano, ordinate secondo una costante regola e nobilitate dalla lettura dei libri sacri, ponevano innanzi agli Arabi, e soprattutto agli abitanti della città, un modello di religiosità superiore che appariva tanto più elevato quanto più decadeva la fede antica. Così non è meraviglia se anche prima di Maometto alcuni uomini di pia disposizione abbiano inteso, sebbene in forma ancor vaga e inefficiente comparata con quella propria dell'azione di Maometto, l'aspirazione verso una nuova formula di vita religiosa; la forza di Maometto ha consistito nell'aver saputo con il suo genio interpretare meglio che ogni altro tale tendenza, e nello stesso tempo animare del nuovo fermento la tradizione, della quale egli ha lasciato sussistere parti importanti, soprattutto nel culto, ciò che ha dato la garanzia del successo dell'Islam. Infatti, per quanto sia innegabile che molta materia concreta del Corano è presa da fonti ebraiche e cristiane, resta pur sempre il fatto, prezioso come indicatore della vera natura del processo, che lo stile del Corano è nel suo complesso veramente arabo e anima di

nuovo *ethos*, che trae la sua originalità di fronte alle fonti suindicate dalla aderenza alla vita dell'arabismo, la materia presa dal di fuori; egualmente la costruzione della religione islamica contiene non pochi elementi tolti dalla vita religiosa tradizionale degli Arabi, volti però a nuovo senso dall'agile industria di Maometto. E ciò va detto non solo di elementi rituali, soprattutto del pellegrinaggio, ma anche di varie concezioni e varie pratiche, le quali rappresentavano l'eredità di un lungo periodo che ha saputo costruire solide basi per l'avvenire arabo; tale eredità è necessario aver sempre presente perché il giudizio sulla vita dell'Islam sia giusto e ne possa derivare la piena comprensione delle ragioni che hanno determinato lo sviluppo della vita e della cultura araba nei secoli. Ed in questo, certo, il precedente nazionale arabo ha grande importanza e in tutto lo sviluppo di questa esposizione tenteremo di mettere sempre in evidenza tale realtà, che ha la sua manifestazione, si può dire, in ogni dominio della vita arabo-musulmana.

Così per quanto riguarda la religione è evidente la forza del precedente arabo-pagano. Basta considerare il culto e specialmente quella parte così essenziale di esso che è costituita dal pellegrinaggio, ancor oggi praticato secondo le antichissime norme, e che rimonta interamente, anche nei suoi particolari, al precedente pagano. E che anche l'intima coscienza religiosa del Profeta ricevesse impronta dalla disposizione religiosa che a lui fu familiare nei primi anni della sua vita, è cosa certa; si consi-

deri per questo il noto episodio della onorifica menzione delle tre divinità femminili, citate nel Corano, e che poi la tradizione ha voluto spiegare come una seduzione diabolica. E si ripeta qui ancora l'argomento di grande importanza, che lo stile del Corano, specialmente nelle più antiche parti di esso, richiama gli oscuri ed involuti vaticini degli indovini pagani; la cui solennità sicuramente ha lasciato impronta nell'animo del Profeta.

Ma d'altra parte sarebbe vano tentare di ricondurre unicamente a precedente pagano l'ispirazione profetica di Maometto; tanto sono evidenti nel monumento religioso frutto di tale ispirazione, cioè il Corano, e nei più antichi precetti di culto da esso fissati, le tracce di ben altra tradizione: la tradizione monoteistica presente in Arabia nelle forme vigorose di Giudaismo e di Cristianesimo che si sono affermate nella penisola e con le quali Maometto ha indubbiamente avuto contatto. Da tale stato di fatto sono nate diverse teorie le quali hanno or l'una or l'altra voluto sostenere il prevalente influsso del Giudaismo o rispettivamente del Cristianesimo, come esporremo ampiamente trattando del Profeta. Ma per porre una base solida a tale prossima esposizione ci occorre fin da ora, con una breve considerazione storica, vedere quale fosse, al momento in cui Maometto ebbe la sua ispirazione, la diffusione tra gli Arabi del Giudaismo e del Cristianesimo; e potremo anche avere idea delle occasioni che egli poté avere di conoscere il culto giudaico e cristiano che tanta impressione esercitarono sull'animo

suo. Così si disegna fin da ora per quanto concerne anche il Profeta quel carattere di sviluppo che noi tenteremo costantemente metter in luce per la vita e la cultura araba; cioè una intima collaborazione tra elementi tradizionali ed elementi stranieri che si fondono in formule di volta in volta varie ed originali, ma che in questa varietà non perdono un carattere fondamentale comune che è sommo interesse della ricerca storica far fruttificare sempre in sé per giungere ad una efficace comprensione del fenomeno storico e misurarne la portata in tutto lo sviluppo culturale, in ogni dominio e fino ai giorni nostri.

Anche per questo Maometto ha posto la premessa fondamentale per il carattere della vita araba.

V. *IL GIUDAISMO E IL CRISTIANESIMO IN ARABIA.*

Due notevoli centri di Giudaismo noi possiamo notare in Arabia prima dell'Islam: il primo nel Yemen, il secondo nel Ḥigiāz. Quanto alle più antiche penetrazioni di ebrei nella Penisola noi abbiamo varie notizie più o meno leggendarie che la riconnettono con la lotta degli Ebrei contro gli Amaleciti, e più o meno esplicitamente con le più antiche vicende dei popoli semitici in Arabia; ma in questa sede a noi interessano meno tali ricerche di origini, che la constatazione dello stato di fatto al momento della missione profetica di Maometto. Della presenza di forte fattore giudaico nel Yemen danno testimonianza, oltre che antiche leggende arabe (come quella già citata dei due rabbini che avrebbero persuaso uno dei Tubba' a risparmiare la Ka'bah e che al loro ritorno in patria avrebbero avuto accresciuta la loro influenza nel paese, ecc.) anche fonti cristiane, come per esempio gli Atti del martire Azqīr¹⁶⁴ scritti in etiopico, che sarebbe stato ucciso a Nagrān al tempo di Shuraḥbi'īl Yakkuf, re di Ḥimyar, regnante nel 467 d. C. Tali atti, probabilmente redatti in origine in siriano, mostrano – ed essi hanno carattere di autenticità – una grande influenza de-

164 C. CONTI ROSSINI, *Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf* (citato sopra, p. 84 nota 2). [Nota 109 di questa edizione elettronica]

gli ebrei e dei rabbini nel paese yemenita, sebbene non se ne possa dedurre che il sovrano e gli ottimati fossero ebrei. Vi è per un'altra fonte cristiana di singolare importanza, e cioè il racconto di Simeone di Bēth Arsham¹⁶⁵ sui martiri di Nagrān caduti nella persecuzione di Dhū Nuwās; da tale testo dipendono anche narrazioni in greco, il *Martyrium Arethae*.¹⁶⁶ Si è discusso sull'autenticità della lettera di Simeone di Beth Arsham, dalla quale appare il grande favore dato dal sovrano agli ebrei, forse in reazione all'influenza cristiana abissina e alle invasioni etiopiche. Non è neanche improbabile che il sovrano stesso fosse ebreo, sebbene appaia certo che non era generale presso tali giudei l'osservanza delle minuziose regole culturali e di vita in genere; sembra che essi non avessero dimestichezza con il Talmud, benché non sia dimostrabile quanto dice il Friedländer che essi rappresentassero una corrente antitalmudica. In ogni modo, per quanto abbia notevole importanza la presenza di questo nucleo ebraico in Arabia, è certo che il Profeta non ebbe diretto contatto con esso.

Ben diversamente deve dirsi delle numerose comunità ebraiche che al momento della missione profetica erano presenti nel Higiāz. Una serie di oasi che dal Nord a Taimā' si snodano giù attraverso Fadak, Khaibar e il

165 I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Beth Aršam sopra i martiri ome-riti* (citato sopra, p. 84 nota 2).

166 *Martyrium Arethae*, in *Acta Sanctorum*, Oct. X. Il materiale relativo alla persecuzione dei cristiani nel Yemen è raccolto e discusso, a proposito della pubblicazione di un nuovo documento, da A. MOBERG, *The Book of the Himyarites* (citato sopra, p. 84 nota 2).

Wādī al-Qurā fino a Medina ebbero da tempo antico una notevole popolazione giudaica, economicamente fiorente e religiosamente attaccata alle sue tradizioni; è da queste comunità, specialmente da quella di Medina, che deriva a Maometto l'ampia materia giudaica, la quale entra nella sintesi dell'Islam, e che secondo alcuni,¹⁶⁷ come meglio spiegheremo più sotto, è in essa la prevalente. Quanto all'origine di questi ebrei sono state fatte diverse ipotesi, ma la più attendibile è quella che attribuisce la formazione di tali comunità nelle singole oasi che costellano il Ḥigiāz dal Nord verso il Sud allo sciamare degli ebrei dalla Palestina quando le vittorie romane, e soprattutto quelle di Tito e Adriano, li obbligarono a lasciare le terre avite. Altre ipotesi più complicate sono assai meno attendibili di questa, che ha il pregio di richiamarsi a un precedente storico ben noto ed ha anche a suo favore la distribuzione geografica di tali punti della diaspora.¹⁶⁸ È interessante qui accennare subito al genere di vita di questi ebrei, specialmente in Medina. Due tribù ebraiche, e cioè quelle dei Banū an-Naḍīr e dei Banū Quraizah, occupavano parte del territorio agricolo della città, mentre una terza, i Banū Qainuqā', risiedevano nella città stessa esercitando ivi l'arte dell'oreficeria. Senza addentrarci nell'esame dell'origine più particolare di queste tribù e della loro denominazione diremo fin da ora che le due prime erano strette da patto

167 V. lo scritto del TORREY citato a p. 184 nota 3. [Nota 206 di questa edizione elettronica]

168 Opinione seguita anche da C. A. NALLINO, *Raccolta*, III, p. 101.

di amicizia con una delle due tribù di origine puramente araba e più precisamente sudarabica che popolavano il territorio di Medina, ivi giunte per emigrazione, come tante altre tribù del Ḥigīāz, dal paese del Yemen. Questi erano i Banū Aus; mentre i Banū Qainuqā' erano strettamente legati alla seconda delle tribù predette, cioè i Banū al-Khazrag. È necessario notare subito che tali ebrei ḥigīāzeni erano di lingua araba, tanto che si suppone con probabilità che la loro diffusione sia avvenuta o per proselitismo di antichi elementi giudaici tra le tribù arabe o addirittura per un rapporto di clientela che avrebbe collegato gli ebrei con gli Arabi del paese. Che araba fosse la lingua di questi ebrei, ciò che facilitò senza dubbio i rapporti di essi con Maometto, è attestato da poesie che ci sono conservate di autori ebrei e che in nulla, sia nella lingua, sia nello stile, differiscono da quelle arabe; non è d'altra parte probabile che essi avessero una traduzione in arabo della Torah; piuttosto essi avranno adottato per la comprensione del popolo il mezzo del Targum; essi avevano i loro dottori, chiamati in arabo *aḥbār*, mentre nel Corano appare anche la menzione dei *rabbāniyyūn*, che tuttavia non ricorre più nei racconti storici e nel *ḥadīth*; onde è probabile che essi non avessero che i predetti *aḥbār*. Non appare menzione di sinagoga né nel Corano né nella tradizione né nelle fonti storiche o poetiche; solo per Medina si può asserire l'esistenza di sinagoghe, e solamente una volta si citano le *biya'* e *kanā'is*, cioè chiese, degli ebrei. Ma viceversa si parla sicuramente nel *ḥadīth* del *Bait al-Midrās*,

che può ritenersi equivalere alla sinagoga. Sicché si può affermare con sicurezza che Maometto, condotto dalla sua sete religiosa, abbia assistito, prima dell'ègira in qualche comunità ḥigīāzena e dopo l'ègira a Medina, al culto ebraico, nel quale senza dubbio ha fatto a lui la maggiore impressione la lettura del libro sacro. È noto che la mancanza che Maometto ha inteso più vivamente per i suoi Arabi fu quella di libri sacri; per questo egli chiamò ebrei e cristiani «la gente del libro», e a tale lacuna egli volle ovviare con il suo «libro» il quale non per nulla ebbe subito, come ogni singolo testo di esso, il nome di *qur'ān*, denominazione che vale «lettura», e il cui immediato modello può cercarsi nel siriano *geryānā*, con cui le chiese monofisite e nestoriane, così diffuse in Arabia, indicavano quella parte del culto che tanto colpì Maometto, cioè la lettura del testo sacro.

Con ciò noi siamo in possesso di due elementi principali che il Profeta trovò operanti nell'ambiente e che entravano nella sua ispirazione: la tradizione araba religiosa o altra (anche la sapienza yemenica) e l'influsso del Giudaismo. Ci manca, per completare il quadro, di considerare un altro elemento già posto in rilievo dal Wellhausen, combattuto dal Lammens,¹⁶⁹ e che può dirsi secondo alcune dottrine recenti¹⁷⁰ il prevalente, quale determi-

169 Cfr. *Les Chrétiens à la Mecque*, in *L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, pp. 1-49.

170 V. lo scritto del NAU citato sopra, p. 52 nota 1 [Nota 52 di questa edizione elettronica] e il fondamentale lavoro di TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, in «Kyrkohistorisk Årsskrift», 1923-1925 (pubblicato anche a parte, Uppsala, 1926); inoltre gli scritti citati appresso,

nante della psicologia religiosa di Maometto. Non solo dal libro dell'Andrae citato in nota ma soprattutto da quello del Nau egualmente citato appare evidente che non si può fare storia dell'Islam primitivo senza aver continuamente sotto gli occhi il quadro del Cristianesimo in Arabia, del quale tratteremo qui sotto le linee generali; e ciò non solo in ordine all'ispirazione concreta di Maometto, per la quale ha dato elementi decisivi il predetto Andrae; ma anche per la diffusione prima della nuova dottrina, la quale sicuramente ha trovato nei numerosi cristiani presenti non solo in alcuni centri di Siria e Mesopotamia, ma anche nelle tribù arabe nomadi, elementi singolarmente adatti e preparati dal Cristianesimo a ricevere ed accettare credenze e pratiche così nuove e lontane dal paganesimo, quelle insegnate da Maometto.

Indirizzati dunque dalla presenza nel Corano di elementi che Maometto non avrebbe potuto desumere dalla sua propria esperienza senza intervento di elementi estranei (tali p. e. la descrizione della figura di Cristo, la stessa dottrina del giudizio e della resurrezione, alcune espressioni concrete, ecc.) siamo condotti naturalmente a dare tutto il valore a quelle notizie sulla diffusione del Cristianesimo in Arabia, che recentemente sono state raccolte con singolare cura da più autori.¹⁷¹ Nel considerare

p. 181 note 1-5 [note 197-201 di questa edizione elettronica].

171 Oltre agli scritti del LAMMENS e del NAU citati sopra, note 1 e 2, [Note 169 e 170 di questa edizione elettronica] v. H. CHARLES, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamique aux*

tali notizie dobbiamo tener separate quelle che riguardano il Cristianesimo tra le tribù nomadi e quelle relative ai centri. Quelle sulle tribù nomadi hanno certo importanza sia perché possono darci ragione della considerazione che il Profeta deve aver avuto di quella dottrina, la quale trovava favore già tra i suoi connazionali, la sorte religiosa dei quali gli era tanto a cuore; e sia perché il Cristianesimo può aver rappresentato una efficace preparazione dei beduini a quei concetti superiori che l'Islam ha voluto introdurre presso di essi. Ora è certo che non si deve trascurare la naturale scarsa disposizione religiosa dei beduini stessi di fronte all'Islam; ma sarebbe egualmente errato attribuire ad essi la piena irreligiosità che sarebbe in contrasto specialmente con avvenimenti della storia islamica, quali per esempio quelli relativi allo scisma dei Khārigiti ecc. Non ci interessa qui rimontare ai primordi della evangelizzazione: dai recenti studi che abbiamo citati in note precedenti risulta certo che i fattori che hanno specialmente influito sui beduini in favore del Cristianesimo sono stati il culto di S. Sergio, così diffuso specialmente nel territorio dell'antica Provincia Arabia; in secondo luogo la vita dei monaci e degli eremiti che con le loro penitenze e le loro caritatevoli disposizioni verso i poveri erranti nel

alentours de l'Hégire, Paris, 1936 (Bibliothèque de l'École de Hautes Études, Sciences religieuses, vol. 52); R. DEVREESE, *Le Christianisme dans la péninsule sinaïtique*, in «Revue Biblique», XLIX, 1940, pp. 205-223, e *Le Christianisme dans la province d'Arabie*, in «Vivre et Penser», 2^e série, 1942, pp. 110-146, riprodotto in *Le patriarcat d'Antioche*, Paris, 1945, pp. 208-240.

deserto hanno fatto profonda impressione sull'animo dei nomadi. Vedremo appresso come le pratiche devote ed ascetiche degli eremiti nel deserto (preghiere, prostrazioni, digiuni) hanno forse avuto influsso sull'animo di Maometto incline al misticismo; egli forse nei suoi viaggi in Siria ha avuto occasione, traversando il deserto, di vedere questi monaci darsi alle loro orazioni (cfr. Nau). Citiamo in special modo gli Stiliti; abbiamo una interessante testimonianza di Teodoreto¹⁷² il quale attesta l'entusiasmo rumoroso, e a un certo punto per lui anche pericoloso, dei beduini che si affollavano per avere la benedizione di S. Simeone. Non dobbiamo dimenticare a questo punto che i conventi costituivano un luogo di rifugio e di ristoro per gli abitanti del deserto, e il Lammens¹⁷³ ha insistito particolarmente sul commercio del vino esercitato da questi conventi e sull'efficacia di questo argomento invero più terreno per la diffusione dell'influenza cristiana. Più sottoscrizioni di vescovi ad atti di Concili ci attestano inoltre che intorno ad agglomerazioni monacali si sono costituite comunità cristiane di beduini alle quali i monaci hanno fornito la chiesa e altri edifici necessari per la convivenza, costituendo quelle che sono chiamate nelle nostre fonti le *parembolai* o accampamenti, agglomerazioni cristiane che hanno avuto anche il loro vescovo, presente appunto a quei

172 Teodoreto, *Historia religiosa*, cap. XXVI, §§ 13-19 (*Patrologia Graeca*, LXXVII, coll. 1476-1477).

173 H. LAMMENS, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930, pp. 245-246.

concili. Una delle più famose *parembolai* è quella formata intorno al monastero di S. Saba in Palestina, tra Gerusalemme e Gerico, per opera di S. Eutimio. E l'esempio di questo, la solennità della liturgia melchita ed altri fattori hanno certamente contribuito a radicare nell'animo delle povere tribù arabe nomadi essenziali principi e pratiche del Cristianesimo. Ma il fatto che va considerato in prima linea in questo contesto è la missione. La grande espansione della chiesa monofisita e di quella nestoriana ai limiti del deserto, lo zelo di ambedue queste confessioni per la propagazione della dottrina cristiana hanno avuto effetti assai notevoli per la diffusione del cristianesimo in Arabia. Sembra certo che il maggiore spirito mistico dei monofisiti e il loro maggior calore di zelo apostolico (si pensi, per un esempio per tutti, a Giacomo Baradeo, instauratore della chiesa monofisita in Siria) debba far concludere per una preminenza dei monofisiti in quest'opera e ciò contrariamente per qualche aspetto alla tesi dell'Andrae,¹⁷⁴ il quale nel suo ottimo libro sulle origini dell'Islam e il Cristianesimo, sul quale ritorneremo, ha posto a base della sua costruzione una prevalenza degli elementi nestoriani tra gli Arabi. In un testo siriano, la storia di Akhūdem-mēh,¹⁷⁵ abbiamo il racconto della missione di questo zelante monofisita proveniente da uno dei numerosi mona-

174 Sul «pannestorianismo» dell'Andrae, v. le osservazioni di M. GUIDI in «Byzantion», VII, 1932, p. 419.

175 *Histoire de Saint Mar Akhoudemmeh apôtre et Saint Martyr*, pubblicata e tradotta da F. NAU in *Patrologia Orientalis*, III, Paris, 1909, pp. 15-52.

steri dell'alta Mesopotamia tra gli Arabi del Bēth ‘Ar-bāyē. Questa missione che si diffondeva dai principali centri monofisiti e nestoriani è riuscita a convertire non poche tribù, e non ha trascurato di inviare i propri membri nei luoghi ove in maggior numero esse convenivano.

Così non è azzardato supporre che tra gli elementi così disparati che frequentavano le riunioni religiose pagane, come il pellegrinaggio ai grandi santuari, si trovasse accanto al mercante o al cantastorie o al poeta anche il missionario cristiano; appare tutt'altro che impossibile dalle condizioni generali che appunto in queste occasioni Maometto, così curioso di vita religiosa, abbia inteso dalla bocca del missionario alcune di quelle espressioni che l'Andrae ha dimostrato esser comuni al Corano e all'antica letteratura siriana, la quale doveva formare la sostanza del messaggio missionario, come ancor oggi è dei maggiori Padri della Chiesa da cui predicatori e missionari derivano non solo materia ma anche espressioni. Per tutto ciò occorre però supporre o che Maometto comprendesse il siriano, cosa del tutto improbabile, o che i missionari sapessero esprimersi in arabo, almeno in maniera sufficiente, cosa che viceversa appare molto più possibile. Non è neanche da escludere che questi missionari giungessero assai addentro nei deserti di Arabia; e a questo proposito non bisogna dimenticare che nel Yemen, nella vallata di Nagrān, vi era un notevole centro di cristianesimo, come attestano senza alcun dubbio i testi agiografici che abbiamo citato qui sopra. Lo

zelo dei monofisiti del regno di Ghassān, che aveva la sua sede intorno a Damasco, e anche quello dei nestoriani di al-Hīrah, ebbero anche la loro importanza per quest'opera di diffusione del Cristianesimo, e come risultato di essa possiamo indicare che molte grandi tribù arabe nomadi dell'interno, poi in parte emigrate in Siria e Mesopotamia, furono da tempo antiche cristiane: così la grande confederazione dei Tanūkh, facente parte del gruppo yemenita dei Quḍā'ah che poi occuparono il territorio ad ovest dell'Eufrate e giunsero fino ad al-Hīrah di cui costituirono una parte importante della popolazione, insieme con gli 'Ibād, composti di elementi di parecchie tribù arabe che ricevettero il nome comune dal fatto di essere cristiani, probabilmente da *'ibād al-Masīh* «servi di Cristo». Noi non sappiamo però come penetrò fra essi il Cristianesimo. Altra grande tribù cristiana venuta nell'Iraq fu quella dei Taghlib, che dopo la famosa guerra di Basūs, che essi combatterono coi fratelli Bakr ibn Wā'il, emigrarono in Mesopotamia, dove li troviamo già alla metà del VI secolo, e dove assunsero il Cristianesimo monofisita appunto perché in più stretto contatto con la Siria che professava in prevalenza quella confessione. Dei predetti Bakr ibn Wā'il solo alcune frazioni si convertirono al Cristianesimo, come i famosi Banū Shaibān. I Banū Kalb, anch'essi ramo dei Quḍā'ah, trasferitisi nel deserto tra la Siria, il Ḥigiāz e l'Iraq, e che tanta parte ebbero nella storia degli Ommiadi, che come si sa si appoggiarono ad essi, erano cristiani monofisiti in grande maggioranza al momento che

sorse l'Islam; non così i Tayy', rimasti pagani. Nella lontana Yamāmah i Banū Ḥanīfah, ramo dei Bakr ibn Wā'il, furono in molta parte cristiani, e così alcune frazioni dei Tamīm. Nel vero e proprio Negd più scarsa è la messe e di due conventi che lo Cheikho¹⁷⁶ ha voluto trovarvi è tutt'altro che sicura l'esistenza. Nel regno kindita vi erano certamente cristiani e la celebre principessa Hind, figlia del capo kindita al-Ḥārith ibn 'Amr e sposa del grande re lakhmida Mundhir III, sappiamo sicuramente che fu cristiana e un'iscrizione ci attesta che essa fondò un convento-chiesa ad al-Ḥīrah. Da quanto si è esposto si vede quanto sia differente il quadro che occorre rappresentarsi dell'Arabia all'origine dell'Islam da quello che spesso disegna la storiografia tradizionale: dobbiamo cioè vedervi quale fattore potentemente presente il Cristianesimo, con conseguenze di straordinaria importanza, non solo in merito all'ispirazione di Maometto, ma anche in relazione alla diffusione dell'Islam considerata alla base della disposizione degli abitanti di Arabia che lo accettarono. E non è neanche da escludersi che il calore di pietà musulmana che recenti ricerche, specialmente dell'Asín, hanno dimostrato in feconda relazione con i valori cristiani si ricongiunga attraverso vene sottili della tradizione spirituale all'imponente precedente cristiano che si è affermato in Arabia. E non si può a meno di dire da chi abbia al sommo delle sue aspirazioni la gloria di questa tradizione cristiana che

176 «Al-Machriq», XV, 1912, p. 627.

tale circostanza rappresenta uno dei migliori argomenti di apologia che ci possa offrire la storia religiosa di Oriente. Nella quale vediamo sì sorgere in violenta opposizione al Cristianesimo la nuova grande confessione, l'Islam, ma la vediamo tuttavia dovere tanto di sé a quello e più particolarmente allo zelo di quei poveri monaci che accesi dallo spirito di Cristo hanno nelle più aspre fatiche, ed esponendosi ai più gravi pericoli, diffuso la sua voce tra coloro che erravano dietro l'adorazione dei feticci di pietra e si avvilitavano in un culto fanatico, di cui abbiamo qui sopra descritto qualche tratto; preparando insieme il terreno per quella più sottile diffusione del fermento cristiano, ai cui effetti remoti abbiamo accennato qui sopra. Considerata la diffusione del Cristianesimo nelle tribù ci conviene ora, seguendo sempre il necessario metodo di guardare insieme alle condizioni della vita nomade e di quella sedentaria, considerare brevemente il Cristianesimo nei centri. Già abbiamo accennato all'importanza che per la diffusione di quello ebbero i regni di al-Hīrah e di Ghassān. Ci resta da studiare più specialmente le condizioni del Ḥigiāz. S'intende che va sempre tenuta presente l'importanza di Bostra, centro del culto di S. Sergio, divenuta dopo la conquista romana il capoluogo della Provincia Arabia, e che fu centro notevole di religione cristiana, come risulta dalle numerose chiese di cui abbiamo notizie ed anche dai fasti dell'Episcopato. A Medina, in cui abbiamo visto così importante l'influsso dell'elemento giudaico, non constatiamo alcun elemento cristiano di rilievo. Più lungo di-

scorso richiede la Mecca, anche perché la formazione della coscienza religiosa di Maometto avvenne appunto in quel centro. È sicuro che non vi fosse alcuna traccia di vita cristiana organizzata, come non ve n'era, e l'abbiamo già detto, di vita ebraica. Ma una paziente ricognizione delle nostre fonti permette di rilevare una serie di isolati elementi, i quali senza dubbio hanno avuto il loro effetto sulla primitiva evoluzione dell'Islam.¹⁷⁷ Dobbiamo anzitutto rivolger lo sguardo ai rapporti che la Mecca ebbe sia con l'Abissinia, sia con Nagrān, paesi ambedue cristiani. Si vedrà che secondo la tradizione Maometto nacque nel cosiddetto «anno dell'Elefante», quello in cui il viceré di Abissinia mosse alla conquista della Mecca, avendo nel suo esercito un elefante che fece profonda impressione sui rozzi ed ingenui Arabi. Le relazioni di varia indole, ma soprattutto commerciali, continuarono vive e ininterrotte; ciò che è interessante qui notare è che uno degli aspetti di tali relazioni è il confluire alla Mecca di schiavi abissini, di cui si faceva commercio, naturalmente cristiani, e che ebbero la loro parte notevole nella diffusione in vari ambienti della loro fede. E il commercio in genere dei Quraish con l'Abissinia fu attivissimo e la vita del Profeta, o più precisamente la descrizione di essa dovuta a Ibn Ishāq e che noi abbiamo nella redazione di Ibn Hishām (chiamata generalmente la *Sīrah*), ce ne dà abbondantissime

177 H. LAMMENS, *Les Chrétiens à la Mecque*, in *L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1928, pp. 1-49 *Les Juifs à la Mecque*, ibid., pp. 51-99.

notizie. Cristiani di Nagrān sono venuti sicuramente alla Mecca, e secondo la tradizione anche accompagnati dal Vescovo, che avrebbe avuto colloqui con Maometto (Lammens) per sostenere le famose contese orali con il Profeta, delle quali è piena la storia delle varie popolazioni arabe al momento della prima diffusione della nuova dottrina. Non è improbabile certo che questi deputati fossero nello stesso tempo rappresentanti di commercio, ed è credibile che la loro venuta abbia coinciso con le grandi fiere annuali che avevano luogo alla Mecca all'epoca del pellegrinaggio. La tradizione ci sa anche dire che uno di questi cristiani di Nagrān, un certo 'Abdah ibn Mus-hir, ha avuto colloquio con il Profeta, figura anzi nelle raccolte biografiche che illustrano i personaggi che sono ritenuti come Compagni del Profeta. 'Abdah avrebbe anche indicato come sua patria la Ka'bah di Nagrān, cioè, secondo la tradizione, una chiesa ivi esistente. S'intende che nelle predette fiere non dovevano trovarsi solamente questi Nagrāniti, ma da ogni parte di Arabia dovevano venirvi mercanti, e fra essi naturalmente mercanti cristiani, come quelli di al-Ḥīrah, che certamente non dovevano mancare nella annuale carovana di Stato che i re di Persia mandavano in Arabia. Ed è sicuro che tutti questi elementi non possono non aver visitato anche la Mecca, i cui fondachi eccitavano naturalmente la loro curiosità e la loro cupidigia. E che fra tanti elementi cristiani che giungevano da parti lontane alla capitale quraiscita Maometto abbia potuto trovar pascolo alla sua sempre desta curiosità di cose re-

ligiose è più che probabile. Ma dobbiamo ancora guardare all'elemento servile che popolava la Mecca e per lo più dimorava nei sobborghi, quelli che a differenza del centro della Mecca, che si trovava nei pressi della Ka'bah, nella depressione centrale, ricevevano il nome di az-Zawāhir. Fra tanti stranieri i repertori musulmani nominano infatti vari schiavi; e considerata l'abitudine che aveva Maometto di frequentare ogni ambiente per trarne esperienza, possiamo supporre la possibilità che un'eco di cristianesimo giungesse fino a lui attraverso quegli umili proseliti. Tanto più in quanto nel Corano, in un celebre passo (Sura 16, 105), Maometto risponde ai suoi detrattori che lo accusavano, come anche nella Sura 25, 5, di farsi indicare da altri le nuove dottrine, che l'uomo e la sua lingua, alla quale essi accennano, è barbara, cioè non araba, mentre questa (quella del Corano) è araba pura. Ed è quasi certo che in questo straniero dimorante permanentemente alla Mecca si deve riconoscere appunto uno schiavo o un artigiano; poiché sappiamo che numerosi stranieri esercitavano nella Mecca varie professioni per lo più non proprie di uomini liberi, tra cui quella di flebotomo o di chirurgo per le più umili funzioni di tale arte, come protesi di denti, di nasi ecc. Ed erano questi tutti cristiani. Abbiamo anche notizia di schiavi copti e greci ecc. In conclusione, se la Mecca non aveva alcuna organizzazione cristiana, contava però tra i suoi abitanti o tra gli occasionali visitatori un numero notevole di cristiani, sia anche di condizione servile, che possono certo aver diffuso la notizia delle princi-

pali dottrine e pratiche di quella religione. Aggiungiamo qui che secondo il P. Lammens¹⁷⁸ le famose truppe qu-raiscite che avevano il nome di *aḥābīsh*, e che ebbero molta importanza nella storia militare della Mecca, erano composte unicamente da elementi abissini, secondo indica il nome. Ecco dunque le condizioni di ambiente alle quali Maometto poté dovere quegli elementi ebraici e cristiani che sicuramente appaiono nella sua dottrina; e vedremo appresso l'importanza di tali condizioni che caratterizzano l'ambiente.

In possesso ora di tutti questi elementi possiamo passare a considerare quello che è il fondamento di ogni storia dell'arabismo, e cioè il sorgere del messaggio di Maometto. Alla trattazione però di tale argomento faremo precedere una breve storia della Mecca, sua città natale; per renderci ben conto del luogo in cui egli è nato, ove ha passato la giovinezza e dal quale ha preso più immediate attitudini e direzioni.

Precederanno a questa esposizione le notizie più evidentemente leggendarie che si riferiscono alle origini della Mecca e del suo santuario; e che qui si espongono perché possono illuminare sullo stato d'animo di Maometto. È bensì diffusa teoria che si tratti di costruzione dovuta in gran parte al Profeta stesso, sebbene non sia affatto escluso che già prima di lui vigesse in Arabia una tradizione abramica e che fosse diffusa la cognizione della

178 *Les «Aḥābīsh» et l'organisation militaire à la Mecque au siècle de l'Hégire*, in *Arabie occidentale* ecc., pp. 237-292.

storia della Mecca che sarebbe giunta al Profeta e ne avrebbe determinato lo stato d'animo; ma specialmente si espongono perché nella considerazione dell'antichità araba non resti nell'ombra questo elemento che poi più tardi ha veramente, nella comunità, appagato curiosità e nutrito o indirizzato sentimento nazionale religioso.

VI. *LA MECCA.*

Le origini della Mecca, lo abbiamo già accennato, sono nella storiografia musulmana strettamente connesse con Abramo. Secondo la redazione vulgata, che forse rimonta ad attività armonistica del Profeta, Abramo fuggendo dall'ira di Nemrod giunge fino in Egitto, ove Faraone insidia Sara e, commosso dall'efficacia della preghiera di questa, dona a lei una schiava egiziana, Hagar, la quale poi Sara stessa, per la mancanza di discendenza, dona ad Abramo, che ha da essa Ismaele. Come appare ben chiaro, è stretta la relazione con il racconto biblico; ma se la concezione definitiva che ebbe Maometto di tali avvenimenti dipenda solamente da un suo diretto prestito alla tradizione ebraica ovvero in quel mondo a noi così ignoto dell'Arabia preislamica già circolassero tradizioni ad essa simili, è questione che appare assai dubbia né noi possiamo qui discutere.

Mosso poi dalla insorta gelosia di Sara, Abramo abbandona Hagar ed Ismaele nel paese deserto intorno alla Mecca, privi di nutrimento ed acqua; nell'affannosa corsa di essi tra le colline di Şafā e Marwah sarebbe l'origine del rito simile che si compie ancora oggi durante il pellegrinaggio. Disperato poi per la mancanza d'acqua, Ismaele avrebbe battuto il piede in terra e ne sarebbe sorta la fonte che ancora oggi nutre il pozzo di Zamzam. Il paese era allora abitato da Amaleciti. Due di essi er-

ranti in cerca d'acqua, visto il miracolo compiuto da Ismaele, si avvicinano a lui reverenti e tutta la tribù si stabilisce nel luogo. Così Ismaele cresce fra gli Amaleciti finché poi, dopo che l'intervento di Gabriele impedisce ad Abramo di immolarlo (qui la tradizione araba ha sostituito Ismaele ad Isacco), gli Amaleciti, temendo che il suo abbandono della regione possa farvi seccar la fonte, gli fanno sposare una loro donna, che è poi da Ismaele stesso ripudiata, poiché essa non accoglie con la dovuta ospitalità il padre Abramo, che incita Ismaele al ripudio. Ma ecco giungere alla Mecca e accamparsi presso gli Amaleciti due nuove tribù che avranno parte grandissima nella storia della città; esse sono i Giurhum e i Qaṭūrā', quelli supposti di origine sudarabica, questi figli di Abramo, capitanati rispettivamente da Muḏāḏ e Sumaida'. Gli Amaleciti temendo la loro presenza usano contro di essi ingiustizie e violenze, tanto che Dio sdegnato della profanazione da essi commessa nella terra sacra li scaccia dal paese suscitando contro di loro sciami di formiche, e i Giurhum e i Qaṭūrā' divengono padroni del paese; sicché le origini della Mecca sono legate agli Amaleciti e ai Giurhumiti e a figli di Abramo: Ismaele da Hagar, i Qaṭūrā' dalla biblica Cetura, la seconda moglie di Abramo. Ismaele si lega ai Giurhum sposando la figlia di Muḏāḏ che per il suo contegno verso Abramo quando viene a visitare Ismaele riceve da lui la più ampia grata approvazione e rimane pertanto sposa di Ismaele. Secondo la tradizione araba avviene ora la costruzione della Ka'bah, che era stata eretta da Adamo

nel suo posto attuale, sotto il luogo che essa occupa in cielo, e poi fu rapita in cielo al tempo del diluvio universale restandone solo le fondamenta. Ecco dunque l'ordine di Dio ad Abramo di ricostruirla; Abramo ed Ismaele scavando trovarono le fondamenta e con pietre delle vicine montagne si accinsero alla costruzione delle mura. Ad Ismaele, che cercava la pietra adatta a segnare il punto di inizio del giro rituale, Gabriele diede quella che ancora oggi è incastrata nel muro della Ka'bah e della quale qui sopra vedemmo la probabile origine idolatrica e il significato. Fu durante la costruzione che Abramo, per poter arrivare a porre le pietre al loro posto, mise sotto i suoi piedi un pezzo di roccia, che è quello che oggi si chiama *maqām Ibrāhīm*, e che porta secondo la pia credenza musulmana l'impronta del piede del Patriarca. Il tempio compiuto è votato al Signore e Gabriele indica ai due le preghiere e il rito del pellegrinaggio. Dall'alto del monte Abū Qubais Abramo chiamò tutti i popoli ad accorrere alla casa di Dio, e costituì Ismaele a guardiano del tempio e capo del paese. Perfino il Causin de Perceval, il cui *Essai* abbiamo qui seguito da vicino, sottolinea il carattere mitologico di queste tradizioni; sebbene neanche qui si debba esagerare e si debba tener presente la possibilità di una antichissima tradizione monoteistica, che poi arricchita e rifoggiata dalla pietà popolare ha dato origine a queste favole. S'intende che l'origine idolatrica della Ka'bah, come abbiamo esposto qui sopra, è indubbia, ed il formarsi di tali tradizioni sarebbe dovuto ad una reazione, la quale trova più tardi in

forma più perfetta un'altra manifestazione nell'opera di Maometto. Ora occorre vedere come la tradizione musulmana immagina la propagazione della discendenza d'Ismaele fino a giungere, nel territorio dal quale Ismaele secondo gli Arabi non s'è più staccato, alla formazione della grande tribù dei Quraish, entro la quale nacque Maometto. E dopo tale indicazione ci fermeremo più a lungo a considerare la vita della Mecca sotto tale tribù nei vari aspetti, politici religiosi e commerciali, questi sì tali da aver avuto una decisiva influenza sulla formazione di Maometto, e avergli dato, insieme con la forza della disposizione ereditaria, quella sua abilità politica, quel suo senso della diplomazia e dell'amministrazione, che specialmente nel secondo periodo della sua azione gli hanno assicurato il suo singolare successo.

Dopo la morte di Abramo la dignità patriarcale resta ad Ismaele, al quale Dio avrebbe affidato il compito di predicare la fede monoteistica ai Giurhum, ai Qaṭūrā' e agli Amaleciti. Alla morte poi di Ismaele i suoi figli restano nel paese e costituiscono gli Arabi *musta'ribah* che anche nell'uso moderno si chiamano spesso Ismaeliti. I Giurhum, che alla morte del primogenito di Ismaele assumono la direzione della Ka'bah, radunano intorno a sé gli Ismaeliti con i quali Muḍāḍ si stabilì nella parte superiore del territorio, ove poi sorse la Mecca; mentre i Qaṭūrā' dimorarono nella parte bassa. Ben presto fra Giurhum e Qaṭūrā' sorge la guerra e i Qaṭūrā' vinti vanno al Nord, confondendosi con gli Amaleciti. Qui non

possiamo discutere l'anacronismo che appare chiaro se si pensa che Muḏāḏ dovrebbe essere lo stesso suocero di Ismaele, mentre lo discute a lungo, e ci si domanda con quale utilità, vista la natura delle notizie, il Caussin de Perceval. Come abbiamo già avvertito, per giungere da questa generazione di figli di Ismaele fino al più antico rappresentante degli Arabi del Nord, di cui troviamo notizia nella tradizione, cioè 'Adnān, c'è una grande lacuna, che non possiamo riempire, sia pure con notizie immaginarie, né con la tradizione araba né con i dati biblici. Vero è che la Bibbia accenna a Midianiti ed Amaleciti in alleanza con i nostri Ismaeliti contro gli Israeliti guidati da Gedeone; e Isaia vaticina contro i figli di Cedar e parla degli arieti dei Nabaioth. E qui bisogna notare che secondo la tradizione araba Nābit è il figlio maggiore di Ismaele, mentre il secondo sarebbe Qaidar; questa stessa tradizione indica come Arabi, anzi Arabi *musta'ribah*, i discendenti di questi due. Poi il primo personaggio che risulta della stirpe d'Ismaele nella stessa tradizione araba è 'Adnān, ma essa nulla ci dice circa le generazioni tra Ismaele e 'Adnān, calcolate a quaranta dallo storico arabo at-Ṭabarī ed altri. Alle notizie su tale periodo date dalla Bibbia, e alle quali abbiamo accennato qui sopra, si possono aggiungere altre leggende arabe; tra cui quella relativa al babilonese Bokhtnaṣṣar, che avrebbe invaso il Ḥiḡiāz; Dio ordina a Geremia e a Barūk di salvare Ma'add, figlio di 'Adnān, dal conquistatore. I due Profeti avrebbero nascosto Ma'add e gli avrebbero anche comunicato la loro scienza dei libri santi

ebraici. Particolare da cui appare anche più chiara la natura religiosa e combinatoria di tali leggende. Nella lotta che ‘Adnān intraprende contro il conquistatore insieme con gli Ismaeliti e i Giurhum è sconfitto e torna alla Mecca solo quando è morto il tiranno. Ivi sposa una giurhumita della famiglia di Muḏād e da tale matrimonio sorge una grande nazione ismaelita, quella che abbiamo già conosciuto come Ma‘addita.

Ora dobbiamo giungere, sempre con questo materiale leggendario, attraverso la discendenza di ‘Ādnān fino al sorgere della tribù quraiscita da esso discendente, entro cui nasce Maometto. La tradizione araba ha molto curato questo capitolo per venire in chiaro della genealogia del Profeta, con scopi cioè principalmente religiosi. In tutte le genealogie appare tra i numerosi figli di Ma‘add Nizār, il quale a sua volta avrebbe avuto quattro figli, Anmār, Iyād, Rabī‘ah e Muḏar, da cui nascono tutte le principali tribù del Nord che già chiamammo Ismaelite o ‘Adnānite. Da Muḏar, che anche per l'opinione dotta odierna dei paesi arabi vale come il rappresentante per eccellenza delle tribù del Nord di fronte ai Rabī‘ah, che sono ravvicinati a quelle del Sud, e ai Qais, nascono parecchi figli tra cui Kinānah, eponimo di tribù, e da questo tra altri figli nacque Naḏr, chiamato da altri Quraish.

I Giurhum rimanevano sempre con alti incarichi alla Mecca ed esercitavano una supremazia sul Ḥigiāz. Dopo l'invasione di Bokhtnaṣṣar essi hanno una più vigorosa vita: è la seconda fase dei Giurhum. Gli Arabi ci danno

una genealogia con i nomi dei singoli reggitori di nove generazioni esagerando secondo il loro costume l'antichità di esse. Parallelamente a quanto ha egualmente fatto per la genealogia dei Ma'add, il Caussin de Perceval esaminando tali genealogie traccia una corrispondenza tra di esse e arriva alla conclusione che Fihir, figlio di Quraish, dovesse essere contemporaneo con l'ultimo dei Giurhumiti, di quella linea fondata dal matrimonio di Ma'add con la giurhumita Ma'ān figlia di Giurhum, e detta dal Caussin stesso dei secondi Giurhum. Ma ora basta di seguire queste fantasie genealogiche di cui si è dato però un cenno, perché si conosca l'idea che gli Arabi hanno avuta della derivazione del loro Profeta e della storia della città prima della sua missione, senza dire che alla fantasia di Maometto deve esser stato presente questo sfondo legendario delle origini meccane. È importante tuttavia accennare che i Giurhumiti, i quali sono accusati di aver dato inizio all'idolatria nella sacra valle e di aver commesso ingiustizie e delitti, sono poi soverchiati – e la tradizione vede in ciò evidentemente il castigo di Dio, analogo a quello che colpì gli Amaleciti ed altri popoli – da una grande immigrazione degli Azd provenienti dal Yemen, di lì cacciati dal crollo della diga di Ma'rib. Questa grande immigrazione determinò la distribuzione delle tribù in Arabia, come abbiamo già accennato di sopra. È da questa grande tribù guidata da 'Amr Muzaiqiyā' che sarebbero derivati i Ghassānidi. Al conflitto tra i Giurhum e gli Azd, i quali a un certo punto si arrestarono in un vallone ad Est

della Mecca assai famoso nella tradizione araba e che si chiama Baṭn Marr, non presero parte i discendenti di Ni-zār, e cioè gli antenati di Quraish, perché essi stessi si trovavano in lotta contro un'altra grande tribù yemenita che anche essa popolò l'Arabia e che alcuni genealogi attribuiscono alle stirpi del Nord. È questa la tribù dei Quḍā'ah, da cui derivarono i Salīḥiti che i Ghassānidi cacciarono dal loro regno, i Kalb ecc.; intanto al principio del terzo secolo (il Caussin fissa con eccessiva precisione e con poca verisimiglianza le date di avvenimenti così vagamente attestati da una tradizione che ha tanti motivi pragmatici tra cui la documentazione e glorificazione del passato del Profeta) gli Azditi che abbiamo visti arrestarsi a Baṭn Marr lasciano questa località e si diffondono in Arabia; sono tra di essi la famiglia di Giāfnah, capostipite dei re Ghassānidi, gli Aus e Khazrag, che popolano l'oasi di Medina e infine i Khuzā'ah (secondo gli Arabi la parola indicherebbe «separazione») che rimasero alla Mecca e ne costituirono con i Quraish, da cui furono poi vinti, l'antica popolazione. Sarebbe stato il capo dei Khuzā'ah 'Amr ibn Luḥayy che avrebbe introdotto ancora gli idoli alla Mecca (e la tradizione sa dirci quali) ed anche il culto di Hubal, e insieme usi superstiziosi. Intanto si propagavano e fiorivano i Quraisciti, e da Fihir nacque Ghālib, da cui Luwayy, Ka'b, Murrah, Kilāb, da cui infine Quṣayy, il grande fondatore, secondo la tradizione, della potenza quraiscita e della preminenza della sua famiglia, contro l'opposizione dei Khuzā'ah. Con ciò siamo giunti su di un terre-

no più solido; possiamo ora con maggiore sicurezza tracciare le linee della storia della Mecca, della sua vita e delle caratteristiche di essa, guidati incomparabilmente dal Lammens¹⁷⁹ il quale nella monografia citata in nota più che interessarsi di queste favolose genealogie traccia un quadro avvincente dell'attività commerciale, della organizzazione finanziaria, delle ragioni di potenza e di prestigio della città mercantile.

Qusayy dunque avrebbe accentrato nella sua famiglia il potere contro i Khuzā'ah. Il Lammens tuttavia¹⁸⁰ fa presente che secondo la stessa tradizione araba Qusayy era in relazione con gli Arabi del Nord; vi è poi un passo di Ibn Qutaibah secondo il quale Qusayy avrebbe ottenuto il potere con l'appoggio del *basileus* di Bisanzio. Il Lammens stesso mette accortamente in relazione tali notizie con la situazione internazionale della Mecca, facendo notare che naturalmente per Bisanzio deve intendersi piuttosto Damasco e i suoi Ghassānidi, i quali intervenivano nell'interesse di Bisanzio stessa negli affari d'Arabia, e per quanto concerne la Mecca esercitavano una viva pressione attraverso i loro posti di dogana e la loro politica di fronte all'attività commerciale dei Meccani.¹⁸¹ Qualunque cosa sia di ciò, è certo saldissima tradizione che il predetto Qusayy riuscì a concentrare nelle

179 *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1924 («Mélanges de l'Université St.-Joseph», IX, 3).

180 *Ibid.*, p. 268 e seg.

181 Si veda *ibid.*, pp. 270-279 sul curioso episodio di 'Uthmān ibn al-Huwairith, un discendente di Qusayy, che pochi anni prima dell'ègira avrebbe tentato, con l'aiuto dell'imperatore di Bisanzio, di farsi re della Mecca.

sue mani le principali cariche¹⁸² della Mecca, le quali assicuravano al loro titolare il predominio politico sul paese. Va anche detto che alcune di queste cariche, meno quella della custodia della Ka‘bah, più importante di tutte e che dava la preminenza, furono istituite da Quṣayy stesso e da lui attribuite alla sua famiglia. Maometto è pronipote di Quṣayy, e la sua adolescenza e giovinezza cadono appunto nel periodo del maggior fiore dei Quraysh. Per varie vicende l'eredità di Quṣayy nelle dignità va al suo figlio ‘Abd Manāf, poi al fratello di questo al-Muṭṭalib, e infine a ‘Ābd al-Muṭṭalib, nonno di Maometto, di cui son piene le cronache della Mecca. A questo momento la Mecca era, come abbiām detto, all'apice della sua potenza. Il Lammens nella sua monografia citata, la quale del resto ripete il risultato di suoi precedenti studi, descrive vivacemente il carattere della città, esagerando forse un poco nell'attribuire ad essa una regolare organizzazione finanziaria simile a quella che potrebbe esser oggi in vigore nei maggiori centri commerciali. Ma ciò che resta indubbio è il complesso delle superiori qualità dei Qurayshiti, promosse e favorite dall'azione di prominenti personalità, tra cui probabilmente anche Quṣayy, rimasto sempre in tanta venerazione tra i suoi posterì. Tali qualità risalgono in ultima analisi alla naturale disposizione di quella popolazione, che

182 Le principali cariche ereditarie nella famiglia di Quṣayy erano l'amministrazione della sede del consiglio (*dār an-nadwah*), il privilegio di portare lo stendardo (*livā'*), la cura dell'alloggio e del vitto dei pellegrini (*rifādah* e *siqāyah*), la custodia e manutenzione della Ka‘bah (*higiābah* e *sidānah*).

si propagava per eredità. E non è esagerato dire che Maometto stesso ha avuto dalla sua appartenenza a quella stirpe quelle doti politiche e diplomatiche, che insieme con il suo slancio religioso, nutrito come abbiamo detto sia dalla tradizione pagana araba sia dal contatto con il Giudaismo e il Cristianesimo, ne hanno fatto un così grande capo religioso e politico insieme. È poi certo che tali attitudini non sono morte con la generazione di Maometto; ché le vediamo ancora attive tra i principali uomini politici del periodo dei califfi ortodossi, a cominciare dai califfi stessi, tra cui Abū Bakr e Omar incarnano egregiamente l'ideale del reggitore islamico, sia per il fervore religioso, così vivo in quell'epoca che era ancora tutta piena del ricordo dell'attività del Profeta, e sia per la loro abilità di amministratori, dovuta all'eredità quraiscita. Né si dimentichi che una delle maggiori figure dell'Islam è Mu'āwiyah che era del più puro sangue quraiscita, figlio di quell'Abū Sufyān che fu per lungo tempo il leader della Mecca e come tale oppose una ostinata resistenza alla propaganda di Maometto, temendo certamente da essa pregiudizio alle fortune commerciali della Mecca; ma seppe poi trovare nella sua accortezza motivo di riavvicinarsi a Maometto quando vide, avvertito dal suo senso politico, che trasmise intero a suo figlio Mu'āwiyah, che il trionfo di Maometto era inevitabile.

Quṣayy dunque, secondo la tradizione, vinti i Khuzā'ah, stabilì alcune nuove cariche in stretta relazione con il

pellegrinaggio, ricostruì la Ka‘bah, che dopo il restauro dei Giurhum aveva di nuovo sofferto, e costruì la casa del consiglio, la *dār an-nadwah*, per dare sede alle riunioni di quell'organo aristocratico, che fu caratteristico della Mecca, vale a dire il *mala'* o consiglio delle famiglie maggiori della Mecca, a cui era deferita la decisione degli affari più importanti. Il Lammens, con quel suo amore tipico per definizioni argute, ha chiamato la Mecca una repubblica mercantile; quanto a repubblica si può esitare a riconoscerla nella costituzione della Mecca, che potrebbe piuttosto dirsi una oligarchia aristocratica; quanto al mercantile, l'appellativo appare pienamente giustificato in quanto la città viveva dell'organizzazione del commercio carovaniero,¹⁸³ per il quale formava ogni anno, con l'aiuto finanziario dei cittadini, grandiose carovane che esportavano sia i prodotti giunti dai mercati dell'Oriente e dal Yemen, sia prodotti del Ḥigīāz e della Tihāmah stessa, tra cui il famoso zibibbo di aṭ-Ṭā'if, cuoi, polvere d'oro ecc.; tutte merci che trovavano il loro sbocco nel Nord, non senza passare, come abbiamo detto, attraverso le barriere doganali che i Ghassānidi avevano stabilito nel loro interesse e anche nell'interesse di Bisanzio. Queste carovane andavano anche protette dagli attacchi dei nomadi, ciò che si otteneva stringendo parentele o accordi con gli *shaikh* delle principali tribù. Tutta la preparazione finanziaria di tali complicate operazioni è abbondantemente descritta dal Lammens, con

183 V. M. ROSTOVITZEFF, *Città carovaniere*, p. 33, 48.

eccessivo riferimento alle condizioni odierne, immaginando un sistema bancario e attuando conti correnti, assegni, tagliandi, a quell'epoca remota con scarsa verosimiglianza.

Alla morte di Qusayy successero nel possesso delle cariche, e quindi nel predominio sulla Mecca, suoi discendenti; vi fu anzi un dissidio fra questi, e più precisamente tra i figli del primogenito di Qusayy 'Abd ad-Dār e i figli di 'Abd Manāf. I figli di 'Abd ad-Dār erano ancora in tenera età alla sua morte mentre quelli di 'Abd Manāf godevano molta considerazione nella città ed erano quindi persuasi che il potere dovesse passare a loro piuttosto che ai fanciulli figli di 'Abd ad-Dār. Questi figli di 'Abd Manāf furono 'Abd Shams, progenitore della famiglia omayyade, Hāshim, capo di quella da cui usciranno abbasidi e alidi, che nella tradizione araba ricevono il nome di Hāshimiti, ecc. Naturalmente i vari altri rami di Quraish si atteggiarono differentemente di fronte alle pretese delle due parti. Secondo la tradizione si strinsero in seguito patti tra i partigiani della casa di 'Abd Manāf e quella di 'Abd ad-Dār, patti che sarebbero stati conclusi dinnanzi alla Ka'bah in un punto che poi si chiamò sempre al-Multazam, con una specie di rito di fumigazione con profumi; si costituì tutto un sistema destinato ad evitare che la contesa si inasprisse e ne nacque un complesso di alleanze che secondo la tradizione sarebbero rimaste fino al sorgere dell'Islam. Accadde poi che le principali cariche, la *siqāyah* e la *rifādah*, an-

darono non al maggiore dei figli di ‘Abd Manāf, ‘Abd Shams, non abbastanza ricco per questo, ma a Hāshim, suo fratello, il cui nome, secondo la tradizione, deriverebbe dal fatto assai frequentemente menzionato nelle poesie e nei testi arabi, che egli avrebbe distribuito per primo ai poveri una zuppa chiamata *tharīd*, fatta di pane spezzato nel brodo; *hāshim* vuol dire «lo spezzettatore», dalla radice *hashama*. Hāshim morì ben presto in Siria e le cariche da lui occupate passarono ad un altro suo fratello minore, detto Muṭṭalib, il quale, avendo saputo che Hāshim aveva avuto un figliuolo a Yathrib e che egli si trovava in condizioni disagiate, lo portò alla Mecca e dai Quraisciti il giovane che entra nella città sul cammello di Muṭṭalib in misero arnese è ritenuto uno schiavo e quindi chiamato ‘Abd al-Muṭṭalib. ‘Abd al-Muṭṭalib succede a suo zio Muṭṭalib nelle cariche di *siqayāh* e di *rifādah* e si distingue grandemente nell'esercizio di esse. La leggenda racconta poi che egli, triste di non avere che un solo figlio, fa il voto di sacrificare uno dei suoi rampolli nel caso che egli avesse avuto numerosa figliolanza, ed essendosi questo verificato, egli procedette alla consultazione della sorte con le frecce dinanzi all'idolo di Hubal, per sapere quale dei suoi figli dovesse essere sacrificato. La sorte cadde su ‘Abdallāh, il futuro padre di Maometto e il prediletto del padre. Avviene poi, come è da attendere visto il carattere di queste leggende, un intervento superiore all'ultimo momento, se non proprio un diretto intervento di Dio, come per Ismaele, ma in forma dell'opposizione dei Quraish che

gli impediscono di consumare il sacrificio. Il procedimento suggerito dall'indovina porta a ben cento cammelli il prezzo del sangue di 'Abdallāh, cifra che poi restò fissata come quella necessaria per riscattare il sangue di un uomo. Diciamo fin da ora che figli di 'Abd al-Muṭṭalib furono oltre 'Abdallāh, padre di Maometto, Abū Ṭālib, padre di 'Alī, e al-'Abbās, capostipite degli Abbasidi.

Avviene poi l'incontro di 'Abdallāh con Āminah, la quale presso la Ka'bah colpita dal fulgore che emanava dal giovane gli offre il suo amore; ella era cugina del famoso Waraqaḥ ibn Naufal, che nella tradizione è annoverato fra gli *ḥanīf* o anche tra i cristiani, e che dotto nelle scritture le aveva detto che stava per nascere tra gli Arabi un Profeta; l'aspetto di 'Abdallāh fece concepire ad Āminah la speranza di divenire la madre dell'annunciato Profeta; 'Abd al-Muṭṭalib chiese Āminah per sposa di suo figlio al padre di essa, Wahb, e così avvenne il matrimonio che avrebbe tanto profondamente cambiato le sorti dell'Arabia. Tale leggenda aggiunge che nell'anno immediatamente seguente il matrimonio, in quello cioè in cui doveva avvenire la nascita di Maometto, gli Abissini invasero l'Arabia e assediaron la Mecca; la vista del capo dei nemici montato su un elefante avrebbe provocato lo spavento e la rotta dei Meccani, e l'avvenimento rimasto così impresso nella loro memoria diede il nome a quell'anno che fu chiamato «l'anno dell'elefante», *'ām al-fīl*, nome che è rimasto caratteristico anche

per l'anno della nascita del Profeta.

A questo proposito occorre notare che il racconto dell'invasione abissina appare come veramente consono alle circostanze; da tempo antico il regno di Aksum volgeva il suo sguardo per interesse politico e commerciale all'Arabia e naturalmente alla Mecca.¹⁸⁴ Non vi ha quindi alcuna ragione di dubitare della storicità di tale invasione. Ma su tale nucleo di verità si è tessuto un insieme di leggende e il Conti Rossini¹⁸⁵ arriva a supporre che la leggenda dell'elefante (in arabo *fīl*) sia nata dal nome Afila di un re abissino. La tradizione afferma inoltre che il viceré abissino Abrahah, che aveva già conquistato il Yemen e che aveva costruito la famosa chiesa di Ṣan'ā', avrebbe voluto con la spedizione distruggere la Ka'bah che aveva guadagnato tanto prestigio fra tutti gli Arabi fino ad essere meta di comune pellegrinaggio ed oscurare la Ka'bah di Nagrān. In realtà la spedizione abissina non è che un episodio del conflitto secolare tra l'impero bizantino e quello sassanide. Con la spedizione contro la Mecca il regno di Aksum cercava di sottrarre quella città all'influenza persiana e di dominare una delle grandi vie commerciali dell'Arabia. Gli Arabi sarebbero stati sconfitti dagli Abissini al confine settentrionale del Yemen e questi sarebbero giunti fino ad at-Ṭā'if, ove un Abū Righāl avrebbe accettato di guidare il nemico alla Mecca, morendo poi presso di essa in un luogo detto al-

184 V. LAMMENS, *La Mecque d la veille de l'Hégire*, pp. 279-293.

185 C. CONTI ROSSINI, *Expéditions et possessions des Habašāt en Arabie*, in «Journal Asiatique», 1921, 2, pp. 30-32.

Mughammas e rimanendo in abominio tra gli Arabi, tanto che per lunghi secoli la sua tomba fu lapidata dai passanti. Da al-Mughammas Abrahah manda delle squadre verso la Mecca ed esse razziano greggi dei Quraisciti, fra i quali quelli di ‘Abd al-Muṭṭalib, e di altre tribù, e poi manda un messo ad ‘Abd al-Muṭṭalib con il quale egli stesso si incontra. Dopo le trattative, mentre ‘Abd al-Muṭṭalib e i Quraisciti attendono gli avvenimenti, Abrahah che non rinuncia a distruggere la Ka‘bah montata sul suo elefante per entrare alla Mecca e portare a fine il suo disegno. Qui avviene il miracolo: l'elefante si inginocchia ed insieme Dio manda contro gli Abissini nubi di uccelli, gli *abābīl* del Corano (Sura 105) i quali lasciarono cadere delle pietre che uccisero, producendo mortali pustole, gli Abissini, mentre i pochi superstiti presero la fuga e un violento diluvio portò via verso il mare i morti e i moribondi. Anche Abrahah fu colpito e, portato sofferente a Ṣan‘ā’, vi morì poco dopo.

**CAPITOLO TERZO.
IL PROFETA MAOMETTO.**

I.

DALLA NASCITA ALL'ÈGIRA.

Con questo siamo giunti alla nascita del Profeta ed ora tratteremo a fondo della sua vita e della sua missione, lasciando finalmente questo materiale legendario; sebbene anche la vita di Maometto offra gravissime questioni, le nostre fonti, la conoscenza che possiamo avere del mondo religioso d'Arabia ci permettono di incedere su terreno più solido.¹⁸⁶

186 Le fonti per la biografia di Maometto, copiose quanto per nessun altro fondatore di religione, sono elencate, raccolte e discusse nella monumentale opera di L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, voll. I e II, Milano, 1905-1907. I più antichi e autorevoli racconti, fondati su materiale tradizionalistico anteriore, sono la *Sīrah* (biografia) di Muḥammad ibn Ishāq (morto nel 150 Ègira), giunta a noi nella recensione di 'Abd al-Malik ibn Hishām (morto nel 235 Ègira) e, indirettamente, attraverso citazioni, anche in altre recensioni, e la biografia premessa da Muḥammad ibn Sa'd alla sua grande collezione di biografie di tradizionalisti (IBN SAAD, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, Leiden, 1904 e segg., voll. I e II), risalente a Muḥammad al-Wāqidī (morto nel 207 Ègira). Molto materiale importante è sparso nelle raccolte di tradizioni (*hadīth*) che si presentano come testimonianze immediate di discepoli del Profeta. Per il periodo anteriore all'Ègira, ossia per tutto quanto riguarda la nascita, l'infanzia e la gioventù, la vocazione profetica e la prima predicazione di Maometto, l'attendibilità dei dati forniti dalla tradizione è stata messa in dubbio dalla critica storica occidentale, soprattutto dal CAETANI stesso e poi dal LAMMENS (specialmente in *Qoran et Tradition: comment fut composée la vie de Mahomet*, in «Recherches de Science religieuse», 1910, no. 1) il quale ultimo spinge lo scetticismo alle estreme conseguenze, giudicando tutte le notizie biografiche su Maometto fino all'Ègira null'altro che il risultato di un'esegesi congetturale e tendenziosa di alcuni passi del Corano esercitata dalle generazioni posteriori. Contro questo radicalismo già protestavano TH. NÖLDEKE in «Der Islam», V, 1914, pp. 160-170 e C. H. BECKER, *Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung*, in *Islamstu-*

È naturale che la tradizione abbia ornato l'evento della nascita del Profeta ancora con la leggenda; e così è luogo comune delle biografie di Maometto che al momento in cui Āminah diede alla luce Moḥammad crollò il palazzo di Ctesifonte e si spense il fuoco dei Magi. Dei primi anni del Profeta abbiamo qualche notizia che si può ritenere sicura, così quella che egli rimase ben presto orfano di suo padre ‘Abdallāh morto giovane in Siria; ce lo attesta il Corano.¹⁸⁷ È poi da ritenersi storico che suo zio Abū Tālib lo accolse presso di sé e lo circondò della sua protezione. Quanto ai suoi primi viaggi in Siria e alla predizione del monaco Baḥīrā circa la futura gloria di Maometto, e la visione che il monaco stesso ebbe dell'albero che si chinava a proteggere Maometto ecc., gli storici sono per lo più di opinione che sono frutto di un lavoro combinatorio. La leggenda di Baḥīrā ha avuto grande popolarità e ha provocato il sorgere di un'intera letteratura.¹⁸⁸ Egualmente non deve forse ritenersi storico il racconto della partecipazione di Maometto giovanissimo alla ricostruzione della Ka‘bah con ‘Abd al-Muṭṭalib, né è sicuramente attestata la sua partecipazione alle famose due guerre di al-Figīār, combattute tra i Quraisciti e i Hawāzin, e così chiamate perché

dien, I, pp. 520-527, ed esso appare esagerato, per quanto non si neghi nella biografia di Maometto la presenza di elementi leggendari, già sorti in età antica.

187 Sura 93, 6: «Non ti ha egli trovato orfano e ti ha raccolto?».

188 L'incontro di Maometto con un monaco Nastūr (Nestorio) riferito da alcune fonti non è altro che un doppione della leggenda di Baḥīrā (v. CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, pp. 134-137 e 160-162).

avvenute durante i mesi sacri, e quindi empie. Secondo il racconto tradizionale Khadīgiah, ricca vedova, avrebbe fatto la proposta al giovane Maometto, già rinomato come esperto direttore di carovane, di sposarla ed assumere la gestione dei suoi affari. Ciò certamente avvenne, e l'influenza di tale matrimonio per il sorgere dell'Islam è notevole, sia per l'agiatezza che esso procurò al Profeta, sia ancora per l'occasione che la condotta delle carovane sicuramente gli diede di recarsi in Siria: abbiamo già accennato non essere improbabile che Maometto nel suo itinerario abbia avuto occasione di vedere gli esercizi di pietà ai quali si davano monaci ed eremiti nel deserto ove essi si recavano in pio ritiro dalle loro celle; ed è così che egli deve aver appreso il modo di prostrazione che poi è rimasto tipico della preghiera musulmana.¹⁸⁹ La personalità di Khadīgiah, la sua virile fermezza sono state certamente di grande aiuto a Maometto, specialmente nel primo tempo della sua missione, quando più grandi erano gli ostacoli e più frequenti le occasioni di scoraggiamento. Per questo la memoria di Khadīgiah è rimasta in benedizione non solo presso il Profeta e i suoi più vicini collaboratori, ma anche in tutta la tradizione musulmana.

Quanto alla cronologia,¹⁹⁰ la data della nascita di Maometto è per lo più fissata al 570 d. C., cioè l'anno della

189 I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, Roma, 1944 (Orientalia Christiana Analecta, no. 132).

190 V. H. LAMMENS, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra*, in «Journal Asiatique», 1911, I, pp. 209-250.

spedizione di Abrahah contro la Mecca ricordata in un famoso passo coranico;¹⁹¹ mentre è concorde l'opinione che la vocazione di Maometto sia avvenuta circa il suo quarantesimo anno d'età, cioè verso il 610 d. C. Questa grande religione universale nasce dunque alla Mecca, centro religioso pagano di tanta importanza, e dove convenivano tutti gli Arabi i quali nel pellegrinaggio e nelle fiere ad esso connesse mostravano il senso unitario verso cui era avviata la nazione araba; nel campo letterario lo mostravano nelle gare poetiche che avevan luogo ad 'Ukāz ed in altri luoghi, nel campo linguistico egualmente in tali manifestazioni, nel campo politico semplicemente col fatto dell'essere concordi in un comune atto religioso, dell'essere uniti da un solido vincolo linguistico e accomunati da un sistema sociale omogeneo. Non è caso che Maometto abbia concepito la sua religione come religione degli Arabi in quanto a lui, nel cui animo vigeva caldo il sentimento di affetto per le patrie tradizioni, il convenire di tutti gli Arabi al pellegrinaggio non poteva non essere potente impulso ad operare per l'effettiva unità e dignità della sua nazione e per dare ad essa quell'unità religiosa posseduta da altri popoli. La tradizione politica della Mecca, l'abilità commerciale dei Quraish, la diffusione del loro commercio, il prestigio che essi godevano presso le altre tribù di Arabia e infine l'eco di Cristianesimo e Giudaismo che giungeva alla Mecca e risonava in tutte le vie che il commercio

191 Sura 105.

quraiscita doveva seguire per la sua irradiazione nel mondo circostante, il fatto stesso che Maometto abbia preso con probabilità parte attiva a questo commercio e il fatto che la Mecca fosse così venerato centro di antica religione, molti elementi della quale rimangono nell'Islam, sono tutte condizioni che sembrano far concludere che l'Islam, religione panarabica conservante traccia dell'antico paganesimo e insieme del Cristianesimo e del Giudaismo, che assurge in breve a grande fattore politico, non poteva sorgere che alla Mecca. Maometto, con la sua grande sensibilità, non sarebbe in fondo che la personalità indispensabile, promotrice di uno sviluppo già insito nelle condizioni del centro in cui egli ha operato.

La versione tradizionale della sua vocazione ci narra che egli verso il quarantesimo anno di età fu preso da una crisi religiosa che lo spingeva ad appartarsi in solitudine (appunto come i monaci che tante volte aveva visto nel deserto di Siria); e fu durante una delle sue dimore in una caverna del Monte Hīrā' (vi si recava periodicamente e la buona Khadījah gli preparava il cibo per queste assenze) che gli apparve l'angelo Gabriele, il quale gli ordinò di leggere. Alla risposta di Maometto di non saper leggere l'angelo ripeté il suo comando che violentemente continuò a dargli finché egli, quasi liberato da un peso, pronunciò le parole che sono contenute nella Sura 96: «Recita nel nome del tuo Signore che ha creato; ha creato l'uomo da un grumo di sangue. Recita, perché il

tuo Signore è il più generoso; Egli è colui che ha insegnato a servirsi del *qalam*, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva ecc.». Maometto torna a casa febbricitante, tremante, e Khadigiāh lo assiste amorevolmente; ella consulta poi suo cugino Waraqah il quale attesta trattarsi di rivelazione divina, chiama anzi questa prima rivelazione parte del «nomos aionios» cioè della legge divina secolare od eterna, concetti ed espressioni che ricorrono nella letteratura pseudoclementina. Dopo tale prima rivelazione continua, con una certa regolarità interrotta da assenze che preoccupano vivamente il Profeta, la discesa del testo divino su di lui. Questa è una delle due versioni più diffuse circa l'inizio e la forma della rivelazione, cioè la venuta dell'angelo e la sua violenta insufflazione della parola divina. E questa versione è quella che troviamo nella fonte più autorevole per la vita di Maometto e cioè la *Sīrah* di Ibn Hishām, che abbiamo già indicato qui sopra. Il quale però aggiunge che Maometto all'uscita della caverna vide Gabriele all'orizzonte del cielo in forma di uomo; e per quanto il Profeta tentasse di allontanare il suo sguardo, vedeva sempre Gabriele allo stesso punto. In qualche passo del Corano si allude a questa presenza di Gabriele, che è l'unica accolta da un solenne storico degli inizi dell'Islam, Ibn Sa'd (Andrae, pp. 43, 44). Quest'ultima aggiunta è però omessa dal collezionista più autorevole delle tradizioni islamiche, al-Bukhārī, e sulla sua orma da una parte della tradizione.

Occorre poi ricordare che nel Corano non è fatto alcun cenno della prima versione mentre si allude più di una volta alla seconda. Questa è ragione per cui Tor Andrae, che ha particolarmente studiato la vocazione di Maometto con il criterio dei suoi speciali studi sulla psicologia mistica, nega l'attendibilità della prima versione, la quale è da lui ritenuta semplicemente un ampliamento esegetico della Sura 96 del Corano, che comincia appunto con le parole «Leggi nel nome del Signore», mentre il critico aggiunge di non conoscere caso in cui il profeta o veggente non faccia cenno del modo della sua rivelazione; e come abbiám detto, della sola seconda versione è cenno nel Corano. Qui si può osservare, da un lato, che la tradizione della caverna e della venuta dell'angelo in essa è assai antica e solidamente attestata, e l'argomento positivo che si trae da essa può avere almeno lo stesso valore di quello negativo della mancata menzione nel Corano. Non è poi impossibile – ma a me manca certo l'esperienza di psicologia mistica così intensa in Tor Andrae – ammettere la coesistenza di due versioni corrispondenti a due forme di visione che avrebbe avuto il Profeta,¹⁹² la cui menzione si è trasmessa da un lato attraverso il Corano, dall'altro attraverso la relazione che il Profeta non può aver mancato di fare alla fida Khadīgiah e che da lei può essere stata trasmessa al cerchio dei più antichi fedeli; ciò spiegherebbe l'esistenza dei due racconti, quello del Corano e quello

¹⁹² Quella della caverna apparterebbe al tipo auditivo dell'allucinazione mistica, l'altra al tipo visivo.

della tradizione, poi registrato nella *Sīrah* di Ibn Hishām, e che certo per influsso della Sura 96 del Corano è divenuto la vulgata.

Alla prima rivelazione seguirono ben presto le altre trasmesse da Gabriele, solo di quando in quando interrotte da periodi di secchezza ben conosciuti ai più fervidi mistici e che gettavano il Profeta in uno stato di profondo abbattimento. Queste prime rivelazioni trovarono accoglienza in una stretta cerchia di primi aderenti, tra i quali la tradizione concorde mette prima Khadīgiah. È troppo naturale che la novità della predicazione, di cui indicheremo ora il contenuto essenziale, trovasse in principio non poca avversione; si aggiunga che il linguaggio e lo stile di queste antichissime parti del Corano arieggiavano a quello così oscuro e complicato degli antichi indovini i quali – e ne abbiamo detto qui sopra – erano concordemente ritenuti ossessi dai *ginn*; e come visionario, impostore e mago ed anche indovino o poeta – pure i poeti erano creduti verseggiare invasi dagli spiriti ed esser fatti quindi partecipi del potere magico che conferiva alle loro invettive contro i nemici un valore tutto speciale – era dileggiato dai suoi concittadini, i Quraish della Mecca che, dotati di sì fine senso politico e tanto attaccati al loro commercio connesso strettamente con le feste pagane del pellegrinaggio, guardavano con sospetto alle novità predicate dal Profeta che minacciavano rovesciare l'ordine antico. È ben naturale quindi che dinanzi a questa incomprendione Maometto passasse in al-

tri capitoli del Corano a indicare l'esempio della terribile punizione dei popoli ribelli a Dio e ripetere la minaccia del giudizio finale ai pervicaci negatori. E qui cade opportuno dire, e fin da ora, della natura del Corano; il quale non è che la raccolta delle rivelazioni che Maometto ha preteso ricevere dall'angelo e che da lui recitate sono state poi raccolte e scritte sul più vario materiale, dalle scapole di animali a foglie di palma, dai più antichi fedeli e poi coordinate insieme una prima volta sotto Abū Bakr e una seconda volta, la definitiva, dal Califfo 'Uthmān che le fece diffondere in più esemplari inviati nei principali centri dell'esercito musulmano, ove già si disputava, per mancanza di un testo fisso, su molti passi del Libro. Tale raccolta fu ordinata secondo un criterio del tutto esteriore, facendo precedere le rivelazioni più lunghe – ad eccezione della prima, la famosa Sura *fātihah* cioè «la aprente il libro» la quale non conta che pochi versetti devotamente recitati nelle preghiere quotidiane dei musulmani – fino a concludere con alcuni capitoli di poche righe. Onde la difficoltà di rintracciare un ordine storico e logico nel Corano, che pertanto è, senza una guida, di lettura difficile ed arida. È anche opportuno esporre fin da ora il contenuto principale dei più antichi capitoli e i concetti religiosi che essi hanno affermato, cosa che ha fatto in modo impareggiabile il predetto Andrae. L'esposizione di tale contenuto ci porrà subito dinnanzi a un grave problema che abbiamo appena toccato, cioè la fonte delle dottrine religiose di Maometto, problema la cui soluzione non vuol solamente ri-

spondere a una pura curiosità erudita ma comporta le più interessanti conclusioni circa la storia religiosa di Oriente, circa la forza di penetrazione delle grandi religioni monoteistiche presenti in Arabia prima dell'Islam; poi infine fornire qualche criterio di ben intesa apologia che guardi non a particolari ma all'insieme dello sviluppo storico-religioso in cui appare l'alta funzione del Cristianesimo che dà frutti copiosi per l'elevazione della vita spirituale degli Arabi e può sembrare rispondere ai piani di una superiore Provvidenza.

Il concetto centrale della religiosità di Maometto, il quale appare fin dalle prime manifestazioni di essa, è la credenza nel giudizio universale e nella timorosa aspettazione di esso che giungerà all'improvviso ma non prima della risurrezione della carne. Secondo il concetto di Maometto l'anima non può essere immaginata senza il corpo; essa è rapita all'uomo alla morte e l'uomo resta in uno stato d'incoscienza che dura fino alla risurrezione; in tale periodo intermedio Maometto non sa dire quale sia la sorte delle anime: per l'uomo esso passa come un sogno senza alcuna coscienza, tanto che a lui pare che il giudizio segua subito alla morte. E nello sviluppo di questa dottrina si afferma che mentre i giusti sanno la verità e si rendono subito conto nel destarsi che è giunto il giorno fatale, i peccatori credono di aver passato poco tempo nella tomba. Questi concetti esposti in maniera suggestiva dalla infiammata predicazione di Maometto mettevano innanzi agli infedeli la terribile verità che

nella stessa ora della loro morte si inizia, per quanto concerne la loro coscienza, il giudizio. Anche la credenza esposta dal Corano che nelle ultime ore di vita gli angeli vengono a prendere l'anima umana per portarla prima dinanzi al giudice, subito poi, se condannata, alla pena del fuoco, non è che lo sviluppo della credenza sopra descritta che morte e giudizio non sono, vista la mancanza di coscienza nel corpo privo dell'anima, che un solo momento. Analogamente ai cristiani Maometto crede però che le anime dei martiri, prima della risurrezione, restino in vita e ricevano già prima della risurrezione e senza il corpo la ricompensa del loro sacrificio. Tale è il concetto centrale intorno a cui si sviluppa non solo la dottrina ma la pietà del primitivo Islam. La vita non è che una aspettativa dell'ora inevitabile, da attendersi con angoscia; e qui è giusto ricordar subito un'altra analogia che lega questo stato d'animo con quello degli antichi cristiani. Il P. Hausherr ha sviluppato in un suo scritto del più grande interesse¹⁹³ la descrizione delle manifestazioni di compunzione proprie del monachismo orientale e di cui certo Maometto deve aver avuto esperienza; tanta è l'analogia tra tali manifestazioni e la compunzione propria dei più antichi fedeli, inculcata da Maometto dinnanzi al contrasto tra la realtà della vita individuale macchiata di colpe e la gravità della minaccia che sarà senza alcun dubbio effettuata. A questo proposito si può forse ricordare che una classe intera di an-

193 V. sopra, p. 171 nota 1. [Nota 189 di questa edizione elettronica]

tichi devoti musulmani prende il nome di *bakkā'ūn* «piagnoni» che corrispondono perfettamente ai cristiani che si abbandonavano al «penthos» e alla «katanyxis».

La concezione del giudizio, sorta per motivi sentimentali nella coscienza religiosa di Maometto, il quale fu straordinariamente colpito dagli elementi di essa che gli giunsero attraverso i cristiani, si riflette potentemente sulla concezione di Dio che è maturata nell'intelletto di Maometto. Chi è Signore del giorno fatale, in cui giudica tutti, mentre la natura è agitata dal più potente dei cataclismi, non può essere che il Potente e il Sapiente per eccellenza, padrone dei regni del cielo e della terra, e arbitro assoluto dell'esecuzione del suo giudizio; l'uomo è nulla di fronte a questa volontà superiore, la cui concezione, sempre più viva in Maometto, lo porta logicamente alla conclusione della predestinazione (sebbene il Corano offra appoggi alle due tesi), alla quale dottrina, come quella che è stata tipica del Profeta, la tradizione religiosa ha tenuto in modo singolare. E quando i Mu'taziliti,¹⁹⁴ forse mossi da ragioni di apologia e di difesa contro gli attacchi di religioni più evolute, hanno voluto rinnegare tale dottrina, professando invece quella della giustizia di Dio che anche alla coscienza comune appare essere offesa dalla condanna o dal premio di chi dalla volontà superiore divina è stato *ab aeterno* prede-

194 Ossia i seguaci di un indirizzo teologico ed etico che, per quanto respinto dall'ortodossia, ebbe importanza fondamentale nella formazione della teologia dogmatica musulmana; essi tra l'altro negavano che potessero attribuirsi a Dio azioni contrarie al concetto generale di giustizia.

stinato al bene o al male, provocarono ben presto la viva reazione di correnti profonde di religiosità che videro invece offesa dalla mano dell'uomo la maestà divina, e si attaccavano, sia pure inconsciamente, alla più profonda e più viva tradizione musulmana risalente nella sua originaria formulazione alla coscienza religiosa del Profeta. Tor Andrae afferma giustamente che tale dottrina è quella preferita dagli spiriti religiosi più profondi, e basterebbe per noi citare Sant'Agostino.

È stato giustamente supposto che l'idea della predestinazione rimasta, come abbiamo detto, tipica per tutto lo sviluppo dell'Islam, sia sorta in Maometto quando egli ha constatato con sua sorpresa l'ostinata avversione dei Quraish a seguire le sue indicazioni che gli apparivano così giuste e salutari. La spiegazione che si sarebbe presentata a Maometto sarebbe quella di una volontà di Dio che li acceca e li rende incapaci di credere. Tale idea ha il suo conforto in qualche passo del Corano.¹⁹⁵

Occorre rilevare qualche altro concetto che completa la figura della divinità secondo Maometto e precisa l'attitudine degli uomini verso di essa. Nel Corano, unico esempio tra le scritture rivelate, vi sono dei passi che abrogano altri passi; ciò che vuol dire che la divinità rivelatrice è rivenuta sulle sue decisioni, ciò che si chiama con parola araba *bad'*, mentre il versetto abrogante si chiama *nāsikh* e il versetto abrogato si chiama *mansūkh*.

195 «Iddio ha posto un suggello sui loro cuori, sui loro orecchi e sui loro occhi» (Sura 2, 6; cfr. 6, 46 e 45, 22).

Di fronte a questa inflessibile decisiva volontà di Dio l'atteggiamento che Maometto ha inculcato è quello del pieno abbandono, anch'esso tipico per tutto lo sviluppo dell'Islam; *islām* è parola che indica appunto questo atteggiamento e *muslim* è colui che lo assume.¹⁹⁶ Tale tipo di religione di dipendenza, che ha la sua radice nella concezione personale di Maometto, determina netti caratteri di tutta la vita interiore che riappaiono nel divenire delle varie provincie di vita religiosa, così nel concetto di legge divina, nell'indirizzo preso dalle principali attività dogmatiche, così infine nello sviluppo della mistica. Ma tale natura della volontà divina che si rispecchia nella predestinazione non esclude in alcun modo la misericordia; non è un caso che la forma eulogica d'introduzione a qualsiasi testo musulmano a partire dal Corano consista nelle parole «in nome di Dio clemente e misericordioso»; e, concetto ancora più determinato, la legge divina mira, insieme con tutta l'azione di Dio, all'interesse, *maṣlahah*, degli uomini; e, corrispondentemente a ciò, tutta la legge musulmana è ispirata da questo altissimo concetto che, come quello della misericordia divina, rimonta alla iniziativa profetica. Problema di natura molto sottile, ma insieme essenziale per il giudizio su Maometto e sull'Islam e in genere sul divenire

196 Secondo D. S. MARGOLIOUTH, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1903, pp. 467-493, *Muslim* avrebbe designato in origine un seguace dello pseudoprofeta Musailimah e solo più tardi sarebbe stato assunto da Maometto a designazione dei propri seguaci. Tale ipotesi è del tutto inverosimile, come anche quella di M. LIDZBARSKI, in «Zeitschrift für Semitistik», I, 1921, pp. 85-96 che combina *islām* e *muslim* con *salām* «salute».

delle religioni rivelate, è stabilire se questi caratteri di misericordia e di benevolenza che il Corano attribuisce all'azione di Dio rispecchino attitudini personali del Profeta. Noi sappiamo, e lo ripeteremo tra breve nel giudizio complessivo su Maometto, di una sua singolare bontà e di una sua amabile mitezza, che lo assisté tra l'altro al momento della conquista della Mecca, quando invece di trarre sanguinosa vendetta dei suoi vecchi nemici applicò il criterio della moderazione, ciò che valse a lui più di una battaglia vinta. Si può sostenere, è vero, che ciò derivasse dal senso politico di opportunismo, dalla fine attitudine diplomatica, che furono anche tipiche del Profeta; ma basta leggere i racconti delle nostre fonti per vedere in essi non l'artificio dell'uomo politico, ma il sentimento di un animo pieno di umanità, che vibra sincero nel racconto stesso. Né si deduca contro tale affermazione il dubbio dell'autenticità di tali racconti; se pur tale dubbio è fondato, il fatto che nella tradizione resti vivo il senso della moderazione profetica ha altrettanta importanza che la veridicità del rapporto.

Dei precetti positivi per il culto, che in parte riflettono i caratteri essenziali del messaggio di Maometto quali li abbiamo qui sopra delineati, si parlerà in un'altra occasione; ma è importante considerare fin da ora il problema delle fonti della religiosità di Maometto; la soluzione dei quale è premessa indispensabile per la comprensione di tutta la sua opera.

A questo proposito va subito indicato un ultimo caratte-

re assai notevole del primitivo Islam; vale a dire la concezione, che fu viva nel Profeta, di una successiva discesa della rivelazione da parte di Dio a popoli diversi e ai loro profeti. Maometto, profeta degli Arabi, sarebbe l'ultimo, il suggello, con la rivelazione al quale si chiude la comunanza tra Dio e gli uomini. Tale credenza è in relazione all'idea, anche propria di Maometto, che in cielo esista un originale scritto *ab aeterno* della rivelazione stessa.

Fin dal 1833 il rabbino tedesco Abraham Geiger indicava, in una sua pubblicazione rimasta celebre,¹⁹⁷ quello che, secondo lui, le credenze e precetti di Maometto dovessero al Giudaismo. Da allora in poi nessuno ha più negato che una parte notevole dell'Islam rimonta a modello ebraico; e solamente i dotti hanno rivolto la loro industria a stabilire le circostanze storiche che hanno permesso e condizionato tale influsso giudaico.¹⁹⁸ La prima reazione a tale opinione dominante venne dal Wellhausen, il quale nei suoi *Reste arabisches Heidentums* per primo espresse l'opinione che l'Islam dovesse

197 A. GEIGER, *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* (ristampato a Lipsia nel 1902). Troppo poca parte fa agli influssi ebraici e cristiani sull'ispirazione di Maometto C. H. BECKER, *Abriss der islamischen Religion*, in *Islamstudien*, I, pp. 331-385.

198 H. HIRSCHFELD, *Jüdische Elemente im Koran*, Leipzig, 1878, e *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London, 1902 (Asiatic Monographs, III); A. J. WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908; R. LESZINSKI, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin, 1910; e per ultimo il TORREY, sul quale v. p. 184 nota 3 [nota 206 in questa edizione elettronica].

più al Cristianesimo che al Giudaismo. Il Lammens¹⁹⁹ reagì contro questa opinione, sottolineò l'influsso giudaico, finché due dotti, l'Ahrens e l'Andrae, tornarono alla tesi cristiana.²⁰⁰ L'apporto decisivo fu dato dall'Andrae²⁰¹ il quale, con una fine analisi letteraria, mostrò le strette somiglianze che uniscono gli scritti di Padri siriaci, e specialmente di S. Efrem, al Corano, soprattutto per quanto concerne la parte escatologica. Da tale innegabile stato di fatto, del quale ogni ricerca da ora deve tenere il massimo conto, l'Andrae dedusse che Maometto deve aver inteso le prediche dei missionari cristiani, certamente presenti, come abbiamo qui sopra notato, nelle radunate del pellegrinaggio pagano. Lo schema di tali prediche doveva essere ben determinato e la sostanza, spesso anche la lettera, doveva esser presa da quei Padri, come accade ancor oggi nel Cattolicesimo, nel quale le prediche abitualmente attingono pensiero ed espressioni ai maggiori Padri della Chiesa, specialmente latini. L'Andrae tuttavia partì da una presupposizione che credo erronea, vale a dire che la maggioranza di tali missionari fosse nestoriana, dottrina confor-

199 *Les Chrétiens à la Mecque*, pp. 1-9.

200 Sulla diffusione del Cristianesimo in Arabia il migliore studio di insieme è quello dell'ANDRAE a pp. 7-58 dello scritto citato nella nota seguente. V. anche W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; R. BELL, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1926.

201 TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams...* (v. sopra, p. 147 nota 2 [nota 170 in questa edizione elettronica]); *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Göttingen, 1932 (trad. ital., *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Bari, Laterza, 1934).

tata dal carattere di altre concezioni islamiche che si avvicinano piuttosto al Nestorianismo. Le fonti non permettono di concludere per l'assoluta prevalenza dei nestoriani in Arabia postulata dall'Andrae, mentre noi abbiamo già notato che la maggiore tendenza mistica, che sembra innegabile nei monofisiti e che deve averli assistiti nell'opera ardua di apostolato, spiega meglio l'opera missionaria in Arabia; mentre da più fonti risulta innegabile la grande diffusione del Monofisismo in Arabia (che fu tanto favorito dai Ghassānidi) e l'attività di numerosi vescovati e monasteri.²⁰² Anche la dottrina fondamentale dell'Andrae, che presuppone una regolare audizione da parte di Maometto delle prediche e la sua comprensione di esse, può essere oggetto di valide obiezioni, fondate principalmente sul fatto, dall'Andrae stesso ben riconosciuto, dell'ignoranza di Maometto su punti principalissimi della dottrina cristiana, quale la Trinità, da lui stranamente concepita come composta da Dio Padre, Gesù e Maria, e sulla persona di Maria, da lui confusa con la sorella di Mosè e Aronne ecc. l'Andrae poi non ha forse pensato che la somiglianza tra espressioni di Padri siriaci e quelle del Corano può essere fatta rimontare a qualche cosa di più generale che non il fatto occasionale dell'audizione delle prediche da parte di Maometto. Vale a dire alla possibile diffusione in Arabia di espressioni costanti su questioni essenziali della religione cristiana, quale la vita futura ecc., luoghi comuni

202 Cfr. gli scritti di NAU, CHARLES, DEVREESSE, citati sopra, p. 147 nota 3 [nota 171 di questa edizione elettronica].

che avrebbero la loro origine nella così notevole diffusione del Cristianesimo in Arabia, e d'altra parte nell'interesse degli argomenti escatologici che attiravano la speciale attenzione della comune opinione e destavano timori e speranze. Non è impossibile supporre che tali descrizioni e tali espressioni siano giunte egualmente a Maometto, mentre la regolare audizione delle prediche gli avrebbe sicuramente fatto evitare i suoi grossolani errori e, d'altra parte, avrebbe dato un tono differente di maggior calore e di più alto apprezzamento della dottrina cristiana che non sia quello che certamente si riscontra in più espressioni di Maometto e del Corano; ciò, anche, considerando specialmente che Maometto era sensibilissimo alle impressioni religiose e capace di apprezzare come nessun altro in quel momento in Arabia l'altezza del messaggio cristiano. La conclusione è che non si può, dopo le ricerche dell'Andrae, negare la prevalenza dell'influsso cristiano sull'Islam e che solamente bisogna precisare meglio i modi di penetrazione di tale influsso ed evitare che l'ipotesi della diretta audizione delle prediche conduca a conclusioni erranee e soprattutto a giudizio sbagliato circa l'intimo carattere della vita religiosa di Arabia alla vigilia dell'Islam.

Il predetto Ahrens²⁰³ ha poi supposto che alcune espressioni del Corano possano essere derivate dalla visione diretta che ebbe Maometto della Chiesa del Sinai e dei

203 K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935 («Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes», XIX, 4).

suoi mosaici; così la menzione della cupola elevata, della casa frequentata²⁰⁴ ecc. Questa, ed altre ipotesi dell'Ahrens, non sembrano sufficientemente fondate in quanto l'espressione dei passi coranici relativi si applica più facilmente alla Ka'bah, al cielo ecc. Ma l'Ahrens ha veduto, anche prima dell'Andrae il quale pure ha adottato tale dottrina, che il Cristianesimo non può aver suggerito al Profeta la teoria della successiva discesa della rivelazione e che tale teoria, la quale ben difficilmente d'altra parte poteva sorgere spontanea nella sua mente, è propria del Manicheismo e con esso di alcune sette gnostiche, che sappiamo aver avuto diffusione in Arabia. Tale idea appare giusta e l'Andrae l'ha adottata così recisamente da affermare²⁰⁵ che se Maometto non è divenuto cristiano sotto l'influsso della predicazione dei Siri è appunto perché la dottrina centrale dell'Islam, la quale assicura a lui la possibilità di apparire tra gli Arabi come Profeta ed anzi come sigillo dei Profeti, gli è stata ispirata da un'altra tradizione, quella gnostica presente in Arabia, della quale si possono forse rintracciare altri elementi nel suo messaggio. Recentemente, dopo la prevalenza della dottrina che sostiene l'influsso predominante del cristianesimo sull'Islam, un americano, il Torrey,²⁰⁶ ha tentato di confortare con nuovi argomenti l'antica dottrina del preponderante influsso giudaico.

204 pp. 28-29; cfr. M. GUIDI, in «Rivista degli Studi Orientali», XVII, 1937, pp. 123-127.

205 V. *Der Ursprung des Islams*, pp. 203-204.

206 C. C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933 (Jewish History of Religion Press).

Egli, nel ricordare i passi del Corano che parlano dell'accusa dei Meccani a Maometto di lasciarsi istruire da uno straniero, e contenenti la risposta di Maometto stesso, sostiene che tale persona non poteva essere che un ebreo, rafforzando questa sua opinione con la prevalenza degli elementi giudaici nel Corano, nei precetti e nei racconti, e osservando che i racconti di contenuto cristiano potevano ben essere giunti a lui attraverso la trafila ebraica. S'intende che tutti questi ricercatori sono, pur nella divergenza delle opinioni, d'accordo nel credere che tanto la materia giudaica quanto la cristiana non viene direttamente dalla Bibbia o dal Vangelo, ma sia dal Midrash sia dagli Apocrifi come è chiaramente mostrato dalla versione coranica di tali racconti. Un punto essenziale, che appare generalmente trascurato in queste pure ricerche di fonti, è la personalità di Maometto. Abbiamo già osservato la passione araba che doveva muovere il Profeta e che aveva occasione di nutrirsi al contatto di tante varie tribù arabe che frequentavano le feste del pellegrinaggio. Ad essa corrisponde il fatto che Maometto ha voluto creare una religione non universale, ma tale da togliere al suo popolo, gli Arabi, l'inferiorità di non possedere una religione rivelata, come gli altri popoli, e a questa corrisponde anche il fatto che l'unica vera ragione di unità del Corano è lo stile di esso che è intimamente e profondamente arabo, non solo per la somiglianza che alcune parti del libro hanno con vaticini

degli antichi indovini arabi,²⁰⁷ ma anche per l'andamento retorico di altre parti, che si riconnette facilmente con l'ethos arabo ed è lontano da quello della parenetica cristiana. E allora tale imprecisione nel rendere le dottrine cristiane può ben attribuirsi alla preminenza dell'interesse arabo che è divenuto il criterio principale di coordinazione dei singoli elementi per la precisazione dei quali veniva a mancare l'interesse diretto. Così, con tale concezione della psicologia propria di Maometto nell'unire gli elementi del suo composito edificio, trovano spiegazione insieme sia le somiglianze con l'omiletica siriana addotte dall'Andrae a sostegno della sua dottrina, da attribuirsi anche alla diffusione di luoghi comuni, come si è detto sopra, sia l'erronea comprensione di dottrine essenziali per ogni vero cristiano. Tale criterio dello stile del Corano deve esser tenuto sempre presente quale guida per un giudizio complessivo sulla somma di elementi, di cui indubbiamente si compone lo stesso Corano. Ripetiamo qui che tali precisazioni appaiono tutt'altro che oziose in quanto dal giudizio giusto sul valore e l'efficacia relativa delle varie fonti del Corano dipende unicamente la giusta valutazione della forza dei singoli fattori presenti in Arabia al momento della missione profetica e dipende anche la concezione adeguata

207 I *kāhin*, sui quali v. sopra pp. 125, 139. Sullo stile del Corano v. M. GUIDI, in «Byzantion», VII, 1932, pp. 419-420 e *Storia della religione d'Islam*, in *Storia delle Religioni* diretta da P. Tacchi Venturi, Torino, 1936, II, p. 251 [3ª ed., 1949, II, p. 327]; G. VON GRÜNEBAUM, *Von Muhammeds Wirkung und Originalität*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», XLIV, 1936, pp. 29-50.

della persona di Maometto, la quale ha affermato la sua presenza nell'insieme di quei fattori, che senza la sua coordinazione sarebbero rimasti disgregati e privi di quella nuova efficacia che sola può creare l'indirizzo di essi secondo una nuova forza che impedisce loro di limitarsi ad un'azione affievolita secondo l'antica direzione, nella quale si era manifestata la loro prima efficacia. La forza che agisce in tutto questo è l'arabismo, somma di energie storiche sviluppatasi da secoli in Arabia e concentrate nella persona di Maometto. In tale formulazione sta anche il segreto del destino della nuova dottrina alla sua prima apparizione; perché l'aspetto specialmente escatologico derivato dal Giudaismo e soprattutto dal Cristianesimo doveva incontrare la reazione dei concittadini del Profeta e solo, d'altra parte, facilitare l'accoglimento della nuova dottrina presso le tribù cristiane già preparate agli ardui concetti della loro professione religiosa. L'opposizione che i Quraisciti fecero alle prime manifestazioni di Maometto è certo attribuibile sia alla novità rivoluzionaria della dottrina sia anche (ma non bisogna esagerare in questo) al timore dei Quraisciti che la rivoluzione religiosa portasse pregiudizio al prestigio della Mecca e al conseguente vantaggio commerciale. Ma certamente per buona parte va attribuita alla riluttanza per le inaudite dottrine e soprattutto per la risurrezione; il Corano stesso ci dipinge degli increduli che, tenendo in mano delle ossa umane in disfacimento, domandavano: «Potranno esse risorgere, così consuete come sono?» (Sura 17, 52, 100). Che d'altronde si pro-

clamasse che l'ultima fase della rivelazione fosse discesa in lingua araba pura, che apparisse che la religione era per gli Arabi, che ciò fosse conclamato dallo stile arabo del Corano, tutto ciò non poteva non agire in senso contrario alla diffidenza con cui erano state accolte le prime manifestazioni di Maometto. Giacché lo zelo per l'arabismo è sempre presente nell'animo degli antichi Arabi; e i paesi arabi d'oggi hanno ereditato il vanto di tutto quello che nella lingua, nella letteratura e nella religione ha saputo creare lo spirito arabo. Il continuo riguardo a tale elemento è una delle ragioni principali della presente esposizione, nella quale apparrà che le sorti dei valori arabi nel mondo sono state sempre determinate da questo entusiasmo nazionale che si riattacca direttamente al *fakhr* delle antiche tribù, al quale abbiamo accennato qui sopra.

Con ciò abbiamo indicato le condizioni principali che regolarono l'accoglienza dei concittadini di Maometto alla sua dottrina; e occorre insistere in primo luogo sullo sfavore che la novità di essa provocò alla Mecca. Da tale sfavore e dalle sue manifestazioni fu causato l'avvenimento capitale che segnò la sorte dell'Islam e tra l'altro, processo d'incalcolabile portata, condusse Maometto dalla sua attività puramente religiosa di Profeta a quella di natura politica di capo di stato.

II. **MAOMETTO A MEDINA.**

Le difficoltà incontrate da Maometto nella sua città natale e che giunsero fino a un inizio di persecuzione (anche se il bando dei Banū Hāshim, cioè il boicottaggio deciso dai Quraisciti contro la famiglia del Profeta, non si possa dimostrare come rigorosamente storico e anche se alcuni particolari su tale lotta debbano ritenersi esagerati dalla pia tradizione) lo indussero dapprima a suggerire ad un gruppo dei suoi primi aderenti di emigrare in Abissinia, ove la fede cristiana del Negus gli faceva sperare una benevola accoglienza per i seguaci della nuova dottrina rivelata connessa da tanti legami con il Cristianesimo e così tenacemente avversa al paganesimo; a queste prime difficoltà si può anche riattaccare un episodio assai interessante dal punto di vista storico-religioso. Ossia la menzione onorifica, come appare anche nel Corano, che Maometto fece delle tre divinità femminili, Allāt, al-‘Uzzā e al-Manāt, poi rinnegata da lui come insinuazione del demonio.²⁰⁸ Si può vedere in tutto ciò una *captatio benevolentiae* presso i pagani sotto la pressione delle persecuzioni; vi si può anche vedere, e ciò ci interessa di più, un riverente ricordo del Pro-

²⁰⁸ In tre versetti seguenti a Sura 53, 20, i quali non compaiono nel testo ufficiale del Corano. Su questo episodio, la cui autenticità è stata contestata, ma che sembra accertato, V. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, pp. 100-103; ANDRAE, *Maometto*, pp. 13, 18; AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, pp. 55-57.

feta per quelle forme religiose che gli furono care in gioventù. Secondo la tradizione il sintomo di distensione che sembrava doversi dedurre da tale episodio avrebbe indotto gli emigrati in Abissinia a tornare in buona parte alla Mecca; ma ciò è tutt'altro che certo. Dopo l'emigrazione in Abissinia, nell'acuirsi delle ostilità, Maometto concepì seriamente il piano di trasferirsi egli stesso in ambiente più favorevole. È sicuro che egli tentò prima di trovare tale possibilità nel centro di at-Ṭā'if ove la prosperità del paese e le egregie qualità dei suoi abitanti, i Banū Thaqīf, gli facevano sperare la possibilità di un favorevole sviluppo degli eventi; ma ben presto dové rinunciare al suo piano; non gli rimase allora che volgere il suo pensiero all'altro grande centro vicino alla Mecca, Yathrib, che poi si chiamò Medina, nome che è comunemente attribuito ad abbreviazione di un'espressione *Madīnat an-Nabī*, «città del Profeta», mentre sembra che essa avesse già tale nome derivato dall'Aramaiico e indicante, in opposizione ai campi dei nomadi, una vera «città», come il più notevole e fiorente centro urbano, dopo la Mecca, di tutto il Ḥiǧiāz. Avvennero i primi contatti con cittadini ragguardevoli medinesi vicino alla Mecca nelle alture di al-'Aqabah. In un primo incontro sei Medinesi entrarono nelle prime trattative col Profeta, e portarono poi un maggior numero di concittadini ad un seguente convegno, e tra di essi fu stretto un patto famoso di adesione, il quale prese nome di «riconoscimento delle donne» (*bai'at an-nisā'*) perché avvenuto nelle stesse condizioni che nel Corano sono indicate

come richieste per l'adesione all'Islam delle donne, senza cioè l'obbligo della difesa armata. Ma per comprendere appieno la portata di questo patto, e il nuovo corso che esso impresse alle sorti del nascente Islam, non sarà fuor di luogo ricapitolare brevissimamente le sorti della città e le condizioni dei suoi abitanti prima dell'incontro con Maometto, e dell'ègira.

Per quanto concerne la storia antichissima di Medina o Yathrib²⁰⁹ la tradizione araba la riconnette con gli stessi Amaleciti, popolo le cui vicende son di dominio piuttosto della leggenda che della storia, e che abbiamo visto essere stato, sempre secondo la leggenda, il primo occupante del territorio della Mecca e aver ricevuto Ismaele quando vi giunse con Abramo e Agar. Si può dire che la vera storia di Medina comincia con la venuta degli Ebrei e poi, più particolarmente, con la venuta di due tribù che la genealogia costantemente riporta al gruppo meridionale, e giunte nella regione di Medina con la grande immigrazione yemenita attribuita alla rottura della diga di Ma'rib e condotta da 'Amr ibn Muzaiqiyā'. Come abbiamo già esposto nella parte relativa agli ebrei nel Ḥigiāz, ormai l'opinione prevalente, anche contro le indicazioni della tradizione araba, è che la spinta principale alla colonizzazione ebraica del Ḥigiāz venne dalla conquista romana della Palestina. Secondo la tradizione le tribù ebraiche (e sopra abbiamo visto come sia diffici-

209 Le notizie sulla storia antica di Medina sono raccolte e vagliate da J. WELLHAUSEN, *Medina vor dem Islam*, in *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 1, Berlin, 1889.

le stabilire se esse fossero completamente ebraiche o aumentate di numero e di potenza per l'aggregazione di Arabi, sia per proselitismo e sia per alleanza) giunsero al tempo ancora degli Amaleciti e con ciò quella sembra dar fede alle tradizioni che riportano a un'età molto più antica l'invasione ebraica. Parecchie furono le tribù giunte nel territorio di Medina, ma le principali che diedero carattere alla storia antica della città all'epoca dei conflitti con le tribù arabe predette e poi furono in stretta relazione con Maometto, il quale in seguito, come esporremo appresso, in parte le esiliò, in parte le distrusse, furono i Banū an-Naḍīr, i Banū Quraizah e i Banū Qainuqā'; le prime due sono anche conosciute con il nome al-Kāhinān, secondo la tradizione perché riportavano la loro origine a Kōhēn, figlio di Aronne, e dimoravano nelle oasi, mentre i Banū Qainuqā', dati non all'agricoltura ma all'artigianato, e soprattutto all'oreficeria, dimoravano nel centro della città. Il carattere politico di Medina e la ragione della possibilità dell'intervento di Maometto sta appunto nella discordia che inevitabilmente separò sia le due tribù arabe di cui abbiamo detto sopra, sia gli Ebrei dagli Arabi. Infatti poco dopo l'arrivo delle due famiglie della tribù meridionale degli Azd nascono le ragioni di dissenso tra di esse. Non è fuor di luogo ricordare il nome di ciascuna, e cioè gli Aus e i Khazrag: di questi nomi son piene le cronache antichissime dell'Islam. Vogliamo poi fare speciale riferimento all'origine yemenita o azdita di queste due tribù, nel seno delle quali sorsero i generosi ausiliari o Anṣār

del Profeta, ma insieme anche taluni avversari di Maometto, quelli che il Corano chiama «ipocriti» (*munāfiqūn*). Gli Anṣār protessero Maometto, come narreremo or ora, dalle angherie dei suoi concittadini e furono sempre separati da una viva rivalità dai musulmani emigrati con Maometto dalla Mecca, che la tradizione ha chiamati *muhāgirūn*, e, come Quraisciti, appartenenti invece al ramo settentrionale delle tribù arabe. Fondandosi su questo fatto alcuni critici moderni hanno voluto attribuire la rivalità tra tribù qaḥṭānidi e tribù ‘adnānidi al predetto dissidio tra Muhāgirūn e Anṣār, di origine del tutto diversa; dissidio che, data la provenienza rispettivamente settentrionale e meridionale dei Muhāgirūn e degli Anṣār, avrebbe diffuso e perpetuato la rivalità stessa tra i due grandi rami delle tribù arabe che abbiamo visto informare di sé tanta parte della storia musulmana; mentre noi, qui sopra, abbiamo tentato attribuirlo alle antiche lotte tra tribù dipendenti dal Yemen, che per conto di questo esercitavano una supremazia sulle tribù del Nord, e queste ultime.

Secondo la tradizione poco dopo l'arrivo degli Aus e Khazrag avviene l'assedio di Medina da parte del Tubba‘ Abū Karib; e del resto sulla cronologia da attribuire a tale avvenimento leggendario, anche in relazione ad un preteso secondo assedio, vi è disparità di opinioni. Moltiplicatisi gli Arabi, la cui vita nel Ḥigiāz, vista la presenza degli Ebrei, era grama, man mano le relazioni tra Ebrei ed Arabi si fanno più tese finché sboccano in

aperta ostilità, e i Khazrag chiedono aiuto a un contribuente che regnava in Siria insieme con i Ghassānidi; in occasione delle varie vicende che seguono nella lotta molti Ebrei sono massacrati dai Khazragiti, e finalmente, in seguito anche a tale eccidio, gli Aus e Khazrag restano padroni della città. Ma poi scoppiano le rivalità tra le due tribù, le quali sboccano in vere e proprie guerre, durante le quali gli Ebrei appoggiano rispettivamente or l'una or l'altra fazione, e più precisamente i Kāhinān si avvicinano agli Aus, mentre i Qainuqā' stanno per i Khazrag. Ne sono ancor più acute le rivalità e le due parti si scontrano nel famoso «yaum Bu'āth» ove gli Aus hanno la vittoria. Dopo tale avvenimento, che esaurì le forze delle due fazioni, continuano atti di violenza tra di esse: così il famoso poeta Qais ibn al-Khaṭīm²¹⁰ è assassinato e ne vengono strascichi di vendette. Qui è opportuno rilevare che questa precaria situazione, questa discordia che indeboliva sempre più gli Arabi di fronte agli Ebrei, spingeva a cercare in una autorità superiore un organo di conciliazione. Sta di fatto che un 'Abdallāh ibn Ubayy appare a un certo punto come candidato adatto ad assumere una signoria che mettesse fine a tale insopportabile situazione. Questo è il terreno nel quale è nata l'idea dei Medinesi di rivolgersi a Maometto, di cui giungeva loro la fama di capo: vi agiva anche l'abito alla funzione dell'arbitro (*ḥakam*) ma insieme, ed

210 T. KOWALSKI, *Der Dīwān des Rais ibn al Ḥaṭīm*, Leipzig, 1914. V. la recensione di M. GUIDI in «Rivista degli Studi orientali», VII, 1917, pp. 515-521.

è opportuno rilevarlo, l'eco delle dottrine religiose che non potevano rimanere senza effetto su quegli Arabi nei quali la diuturna convivenza con gli Ebrei doveva aver suscitato aspirazioni superiori a quelle del paganesimo. Paganesimo del resto che essi professavano con fedeltà. Noi sappiamo sicuramente del culto di al-Manāt e di Al-lāt a Medina, e certamente i primi incontri con Maometto avvennero in occasione della visita che i Medinesi facevano nei luoghi del pellegrinaggio pagano. Così la storia di Medina sembra preparare acconciamente lo svolgimento degli avvenimenti; queste discordie negli Arabi, tanto più incresciose per essi quanto più la rivalità con gli Ebrei rendeva necessaria la concordia, delineavano una precisa funzione per il Profeta e preparavano la sua funzione di capo di stato essenziale per tutto lo sviluppo dell'Islam, mentre il singolare sviluppo dell'elemento ebraico nella città poneva le condizioni per quella maggiore conoscenza dell'ebraismo che fu piena di conseguenze per le sorti del primitivo Islam. Ed insieme la convivenza di Maometto con gli Ebrei stessi, che non poteva avvenire che a Medina, mostrò a lui l'impossibilità del suo sogno di creare con l'Islam una religione, nella pratica della quale potessero esser d'accordo ebrei e musulmani; ed insieme l'accorta difesa da parte degli Ebrei dei loro interessi ed altre circostanze portarono a maturazione il conflitto, il quale separò definitivamente l'Islam dall'Ebraismo e diede ad esso quel tipico carattere di una religione che si ispira nel culto e in qualche credenza all'Ebraismo, ma al tempo

stesso lo ripudia come falsificazione della vera rivelazione. Ne risulta un orientamento tipico di tutta la religione dell'Islam, ne risultano le premesse per l'atteggiamento reciproco delle due grandi religioni nei secoli, e la base fondamentale per la polemica. Così le antiche condizioni interne di Medina sono state storicamente produttive per determinare valori e indirizzi di prima importanza per la storia religiosa e culturale del mondo. E con ciò possiamo passare ad osservare lo svolgimento degli avvenimenti che seguirono al patto con i Medinesi.

Fatto sicuro della loro accoglienza, il Profeta, dopo il fallimento dei suoi precedenti tentativi, decide il trasferimento della comunità dall'ingrata patria; e a gruppi, nell'estate del 622, i fedeli cominciano ad emigrare. Da buon capitano Maometto resta fino all'ultimo finché la certa notizia dei piani dei suoi nemici lo obbliga a seguire i suoi. Si narra che egli, avvertito dell'intenzione dei Quraisciti di assassinarlo nel suo letto (la leggenda vuole che il diavolo introdottosi sotto false sembianze nell'assemblea riuscisse a far votare l'uccisione del Profeta), vi lasciasse invece il fedele 'Alī che con la sua presenza deluse i sicari che speravano aver finalmente in mano l'odiato rivale. Tra i titoli di maggiore dignità che la tradizione attribuisce ad Abū Bakr, il quale fu il suo primo successore come capo dello stato musulmano, è quello di essere rimasto fino all'ultimo con Maometto alla Mecca e di averlo accompagnato nel viaggio di tra-

sferimento. «Il secondo dei due», dice il Corano,²¹¹ attestando con la solennità del testo sacro la suprema distinzione di Abū Bakr.

Così i due centri del Ḥigīāz, ciascuno per la sua parte, imprimono fin dal principio carattere di necessità all'opera di Maometto e all'Islam. La leggenda ha poi ricamato le sue fantasie sulla fuga, su questa ègira che ha segnato un essenziale momento del nascente Islam, tanto che poi, come è noto, la data sicura di essa è stata scelta fin dal tempo di Omar come origine dell'era musulmana (16 luglio 622). Qui occorre dir subito che l'ègira, da uno dei significati della parola, è costantemente tradotta con «fuga». Ora, sebbene la partenza di Maometto dalla Mecca possa ben dirsi una fuga, la parola *higrah* ha più propriamente un altro significato; essa designa, e con valore anche giuridico, il distacco dell'individuo dal sistema della tribù, la sua rinuncia alla protezione e agli altri vantaggi che nell'antico ordinamento erano assicurati all'individuo dalla sua connessione con il gruppo gentilizio. La leggenda dunque narra che i due grandi personaggi dell'Islam primitivo, inseguiti dagli adirati Meccani, trovarono rifugio in una caverna del monte Thaur, discosta dalla strada per Medina. Un ragno avrebbe tessuto la sua tela all'ingresso di essa, ed ivi una coppia di colombi avrebbe costruito il suo nido. Da questi fatti gli inseguitori immaginarono che nessuno fosse penetrato nella caverna e procedettero ol-

211 Sura 9, 40.

tre lasciando la via libera ai due fuggitivi. I quali, nutriti da un fedele e dalla figlia stessa di Abū Bakr, Asmā', poi celebre nella storia dell'Islam, montarono finalmente due cammelli che Abū Bakr aveva fatto da tempo preparare e, guidati da Asmā' per lungo itinerario, si recarono a Medina. Maometto fece però sosta nel sobborgo di Qubā, ove secondo la tradizione fece la preghiera e ove sorse una moschea, e donde egli prese gli ultimi accordi per l'ingresso a Medina, che si può dire trionfale. Il racconto tradizionale ci dice che Maometto lasciò libero il suo cammello di fermarsi dove avesse voluto, per non esercitare subito la preferenza per qualsiasi luogo. A un certo punto il cammello si inginocchiò e incitato ad alzarsi tornò indietro ad inginocchiarsi nello stesso luogo. Maometto quindi decise di fermarsi qui e nel terreno, aiutato dai più fedeli dei Muhagirūn e da alcuni Anṣār, diede mano alla costruzione di quella che si chiamò poi la moschea di Medina, primizia di tutte le moschee, in parte poi costruite sul modello di essa. Ma il Caetani,²¹² con penetrante critica, ha mostrato che in origine il Profeta non ha mai pensato a costruire templi; nel Corano infatti si chiamano tali solo la Ka'bah e la moschea al-Aqṣā di Gerusalemme. La primitiva costruzione di Medina, sulla quale la tradizione ci dà i più ampi particolari, era intesa unicamente come abitazione del Profeta e della sua famiglia, come spazio degli animali domestici, e infine come luogo di discussione e di riunione accanto

212 *Annali dell'Islam*, I, pp. 432-460.

alla dimora del Profeta. È naturale che in questo luogo Maometto, oltre alle trattative e alle discussioni, tenesse la preghiera, la quale non assunse che man mano il carattere regolare liturgico che fu poi pieno di conseguenze per la psicologia dei musulmani. Il regolamento delle cinque preghiere quotidiane e di quella solenne del venerdì non è avvenuto prima del periodo medinese, contrariamente a quanto ha sostenuto il Kremer,²¹³ che ha ricamato di fantasia sull'efficacia disciplinare dell'antica preghiera di Medina. È naturale che compiuto il primitivo edificio di Medina, svoltisi in esso fatti memorandi per l'antica storia dell'Islam, morto in esso il Profeta, proclamatovi Abū Bakr, divenisse il modello per molte moschee primitive che infatti per lungo tempo conservano nelle linee principali il piano dell'abitazione di Medina. Ed è naturale anche che, come nell'edificio di Medina avvennero le più grandi discussioni e trattative, e si iniziarono attività varie di disputa e d'insegnamento, così anche nelle antiche moschee si iniziasse il costume poi perpetuato di esercitarvi, oltre alle funzioni del culto, l'insegnamento ed altri atti in stretta relazione con la religione. Quando parleremo, nel periodo ommiade, delle origini del culto musulmano dovremo riportare una parte centrale di esso, e cioè la *khutbah* o predica, alle prime origini profetiche. Già alla Mecca, per esempio, in occasione della conquista, Maometto tenne pubblico discorso ai fedeli; ma a Qubā, nell'edificio di Medina,

213 In *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien, 1875, I, p. 10. V. la critica mossagli dal CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, pp. 448-449.

risuonò più volte la sua voce di esortazione e si costituì, anche nella sua relazione con la preghiera, il modello di quella allocuzione che anche oggi si sente il venerdì nella solenne preghiera del mezzogiorno.

Così Maometto si stabilisce definitivamente a Medina e in casa propria; la tradizione sa anche darci particolari circa l'acquisto del terreno ove sorse la sua abitazione, nella quale morì, e che fu poi la sua tomba, ora la seconda moschea per dignità in tutto il mondo musulmano. Il nome arabo per moschea è *masgid* che in origine, dal suo significato «luogo di venerazione», indicò qualsiasi luogo sacro dell'antico paganesimo e poi divenne proprio per il luogo di culto per eccellenza, la moschea. E credo si possa affermare che la frequenza nel rito della preghiera delle prostrazioni (*sugiūd*) abbia contribuito a fondare ancor meglio la ragione della indicazione della moschea stessa con la parola *masgid*.

Ora si inizia per Maometto, finalmente stabilito nella città da lui scelta come rifugio, un nuovo periodo di attività, che succede a quello puramente religioso, durante il quale, alla Mecca, aveva posto le basi della nuova fede; periodo distinto dall'esercizio e dall'affermazione di qualità differenti da quelle che lo portarono al successo religioso, ma non meno distinte e brillanti; qualità di indole piuttosto diplomatica e politica, che nella sua nuova funzione di capo di una città, e si potrebbe dire arbitro nelle discordie che ne separavano gli elementi, incomparabilmente messe a punto e rese efficaci dalla

disposizione e dal fascino religioso del Profeta, condussero alla costituzione non più di una setta o comunità religiosa, ma di un vero nuovo Stato arabo e musulmano, dal cui seno nacque la grande potenza islamica che modificò per secoli la storia del mondo.

Il primo atto politico di grande portata fu il celebre editto²¹⁴ con il quale Maometto pose le basi della collaborazione tra gli elementi musulmani della popolazione, di che però non è menzione nel Corano sebbene sia solidamente documentato. Si può dire infatti che con tale editto al vincolo del sangue e quindi alla costituzione tribalizia, che con forza centrifuga disperdeva le energie degli Arabi, si sostituì il vincolo religioso, che costituiva la ragione essenziale di solidarietà. In questo sistema sono nel principio inseriti anche gli Ebrei, che poi manifestatisi duramente ostili a Maometto e apparsi con la loro fede non coordinabili nel sistema musulmano furono non solo esclusi dalla comunità, alla quale essi del resto non avrebbero mai spontaneamente aderito, ma scacciati fuori dei loro territori e in parte massacrati. Con questo primo atto Maometto rispose alla prima esigenza che pone la funzione di un capo politico, e cioè la creazione di un modo di convivenza. Occorre anche notare che in questa abolizione dell'ordine tribalizio Maometto lascia sussistere in parte per qualche tempo il sistema della vendetta, così radicato nella psiche araba

214 Studiato e illustrato con profondo senso storico dal WELLHAUSEN, *Muhammeds Gemeindeordnung von Medina*, in *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, 2, Berlin, 1889. V. anche CAETANI, *Annali dell'Islam*, I, pp. 391-408.

che la sua completa abolizione avrebbe significato un certo motivo di dissenso.

Compiuto quest'atto politicamente necessario Maometto dovette rivolgere la sua attenzione ai problemi materiali di sussistenza che si ponevano per i numerosi emigrati. Da principio egli pensò a un sistema di fratellanza (*mu'ākhāh*) tra coppie di Muhāgirūn e di Anṣār, che doveva anche, in uno spirito di collaborazione, provvedere alle più acute asprezze della situazione economica. Ma la tradizione ci insegna che tale sistema non andò oltre alcuni primi casi di applicazione; fatalmente il Profeta, condotto dalla necessità, indirizzato dalla tradizione del costume arabo, dovette pensare alla razzia, al metodo cioè violento di procurare ai suoi il modo di sussistere, nell'attesa che un migliore avviamento di politica agricola, in relazione anche alla cacciata degli Ebrei, potesse fornire ai Muhāgirūn mezzi più abbondanti di vita. Questi primi atti guerreschi si possono anche interpretare come il primo approccio alla lotta con la Mecca che la direzione della *qiblah* (anno 2 ègira) rendeva necessaria.

La prima grande razzia, quella di Badr, fu preceduta da una piccola operazione, vale a dire la spedizione di Nakhlah, compiuta da un pugno di uomini, per ordine di Maometto, prima che scadesse la tregua del mese sacro di Ragiab. Maometto, rendendosi conto dell'enorme infrazione che compiva di una norma tradizionale rispettata da tutti gli Arabi, ricorse, per scaricarsi della respon-

sabilità, a un meschino artificio che getta un'ombra sfavorevole sulla sua lealtà. Egli ordinò cioè a 'Abdallāh ibn Giahsh, a cui aveva affidato il comando, di aprire la lettera di ordini solo a due giornate dalla Mecca, e di lasciare liberi i componenti di prendere o non prendere parte all'operazione quando avessero saputo che si trattava di un attacco in mese di tregua. L'attacco ebbe luogo, nonostante qualche esitazione, per il grande prestigio che aveva già Maometto, e fece assai cattiva impressione, tanto che il Profeta non volle prender parte alla spartizione del bottino (si trattava dell'assalto ad una piccola carovana meccana di cui fu ucciso un uomo); più tardi il Profeta recitò anche una rivelazione coranica²¹⁵ in cui si affermava che la rottura della tregua è un male, ma male più grave ancora è quello di impedire ai fedeli di fare le loro devozioni meccane. Rotto il ghiaccio, il Profeta, avendo saputo, dopo la fine del mese di tregua, di una grossa carovana meccana, che si dirigeva dalla Siria verso il Sud, si preparò ad assalirla. Il capo però di essa, Abū Sufyān, avvertito a tempo, la fece deviare e insieme provocò l'aiuto di una grossa schiera meccana, che sopraggiunse ben presto numerosa e baldanzosa; ma Maometto con i suoi poco più che trecento uomini, forte della sua fede nell'assistenza divina, attaccò ugualmente e ai pozzi di Badr, nell'anno secondo dell'ègira, sconfisse duramente i Quraisciti, dei quali uccise alcune decine facendo pingue bottino del prezioso

215 Sura 2, 214.

carico. Questo piccolo avvenimento guerresco ha un'importanza fondamentale per lo sviluppo dell'Islam; creò intanto un'aureola di vittoria intorno al Profeta che persuase di essere assistito da Dio, e determinò gli avvenimenti seguenti, sia acuendo il dissidio con i Quraisciti, sia producendo l'adesione a Maometto di parecchi elementi esitanti che più tardi, ma in relazione essenzialmente a questa prima vittoria, si aggregarono alla causa dell'Islam. L'avvenimento ha anche grande importanza perché fu in occasione di esso che Maometto determinò, con speciali rivelazioni inserite nel Corano, le norme relative alla spartizione del bottino. E già che siamo in questa sede, è opportuno dir subito che nel periodo medinese la rivelazione assume carattere differente da quella del meccano. Mentre quest'ultima indicava le principali credenze e minacciava agli increduli gli stessi castighi che avevano colti gli antichi negatori delle missioni profetiche, o narravano di storia sacra, e corrispondentemente lo stile era agitato dall'afflato religioso e dalla violenza delle invettive, le sure del periodo medinese danno per lo più prescrizioni di ordine culturale e giuridico secondo i bisogni che man mano si presentavano al Profeta, e lo stile assume un carattere differente, quello del legislatore che pacatamente impone le sue nuove regole. Occorre tuttavia rilevare che il conflitto con gli Ebrei in modo particolare, rivelatosi principalmente a Medina, fa sì che le sure medinesi contengano violenti attacchi che tradiscono nello stile la viva concitazione del Profeta contro i suoi nemici. Questa profon-

da differenza nel contenuto e nello stile tra le sure dei due periodi ha mosso la stessa esegesi musulmana a dividere le sure del Corano nelle due principali categorie di meccane e medinesi; e l'orientalista moderno, che più di ogni altro ha contribuito a stabilire la cronologia delle sure del Corano, il Nöldeke,²¹⁶ ha assunto come criterio principale appunto lo stile, criterio s'intende confortato da notizie della tradizione, che per una parte sono certamente attendibili, e, considerato l'enorme interesse che ha destato lo studio del Corano nella Comunità, abbondanti e particolareggiate.

Lo scontro di Badr, come il trasferimento a Medina, ha portato l'Islam dal piano religioso a quello politico, ha dato all'Islam stesso il suo carattere guerriero di religione conquistatrice, che non si perderà mai più, resterà anzi uno dei caratteri più tipici di esso fino ad oggi. Aver preso parte alla battaglia di Badr è titolo di massimo onore per i primi seguaci di Maometto; se ne crea una categoria privilegiata di *badriyyiūn*. Dal conflitto stesso nasce una serie di avvenimenti, forse secondo il piano del Profeta, che fatalmente conducono alla conquista della Mecca, alla definitiva affermazione dell'Islam, alla sua completa distinzione dall'Ebraismo, che in un primo tempo egli aveva pensato poter coordinare nella sua religione.

Il conflitto con gli Ebrei fu veramente e subito determi-

216 TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860 (seconda edizione, vol. I a cura di F. Schwally, Leipzig, 1909).

nato dalla maggiore esperienza che Maometto poté avere delle loro credenze nel diuturno contatto a Medina. Nel primo tempo della convivenza il Profeta aveva adottato alcuni elementi ebraici, forse condotto anche dal desiderio di far cosa gradita a quel numeroso gruppo medinese; s'intende anche per la forza e il prestigio di antichi elementi religiosi. Così il primo digiuno che Maometto prescrisse ai suoi fedeli – e qui aggiungiamo che i principali atti cultuali sono ad essi ordinati appunto nel periodo medinese – fu quello dei primi dieci giorni di Muḥarram, direttamente calcato sul noto digiuno della *'āshūrā* degli ebrei; e sebbene non si possa parlare per le origini dell'Islam di una vera e propria *qiblah* o direzione per la preghiera, è sicuro che Maometto, nei primi tempi di Medina, si rivolgeva, pregando, verso Gerusalemme, come facevano gli ebrei (e sembra anche Ebioniti ed Elkesaiti). Ciò non poteva non far piacere agli Ebrei stessi, ma come ora vedremo, l'adozione della *qiblah* verso la Mecca fu uno dei segni di quell'aspra guerra che Maometto condusse contro gli Ebrei e che finì tragicamente per questi; egualmente il primitivo digiuno fu sostituito con quello del Ramaḍān, che sembra abbia i suoi precedenti nel Manicheismo. Ma il conflitto con gli Ebrei, alle cui cause abbiamo già accennato, che sono cioè la profonda differenza tra le due credenze e l'atteggiamento infido delle tribù ebraiche di Medina, è così connesso con gli ulteriori avvenimenti che si succedettero dopo Badr, che lo esporremo in stretta connessione con essi. Infatti subito dopo Badr egli scacciò da

Medina, con un pretesto, una delle tribù ebraiche, i Banū Qainuqā', e ne confiscò i beni.

La sconfitta fu dura per i Quraish, che non si rassegnarono a subirla senza vendetta. Apprestarono infatti un numeroso esercito che nell'anno seguente mosse in direzione di Medina. Le informazioni che ebbe Maometto circa l'importanza delle schiere quraiscite non lo distolsero, animato come era dalla sicurezza dell'assistenza divina, dall'uscire dalla sua città per incontrarle, e prese posizione a ridosso del monte Uḥud, dove nel terzo anno dell'ègira avvenne lo scontro. Il famoso capitano Khālid, che fu poi l'eroe della lotta contro le tribù ribelli e della conquista della Siria, ne approfittò per aggirarli e ne seguì la rotta dei musulmani, durante la quale (la pia tradizione dice per intervento del diavolo) si sparse la voce della morte di Maometto. È notevole che i Quraisciti non approfittassero dell'occasione per dare l'assalto a Medina che sarebbe probabilmente caduta, e tale circostanza illumina sulle intenzioni dei Meccani che non volevano probabilmente che la sconfitta del Profeta; ciò che appare in ogni modo è la forza d'animo di questo, il suo ascendente sui seguaci. Egli riuscì infatti ad evitare il disastro e riorganizzare i suoi in modo che solo due anni dopo potevano vittoriosamente resistere al famoso assedio di Medina che allora apparve necessario ai Quraish e che essi intrapresero con l'aiuto di molte tribù arabe. La sconfitta di Uḥud fu inoltre occasione per Maometto per rianimare i suoi con la rinnovata promes-

sa delle gioie eterne per i martiri, e fu insieme, dopo la vittoria di Badr, un secondo pretesto per liberarsi ancora di un altro gruppo di Ebrei. Fu la volta dei Banū an-Naḍīr, i quali appena dopo un anno da Uḥud furono assediati da Maometto, che sospettò il loro tradimento, nelle loro fortezze. Essi, ottenuta dal Profeta la facoltà di uscire dalle loro case, emigrarono in massa a Khaibar, dove più tardi li raggiunse ancora l'ira e la cupidigia del Profeta. Poco tempo prima egli aveva fatto uccidere un suo avversario ebreo, Ka'b ibn al-Ashraf, il quale dopo Badr si era recato alla Mecca e cercava di incitare, con l'arma anche della sua satira poetica, i Quraisciti alla vendetta che essi trassero a Uḥud. La battaglia di Uḥud naturalmente ebbe anche le sue sfavorevoli ripercussioni per la sorte dell'Islam; così guadagnarono coraggio quelli delle tribù arabe di Medina che apparentemente favorevoli al Profeta manovravano contro di lui, i famosi *munāfiqūn* già menzionati, e contro cui più volte si scaglia il Corano. Fatto anche sintomatico fu quello di Bi'r Ma'ūnah, ove la tribù degli 'Āmir osò uccidere cinque missionari che Maometto aveva loro inviato per condurli all'Islam.

L'avvenimento saliente dopo la battaglia del monte Uḥud fu l'assedio di Medina. Come abbiamo detto i Quraisciti, persuasi infine del bisogno di sopprimere il centro dell'azione di Maometto, radunarono un potente esercito composto di varie tribù da essi capitanate e mossero all'assedio di Medina. In questa occasione riful-

sero ancora le eccelse qualità di Maometto, il quale al suo fascino religioso che trascinò i primi seguaci e ancora oggi ispira in tutte le parti del mondo milioni di fedeli seppe unire una calma e decisa energia, che nei momenti più gravi rianimò il coraggio dei suoi e li strinse intorno a sé; senza dire delle qualità diplomatiche, su cui ritorneremo, e alle quali si deve essenzialmente il mirabile fatto dello scardinamento della resistenza della Mecca e dell'aggruppamento delle tribù arabe intorno a lui. La tradizione attribuisce in buona parte il merito della mirabile resistenza di Medina a un liberto persiano, Salmān al-Fārisī, figura le cui qualità religiose hanno singolarmente sedotto i musulmani e che diresse i lavori per la costruzione del fossato (*khandaq*), nome con cui è anche conosciuto quell'assedio. La leggenda narra di Salmān che fin da ragazzo andò in cerca tra i cristiani di una più alta verità finché invece la trovò in Maometto. In tutta la tradizione che celebra i discendenti Alidi, cioè di Maometto per Fāṭimah sua figlia, che fu sposa di 'Alī, Salmān ha una parte notevolissima; ancora oggi i Noṣairi o 'Alawiti, sciiti estremi della regione di Latakīyeh, lo comprendono nella pentade divina che forma oggetto della loro venerazione. Che egli abbia realmente suggerito al Profeta, a cui lo chiamava una inclinazione religiosa, un mezzo di fortificazione sconosciuto agli Arabi, e che a lui come persiano poteva esser noto, è tutt'altro che improbabile. Ciò non toglie che la figura di

Salmān sia velata da fitta cortina di notizie leggendarie.²¹⁷ Il fatto è che dopo ripetuti tentativi di irruzione, i Quraisciti e i loro collegati (il fatto d'arme si chiamò anche nella tradizione *yaum al-aḥzāb*, cioè la giornata o piuttosto la campagna dei confederati) si ritirarono liberando Medina, e dando così a Maometto un aumento inaspettato di prestigio, non solo presso le tribù arabe ma soprattutto tra i cittadini di Mecca che cominciarono col loro tradizionale senso politico a sentire quale avversario fosse Maometto e quanta la necessità di venire a un accordo con lui. Ma al Profeta l'assedio di Medina diede l'occasione di liberarsi definitivamente degli Ebrei. L'ultimo gruppo di essi, i Banu Quraizah, furono accusati di tradimento; Maometto, con fine accorgimento, o si potrebbe anche dire con non molto nobile astuzia, volle scaricarsi della responsabilità del massacro in massa di questi ebrei che egli aveva già freddamente deciso. Affidò la sentenza a Sa'd ibn Mu'ādh della tribù degli Aus alleata, come abbiamo detto, dei Quraizah. Ma l'arbitro giudicò come forse aveva concordato con Maometto, vale a dire per l'uccisione di tutti i maschi e la vendita come schiavi di donne e bambini. L'orrenda carneficina fu compiuta con la decapitazione su fosse precedentemente preparate. 'Alī, il genero del Profeta, si distinse nella macabra operazione e a sera era stanco di aver tagliato tante teste. Con la distruzione dell'ultimo

217 L. MASSIGNON, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Tours, 1934 (Publications de la Société des Études iraniennes et de l'Art Persan, no. 7).

gruppo Maometto, la cui fama è certo offuscata da questi atti così spietati, si era liberato dal pericolo della concorrenza giudaica, ma già da prima aveva ovviato ad un altro pericolo, e cioè l'affermarsi della fede giudaica entro il quadro di tolleranza da lui tracciato; e il Corano contiene la testimonianza del suo procedimento. Egli aveva preteso che nelle Scritture si trovasse menzione della sua futura venuta; egli si valse forse della menzione del Paracleto in San Giovanni, che interpretò forse come «periklytòs», scambio che spiegherebbe il suo nome di Aḥmad o Muḥammad, interpretando «periklytòs» come «lodato». Fu però specialmente contro gli ebrei che Maometto diresse le proprie accuse; è noto che egli osservò sempre un contegno di maggiore simpatia e considerazione verso i cristiani, e nel Corano vi sono espressioni assai benevole per essi le cui virtù religiose sono attribuite al monachismo che abbiamo visto aver fatto tanta impressione sul Profeta; monachismo tuttavia che in un passo coranico è attribuito a un'innovazione dei cristiani non voluta da Dio o almeno deformata da essi nella sua natura. Una famosa tradizione ci mostra il Profeta affermare: «non vi è monachismo nell'Islam». In ogni caso ebrei e cristiani sono accomunati da Maometto nell'accusa di aver scientemente alterato con il *tahrīf* il testo della Rivelazione; e questa accusa, dopo le riforme che condussero alla abolizione del digiuno dei dieci giorni simile a quello ebraico, dopo la fissazione della direzione della preghiera verso la Mecca alla fine dell'anno 2 dell'ègira, porta alla rovina

dell'Ebraismo ancor più forse che l'esilio delle due tribù di Medina e il massacro della terza.

Ma per completare l'opera grandiosa Maometto doveva non solo in senso negativo vincere la concorrenza degli elementi non arabi, doveva soprattutto, e questa fu impresa da lui condotta con singolarissima abilità, inserire in forza del nuovo ordine l'arabismo, il che vuol dire da un lato guadagnare a sé le tribù arabe (finora era soprattutto nel centro di Medina e in quello di Mecca che aveva guadagnato seguaci); doveva dall'altro, e questa è la sua tipica missione storica, coordinare la religione nazionale araba entro lo schema della nuova rivelazione. Questo secondo compito si poté dire assolto quando il Profeta indicò come direzione della preghiera la Mecca, fin dai primi tempi del soggiorno a Medina; insieme, e il Corano ce ne serba testimonianza, fu dichiarato da lui che la Ka'bah era la casa di Dio in terra ed egli costruì il suo sistema secondo il quale essa fu eretta da Abramo e da Ismaele, dopo che per la prima volta lo stesso Adamo l'aveva prima fondata, come abbiamo qui sopra esposto. Due conseguenze di primaria importanza ne derivano: la prima è il passo decisivo per l'inserimento di quanto era ancora vivo della religione pagana nell'Islam, secondo la perpetuazione dell'obbligo del *ḥagg*, del pellegrinaggio alla Mecca, la quale da centro pagano diviene così centro musulmano; la seconda, la conquista della Mecca con la guerra santa, la quale diviene un obbligo per i fedeli. Di qui noi dobbiamo seguire un doppio ordine di

fatti: l'impressione destata nelle tribù arabe da queste abili mosse del Profeta, e d'altra parte le concrete misure da questo prese per conquistare la Mecca, fine al quale lo chiamava non solo tale alto scopo religioso, ma un desiderio di vendetta contro i suoi ribelli concittadini, e una vera e propria libidine di rivincita dalla quale ben pochi privilegiati si possono chiamare immuni. Per quanto concerne il primo punto le tribù arabe, e soprattutto quelle più vicine al Higiāz e alla Mecca, fin dai primi successi di Maometto avevano cominciato a sentire il desiderio di mettersi dalla parte del più forte e dal 3 al 5 dell'ègira un'opera sottile ed accorta della diplomazia di Maometto riesce a raggruppare intorno a lui, soprattutto come capo di stato, meno come religioso, una buona parte di tali tribù, che, si noti, erano per lo più amiche dei Quraish. E fu in relazione appunto a questo fatto che i Quraisciti credettero giunto il momento dell'assedio di Medina, del quale abbiamo narrato qui sopra. Lo sfavorevole risultato dell'operazione convinse sempre più le tribù arabe della potenza di Maometto e continuò quindi, nonostante che Maometto trascurasse di sfruttare il successo con l'inseguimento dei nemici, l'adesione delle tribù. Qui si presenta tuttavia una grave questione, che ha di per sé importanza storica per la valutazione di questo periodo della vita di Maometto, ma che poi si riflette in un altro grande avvenimento della storia primitiva dell'Islam, e cioè la *riddah* o apostasia delle tribù. Il Caetani ha profondamente studiato tale questione sia nella parte dedicata all'anno 11 dell'ègira e

sia nel riassunto dell'opera di Maometto.²¹⁸ Il Caetani sostanzialmente afferma che l'adesione di queste tribù ebbe solamente significato politico, e non comportò la completa accettazione della dottrina religiosa. Così l'apostasia delle tribù, che la tradizione ha dipinto come un distacco dall'Islam dei beduini, dei quali già il Corano afferma il poco fervore, assume il carattere più naturale di rescissione di un patto, uno dei contraenti del quale era morto. È noto che un'opinione forse più ragionevole pone in relazione la predetta *riddah* con l'obbligo imposto ai musulmani di pagare la tassa rituale, la *zakkāh*. La voglia di sfuggire con l'occasione della morte di Maometto a questo duro peso, cosa resa più facile dalla morte del capo, con il quale essi avevano stipulato il patto, spiega certo in modo molto umano il grande avvenimento dell'apostasia. Di ciò del resto abbiamo qui parlato solo in quanto questi fatti illuminano l'azione di Maometto, del quale l'abilità diplomatica risulta certamente meglio affermata quando lo si dipinga non illuso di chiamare a sé subito il grosso delle tribù arabe, ma piuttosto confidente nella possibilità di legarle con patto politico. Non è fuor di luogo accennare che la tradizione ci conserva per questo periodo una serie di trattati con tali tribù, i quali hanno apparenza di genuinità, mentre le notizie circa le ambascerie giunte più tardi, all'acme della potenza del Profeta, da parte di grandi tribù anche lontane (i cosiddetti *wufūd*, plurale di *wafd*, parola che

218 *Annali dell'Islam*, II, pp. 372-476.

anche oggi ha designato l'ambasceria egiziana che si recò a Londra a chiedere l'indipendenza) sono meno solidamente attestate.

In ogni modo il Profeta, indirizzato dal bisogno di portare i suoi fedeli alla Mecca, fatto forte di tali adesioni, si presentò nell'anno 6 dell'ègira davanti alla Mecca, a dir vero con pochi armati, forse un migliaio dei suoi fedeli con le sole spade, per compiere la *'umrah*. La tradizione ci dice che Maometto, imbaldanzito dal favore di alcune tribù forse già in possesso di informazioni circa le condizioni interne della Mecca, avrebbe voluto assalire subito la città sacra e per di più nei mesi sacri del pellegrinaggio. Fu Abū Bakr ad impedire questa azione che lo avrebbe certamente messo in cattiva luce; né intanto il Profeta trascurava l'arte diplomatica, poiché inviò 'Uthmān, che poi fu califfo, a informarsi delle vere condizioni d'animo dei Quraisciti. Nella Mecca stessa egli aveva un fido amico ed informatore in al-'Ābbās. 'Uthmān tardava a tornare e foschi presagi agitavano i musulmani; tanto che essi, sotto un albero nella pianura di Hudaiyah ove Maometto si era ritirato quando aveva avuto notizia di apparecchi d'armi dei Quraisciti, si strinsero intorno a lui e gli giurarono fedeltà ed assistenza fino all'ultimo. Di questo deciso atteggiamento dei musulmani i Quraisciti ebbero ben presto notizia e ciò li inclinò a trattare, scopo al quale in fondo mirava il Profeta. Emisario dei Meccani fu Suhail, il quale nel redigere l'atto che doveva permettere a Maometto nell'anno seguente

di compiere la *'umrah* e l'obbligava d'altra parte a non accettare transfughi nel suo campo, e ad altre condizioni, volle che Maometto rinunciasse alla formula musulmana «In nome di Dio clemente e misericordioso» a favore della pagana «In nome tuo o Signore»; volle infine che Maometto apponesse la sua firma senza la qualifica di «Inviato da Dio». L'arrendevolezza con cui Maometto aderì alla richiesta del Meccano provocò lo sdegno soprattutto di Omar; ma il Profeta che nella sua lungimirante sapienza scorgeva già tutto il vantaggio che a lui conferiva il semplice fatto di aver potuto trattare con i signori della Ka'bah e di aver ricevuto il diritto di visitare i luoghi sacri, lasciò sbollire l'ira di Omar e concluse il trattato, che nella realtà fu la sua vera garanzia di successo, come si vide subito quando degli elementi arabi si avvicinarono ancor più a lui, sia per il maggior prestigio che aveva guadagnato, sia perché non appariva più nella veste del nemico della casa di Dio. L'anno seguente Maometto, quasi a dar compenso ai musulmani per il dolore di Hudaibiyah, capitanò una spedizione contro l'oasi di Khaibar, la quale insieme con altre razzie arricchì i musulmani. Dopo aver compiuto la prima *'umrah* Maometto, profittando di una pretesa rottura del patto da parte dei Meccani, decise di passare all'azione violenta e nell'anno 8 dell'ègira giunse innanzi alla Mecca con un forte esercito di 8000 uomini, in cui erano rappresentati tutti gli elementi favorevoli a lui, Anṣār, Muḥāgirūn, beduini. L'accorta azione di Maometto aveva già sgretolato la compagine meccana; avvennero nella

città conversioni di ragguardevoli personaggi e lo stesso Abū Sufyān, capo dell'opposizione antimusulmana, venne a cercare Maometto. Il Caetani qui sospetta che l'azione di Abū Sufyān fosse in relazione con un trattato segreto da tempo concordato per l'entrata del Profeta in Mecca senza spargimento di sangue. Fatto è che appunto nell'8 dell'ègira il Profeta entrò nel sacro terreno della città senza lotta, raggiungendo così lo scopo supremo della sua vita e insieme coronando quell'accorta e audace opera di coordinamento che lo aveva condotto a disporre valori arabi e pagani entro una nuova cornice, quella della fede musulmana, per sì gran parte ispirata al Giudaismo e al Cristianesimo, mostrando infine alle tribù arabe, non ancora tutte schierate sotto la nuova bandiera, che la vecchia tradizione non solo religiosa ma anche culturale e letteraria era segnapolo per il vessillo musulmano, con incalcolabili conseguenze per il prestigio del Profeta. La scena più solenne e più suggestiva di tutta la storia dell'Islam si può ritenere quella della pacifica entrata del Profeta montato sul suo cammello nel sacro recinto affollato dai tenaci Meccani che vedevano la casa di Hubal occupata dal mortale nemico degli idoli, e questi da lui distrutti. C'era però certamente diffuso in quella fatidica giornata, nel sacro silenzio del recinto, il senso di qualche cosa di sacro e superiore che aveva portato il giovane cammelliere, seguito da una fedele folla di aderenti, ad occupare il palladio arabo e a pronunciarvi il poderoso *Allāh akbar* che sonava la sconfitta definitiva di tutto un mondo, di tutta una tradizione

ancora cara al cuore degli Arabi, e avvicinava l'Arabia ad un'altra tradizione. Ma ciò che aggiunse solennità e dignità alla grande scena fu il contegno di Maometto, il quale ebbe la scienza suprema di non abusare della sua vittoria, di non condurre sanguinose vendette, ma di proclamare con quieta gravità il trionfo di Allāh. Infatti solo poche persone furono da lui condannate: la maggior parte dei nemici pieni di colpe verso l'Islam e anche verso il Profeta stesso, tra cui la famosa Hind (colei che alla battaglia di Uḥud aveva straziato il cadavere del valoroso zio del Profeta, Ḥamzah, ne aveva masticato e sputato il fegato e si era fatta collana dei pezzi di carne di lui), ebbero salva la vita. E così anche quell'Abdallāh ibn Abū Sarḥ che, scriba del Profeta, si era divertito a scrivere differentemente la rivelazione da come Maometto la pronunciava e a constatare poi che egli non se ne accorgeva. Ciò lo condusse anche all'apostasia. Ma la saggia clemenza di Maometto risparmiò anche lui.

Maometto, anche in questo guidato dalla sua sapienza politica, non rimase alla Mecca ma rientrò alla sua Medina. Né prese parte in quest'anno al pellegrinaggio; egli era già intento ai preparativi per una grande spedizione verso i confini della Siria, quella di Tabūk, destinata, a quanto sembra, ad interrompere e sorprendere nella fase preparatoria gli armamenti che pare Eraclio, l'imperatore bizantino, facesse, soprattutto per mezzo degli Arabi cristiani a lui soggetti, come Ghassānidi ecc., per spezzare la potenza di Maometto. Questa spedizione, che do-

veva vendicare anche un'altra precedente, fatta nella stessa direzione e con scopi analoghi, quella di Mu'tah, nella quale le armi musulmane furono duramente sconfitte e trovò anche la morte il diletto figlio adottivo di Maometto, Zaid, si scontrò con una tenace opposizione dei musulmani, opposizione provocata non solo forse dal ricordo della sconfitta, così contrastante con quello gradito del trionfo di Mecca, ma anche dall'eccessivo calore della stagione. Furono molti i musulmani che dichiararono apertamente di preferire di rimanersene a casa piuttosto che di uscire a battaglia; e quando Maometto nello stesso anno 9 inviò al pellegrinaggio in sua vece Abū Bakr, fece a lui proclamare in quella solenne occasione il capitolo 9 del Corano, la famosa Sura *Barā'ah* con la quale egli si propose due scopi ben precisi: primo quello di rescindere ogni sia pur tenue legame con i pagani, ai quali d'ora innanzi era vietato l'accesso ai luoghi sacri ed ogni rapporto con i musulmani; e in secondo luogo, in stretta connessione con il primo punto, affermare apertamente l'obbligo dei musulmani di combattere e di uscire contro il nemico. Questa sura ebbe valore incalcolabile nel fissare i rapporti tra musulmani e infedeli. Anche quest'opera di chiarificazione ebbe, e specialmente nelle ulteriori vicende dell'Islam, la sua precisa funzione, e tanto più si vede la forza e la sicurezza del Profeta, considerando che egli nella diuturna opera di conciliare i cuori dei Meccani aveva già dato occasione ad altro malcontento nei suoi fedeli; il quale si manifestò quando Maometto, avendo

assalito nell'anno 8 la grande tribù degli Hawāzin e avendola battuta nella battaglia di Ḥunain, ripartì a Gir‘ānah il ricchissimo bottino con evidente favore per i Meccani, a scapito dei vecchi musulmani. Fu la politica del *ta’līf al-qulūb*, la conciliazione dei cuori, che condusse Maometto a questo; siccome la politica era saggia portò a tangibili risultati, il malcontento fu sedato, e la tradizione ancor oggi, lungi dal biasimare Maometto, magnifica la sapienza di questo suo atto.

Finalmente nell'anno 10 dell'ègira avvenne il grande fatto che può considerarsi l'acme dell'azione di Maometto, il solenne pellegrinaggio cioè, e non la semplice visita devota, la *‘umrah*, che egli compì con i suoi fedeli e che ha nella tradizione il nome di *ḥaggiat al-wadā‘*, pellegrinaggio di addio. E altra pietra miliare nella storia dell'Islam è la predica che il Profeta tenne a tutti i musulmani, non più cioè ai vecchi Muhāgirūn, Anṣār, beduini, ma anche ai Meccani, dall'alto del colle di ‘Arafah, ove ancora oggi è recitata la *khuṭbah*, uno dei punti culminanti dei complicati riti del pellegrinaggio. E ben a ragione, e possiamo immaginare con quale interno moto dell'animo, egli poté affermare che la sua missione era compiuta, confermò insieme i suoi precetti e cancellò le ultime tracce di usi pagani, quale la vendetta del sangue e l'intercalazione del calendario. «Satana ha perduto ogni speranza di esser più adorato in questo vostro paese», questa è la frase grandiosa con cui egli riassunse il senso del momento.

Tornato a Medina, forse anche sotto il peso di sì potenti emozioni, Maometto ammalava. Si trattò forse della fatale «febbre di Medina» che ancor oggi infesta il paese, e dopo pochi giorni, col capo reclinato sul grembo della giovanissima 'Ā'ishah, sua moglie preferita e figlia di Abū Bakr, alla quale dobbiamo tante notizie sul Profeta, egli morì mormorando parole sull'alta compagnia del Paradiso.

III.

L'OPERA DI MAOMETTO.

Con Maometto, che così ora spariva dalla scena del mondo, si era costituita la premessa essenziale per tutta la storia degli Arabi, che porta l'arabismo carico delle sue tradizioni a fecondarsi dei frutti degli influssi mono-teistici o altrimenti stranieri; la premessa perché esso potesse divenire una nuova grande forza mondiale operante nel senso politico, religioso, culturale. Tutto ciò è dovuto alla ineffabile combinazione che avviene entro la sua personalità dei valori di varia origine presenti in Arabia. Ci conviene pertanto soffermarci un momento a considerare quale sia l'intimo valore dell'opera personale del Profeta, e, corrispondentemente, quale sia il giudizio che di essa noi dobbiamo formarci e considerare l'accusa che da polemisti ed avversari è stata da tempo elevata contro di lui, di essere stato un impostore; al cospetto degli augusti avvenimenti storici che prendono le mosse da lui ci sarà tanto più facile respingere la semplicistica formulazione di tale giudizio. Nelle pagine che precedono noi abbiamo ripetutamente volto l'attenzione al valore arabistico tradizionale, abbiamo anche accennato al senso che di esso ebbe il Profeta e già abbiamo intraveduto che tutto il destino della nazione araba si svolge attraverso una vivificazione e un ricordo operante del valore passato. Ora noi riconduciamo la nostra attenzione sul fatto che il Profeta, attraverso i contatti che

ebbe con le tribù arabe nelle feste del pellegrinaggio alla Mecca, attraverso l'esperienza che fu viva in lui delle forme di vita dell'arabismo, concepì ben presto entro la sua ricettiva psiche una essenziale armonia fra tali valori e quelle ragioni superiori di vita religiosa che la vita di Arabia andava affermando. Credo che il frutto più prezioso della meditazione su questi punti possa dirsi l'idea di una vera missione che si è presentata a questa coscienza, la quale, aperta ai ricordi del passato, piena di affetto per la nazione araba e nello stesso tempo compresa del bisogno di una vita religiosa superiore, della esigenza di una morale non autonoma, ha saputo inserire negli schemi della tradizione araba le migliori manifestazioni del senso di dipendenza da Dio, provenienti dalle religioni monoteistiche, del bisogno di attribuirgli onore e di osservare la sua legge, creando così una religione con un'insopprimibile originalità; l'originalità che le viene da questa augusta fusione di un valore nazionale che, solo, avrebbe condotto alle manifestazioni di uno sterile e limitato nazionalismo e che invece, animato dal soffio potente della religione, ha portato a una fede universale entro la quale, con giusta ragione e per le migliori fortune della cultura orientale, opera in posizione di privilegio una grande tradizione, della quale abbiamo tentato qui sopra disegnare alcuni tratti, la tradizione araba. È questo l'aspetto dell'azione di Maometto che gli conferisce non solo la dignità di grande personalità storica, ma eleva insieme la sua azione al disopra di meschini sospetti di impostura e di azione egoistica. La

manifestazione più evidente di tale attività armonistica sta in quel ravvicinamento del culto musulmano alla tradizione araba, ottenuto per mezzo della inserzione delle cerimonie del pellegrinaggio nella pratica musulmana e del coordinamento della supposta vita di Abramo in Arabia con lo stabilimento del luogo principale del culto arabo; insieme con la dichiarazione che la nuova comunità era la comunità di Abramo, professante la religione pura, la religione *hanīf*. Qui occorre naturalmente ricordare che questa riconnessione di Maometto non è diretta a collegare gli Arabi con la tradizione ebraica, bensì a qualche cosa che, come dimostrano le tradizioni sugli *Hanīf*, e come dimostra ancora la tendenza mono-teistica degli antichi Arabi, era strettamente congenito alla tradizione araba. Lo stile del Corano infine, che per proclamare la nuova era religiosa adopera il fraseggiare tradizionale degli antichi Arabi, è un segno chiaramente indicatore che ci conferma nella nostra direzione.

Tale funzione storica è così piena di dignità, i risultati che ne nascono così operanti per l'elevazione religiosa dell'umanità, che, come abbiamo altra volta accennato, si può porre con ogni moderazione, e si potrebbe dire con ogni riserva e precauzione, la questione se tale grandioso divenire possa concepirsi come piano di una superiore Provvidenza che ha veduto in tale forma l'unica via per condurre alla confessione della superiore divinità e all'affermazione di un sistema di giusta retribuzione e di dovuto omaggio al Dio unico dell'umanità anime troppo

lontane dalla verità nell'errore della più crassa idolatria, le quali hanno trovato una forma possibile di accettazione nel carattere indubbio di compromesso che la stessa natura dell'Islam, composto dalla fusione di una tradizione pagana, e si potrebbe dire barbarica, per una parte, con superiori valori di altissime religioni per l'altra, contiene indubbiamente in sé.

E giacché abbiamo accennato al compromesso, dobbiamo rilevare un carattere che è indubbiamente proprio di tutta l'azione di Maometto. Egli, guidato dalla sua natura benevola e facilmente bonaria, ha rifuggito da una formulazione troppo rigorosa di vita ascetica, dando egli stesso l'esempio di apprezzare al grado dovuto i beni di questa terra, che per lui sono stati degnissimi di esser goduti. Si cita un famoso detto del Profeta nel quale egli avrebbe ammesso di amare i profumi e le donne, aggiungendo subito che la cosa a lui più cara era la preghiera. La stessa fusione della tradizione araba con le religioni monoteistiche, su cui ci siamo a lungo trattenuiti, ha sapore di compromesso, e corrispondentemente lo storico non può fare dell'Islam un fenomeno puramente arabo e neanche una pura imitazione di altre confessioni; per questo il fatto più importante da scorgere in Maometto è la creazione di storia nuova mediante un compromesso tra tradizione nazionale e influsso straniero. Così nelle più vive questioni di teodicea, per le quali a dir vero il Profeta non ha segnato una linea precisa, si vede che il senso della comunità attraverso la sua mani-

festazione più augusta, e cioè l'ortodossia, ha sempre, si direbbe per istinto, risuscitata la formula del Profeta, quale essa può essere dedotta non da definizioni concrete che, come abbiamo già detto, mancano, ma dal senso di moderazione e di compromesso che egli ha promosso e che è rimasto per sempre caratteristico dell'Islam. Così, se per l'osservatore superficiale può sentire di contraddizione il concreto senso di asceti che indubbiamente inerisce alle origini dell'Islam e a tante sue manifestazioni, e d'altra parte la mancanza di severe norme di vita sessuale, si potrebbe dire anzi una concreta inclinazione verso la licenza, ciò non deve condurre ad erronee conclusioni, ma solamente deve essere ricondotto a quello spirito di conciliazione che vediamo proprio in Maometto e che qui si manifesta nella tentata armonia tra la concessione alla fralezza umana e l'alto valore dell'asceti, figlia diretta dell'aspettazione timorosa del giudizio, motivo principale, come abbiamo veduto, della primitiva ispirazione di Maometto. E alla luce di queste riflessioni si può anche considerare il problema della sincerità di Maometto. Più fatti, tra cui lo spirito di religiosità che emana dal Corano, tra cui anche il favore che la sua predicazione trovò presso spiriti alti di profonda religiosità e che diedero nella storia prove solenni del loro attaccamento sincero all'Islam e alla religione, come primi tra tutti Abū Bakr e Omar, insieme tutto il meraviglioso sviluppo di ascetica e mistica che è sorto entro all'Islam, rendono inammissibile l'ipotesi che il primo propulsore di tal movimento non fosse che un volgare impostore. E

abbiamo già qui sopra indicato che il grande processo di fusione di due tradizioni, l'araba e la cristiano-giudaica, è anche un segno che ci mostra la natura religiosamente potente del movimento, quale difficilmente sarebbe potuta nascere dagli inganni di un falsificatore. Dobbiamo sì, certo, guardare alla natura umana ed araba di Maometto, e spiegare molte debolezze con le esigenze di quella natura, che come abbiamo detto lo ha condotto a compromesso. Dobbiamo infine ricordare che a Maometto è mancata l'assistenza della divina coerenza del Cristianesimo, il quale, per il sovrumano impulso del divino fondatore, ha proclamato con un'intransigenza che S. Paolo stesso non esitò a chiamare «moría», pazzia, la viltà di ogni valore esclusivamente umano. La sua debolezza umana non ha trovato l'appoggio dei divieti assoluti e categorici del Cristianesimo e del suo divino eccesso; l'obiezione quindi che possa esser mossa alla sua sincerità partendo anche dalla sua sensualità va riesaminata alla luce di un'indagine psicologica. Ed alla luce di essa, con la considerazione profonda dell'ambiente arabo, non apparrà neanche sorprendente che il Profeta, avendo in mano la formidabile arma della rivelazione, alla quale egli fin da principio ha creduto sinceramente, se ne sia valso per scopi connessi troppo da presso con interessi politici o addirittura per i suoi scopi egoistici particolari, e per fondare divinamente vantaggi o privilegi per la sua persona. Resta quindi indubbio che il suo primo slancio, il suo timore della giusta retribuzione di Dio, le manifestazioni di amore divino che appaiono nel

Corano così chiaramente da indurre il Massignon a cercare in esse la vera e prima fonte dell'atteggiamento mistico dell'Islam, non sono stati frutto di una calcolata astuzia per raggirare i compatrioti e innalzarsi alla dignità di capo, ma frutto di un intimo moto religioso, di cui noi abbiamo qui sopra cercato le fonti, sia nel senso del sacro che le antiche cerimonie pagane gl'infondevano, e che nutrivano anche i culti per le antiche divinità, sia anche, soprattutto, nell'influsso del Giudaismo e del Cristianesimo. Questo ha inteso la Comunità, e con il suo atteggiamento nei secoli, che costituisce corrispondentemente un'altra prova della sincerità del Profeta, gli ha attribuito una venerazione e un culto che sono tipici dell'Islam. Anche nelle vicende che hanno allontanato una parte della comunità dall'ortodossia e hanno condotto all'elevazione a scapito del Profeta stesso di altri personaggi del primitivo Islam, come soprattutto 'Alī e la sua famiglia, a Maometto rimane sempre un posto altissimo che poi gli è costantemente attribuito nel processo di glorificazione che sempre più elevò la figura del Profeta a quella di essere privilegiato di perfezione sovrumana e dotato di poteri taumaturgici. E gli si attribuì, sul fondamento della visione del suo viaggio notturno da Mecca a Gerusalemme, l'ascesa al cielo²¹⁹ durante la sua

219 Il cosiddetto *mi'rāg*, il racconto del quale, sviluppato ed elaborato dalla fantasia religiosa dell'Islam ha dato spunto ad una copiosa letteratura sui regni d'oltretomba, nella quale il grande islamista spagnolo M. ASÍN PALACIOS, in un suo libro diventato famoso (*La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, 2^a ed., 1943), ha voluto ravvisare la fonte precipua di Dante. Recentemente U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio*

vita.

Tutto il lavoro, che ha così elevato Maometto nella coscienza della sua comunità a persona di dignità quasi divina e lo ha reso elemento fondamentale di ogni costruzione religiosa, è mirabilmente esposto dallo stesso Andrae²²⁰ i cui studi ci hanno già efficacemente guidato in questa esposizione. E l'uomo colto, che oggi nei paesi musulmani vede umilissimi servi esaltarsi alla lettura di ingenua esposizioni di miracoli del Profeta, o di sue prediche, spesso apocrife, sente rivivere ancora la forza di quella personalità religiosa che ha conquistato il cuore dei suoi antichi fedeli e li ha portati all'impero del mondo e vive ancora nel devoto ricordo degli aderenti umili e dotti di oggi; forza, questa, che mai avrebbe potuto prendere l'abbrivio da una vile impostura.

dell'Islam in Europa, Città del Vaticano, 1944 (Studi e Testi, n. 110), p. 53, ha segnalato la esistenza di versioni in latino, spagnolo, francese di un testo arabo relativo al *mi'rāg*. Esso sarà pubblicato prossimamente da E. Cerulli. [V. ora E. CERULLI, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949 (Studi e Testi n. 150) (Nota dell'editore)].

220 TOR ANDRAE, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918 (Archives d'Études Orientales, vol. 16).

INDICE

DEI NOMI PROPRI E DEI VOCABOLI ARABI*

abābīl (uccelli mitici)

abaita al-‘lana (non maledire!)

al-‘Abbās

Abbasidi

‘Abd ad-Dār

‘Abd Kulāl

‘Abd al-Malik ibn Hishām

‘Abd Manāf

‘Abd al-Muṭṭalib

‘Abd Shams (Servo del Sole)

‘Abd Shams

‘Ābd ash-Shams Saba’

‘Abd ash-Shāriq (Servo del [Sole] Sorgente)

* Sono omessi i nomi «Arabi», «Arabia», «Maometto», «Islam». L'articolo arabo al- e le sue forme assimilate ad-, aḏ-, adh- ecc. non contano nella serie alfabetica. Nei nomi preceduti da «Gebel» (monte) e «Banū» (figli di..., nei nomi di tribù) queste due parole sono omesse. La parola «ibn» tra due nomi di persona significa «figlio di...».

‘Abdah ibn Mus-hir
‘Abdallāh (padre di Maometto)
‘Abdallāh ibn Abū Sarḥ
‘Abdallāh ibn Giaḥsh
‘Abdallāh ibn Ubayy
Abi Karib As‘ad
‘Ābīd ibn Sharyah al-Giurhumī
Abīl
Abissini, Abissinia, e v. Etiopia.
Abrahah
Abrahah Dhu ’l-Manār
Abramo
Abū Bakr
Abū Hurairah
Abū Karib As‘ad (Tubba‘ al-Ausat)
Abū Mālīk Aqran
Abū Qubais (monte)
Abū Righāl
Abū Sufyān
Abū Ṭālib
Abulfeda

‘Ād, ‘Āditi

Adamo

Aden

‘Ādī (re di al-Ḥīrah)

‘Ādnān, ‘Ādnāniti

Adriano

Afila

al-Aflag

Africa

Africus

Agar, e v. Hagar

Agia’ (monte)

Agostino (s.)

aḥabīsh (milizie della Mecca)

aḥabār (dottori ebrei di Medina)

Aḥmad (nome mistico di Maometto)

al-Aḥqāf

aḥqāf ar-raml (montagne di sabbia)

Ahrens, K.

Aḥṣā

‘A’ishah

al-Akhḍar (monte)
al-Akhṭal
Akhūdemmēh
Ākil al-Murār v. Ḥuḡr Ākil al-Murār
Aksum, Aksumiti
al-‘Alā’ (ibn al-Ḥaḍrami)
‘Alawiti
Aleppo
Alessandro Magno
‘Alī
‘Alī Bey al-‘Abbāsī v. Badía y Leblīch, Domingo
Allāh
Allāh akbar (Allah è il più grande)
Allāt (Alilat)
‘Alqamah Dhū Giadan
‘*ām al fīl* (anno dell'Elefante)
Amaleciti ‘Amāliq
Āminah
‘Āmir
Amoriti
‘Amr (Tubba‘)

‘Amr ibn Luḥayy
‘Amr al-Mauthabān
‘Amr Muzaiqiyā’
Amurru
Andrae, T.
‘Aneizah
Anmār
Anṣār
‘Antarah
Apocrifi
al-‘Aqabah
al-Aqran v. Abū Karib Aqran
al-Aqṣā
‘*arab* (nomadi)
Arabia Deserta
Arabia Felix
Arabia Petraea
‘Arafah
Aragdos
Aram, Aramei
Ardashīr Bahman ibn Isfandiyār

‘āribah (parlanti arabo)

Arnaud, Th. A.

Aronne

Arphaxad

Arsacidi

‘aṣabiyyah (spirito di corpo)

As‘ad (tribù)

As‘ ad v. Abū Karib As‘ad

Asāfil al-Yemen

asāṭir al-awwalīn (favole degli antichi)

al-A‘shā

‘āshūrā (digiuno)

Asia

‘Asīr

Asmā’

Assiri, Assiro-babilonesi

Astarte

‘Athtar

Augusto

Aus

Ausān

Avaris, Awār

ayyām al-‘Arab (guerre di tribù)

Azd

Azqīr

Ba‘al,

Bāb el-Mandeb

Babilonia, Babilonide

bad‘ (abrogazione)

Badía y Leblich, Domingo (‘Alī Bey al-‘Abbāsi)

Badr

badriyyūn (combattenti di Badr)

Bagdad

Baḥirā

Baḥrein

bai‘at an-nisā‘ (riconoscimento delle donne)

bā‘idah (popolazioni sparite)

bairām (turco: festa)

bait al-Midrās (sinagoga)

bakkā‘ūn (piagnoni)

Bakr ibn Waā‘il

Banū (figli di...)

bāqiyah (popolazioni sopravvissute)

Barā'ah (sura coranica)

Bartoli, Matteo

Barton, G. A.

Barūk

Baṭn Marr

al-Baṭnah

Beirut

Bell, Gertrud

Beniamino da Tudela

Berberi

Bēth Arbāyē

Bibbia

Bidez, J.

Bilqīs

Bi'r Ma'ūnah

Bisanzio

Bishtāsp,

biya' (chiese)

Blunt, Anne

Bokhtnaṣṣar

Bostra

Botta

Bräunlich, E.

Bu‘āth

al-Bukhārī

Bureidah

Burckhardt, J.

Burton, R. F.

Caetani, L.

Caldea

Cam

Cambise

Camito-semiti

Cananei

Caprotti, G.

Carruthers, D.

Caskel, W.

Cattolicesimo

Caussin de Perceval, A. P.

Cedar

Cetura

Chatramutitai

Cheesman, R. E.

Cheikho, L.

Cina

Ciro

Ciro il Giovane

Clay, C. T.

Cobilham (de), Pedro

Conti Rossini, C.

Corano

Creso

Cristianesimo

Cristo e v. Gesù

Crociate

Ctesifonte

Cumont, F.

ad-Dahnāʾ

Damasco

Dante

dār an-nadwah (sede del consiglio)

Dario

David
De Goeje, M. J.
Dēdān
Delitzsch, F.
Delo
Dhū (quello di...)
Dhu 'l-'Awad ('Amr al-Mauthabān)
Dhū Giadan
Dhu Ma'āhir Ḥassān
dhu 'n-nusūr (quello degli avoltoi)
Dhū Nuwās
Dhu 'l-Qarnain
Dhū-Raidān
Dhū Ru'ain
Dhū Shanātir (Luḥai'at Yanūf)
Dhu 'sh-Sharā (Dusares)
Dhū Taulabān
ad-Dimashqī
Dīn (monte)
aḍ-Doḥa
Dougherty, R. Ph.

Doughty, Ch. M.

Eber

Ebioniti

Ebraismo e v. Giudaismo.

Ebrei

Edom

Efrem (s.)

Egitto

Elio Gallio

Elkesaiti

Ella Asbeḥa

‘*ěrābhāh* (ebraico: steppa)

Eraclio

Eratostene

Eritrea

Erodoto

Etbai

Etiopia e v. Abissinia.

Eufrate

Eutimio (s.)

‘*Ēzānā*

Fadak
fakhr (vanto)
al-Farazdaq
al-Fāṭihah (sura coranica)
Fāṭimah
Fatimidi
al-Figiār
Fihr ibn Mālik
ḥil (elefante)
Finati, G.
Fischer, A.
Forbes, Rosita
Fresnel, F.
Friedländer, I.

Gabriele
García Gómez, E.
Gedda
Gedeone
Geiger, A.
Geographia Nubiensis
Geremia

Gerico
Gerra
Gerusalemme
Gesenius, W.
Gesù e v. Cristo
ghabghab (favissa)
Ghālib
Ghassān, Ghassānidi
Ghūl
Ghumdān
Giabrīn
Giacomo Baradeo
Giadīs
Giafnah
al-Giarādatān
Giarīr
al-Giauf
ginn (spiriti)
Giosuè
Giovanni (s.)
Gi‘rānah

Girgīr

Giudaismo e v. Ebraismo

Giudei e v. Ebrei

Giurhum

Giustiniano

Giustino

Glaser, E.

Goldziher, I.

Greci, Grecia

Gregorio (patrizio)

Griffini, E.

Guarmani, C.

Guidi, I.

Ḥabashat

Hadhād

ḥadīth (tradizione su Maometto)

Ḥaḍramūt

Hagar e v. Agar

ḥagg (pellegrinaggio)

ḥaggiat al-wadā‘ (pellegrinaggio di addio)

Ḥā’il

ḥakam (arbitro)

Halévy, J.

Hamdān

al-Hamdānī

ḥammād (deserto sassoso)

Ḥamzah (ibn ‘Abd al-Muṭṭalib

ḥanif (monoteista preislamico)

Ḥanīfah

ḥaram (territorio sacro)

al-Ḥaramān (i due recinti sacri)

al-Ḥārith V

al-Ḥārith ibn ‘Amr

al-Ḥārith ar-Rā’ish

ḥarrah (deserto vulcanico),

Hartmann, M.

al-Ḥaṣā

Ḥaṣermawet

Hāshim, Hāshimiti

hāshim (spezzettatore)

Ḥassān (Tubba‘)

Hatra

Ḥaurān
Hausherr, I.
Hawāzin
ḥigiābah (custodia della Ka‘bah)
Ḥigiāz
higrah (ègira)
Hilāl
himā (riserva)
Ḥimyar, Ḥimyariti
Hind (regina di al-Ḥīrah)
Hind (moglie di Abū Sufyān)
Ḥirā’ (monte)
al-Ḥīrah
Ḥismā
Hodeida
Hofhūf
Hommel, F.
Hubal
Hūd
Ḥudaibiyah
Hudhailiti

Ḥuḡr Ākil al-Murār

Ḥunain

Hyksos

‘Ibād

Ibn ‘Abbās

Ibn Battūṭah

Ibn Duraid

Ibn Hishām v. ‘Ābd al-Malik ibn Hishām

Ibn Ishāq

Ibn Khaldūn

Ibn Qutaibah

Ibn Sa‘d

Ibn Sa‘ūd

al-Idrīsī

Idumea, Idumei

Ifrīqiyah e v. Africa

Ifrīqūs

Īl

Ilī‘azzu

Ilmuqah

‘*imāmah* (turbante)

Imru' al-Qais

India

Indiano (Oceano)

Indoeuropei

Iodysitai

Iram

Iran e v. Persia

‘Irāq,

Isacco

Isāf,

islām (abbandono)

Ismaele, Ismaeliti

Israeliti e v. Ebrei.

It’-am-a-ra

Iyād

Jaeger, W.

Jaussen, A.

Ka‘b

Ka‘b ibn al-Ashraf

Ka‘bah

Ka‘bah di Nagrān

kabīr (capo)

kāhin (indovino)

al-Kāhinān

Kahlān

Kalb

kanā’is (chiese)

Kara-bi-īlu

Kariba’īl

Kariba’īl Watar II

Karna

karwān (uccello)

Katabaneis

Khadīgiah

Khaibar

Khālid (ibn al-Walīd)

khandaq (fossa)

Khārigiti

al-Khazrag

Khorāsān

khushūnah muḍariyyah (rozzezza dei Mudar)

khutbah (predica)

Khuzā'ah

Kilāb

Kinānah

Kindah

Kōhēn figlio di Aronne

Kremer (von), A.

Kulai Karib

al-Kuweit

labbaika Allahumma (ai tuoi servigi, Signore)

Lakhm, Lakhmīdi

Lammens, H.

Landberg, C.

Latakiyyeh

Lawrence, E. T.

Leachman, G. E.

Lidia

Liḥyāniti

liwā' (stendardo)

Loth, O.

Lūd

Luḥai‘at Yanūf Dhū Shanātir

Luqmān

Luwayy

Ma‘add

Ma‘ān

Ma‘ān (figlia di Giurhum)

Macoraba

Madā’in Ṣāliḥ

Madīnat an-nabī (cittā del Profeta)

Magan

Maghreb

Magi

Mahrah

Ma‘in e v. Minei

mala’ (assemblea)

malik (re)

Malikyakrub Yuha‘min (Maliki Karib)

Mamelucchi

(al-) Manāt

Manicheismo

mansūkh (abrogato)

Manzoni, Renzo

maqām Ibrāhīm (stazione di Abramo)

Maria

Mariaba e v. Mar'ib e Maryab

Ma'rib

Marocco

Mar' al-Qais ibn 'Amr

Martyrium Arethae

Marwah

Maryab e v. Ma'rib

masāgid (luoghi sacri)

masgid (moschea)

Mashārif ash-Shām

maṣlahah (interesse)

Massignon, L.

al-Mauthabān v. 'Amr al Mauthabān

mawālī (clienti)

Mecca

Medina e v. Yathrib

Mediterraneo

Meinaioi e v. Ma'īn, Minei.

Melukkha

Mesopotamia

Meyer, E.

Michaelis, J. D.

Midian, Midianiti

Midrash

mikrāb (santuario)

Minā

Minei e v. Maʿin, Meinaioi.

miʿrāg (ascensione)

miswad (consiglio)

Moab

Mohammed Ali

Monneret de Villard, U.

Monofisismo

Montgomery, J. A.

Morgan (de), J. J. M.

Moritz, B.

Mosè

muʿākhāh (affratellamento)

Muʿāwiyah

Mu'āwiyah ibn Bakr
Muḍāḍ
Muḍar
al-Mughammas
Muhalhīl ibn Rabī'ah
Muhāgirūn
Muḥarrām (mese)
al-Mu'izz
Mukallā
Mukarrāb (Mukarrib)
Müller, D. H.
al-Multazam
munāfiqūn (ipocriti)
al-Mundhir III
Murrah
Murrah (tribù)
Musailimah
Musil, A.
muslim (musulmano)
musnad (scrittura sudarabica)
Muşri

musta 'ribah (arabizzati)

muta 'akhkhirah (posteriori)

muta 'arribah (arabizzati)

Mu'tah

Mu'taziliti

Muṭṭalib

Muzdalifah

Nabaioth

Nabatei

Nābit

an-Naḍīr

Naḍr

naḥs (anima)

Nagrān

Nā'ilah

Nakhlah

Nallino, C. A.

an-Namir ibn Taulab

Nashwān ibn Sa'īd

nāsikh (abrogante)

Nasr

Nasṭūr
Nau, F.
Nefūd
Nefūd (Grande)
Nefūd (Piccolo)
Negd
Nemārah
Nemrod
Nestorianismo
Nicholson, R. A.
Niebuhr, Karsten
Nielsen, D.
Nilo (s.)
Nizār
Noè
Nöldeke, Th.
Noṣairi

Oaditi
Ofir
Oman
‘Omar

Omniadi

Oppenheim (von), M.

al-‘Oqair

Ouranie

Palestina

Palgrave, W. G.

Palma (Cornelio)

Palmira, Palmirena, Palmireni

Paolo (s.)

Paracleto

Parembolai (greco: accampamenti)

Periplus Maris Erythraei (Periplo del Mare Eritreo)

Persia, Persiani e v. Iran.

Persico (Golfo)

Petra

Philby, H. St.-J. B.

Pietra nera

Pirati (Costa dei)

Pitts, J.

Plinio

Pompeo

Porfirio

Procopio

Provincia Arabia

Qaḥṭān, Qaḥṭānidi

Qaidar

qail (signore feudale)

Qainuqā‘

Qais ibn al-Khaṭīm

qalam (penna)

Qarmaṭi, 47

Qarnā‘u

qaṣīdah (ode)

Qaṣr el-Kheir

qatā (uccello)

Qatabān

Qaṭūrā‘

qeryānā (siriaco: lezione liturgica)

qiblah (direzione della preghiera)

Qubā

Quḍā‘ah

Qudam ibn Qādim

Quraish, Quraisciti

Quraizah

qur'ān (lettura)

Quşayy

Quzah

rabbāniyyūn (rabbini)

Rabī'ah

Rabi'ah ibn Naşr

Raḍwā (monte)

Ragiab (mese)

Raḥmānān

Raidān e v. Dhū-Raidān

Ramaḍān (mese)

Raunkiaer, B.

Renan, E.

Rhodokanakis, N.

ri'āsah (comando militare)

riddah (apostasia)

rifādah (ospitalità)

ar-Rimāl

riqqah yamaniyyah (finezza del Yemen)

ar-Riyāḍ
Riyāḥ ibn Murrah
Robertson Smith v. Smith, W. R.
Rödiger, E.
Roma, Romani, Impero Romano
Rossi, Ettore
Rosso (Mare)
Ruala
ar-Rub‘ al-Khālī
Ruḍā
Rutter, E.

Saba, Sabei
Saba (s.)
Saba’
Sabaioi e v. Saba.
Sabatan
Sābir (monte)
Sa‘d
Sa‘d ibn Mu‘ādh
sādin, plur. *sadanah* (custode)
Sadlier, G. F.

Şafā

Safateni

Sahara

sāḥir (mago)

Saif ibn Dhī Yazan

şā'iqah (flagello)

salām (salute)

Salḥēn

Şāliḥ

Salīḥiti

şalm (aramaico: statua)

Salmā (monte)

Salmān al-Fārisi

Salomone

Samarcanda

Şan'ā

şanam (idolo)

Sara

Saraceni

as-Sarāh

Sargon II

Sarnelli, T.
Saṭīḥ
Sayce, A. H.
sayyid (capo)
Schrader, E.
Seetzen (von), U. J.
Sem
Semitī
Sennacherib
Senofonte
Senussi
Sergio (s.)
Shabwat
Shaddād
Shadīd
Shaibān
shaikh (anziano)
Shakespear, W. H. I.
Shakrah
Shām e v. Siria
Shamir

Shamir Yur‘ish (Yuhar‘ish)
Shammar (monte)
Shammar (tribù)
Shams
Sheba e v. Saba
Shelah
Shibām
Shiqq
Shuraḥbīl
Shuraḥbi’īl Ya‘fur
Shurahbi’īl Yakkuf (Tubba, al-Aṣghar)
Sicilia
sidānah (custodia della Ka‘bah)
Simeone (s.)
Simeone di Bēth Arsham
Sinai
siqāyah (mantenimento)
Sīrah (biografia di Maometto)
Siri, Siria
Şirwah
Şiyāmo

Skylax

Smith, W. R.

Snouck Hurgronje, Ch.

Spagna

Spengler, O.

Sprenger, A.

Stiliti

Strabone

sugiūd (prostrazione)

Suhail

Sulaim

as-Sulayyil

Sumaida‘

suhūlah yamaniyyah (finezza del Yemen)

Suwā‘

Tabābi‘ah v. Tubba‘

aṭ-Ṭabarī

Tabūk

Taghlib

Ṭāhā Ḥusein

taḥāluf (confederazione)

tahlīl (invocazione)
tahrīf (adulterazione)
aṭ-Ṭā'if
Taimā'
ta'līf al-qulūb (conciliazione dei cuori)
Talmud
Tamīm
Tamna, Tamna'
Tanūkh
Taqwīm al-buldān
Targum
Ṭasm
tawāf (circumambulazione)
Ṭayy'
Teman
Teodoreto
Teofrasto, 74
Thamūd, Thamūdeni
Thaqīf
tharīd (zuppa)
Thaur (monte)

Thimanaei
Thomas, Bertram
Tiglat-pileser III
Tigrè
Tigri
Tihāmah
Tito
Tolomei
Tolomeo
Torah
Torrey, C. C.
Traiano
Transgiordania
Tubba‘, plur. Tabābi‘ah
Tubba‘ al-Aqran (Tubba‘ al Akbar)
Tubba‘ al-Aṣghar (Shuraḥbi’il Yakkuf)
Tubba‘ Ḥassān (Shuraḥbi’il Ya‘fur)
Turchestan
Turchi, Turchia
Tuwaiq (monte)

‘Udhrah
Uḥud (monte)
‘Ukāz
al-‘Ulā
Umaim
‘*umrah* (pia visita)
‘Umrān
‘Ūs
‘Uthmān
‘Uthmān ibn al-Ḥuwairith
‘Uwairiḍ (monte)
al-‘Uzzā

Vangelo
Varthema (de), Lodovico

Wabār
Wadd
Wādī (ad-) Dawāsir
Wādī Haurān
Wādī Nagrān
Wādī al-Qurā

Wādī ar-Raml
Wādī ar-Rummah
Wādī (as-) Sirḥān
wafd, plur. *wufūd* (ambasciata)
Wahb
Wahb ibn Munabbih
Wahhābiti
Wallin, G. A.
Waraqah ibn Naufal
wathan (idolo)
Wathīl
Wavell, A. I.
Weber, O.
Wellhausen, J.
Wellsted, J.
Wetzstein, J. G.
al-Widiān
Winckler, H.
Wrede (von) A.

Yaghūth
(al-) Yamāmah

Yamanat

Yanbu‘

Yaqtān v. Yoqtān

Yāqūt

Ya‘rub

Yasgiub

Yāsir (Tubba‘)

Yāsir Yun‘im (Yasirum Yuhan‘um)

Yath‘-Amar

Yathrib e v. Medina

Yaum al-aḥzāb (la campagna dei confederati)

Ya‘ūq

Yazid

Yemen

Yoqtān

Zabbā‘

az-Zafār (regione)

Zafār (cittā)

Zaid

Zaiditi

zakāh (tassa rituale)

Zamzam

Zarqā' al-Yamāmah

az-Zawāhir

Zīridi