

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE  
E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in  
Scienze politiche, relazioni internazionali, diritti umani



LA CONQUISTA ISLAMICA DELL'IRAQ (VII SEC.):  
LO STATUTO DEI *ḌIMMĪ* E IL «PATTO DI 'UMAR»  
(*ŠURŪṬ 'UMAR*)

*Relatrice:* Prof.ssa SARA ABRAM

*Laureanda:* ALICE BERTIN

matricola n. 2006310

A.A. 2022/2023



## INDICE

INTRODUZIONE	5
1. IRAQ: POPOLAZIONE LOCALE E CONQUISTATORI ARABI	9
1.1 <i>Introduzione sulla geografia dell'Iraq e sulla sua popolazione tra i secoli VI-VII</i>	9
1.2 <i>Stanziamiento degli arabi tra il 633 d.C. e il 642 d.C. ca.</i>	12
1.3 <i>Popolazione locale: divisioni etnico-linguistiche prima e dopo il VII secolo</i>	16
1.3.1 Persiani	16
1.3.2 Aramei	20
1.3.3 Arabi nativi	22
1.3.4 Altri gruppi etnici (curdi, siriani, iraniani, indiani e africani)	26
1.4 <i>L'organizzazione urbana dei primi conquistatori arabi in Iraq (633 d.C.-665 d.C.)</i>	29
1.4.1 Identità araba: continuità e trasformazioni nel corso del VII secolo	31
2. LA CONQUISTA ISLAMICA DELL'IRAQ VISTA DALLE COMUNITÀ RELIGIOSE CRISTIANE ED EBRAICHE	35
2.1 <i>I rapporti tra le comunità religiose irachene (cristiane, ebraiche e zoroastriane) e i conquistatori musulmani nel VII secolo</i>	35
2.2 <i>I fenomeni dell'arabizzazione e dell'islamizzazione nel corso del VII secolo</i>	42
2.3 <i>L'evoluzione della narrazione della conquista nelle fonti cristiano-siriache tra il VII e l'inizio dell'VIII secolo</i>	46
3. LA LEGALIZZAZIONE DEI RAPPORTI TRA MUSULMANI E <i>ḌIMMĪ</i> ATTRAVERSO IL «PATTO DI 'UMAR»	53
3.1 <i>Il rapporto con i Ḍimmī dalla «Assicurazione di 'Umar» al «Patto di 'Umar»: testi integrali</i>	60
3.2 <i>Alcuni esempi di clausole del «Patto di 'Umar» di derivazione sasanide</i>	63
CONCLUSIONI	67
APPENDICE	71
BIBLIOGRAFIA	73



## INTRODUZIONE

L'espansione islamica ha una portata di entità notevole: in circa un secolo, dal 632 d.C.<sup>1</sup> – anno che segna la morte di Muḥammad, profeta dell'Islām<sup>2</sup> – al 732 d.C. ca. – anno in cui i musulmani arrivano a controllare quasi l'intera Penisola Iberica – il califfato si estende fino a occupare i territori compresi tra gli odierni Portogallo e Afghanistan. Data la vastità della conquista, un suo studio completo e accurato sarebbe di difficile compilazione. Pertanto, il presente elaborato si concentra unicamente sull'occupazione dei territori dell'odierno Iraq<sup>3</sup>, che all'epoca si trovano sotto il dominio dell'Impero persiano guidato dalla dinastia sasanide, per il periodo compreso circa tra il 633 d.C. e l'inizio dell'ottavo secolo.

La decisione di concentrarmi su questa particolare zona geografica e culturale è stata presa sia per interesse personale sia perché le fonti giunte fino a noi a riguardo sono poco numerose. Dopo aver svolto le prime ricerche sono rimasta affascinata da questo territorio che non fa parte dell'Impero bizantino, a noi europei culturalmente più vicino, ma che, pur ospitando la capitale dell'Impero sasanide, ha una popolazione solo in minoranza persiana. L'obiettivo principale del lavoro è rilevare le influenze reciproche che l'incontro tra le due popolazioni genera. Spesso, infatti, si dà per scontato che solo i conquistatori, come tali in una posizione di forza, sappiano produrre degli effetti sui gruppi conquistati e non possa avvenire anche l'inverso. La popolazione araba del settimo secolo, infatti, pur conservando gelosamente la propria lingua, cultura e i propri usi, non è necessariamente immune ai cambiamenti,

---

<sup>1</sup> Per semplicità, tutte le date sono indicate secondo il calendario solare e non quello islamico.

<sup>2</sup> Muḥammad ibn 'Abd Allāh (570-632 ca) è il profeta dell'Islām che diffonde in Arabia la rivelazione del Corano. Emigrato a Medina da Mecca nel 622 (anno di inizio del calendario islamico) fonda la comunità dei Credenti (sull'utilizzo del termine "credenti" anziché "musulmani" si veda *infra* la nota 4 di questo capitolo).

<sup>3</sup> La conquista dell'Iraq comincia nel 633 d.C., partendo dalla zona meridionale, e si conclude all'incirca nel 642 d.C. Per una descrizione più approfondita e per i riferimenti bibliografici si veda *infra* il § 1.2.

soprattutto perché la sua identità etnico-religiosa è ancora in formazione e quindi facilmente malleabile<sup>4</sup>.

Gli argomenti trattati nella tesi sono suddivisi in tre capitoli. Il primo contiene una presentazione generale del territorio iracheno e dei suoi abitanti. Il secondo e il terzo si concentrano su ambiti più specifici, rispettivamente quello religioso e quello legislativo, attraverso l'analisi di fonti primarie.

Il primo capitolo si apre con una sintetica descrizione del contesto storico e geografico in cui avviene la conquista islamica dell'Iraq e prosegue con un'analisi della popolazione irachena, suddivisa per gruppi etnici, prima e dopo la conquista. I gruppi più importanti sono quello persiano, quello aramaico e quello arabo nativo. Infine, si chiude con un esame del primo stanziamento arabo post-conquista e delle conseguenze che esso genera sugli stessi conquistatori.

Nel secondo capitolo lo sguardo si sposta sugli effetti della conquista sulle comunità religiose presenti in territorio iracheno. Una breve introduzione descrive la nascita e lo sviluppo delle comunità cristiane, ebraiche e zoroastriane in periodo sasanide e alcuni dei cambiamenti subiti dopo l'arrivo degli arabi. Anche in questo caso si analizzano i rapporti reciproci e come essi si sviluppano nel tempo. Alcuni paragrafi sono specificatamente dedicati al processo di adozione dell'arabo e dell'Islām da parte della popolazione locale. Successivamente, si esamina come la conquista viene vista e spiegata da autori cristiano-siriaci dell'epoca presenti sul territorio.

Infine, il terzo capitolo affronta la legalizzazione dei rapporti tra musulmani e non musulmani, che comincia durante le prime conquiste, ma che necessita, in seguito, di essere strutturata in un unico documento legale, il «Patto di 'Umar»

---

<sup>4</sup> Prima della costituzione del califfato islamico tra gli arabi non c'è una affiliazione di tipo etnico nazionale, ma solo una mera consapevolezza di parlare la stessa lingua. Solo quando gli arabi migrano fuori dall'Arabia e si insediano nei territori occupati, cominceranno a considerarsi parte di un unico gruppo, contrapposto alla popolazione locale. Anche l'Islām, inizialmente, non ha una forma strutturata e ben distinta dalle altre religioni monoteiste (nella categoria coranica di "Credenti", infatti, potevano contarsi anche i cristiani e gli ebrei "sufficientemente devoti"), cfr. F.M. DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, Einaudi, Cambridge 2010, pp. 60-61, 91, 212-214, 225-226, 228-231; R.G. HOYLAND, *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*, «al-'Uṣūr al-Wuṣṭā», 15 no. 1 (2017), pp. 126-130; *infra* la nota 12 del capitolo secondo.

(settimo-ottavo secolo ca.). Durante le conquiste, le sporadiche relazioni tra conquistatori e conquistati sono disciplinate dagli accordi di resa, conclusi con le varie città. Il «Patto di 'Umar» invece è un documento generale, applicato in tutti i territori del califfato islamico, ma con clausole molto più specifiche e a carattere permanente. L'obiettivo degli accordi di resa per i musulmani è quello di garantirsi la lealtà e l'aiuto delle popolazioni locali contro gli eserciti nemici. Dopo la sconfitta definitiva degli imperi sasanide e bizantino, tale obiettivo è sostituito da quello portato avanti dal Patto, ossia la distinzione tra popolazione musulmana e non musulmana, quest'ultima relegata in una posizione di inferiorità. Un aspetto interessante del Patto, analizzato a fine capitolo, è la provenienza sasanide di alcune delle sue clausole.

La problematica maggiore da affrontare quando si prendono in considerazione i primi anni di formazione del califfato islamico è l'assenza di fonti islamiche contemporanee agli eventi<sup>5</sup>. Anche per questo ho deciso di considerare fonti alternative, come quelle cristiano-siriache, che non solo sono contemporanee, ma hanno anche il pregio di fornire una narrazione delle conquiste da un altro punto di vista, contribuendo a una ricostruzione degli eventi il più precisa possibile. Per le fonti primarie sono quindi stati considerati sia documenti redatti originariamente in lingua araba, come le cronache storiche o il «Patto di 'Umar»<sup>6</sup>, sia in lingua siriana, come la disputa di Bēt Ḥālē<sup>7</sup>. In entrambi i casi bisogna tenere in considerazione che non tutte le informazioni che vi sono contenute sono oggettive e attendibili. Le fonti islamiche sulle conquiste tendono ad attribuire il successo ottenuto in battaglia alla provvidenza divina e non sempre i riferimenti cronologici sono veritieri. Dall'altro

---

<sup>5</sup> Tali fonti possono essere scritte anche secoli dopo la morte di Muḥammad o l'inizio delle conquiste e talvolta contengono una descrizione idealizzata degli eventi, sottolineando, ad esempio, come le vittorie sul campo di battaglia siano il frutto del favore di Allāh e non della bravura dei soldati, cfr. DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, pp. 53-55, 94. Sulle difficoltà legate allo studio delle fonti primarie si veda F.M. DONNER, *Modern Approaches to Early Islamic History*, in C.F. ROBINSON (ed.), *The Formation of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

<sup>6</sup> Si veda *infra* il capitolo terzo.

<sup>7</sup> Si veda *infra* il § 2.3.

lato, le fonti siriane strumentalizzano i conquistatori musulmani per dimostrare la superiorità della dottrina cristiana<sup>8</sup>.

Un ulteriore obiettivo di questo lavoro è, per quanto possibile, quello di riunire e sintetizzare in un unico elaborato le informazioni di maggior rilievo distribuite nella bibliografia esistente, in particolare in quella più recente (dagli anni 2000 in poi). Gli studi più recenti, infatti, non solo superano in maniera convincente teorie precedenti e spesso datate, ma propongono anche nuovi elementi e testimonianze storiche che permettono di guardare alla conquista islamica e alle sue conseguenze da prospettive differenti. Per le fonti secondarie vorrei menzionare, innanzitutto, i lavori di F. M. Donner: il suo “Maometto e le origini dell’islam” è il primo testo che ho letto sull’argomento e che ha suscitato in me un interesse per le conquiste islamiche e per tutto ciò che esse comportano. In secondo luogo, è da ricordare M. G. Morony e i suoi vari studi specifici sul territorio iracheno e sulle relative comunità religiose, fondamentali per questo lavoro. Infine, “Non-Muslims in the Early Islamic Empire” di M. Levy-Rubin rappresenta uno dei contributi attualmente più estesi e approfonditi sul «Patto di ‘Umar». Per l’elenco completo della bibliografia rimando alla sezione apposita.

---

<sup>8</sup> Si veda *infra* il § 2.3.



## 1. IRAQ: POPOLAZIONE LOCALE E CONQUISTATORI ARABI

### 1.1 Introduzione sulla geografia dell'Iraq e sulla sua popolazione tra i secoli VI-VII

L'Iraq del sesto secolo è una delle province dell'Impero sasanide, in cui si situa la capitale Ctesifonte<sup>1</sup>. È una piana desertica, suddivisa tra zone aride e zone fertili, bagnate dal Tigri e dall'Eufrate e dai loro vari canali artificiali. Quest'ultimi vengono impiegati non solo per irrigare, ma anche per evitare inondazioni, facendo defluire l'acqua, e per bonificare zone paludose, presenti soprattutto nel sud; le zone agricole, invece, si concentrano nel nord. Alcuni dei canali sono anche navigabili<sup>2</sup>. Le principali coltivazioni riguardano datteri, olive, alberi da frutto, zucchero, verdura, grano e riso<sup>3</sup>. Nelle regioni paludose la popolazione si dedica probabilmente alla coltivazione del riso e all'allevamento di bufali d'acqua e sembra essere in parte seminomade. Nell'anno 638 d.C., la città guarnigione di Kūfa viene fondata in una zona molto più prospera di Bašra, quest'ultima sarà quindi considerata esente dal pagamento dell'imposte, dal momento che si situa tra una zona paludosa e una desertica, posizione che rende di fatto la coltivazione impossibile<sup>4</sup>. A est della pianura troviamo una zona montuosa, in parte

---

<sup>1</sup> I Sasanidi sono una dinastia di origine iranica che regna sui territori persiani dal 224 d.C. fino alla conquista islamica. Ctesifonte sorge sul fiume Tigri, nei pressi dell'odierna Baġdād, e viene chiamata dagli arabi al-Madā'in. Secondo Morony, Ctesifonte è in realtà il quartiere più antico di al-Madā'in, dove si trova anche la residenza reale. Dopo la conquista islamica, al-Madā'in diventa un avamposto strategico per il controllo del territorio intorno a Kūfa; cfr. M.G. MORONY, *Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al- 'Irāq*, «Iran», 20 (1982), pp. 18, 20. La provincia irachena del sesto/settimo secolo corrisponde grossomodo all'attuale Iraq, a eccezione della regione più settentrionale storicamente conosciuta come Mesopotamia o Ġazīra.

<sup>2</sup> <https://www.treccani.it/enciclopedia/iraq> (ultima consultazione 22.05.2023) e GREAT BRITAIN ADMIRALTY WAR OFFICE, NAVAL INTELLIGENCE DIVISION, *A handbook of Mesopotamia*, vol. I, 1918<sup>2</sup>, pp. 9-13, 25, 27.

<sup>3</sup> P. WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 23; J. HALDON, *The resources of Late Antiquity*, in C.F. ROBINSON (ed.), *The Formation of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 30, 32.

<sup>4</sup> Nel periodo successivo alle conquiste, viene fatto un tentativo di catalogazione delle terre, in base a come queste sono state occupate, che determina anche il tipo di tassa imposta dal califfato islamico sulla popolazione che vi risiede. Bašra è considerata *mawāt*, ossia "terra morta", cfr. F.M. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University press, Princeton 1981, p. 240;

sempre sfruttata a scopi agricoli e in parte arida, visto il costo elevato della progettazione di impianti di irrigazione<sup>5</sup>.

La popolazione irachena si suddivide al suo interno non solo tra classi sociali ma anche tra gruppi etnico-linguistici e religiosi. La lingua più diffusa è l'aramaico, la seconda il persiano, usato soprattutto in ambito urbano, nell'amministrazione e nell'esercito. Nella zona montuosa si parlano dialetti iraniani, nelle zone del Golfo, invece, sono diffusi dialetti indiani e africani, mentre vicino all'Eufrate si può trovare l'arabo. Le varie comunità sono tenute insieme non solo da una lingua comune, ma anche da un insieme di storie e racconti mitici sul loro passato<sup>6</sup>.

La religione ufficiale è lo Zoroastrismo, osservata però principalmente dall'*élite* persiana al potere e dunque solo nelle città principali. Nelle campagne il credo più diffuso è quello cristiano siro-orientale; alla cui propagazione concorrono anche le varie scuole religiose distribuite sul territorio. La seconda comunità religiosa per dimensioni è quella ebraica, concentrata soprattutto vicino a Babilonia, anche se comunità più piccole sono riscontrabili in tutto l'Iraq<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda la suddivisione tra classi, questa spesso ricalca le distinzioni etnico-religiose. Molti degli alti burocrati, cortigiani e soldati sono probabilmente zoroastriani e parlano persiano, così come i nobili locali, che compongono la cavalleria; la maggior parte dei contadini e degli schiavi è probabilmente ebraica o cristiana e parla aramaico<sup>8</sup>. I nobili si dividono in quattro gruppi. Il primo comprende sette famiglie con discendenza sasanide (la famiglia reale), il secondo l'alta nobiltà esente dal pagamento delle tasse, il terzo i governatori delle grandi regioni amministrative, l'ultimo la bassa nobiltà, tra cui vengono scelti gli amministratori locali<sup>9</sup>. I nobili contribuiscono al

---

[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawat-SIM\\_5049](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawat-SIM_5049) (ultima consultazione 22.05.2023).

<sup>5</sup> DONNER, *The Early Islamic Conquests*, pp. 165-167.

<sup>6</sup> Ivi, p. 168.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 168-169.

<sup>8</sup> G. HATKE, *Agrarian, Commercial, and Pastoralist Dynamics in the Pre-Islamic Irano-Semitic Civilizational Area*, in A. SALVATORE (ed.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Wiley Blackwell, Hoboken 2018, p. 40; DONNER, *The Early Islamic Conquests*, p. 170.

<sup>9</sup> T. DARYAEI, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, I.B. Tauris, London 2009, pp. 10, 125; J. WIESEHÖFER, *The late Sasanian Near East*, in C.F. ROBINSON (ed.), *The Formation of the Islamic World*,

mantenimento e funzionamento del sistema, fortemente gerarchico, di organizzazione amministrativa e politica dei territori dell'Impero.

Nei territori a ovest, in particolare vicino all'Eufrate, è possibile trovare varie popolazioni arabe, nomadi o seminomadi, e anche i gruppi nomadi più distanti dai centri abitati mantengono contatti occasionali con le città lungo i fiumi, principalmente per l'acquisto di beni. Una parte di queste tribù, inoltre, si stabilisce in modo permanente nelle città fluviali. Di conseguenza, le popolazioni non arabe dell'Iraq centrale entrano in contatto con beduini arabi ben prima dell'avvento dell'Islām. I gruppi arabi stanziati nelle zone di frontiera rappresentano un potenziale problema per l'Impero sasanide, che teme soprattutto saccheggi e l'imposizione arbitraria di tasse sui contadini locali. Gli strumenti impiegati dall'Impero per scoraggiare le tribù nomadi da tali operazioni sono l'impiego di piccoli gruppi di militari stanziati lungo il confine, la creazione di un insieme di alleanze tra le tribù arabe e i nobili locali, l'incorporazione di alcune di queste tribù nomadi nell'esercito sasanide o la creazione di stati vassalli, come quello dei Laḥmidi<sup>10</sup>. I suddetti strumenti di contenimento delle popolazioni nomadi, però, smettono di funzionare già prima delle conquiste islamiche, a causa di una generale crisi politica sviluppatasi dopo la sconfitta contro i Bizantini<sup>11</sup>.

I Romani e i Sasanidi sono in guerra per un periodo che va dall'inizio del sesto fino agli anni venti del settimo secolo; ciò non solo porta all'alternarsi delle due dominazioni in alcuni territori, come la Mesopotamia, ma contribuisce anche all'indebolimento di entrambi gli imperi. La fase finale e più conflittuale delle ostilità si apre nel 590 d.C., anno in cui Wahrām Čōbīn<sup>12</sup>, generale sasanide, usurpa il trono e costringe il figlio dello

---

Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 115; HATKE, *Agrarian, Commercial, and Pastoralist Dynamics*, p. 43.

<sup>10</sup> Sulla storia e cultura dei Laḥmidi cfr. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/lakhmids-COM\\_0564](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/lakhmids-COM_0564) (ultima consultazione 22.05.2023).

<sup>11</sup> DONNER, *The Early Islamic Conquests*, pp. 41, 42, 45-48, 170-172; F.M. DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, Einaudi, Cambridge 2010, pp. 25, 34.

<sup>12</sup> Wahrām Čōbīn (morte 591 d.C.) è membro di una delle sette famiglie nobili persiane, il casato di Mehrān. È un generale dell'esercito e organizza un colpo di stato militare che lo porta al potere per circa un anno nel 590 d.C.

*shah*, Cosroe II<sup>13</sup>, a cercare protezione presso l'imperatore Maurizio<sup>14</sup> nell'Impero bizantino; quest'ultimo lo sostiene nella riconquista del trono. Nel 602 d.C. Maurizio viene assassinato e Cosroe II, con la scusa di volerlo vendicare, ne approfitta per invadere i territori bizantini, conquistando l'Armenia e la Mesopotamia. Anche a causa della guerra civile che nel frattempo scoppia tra i Bizantini, i Sasanidi occupano con successo la Siria, la Palestina e l'Egitto tra il 610 d.C. e il 619 d.C. Il nuovo imperatore bizantino, Eraclio I<sup>15</sup>, riesce a difendere Costantinopoli e nel 624 d.C. passa al contrattacco, riconquistando tutti i territori precedentemente persi e raggiungendo Ctesifonte. Cosroe II viene deposto da un colpo di stato nel 628 d.C. e sostituito dal figlio, che ritira le truppe e firma la pace con i Bizantini prima della sua morte, avvenuta l'anno successivo, che segna l'inizio del disfacimento della dinastia sasanide<sup>16</sup>.

## 1.2 Stanziamento degli arabi tra il 633 d.C. e il 642 d.C. ca.

Le prime campagne espansionistiche dell'Islām nascente, che prendono avvio con le guerre della *ridda*<sup>17</sup> del 632-633 d.C., hanno il merito di integrare con successo la

---

<sup>13</sup> Cosroe II (ca. 570-628 d.C.) è il penultimo shah sasanide, regna dal 590 d.C. fino alla morte, avvenuta a seguito di un colpo di stato. Dopo aver ricevuto l'aiuto dell'imperatore Maurizio, restituisce ai Bizantini i territori precedentemente conquistati da Cosroe I.

<sup>14</sup> Flavio Maurizio Tiberio (ca. 539-602 d.C.) è un imperatore romano d'Oriente originario della Cappadocia. Viene arrestato e ucciso da un centurione di nome Foca a capo di un colpo di stato militare.

<sup>15</sup> Flavio Eraclio (575-641 d.C.) è il successore di Maurizio, conosciuto anche come Eraclio I o Eraclio il Grande. Durante il suo regno affronta con successo i Sasanidi, sconfiggendoli permanentemente e, successivamente, si troverà a fronteggiare gli invasori arabi.

<sup>16</sup> T. DARYAEE, *The End of the Ērānšāhar: The Decline of the Sasanian Empire*, in M. GEHLER – R. ROLLINGER – P. STROBL (eds.), *The End of Empires*, Springer, Weinheim 2022, p. 256; K. REZAKHANI, *The End of Sasanian Rule: The Center and Periphery of Ērānšāhr in the Seventh Century*, in T. DARYAEE – M. COMPARETI (eds.), *Studi sulla Persia sasanide*, Paolo Emilio Persiani, Bologna 2020, pp. 234-242.

<sup>17</sup> *Ridda* è un termine arabo che significa "ritiro" o "abbandono" e che in seguito assumerà anche il significato religioso di "apostasia". Le guerre della *ridda*, condotte dal primo califfo Abū Bakr, riportano sotto il controllo dei Credenti una serie di tribù della Penisola Arabica che si erano ribellate al potere centrale di Medina subito dopo la morte di Muḥammad. Le guerre non solo rappresentano una prima espansione dei Credenti, ma riescono anche a compattare un gruppo tribale estremamente coeso, basato sulla condivisione di un forte sentimento religioso. Per la ricostruzione delle campagne e le loro conseguenze si veda <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ridda->

frammentata società araba, oltre che a sedentarizzare alcune tribù nomadi<sup>18</sup>. La causa trainante delle conquiste è di tipo religioso e si configura come dovere morale, largamente sentito, di sottomettere i territori degli infedeli. A questa si aggiungono cause di tipo economico, in particolare di controllo delle rotte commerciali e di acquisizioni di terre e bottini, con cui pagare lo stipendio dei soldati<sup>19</sup>.

Ḥālīd ibn al-Wālīd<sup>20</sup> è il primo comandante arabo a entrare in Iraq, dopo aver combattuto nel 633 d.C. nelle campagne della *ridda*. Inizialmente si occupa di sottomettere le tribù arabe sul confine, scontrandosi con le guarnigioni sasanidi lì stanziati, e spostandosi progressivamente verso nord-ovest, ma non entrando ancora in contatto con grandi armate persiane. Nel 634 d.C. a Ḥālīd viene ordinato di spostarsi in Siria e solo un'esigua parte del suo esercito rimane in Iraq, continuando a compiere incursioni. La prima grande sconfitta islamica in territorio iracheno si verifica nella Battaglia del Ponte (634 o 635 d.C.). L'esercito rimasto viene rinforzato da alcune tribù provenienti dal Ḥiǧāz del sud e da contingenti siriani e viene affidato a Sa'd b. Abī Waqqāṣ (595-674 d.C.)<sup>21</sup>. Nonostante l'inferiorità numerica dell'esercito musulmano, quest'ultimo trionfa su quello persiano nella Battaglia di al-Qādisiyya (secondo la maggioranza degli storici avvenuta nel 636 d.C.). I persiani si ritirano verso la capitale,

---

[SIM 8870](#) (ultima consultazione 26.06.2023); E.S. SHOUFANI, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia: A Re-evaluation*, Princeton University 1968, pp. 12-22.

<sup>18</sup> L'espansione islamica è promossa soprattutto dai primi tre califfi: Abū Bakr (632-634 d.C.), 'Umar ibn al-Ḥāṭṭāb (634-644 d.C.) e 'Uṭmān ibn 'Affān (644-656 d.C.). Nel 656 d.C. i musulmani controllano i territori che vanno dalla Cirenaica al Ḥurāsān (attuale Iran orientale) e dall'Oceano indiano all'Anatolia. Sullo svolgimento delle campagne espansionistiche si veda F.M. DONNER, *The Islamic Conquests*, in Y.M. CHOUËIRI (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2005, pp. 28-32. Sulla frammentazione tribale preislamica si veda HATKE, *Agrarian, Commercial, and Pastoralist Dynamics*, pp. 42, 46-47, 52-53; I. TORAL-NIEHOFF, *Imperial Contests and the Arabs: The World of Late Antiquity on the Eve of Islam*, in A. SALVATORE (ed.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Wiley Blackwell, Hoboken 2018; M.A. BAMYEH, *Pre-Islamic Patterns of Social Organization and Cultural Expression in West Central Arabia*, in A. SALVATORE (ed.), *The Wiley Blackwell History of Islam*, Wiley Blackwell, Hoboken 2018.

<sup>19</sup> F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Il Saggiatore, Milano 1967 pp. 107, 109-111.

<sup>20</sup> Ḥālīd ibn al-Wālīd (592-642 d.C.) è un comandante militare arabo. Si distingue fin da subito nelle guerre della *ridda*, viene poi inviato in Iraq e in Siria. Viene soprannominato la "Spada di Dio". [https://www.treccani.it/enciclopedia/khalid-ibn-al-walid\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/khalid-ibn-al-walid_%28Enciclopedia-Italiana%29/) (ultima consultazione 21.06.2023).

<sup>21</sup> Sa'd b. Abī Waqqāṣ (595-674 d.C.) è un condottiero musulmano, tra i primi a convertirsi all'Islām. Inizialmente è governatore del Naǧd. Sotto il califfo 'Umar (si veda *infra* la nota 25 di questo capitolo) guida molte delle conquiste in Iraq (635-640 d.C.) e diventa il primo governatore di Kūfa.

inseguiti dai musulmani, e vengono nuovamente sconfitti. I superstiti scappano verso i monti Zagros, dove provano ad opporre l'ultima resistenza nella Battaglia di Ġalūlā' (tra il 637 d.C. e il 640 d.C.). Nel frattempo, altri contingenti occupano l'Iraq meridionale, senza incontrare una forte resistenza; l'occupazione del Ḥuzistān, e di tutto il territorio iracheno, si conclude nel 642 d.C. circa<sup>22</sup>.

Prima ancora della fine delle campagne di conquista in Iraq, i musulmani cominciano già a stabilirvisi. Inizialmente, l'esercito di Sa'd b. Abī Waqqāṣ occupa la vecchia capitale sasanide al-Madā'in<sup>23</sup>, ma si sposta in seguito nella città di Kūfa, alla ricerca di migliori condizioni climatiche e per meglio comunicare con l'Arabia<sup>24</sup>. È possibile, tuttavia, che la decisione di accamparsi a Kūfa sia stata presa dal secondo califfo 'Umar ibn al-Ḥāṭṭāb (585-644 d.C.)<sup>25</sup> per sedentarizzare le tribù nomadi che erano state fatte entrare nell'esercito<sup>26</sup>. La città inizialmente ha l'aspetto di un accampamento.

---

<sup>22</sup> H. KENNEDY, *Le grandi conquiste arabe. Come la diffusione dell'Islam ha cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2008, pp. 101-126, 132; GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste*, pp. 122-126. Per un insieme di brevi documenti (rapporti o lettere di comandanti, governatori e califfi sulle regole imposte sui territori conquistati) redatti durante le conquiste (tradotti in inglese) e un loro commento si veda D.R. HILL, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests. A.D. 634-656*, University of London, London 1970, pp. 191-225.

<sup>23</sup> Si veda *supra* la nota 1 di questo capitolo.

<sup>24</sup> Kūfa viene fondata nel 638 d.C. dallo stesso Sa'd come *miṣr* (pl. *amṣār*, città guarnigione) e negli anni attrae molti nuovi migranti provenienti dalla Penisola Arabica. L'idea alla base degli *amṣār* è quella di un insediamento isolato dalle popolazioni locali, considerate non abbastanza pure e moralmente rigorose. Per questo, almeno inizialmente, gli *amṣār* sono abitati solo da arabi. Fin dalla sua creazione, Kūfa viene suddivisa in quartieri, ognuno assegnato a una tribù. Sulla fondazione e struttura di Kūfa si veda E. ZYCHOWICZ-COGHILL, *Ideals of the City in the Early Islamic Foundation Stories of Kūfa and Baghdad*, in S. GREAVES – A. WALLACE-HADRILL (eds.), *Rome and the Colonial City*, Oxbow Books, Oxford – Philadelphia 2022, pp. 123-129, 131-132, 134-138, 142-145.

<sup>25</sup> 'Umar ibn al-Ḥāṭṭāb (585-644 d.C.) è il secondo califfo dell'Islām, in carica per dieci anni. Viene scelto direttamente da Abū Bakr come suo successore. Porta avanti la conquista della Siria, dell'Egitto e dei territori sasanidi. Sui risultati conseguiti durante il suo califfato si veda *infra* il capitolo terzo; W. MADELUNG, *The Succession to Muḥammad. A study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 57-77; [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-i-b-al-khattab-SIM\\_7707](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-i-b-al-khattab-SIM_7707) (ultima consultazione 28.06.2023).

<sup>26</sup> DONNER, *The Early Islamic Conquests*, p. 227. C'è una forte diffidenza e ostilità da parte dell'élite musulmana nei confronti delle tribù nomadi, che porta anche a trattamenti discriminatori nei loro confronti. Ad esempio, non viene riconosciuta loro una parte del bottino di guerra. Al nomade che si trasferisce in una città non è permesso tornare nel deserto. K. ATHAMINA, *A'rāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār*, in F.M. DONNER (ed.), *The Articulation of Early Islamic State Structures*, Ashgate, Farnham 2012, pp. 153-157.

Successivamente vi si dà un'organizzazione stabile, per mezzo della costruzione di una moschea nell'area centrale, insieme agli uffici dei comandanti e le rispettive residenze. Intorno all'area centrale si organizzano gli alloggi per i soldati, suddivisi in base alla tribù di appartenenza; la più consistente sembra essere quella dei Banū ʿIqāf<sup>27</sup>. A rotazione, parte dei militari stanziati a Kūfa vengono mandati a combattere nelle campagne di espansione. Tra la fine della conquista irachena (638-642 d.C. circa) e lo scoppio della prima guerra civile (656 d.C.) si verifica una migrazione di massa verso l'Iraq. Le informazioni che abbiamo in proposito parlano di *rawādif* (sing. *radīf*, immigrato) divisi in categorie in base al periodo di arrivo in Iraq e impiegati nell'esercito o nel settore fiscale. L'arrivo dei *rawādif* provoca una situazione di sovraffollamento, che richiede una riorganizzazione dei quartieri di Kūfa. In ogni caso, si mantiene la suddivisione tra tribù, sia per motivi difensivi, sia perché sembra rappresentare la scelta migliore dal punto di vista amministrativo. Ogni quartiere si dota di una moschea, che funge anche da centro di raccolta. Vi si stanziano anche alcune popolazioni musulmane non arabe, ad esempio un gruppo della cavalleria persiana e uno di ebrei precedentemente espulsi dall'Arabia<sup>28</sup>. Oltre a Kūfa e Baṣra<sup>29</sup>, le principali città di guarnigione, si realizzano piccole fortificazioni distribuite nella regione, per tenere sotto controllo il territorio locale e per raccogliere le tasse. L'aspetto militare e quello amministrativo quindi si fondono, soprattutto nelle prime fasi della conquista, e la loro organizzazione è generalmente affidata agli ufficiali militari. Una parte della frontiera viene affidata al controllo delle truppe persiane, sempre sotto l'esercito musulmano, mentre sembra che gli agenti fiscali siano tutti arabi<sup>30</sup>. Fin da subito si cerca di creare un catasto delle terre

---

<sup>27</sup> I Banū ʿIqāf sono una tribù araba a capo della città-oasi di ʿIqāf, la terza più importante dell'Arabia occidentale. Sono sconfitti da Muḥammad nel 630 d.C. nella Battaglia di Ḥunayn.

<sup>28</sup> ZYCHOWICZ-COGHILL, *Ideals of the City*, pp. 136-138, 142-143; DONNER, *The Early Islamic Conquests*, pp. 231-236.

<sup>29</sup> Baṣra viene fondata nel 638 d.C. come città di guarnigione e avamposto da cui far partire nuove spedizioni verso l'altopiano iranico. Ha una struttura simile a quella di Kūfa ed è uno degli *amṣar* più importanti, soprattutto durante la prima guerra civile e la Battaglia del Cammello (656 d.C.), che porta a una spaccatura interna tra i clan tribali. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-basra-COM\\_0103](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-basra-COM_0103) (ultima consultazione 07.04.2023). Su Baṣra come capitale amministrativa si veda MORONY, *Continuity and Change*, pp. 38, 39.

<sup>30</sup> F.M. DONNER, *The Growth of Military Institutions in the early Caliphate and their Relation to Civilian Authority*, «Al-Qanṭara», 14 no. 2 (1993), pp. 311-312, 319-323.

conquistate, che vengono quindi suddivise tra terre occupate con la forza, terre occupate a seguito di accordi con i nativi e terre occupate dopo la ritirata delle forze militari sasanidi. Dal momento che le terre vengono viste principalmente come fonte di entrate fiscali, la maggior parte viene lasciata ai contadini, per garantire un certo livello di produttività e, di conseguenza, un versamento di imposte più elevato. Le terre abbandonate sono suddivise tra l'esercito come bottino di guerra, a eccezione di un quinto del totale che viene destinato al califfo e rientra sotto la dicitura di "terra statale"<sup>31</sup>. Difficilmente i nuovi proprietari si insediano nelle terre ricevute in dono, sia perché preferiscono rimanere negli *amṣār*, sia perché le destinano alla coltivazione<sup>32</sup>.

### 1.3 Popolazione locale: divisioni etnico-linguistiche prima e dopo il VII secolo

#### 1.3.1 Persiani

I persiani hanno sempre costituito una minoranza, ma, nonostante ciò, sono riusciti a mantenere un'indiscussa posizione di dominio. In Iraq sono presenti in piccole concentrazioni ai piedi dei Monti Zagros, almeno fino a quando non si verifica un'importante ondata migratoria nel terzo secolo d.C. in concomitanza con la nascita dell'Impero sasanide. La presenza persiana in Iraq risponde alle esigenze militari, amministrative ed economiche dei Sasanidi e i persiani sono quindi dislocati nelle guarnigioni e nelle campagne. Più nello specifico, i soldati persiani sono stanziati lungo i confini sud-ovest, i contadini nei villaggi agricoli dello Sawād e le famiglie aristocratiche nei centri urbani principali<sup>33</sup>.

La società sasanide è idealmente suddivisa in quattro classi, a loro volta spesso basate su una gerarchia interna, come nel caso del clero e dell'esercito, che

---

<sup>31</sup> Tale suddivisione del bottino si basa su Corano 8:41 «Sappiate che del bottino che conquisterete, un quinto appartiene ad Allāh e al Suo Messaggero, ai suoi parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti [...]».

<sup>32</sup> DONNER, *The Early Islamic Conquests*, pp. 240-244.

<sup>33</sup> M.G. MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq*, «Iran», 14 (1976), p. 41.



compongono le prime due classi. Troviamo poi i burocrati e la classe dei lavoratori manuali. I contadini sono coloro che contribuiscono maggiormente al pagamento delle tasse. Gli artigiani e i commercianti sono in parte considerati una classe distinta, in quanto visti negativamente dal clero. Ogni classe è organizzata in base a codici di comportamento e si distingue dalle altre attraverso l'uso di specifici capi di vestiario. Tutto ciò permette di mantenere l'integrità di ogni gruppo e il passaggio da una classe all'altra si configura come un'eccezione che richiede l'approvazione reale<sup>34</sup>. Tuttavia, questa struttura, basata su tradizioni aristocratiche, religiose, ma anche legali, sasanidi, è difficilmente riscontrabile nella realtà di tutti i giorni, soprattutto in Iraq. Non è raro che i contadini servano nell'esercito e che i burocrati usino l'abbigliamento tipico dei soldati quando accompagnano il sovrano nelle campagne militari; così come sono permessi i matrimoni misti (ma non con la classe più povera). Nel caso specifico dell'Iraq è quindi più adeguato distinguere una classe di aristocratici, a sua volta suddivisa per gradi e che assume ruoli militari, religiosi e amministrativi, dal resto del popolo<sup>35</sup>. Quanto ai tratti esterni identificativi, l'aristocrazia nel suo complesso si caratterizza per l'uso di stivali, copricapi e vestiti in seta e per la pratica della caccia e l'uso dei cavalli, sia per viaggi individuali che nell'esercito<sup>36</sup>.

L'impatto principale della conquista islamica è rappresentato dalle numerose uccisioni di militari e di nobili persiani, in primo luogo della famiglia reale. Anche chi non combatte direttamente contro l'armata musulmana, ma che viene comunque associato all'esercito e alla burocrazia, viene fatto prigioniero<sup>37</sup>. L'interesse principale dei musulmani è capire le tecniche e le strategie militari persiane, per questo i contadini vengono solitamente ignorati<sup>38</sup>. Una parte dei soldati viene risparmiata dopo aver

---

<sup>34</sup> L. MARLOW, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 67-68; *The Letter of Tansar*, ed. M. MINOVI, *Nāmah-e Tansar bih Jushnasf*, Matba'a-I Mağlis, Tehran 1932, p. 14 (trad. ingl. M. BOYCE, *The Letter of Tansar*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1968, p. 39) (in alternativa ed. e trad. franc. J. DARMESTETER, *The Letter of Tansar*, «Journal asiatique», 2 (1894), pp. 200-250, 502-555).

<sup>35</sup> MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 42, 44.

<sup>36</sup> BOYCE, *The Letter of Tansar*, pp. 44, 48.

<sup>37</sup> MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 47, 49.

<sup>38</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ al-rusul wa 'l-mulūk*, I 2026, ed. M.J. DE GOEJE, Brill, Leiden 1879-1901 (trad. ingl. K.Y. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires*, SUNY Press, Albany 1993, p. 15).

concluso accordi con i conquistatori, uno dei primi gruppi a fare ciò è quello degli Ḥamrā (dall'arabo "rosso"), che si convertono all'Islām<sup>39</sup>. Donne e bambini vengono inizialmente deportati a Medina e solo quando l'occupazione diventa stabile si decide di redistribuire la popolazione sul suolo iracheno. Le donne deportate a Kūfa diventano membri delle famiglie dei loro sequestratori e contribuiscono a creare quello che sarà il più grande gruppo di *mawālī* (sing. *māwla*, cliente o *protégé*)<sup>40</sup> di origine persiana della città<sup>41</sup>. Questi spostamenti forzati contribuiscono allo spopolamento della zona a est del Tigri, in realtà già in declino dal secolo precedente, e al contemporaneo popolamento del sud, dove vengono portati anche prigionieri persiani. A quest'ultimo fenomeno, tuttavia, contribuisce anche una naturale tendenza di alcuni persiani di spostarsi nelle città dei nuovi governanti, non sempre legata anche ad una parallela conversione religiosa. La società persiana modifica quindi la sua concentrazione sul territorio e, in misura minore, la sua composizione e strutturazione interna<sup>42</sup>.

I persiani che sopravvivono mantengono il loro patrimonio culturale condiviso, soprattutto nella parte legata ai riti dei giorni festivi, e cercano di trasmetterlo anche ai conquistatori<sup>43</sup>. Dall'altro lato, i persiani si trovano comunque a dover affrontare cambiamenti, a volte significativi, del loro *status* sociale e del contesto culturale e religioso. I membri dell'alta aristocrazia che vengono risparmiati dai Credenti subiscono un declassamento sociale e la conquista ha l'ulteriore effetto di accelerare il distacco dallo Zoroastrismo, ormai non più la religione della classe dominante. Tuttavia, in alcuni casi la nobiltà riesce a mantenere un certo grado di influenza e autorità, entrando a far

---

<sup>39</sup> Ivi, I 2261 (trad. ingl. Y. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, SUNY Press, Albany 1992, pp. 56-57).

<sup>40</sup> Inizialmente, i non arabi che si convertono all'Islām hanno bisogno di diventare clienti di un arabo musulmano per poter prendere parte alla società. Il termine, inizialmente, si riferisce ai due soggetti del legame cliente-padrone; è usato anche in riferimento ad Allāh e ai suoi credenti. Dopo l'espansione islamica viene usato per indicare indistintamente tutti gli arabi non musulmani. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/\\*-COM\\_0714](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-COM_0714) (ultima consultazione 03.06.2023).

<sup>41</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2333 (trad. ingl. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah*, p. 26-27) e I 2464 (trad. ingl. G.H.A. JUYNBOLL, *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, SUNY Press, Albany 1989, p. 43); MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 49-50.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 47, 51.

<sup>43</sup> R. LEVY, *Persia and the Arabs*, in A.J. ARBERRY (ed.), *The Legacy of Persia*, Oxford University Press, Oxford 1953, pp. 60, 66, 74.

parte della chiesa siro-orientale e regalandovi le proprietà terriere per far sì che non vengano requisite<sup>44</sup>. La bassa nobiltà, i *dahāqīn*<sup>45</sup> (sing. *dehqān*, classe di proprietari terrieri persiani appartenenti alla bassa aristocrazia, dal medio persiano *dēhkān*, pl. *dēhkānān*), affronta minori difficoltà, soprattutto se cristiana e stanziata nei territori del nord<sup>46</sup>. Viene loro concessa protezione e inviolabilità in cambio del pagamento di un'imposta e diventano responsabili della riscossione delle tasse in nome dei musulmani<sup>47</sup>. Nei primi anni dopo la conquista, acquistano una più ampia autorità e indipendenza, si appropriano dei territori reali e considerano come loro proprietà private le terre che gli erano state concesse dai Sasanidi<sup>48</sup>. La posizione così raggiunta dai *dahāqīn* comporta due effetti importanti. In primo luogo, alcuni stringono rapporti con la nascente aristocrazia arabo-musulmana nelle città di guarnigione e vendono le loro terre in cambio di protezione, legando così il loro *status* a quello dell'*élite* locale musulmana. In secondo luogo, diventano indispensabili per l'amministrazione locale fino a che le politiche di centralizzazione di epoca marwānide<sup>49</sup> non ne determinano il declino come classe di proprietari terrieri<sup>50</sup>. Un esempio di gruppo persiano che mantiene ben intatta la sua identità all'interno della società araba è quello che compone un'unità militare alleata della tribù dei Banū Tamīm<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 53-55.

<sup>45</sup> <https://iranicaonline.org/articles/dehqan#pt2> (ultima consultazione 23.05.2023).

<sup>46</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 3232-3224 (trad. ingl. G.R. HAWTING, *The First Civil War*, SUNY Press, Albany 1996, pp. 176-177). Sulle conversioni all'Islām si veda *infra* il § 2.1 e 2.2.

<sup>47</sup> M. LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 136.

<sup>48</sup> N. LUCAS, *Landowners in Lower Iraq during the 8th Century: Types and Interplays*, in H. HAGEMANN – S. HEIDEMANN (eds.), *Transregional and Regional Elites*, De Gruyter, Berlin – Boston 2020, p. 79.

<sup>49</sup> Con il termine "Marwānidi" si fa riferimento ai califfi omayyadi compresi tra Marwān ibn al-Ḥakam (623-685 d.C., quarto califfo omayyade) e Marwān ibn Muḥammad ibn Marwān (Marwān II, 688-750 d.C.), ultimo califfo omayyade. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/marwanids-SIM\\_4982](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/marwanids-SIM_4982) (ultima consultazione 24.05.2023).

<sup>50</sup> MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 55-56; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, II 458 (trad. ingl. G.R. HAWTING, *The Collapse of Sufyānid Authority and the Coming of the Marwānids*, SUNY Press, Albany 1989, pp. 36-37).

<sup>51</sup> Si veda *supra* la nota 39. Sui Banū Tamīm si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tamim-b-murr-COM\\_1165](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tamim-b-murr-COM_1165) (ultima consultazione 21.06.2023).

Prima della loro completa integrazione nella nuova società islamica, i prigionieri, i disertori dell'esercito sasanide e i *dahāqīn* risultano essere importanti canali di trasmissione della cultura persiana. I figli dei soldati persiani che servono come *mawālī* e i disertori sono fondamentali per la trasmissione delle tradizioni militari, dell'uso di specifiche razze di cavalli e delle tecniche d'assedio. Sotto influenza persiana gli arabi cominciano anche ad impiegare i servi e i giovani nell'esercito, riprendendo quella che era non solo un'istituzione militare, ma anche sociale, persiana. Infine, le donne fatte prigioniere o schiave introducono nuovi modelli di organizzazione domestica nelle case musulmane<sup>52</sup>. Molti gruppi persiani mantengono le loro tradizioni interne e si relazionano con la nuova classe dominante così come avevano fatto con i Sasanidi prima. Ciò, inizialmente, non viene sempre ben accolto dai conquistatori musulmani, che non sono abituati a determinati trattamenti. Ad esempio, vengono riportati casi in cui la popolazione locale, dopo essere stata conquistata, si presenta davanti ai comandanti musulmani con dei doni, che i comandanti però non accettano se non ce ne sono abbastanza anche per i loro soldati<sup>53</sup>.

### 1.3.2 Aramei

Il gruppo linguistico più numeroso, prima e dopo la conquista islamica, è quello degli aramei, suddiviso in tre dialetti, abbastanza simili tra di loro da non creare barriere comunicative. Nell'Iraq del nord viene impiegato un dialetto siriano, nel centro l'aramaico del Talmud babilonese, mentre il dialetto del sud deriva dai Caldei<sup>54</sup>.

Gli arabi in realtà distinguono solo due forme di aramaico, riportando esigue differenze terminologiche tra le due. Gli arabi identificano gli aramei, chiamati *Anbāt* (sing. *Nabaṭ*), come una popolazione sedentaria, dedita all'agricoltura. Il termine *Anbāt*

---

<sup>52</sup> MORONY, *The Effects of the Muslim Conquest*, pp. 58-59; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 3266-3267 (trad. ingl. HAWTING, *The First Civil War*, pp. 12-14).

<sup>53</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2171, 2173 (trad. ingl. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires*, pp. 185-186).

<sup>54</sup> M.G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Gorgias Press, Piscataway 2006<sup>2</sup>, p. 169.

viene probabilmente usato più per definire il gruppo da un punto di vista linguistico, che per distinguerlo dai persiani<sup>55</sup>.

Gli aramei sono insediati nelle zone agricole, quindi generalmente lungo fiumi e canali di irrigazione, ma si registra una presenza anche nelle città più grandi, come Kutha e Sura; lungo l'Eufrate si mescolano in parte ai gruppi sedentari arabi. Nonostante l'ampia diversità etnica della popolazione irachena, vari gruppi subiscono una forte influenza aramaica e tendono ad adottare il corrispondente dialetto; al contrario, gli aramei che assumono posizioni di potere tendono ad essere "persianizzati", soprattutto se mantengono il loro ruolo per generazioni. La loro presenza nell'amministrazione è riscontrabile principalmente a livello locale. È interessante notare come, dopo la conquista islamica, il processo di assimilazione ai persiani venga sostituito da quello di assimilazione agli arabi, in quanto nuova *élite* dominante, che spesso si accompagna alla conversione religiosa<sup>56</sup>.

Sotto il controllo musulmano gli aramei sono il gruppo fiscalmente più colpito, dedicandosi alla coltivazione e alla produzione agricola, su cui si impongono tasse elevate, e dovendo mantenere attivo il sistema di irrigazione. Al di fuori di questo aspetto, la conquista non provoca grandi turbamenti e con il tempo per gli aramei si viene a delineare una situazione simile a quella sotto il governo sasanide. Alcuni aramei vengono fatti prigionieri durante i *raid* di Ḥālīd ibn al-Wālid e portati a Medina, ma la maggior parte dei contadini non subisce conseguenze e viene trattata come *ahl al-dimma* o *dimmi* (*protégé* non musulmano)<sup>57</sup>, anzi, molti sono disposti ad aiutare i musulmani e le rivolte sono poche e isolate<sup>58</sup>. Quando la conquista si stabilizza, viene concessa la possibilità a chi è fuggito di ritornare nel luogo di origine e vengono offerte forme di protezione in cambio del pagamento di un'imposta. Alcuni dei villaggi che hanno stretto in precedenza accordi di pace con i musulmani continuano a godere di

---

<sup>55</sup> L'uso del termine in realtà è molto ampio e non sempre si riferisce agli aramei, che per questo a volte vengono più specificatamente indicati come *Nabaṭ al-'Irāq*.  
[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nabat-COM\\_0829](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nabat-COM_0829) (ultima consultazione 24.05.2023).

<sup>56</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 170-171, 180.

<sup>57</sup> Si veda *infra* il capitolo terzo.

<sup>58</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḥ*, I 2026 (trad. ingl. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires*, p. 15).

uno *status* speciale, in particolare ai musulmani viene impedito l'accesso ai suddetti villaggi e non possono prendere come prigionieri donne e bambini<sup>59</sup>.

Gli aramei partecipano fin da subito alla vita del primo stato islamico, non solo mantenendo i canali di irrigazione, ma fungendo anche da spie e consiglieri, in quest'ultimo caso sia a livello militare che amministrativo, e arruolandosi nell'esercito<sup>60</sup>. L'influenza che gli aramei hanno sugli arabi nativi in periodo preislamico si esercita anche sui nuovi musulmani, tant'è che sembra che nelle campagne attorno a Kūfa si parli una forma di arabo misto all'aramaico. Allo stesso modo, la trascrizione di luoghi geografici iracheni in arabo dipende da come tali luoghi sono pronunciati nei dialetti locali<sup>61</sup>. L'aramaico, infatti, resta una lingua centrale. La popolazione aramea, nonostante la sconfitta persiana contro gli arabi, sviluppa un senso di superiorità nei confronti degli invasori, basato sulla discendenza babilonese, sui successi raggiunti dalla diffusione della loro civiltà e sul carattere della sedentarietà, considerata migliore del nomadismo. Dall'altro lato, gli arabi stereotipizzano gli aramei come arroganti e li ritengono inferiori, non solo perché legati al luogo d'origine invece che all'appartenenza tribale, ma anche per motivi religiosi (solo agli arabi è stato garantito un profeta, Muḥammad, tramite il quale si è diffusa la rivelazione del Corano)<sup>62</sup>.

### 1.3.3 Arabi nativi

Alcune tribù arabe<sup>63</sup> sono già presenti in Iraq prima dell'espansione islamica fuori dalla Penisola Arabica, anche se presentano una tendenza ad assimilarsi alla cultura locale. Nelle aree di confine tra l'Impero sasanide e la Penisola Arabica i contatti tra le

---

<sup>59</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 173-175; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2031 (trad. ingl. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires*, p. 20).

<sup>60</sup> Ivi, I 2020 (p. 7).

<sup>61</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 177.

<sup>62</sup> Ivi, p. 179.

<sup>63</sup> Sulla frammentazione araba e sul sistema tribale si veda *supra* la nota 18. I principali gruppi arabi in Iraq in periodo preislamico sono: i Tanūḥ nell'area di Ḥīra ([https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tanukh-COM\\_1171](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tanukh-COM_1171) ultima consultazione 16.05.2023); i Banū Taglib ([https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM\\_7298](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/taghlib-b-wail-SIM_7298) ultima consultazione 16.05.2023) e i Laḥmidi (chiamati anche Nasrid) (TORAL-NIEHOFF, *Imperial Contests and the Arabs*; *supra* la nota 10).

popolazioni sono molteplici, anche perché gli arabi prendono parte all'economia commerciale e pastorizia irachena. Data la loro particolare posizione, gli arabi nativi dell'Iraq hanno un ruolo centrale nella primissima trasmissione della cultura persiana e irachena ai conquistatori e agli immigrati arabi del settimo secolo. È da notare però che la popolazione araba irachena non è omogenea ed è più facile che l'assimilazione alla cultura locale avvenga tra gli arabi con *background* sedentario e urbano rispetto a quelli dediti alla pastorizia<sup>64</sup>.

Inoltre, in periodo preislamico alcuni elementi culturali persiani sono riscontrabili anche al di fuori dei territori iracheni, ad esempio in Bahrein o nel Ḥiğāz<sup>65</sup>. Di conseguenza, è probabile che i primi conquistatori siano già a conoscenza, almeno parzialmente, della cultura che trovano in Iraq; ciò si riflette in parte nell'uso di termini persiani e aramaici già nella poesia araba preislamica. Inoltre, chi proviene da territori già entrati in contatto con la cultura persiana riesce ad assimilarsi più facilmente dopo la conquista<sup>66</sup>.

Quando i Sasanidi prendono il potere nel terzo secolo d.C. cercano di rimuovere la presenza pastorale araba dalle regioni agricole irachene potenzialmente più produttive, determinando uno spostamento di questi gruppi verso il resto della Mesopotamia e verso la Siria. Coloro che rifiutano di sottomettersi alla sovranità sasanide migrano nei deserti di confine, fondando un accampamento nei pressi di Ḥīra, dove i rapporti con la popolazione aramea di religione ebraica sembrano però essere conflittuali<sup>67</sup>. Mentre i gruppi originari iniziano a sedentarizzarsi, cominciano ad arrivare nuovi gruppi, che si spostano ciclicamente tra l'Alta Mesopotamia (*Ġazīra*) d'estate e l'Iraq in inverno, lungo le rotte di transumanza. I Sasanidi rispondono a questa parziale penetrazione di nuovi

---

<sup>64</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 214.

<sup>65</sup> LEVY, *Persia and the Arabs*, pp. 72-73; MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 263. Il Ḥiğāz è la zona nord-occidentale della Penisola Arabica, in cui si trovano Mecca e Medina.

<sup>66</sup> Ivi, p. 214.

<sup>67</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 822 (trad. ingl. C.E. BOSWORTH, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen*, SUNY Press, Albany 1999, pp. 20-21). Al-Ḥīra, città situata a sud di Kūfa lungo l'Eufrate, è la capitale dei Laḥmidi; sulla sua storia si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hira-SIM\\_2891](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hira-SIM_2891) (ultima consultazione 11.05.2023); sulla storia, l'etimologia e la composizione si veda C.E. BOSWORTH, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen*, SUNY Press, Albany 1999, pp. 21-22 e relative note.

gruppi tribali uccidendoli, imprigionandoli o costringendoli a spostarsi in territorio bizantino. L'ultimo movimento preislamico consistente di pastori arabi verso l'Iraq avviene tra la fine del quinto e l'inizio del sesto secolo. I rapporti, di tipo economico, tra i diversi gruppi arabi e la popolazione sedentaria sono complicati, sia a causa del nomadismo, o semi-nomadismo, arabo, sia perché difficilmente gli arabi riescono a scambiare gli animali che allevano con i contadini locali. Anche l'allevamento di cammelli in Iraq non è monopolio arabo e gli arabi soffrono la concorrenza dei pastori curdi. Gli arabi sono però un anello importante della catena, contribuendo al transito delle carovane, controllando le strade di passaggio, proponendosi come guide e organizzando mercati<sup>68</sup>. Nel sesto secolo i Sasanidi esercitano un forte controllo, pur se indiretto, sui pastori arabi grazie a una rete di alleanze con altre tribù, finalizzata a prevenire *raid* contro le carovane e la popolazione stanziata. Ai gruppi più forti, invece, viene garantita una serie di privilegi in cambio della loro cooperazione. Quando scoppia la crisi dinastica sasanide, a seguito della sconfitta contro i Bizantini nel 629 d.C., questo sistema di controllo viene meno, o comunque presenta livelli di efficienza meno elevati, e le tribù arabe di confine riprendono ad attaccare la popolazione sedentaria<sup>69</sup>.

Al contrario dei gruppi nomadi, quelli stanziati sono perfettamente integrati nella società locale, sia nei villaggi agricoli che nelle città. Nell'ultimo periodo sasanide una porzione significativa della popolazione sedentaria nella zona desertica di confine è formata proprio da arabi<sup>70</sup>. Un chiaro esempio è costituito dalla città di Ḥīra, considerata araba nonostante la presenza di soldati persiani e *dahāqīn*. La suddivisione della città tra clan, basata sulla presenza di varie cerchie di mura fortificate, l'esistenza di chiese tribali e l'affidamento della guida della città all'*élite* di uno dei clan, rendono Ḥīra un modello per le prime città organizzate su base tribale (in particolare Kūfa e Baṣra)<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 216-219.

<sup>69</sup> M.J. KISTER, *Al-Ḥīra: Some Notes on Its Relations with Arabia*, «Arabica», 15 no. 2 (1968), p. 149; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2018 (trad. ingl. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires*, p. 5); *supra* il § 1.1.

<sup>70</sup> Il gruppo più esteso e politicamente più importante è quello dei Laḥmīdī, in quanto alleati dei Sasanidi. Si veda *supra* la nota 63.

<sup>71</sup> Si veda *supra* la nota 67; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2039 (trad. ingl. BLANKINSHIP, *The Challenge to the Empires* pp. 28-29); J.S. TRIMINGHAM, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman Group Limited, London 1979, pp. 196-197, 200-201.



Spesso gli arabi sedentari parlano due o tre lingue, compreso aramaico e persiano, e hanno familiarità con le istituzioni militari, amministrative e monarchiche sasanidi. Così come per gli aramei, gli arabi che diventano parte del gruppo dominante – alcuni raggiungono anche il ruolo di *dēhkān* – tendono ad assimilarsi alla classe aristocratica persiana. La maggior parte degli arabi sedentari diventa cristiana, nella versione siro-orientale o siro-occidentale. In ogni caso, l'assimilazione araba non diventa mai totale, anche se raggiunge livelli elevati, grazie alla preservazione dell'identità, della lingua e dell'organizzazione sociale di marca tribale. Dopo la conquista gli arabi sedentari continuano a operare come mercanti e guide di carovane e vengono impiegati nell'amministrazione locale, grazie alla loro estesa conoscenza del sistema sasanide<sup>72</sup>.

Gli effetti immediati della conquista sulla popolazione araba sono assimilabili a quelli sulla popolazione persiana: molti stringono alleanze o prendono parte al nuovo gruppo dominante. Inizialmente, gli arabi iracheni difendono con forza i loro territori contro le vicine tribù arabe, mobilitate per compiere incursioni, e scontri molto duri si verificano con gli arabi cristiani, che inizialmente rimangono completamente fedeli ai persiani. Chi invece si converte solitamente viene attirato nelle città guarnigione (i Banū Kalb a Baṣra, i Banū Tamīm e i Banū Taglib a Kūfa<sup>73</sup>), contribuendo a consolidare le tribù già presenti e i rispettivi clan<sup>74</sup>. La conquista ha un impatto abbastanza forte sulla popolazione araba, a causa della morte in battaglia dei soldati alleati con l'esercito sasanide, della deportazione di donne e bambini e della tendenza dei convertiti ad abbandonare le campagne concentrandosi nelle città. Come per i persiani, però, non sembra che la distribuzione geografica delle maggiori tribù arabe sia eccessivamente influenzata dalla conquista (come accennato sopra, alcuni spostamenti si verificano già in periodo preislamico) e alcuni gruppi continuano ad allevare pecore, vendute a Kūfa, e cammelli, portati a Baṣra<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 222, 234.

<sup>73</sup> I Kalb sono una tribù sudarabica, convertita al Cristianesimo. Fornisce combattenti per l'armata musulmana e la figlia del capo tribù sposa il primo califfo omayyade Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (si veda *infra* la nota 87 di questo capitolo). Sulle altre due tribù si veda *supra* la nota 51 e la nota 63.

<sup>74</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 223, 228.

<sup>75</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 268 (trad. ingl. I.K.A. HOWARD, *The Caliphate of Yazīd b. Mu'āwiyah*, SUNY Press, Albany 1990, p. 61); *ivi*, II 437 (trad. ingl. HAWTING, *The Collapse of Sufyānid Authority*, pp. 11-12).

Un caso eccezionale è quello dei Banū Taglib, a cui è permesso di rimanere cristiani. Nella prima fase della conquista rifiutano di pagare un contributo in cambio di protezione, considerandolo degradante, attraversano l’Eufrate e minacciano di unirsi ai Bizantini. Alla fine si perviene ad un accordo, che prevede il pagamento del doppio delle tasse dei musulmani per non doversi convertire, ma con la promessa di non battezzare i nuovi nati e di non impedire a nessuno dei loro membri di abbracciare l’Islām<sup>76</sup>.

#### 1.3.4 Altri gruppi etnici (curdi, siriani, iraniani, indiani e africani)

I curdi sono l’unico gruppo etnico di minoranza nativo dell’Iraq; la loro presenza si caratterizza come continuazione naturale degli insediamenti presenti in Iran, come per i persiani. In realtà durante l’Impero sasanide tutti i gruppi di origine iraniana non persiana, pastorali e tribali, stanziati attorno ai Monti Zagros sono identificati come curdi. La loro presenza è maggiore nel nord del paese. Nella prima fase della conquista approfittano dell’avanzata araba per attaccare i persiani alle spalle, ma successivamente prendono parte a rivolte contro i conquistatori, come quella in Hūzestān. Infine, quando gli arabi occupano permanentemente l’Iraq, i curdi vi si uniscono, identificandosi con i gruppi pastorali geograficamente vicini e arrivando anche a reclamare discendenze arabe<sup>77</sup>. Tra alcuni si diffonde il ḥarigismo<sup>78</sup>, mentre altri rimangono cristiani.

Il più grande gruppo di stranieri è rappresentato da prigionieri greci e siriani, sottratti dai Sasanidi all’Impero bizantino nel corso del sesto secolo e impiegati come forza lavoro<sup>79</sup>. Nel 540 d.C., sotto Cosroe I<sup>80</sup>, l’intera popolazione di Antiochia viene

---

<sup>76</sup> A.S. TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the Covenant of ‘Umar*, Routledge, London – New York 2008, p. 89.

<sup>77</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 265-266.

<sup>78</sup> Il ḥarigiti sono i protagonisti del primo scisma interno all’Islām, avvenuto nell’anno 657 d.C. durante la prima guerra civile (si veda *infra* la nota 86 di questo capitolo). Il nome deriva dall’arabo *ḥawariġ*, ossia “quelli che sono usciti”; probabilmente usato per designare il loro allontanamento dall’esercito di ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib (quarto califfo, si veda *infra* la nota 85 di questo capitolo) in segno di protesta. Sulla storia e il pensiero del ḥarigismo si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM\\_0497](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497) (ultima consultazione 07.06.2023).

<sup>79</sup> DARYAEI, *The End of the Ērānšahar*, p. 253.

<sup>80</sup> Cosroe I Anōšakrawān o Anōširvān (501-579 d.C.) è sovrano sasanide dal 531 d.C. fino alla sua morte. È uno dei sovrani sasanidi più conosciuti e il primo ad attuare politiche di accentramento del potere,

deportata in territorio iracheno e per reinsediarla viene costruita una vera e propria città, Nuova Antiochia, con pianta simile all'originale. La città sembra essere un importante centro manifatturiero e col tempo diventa anche un punto di asilo e rifugio per gli schiavi greci in fuga dai loro padroni<sup>81</sup>. I prigionieri siriani che non sono stanziati a Nuova Antiochia vengono impiegati nell'agricoltura. Dopo la conquista islamica, ai prigionieri viene concessa la possibilità di tornare in territorio bizantino; coloro che restano, invece, devono riconoscere la nuova autorità politica dei musulmani e fargli da guida durante l'avanzata. Nonostante risulti una forte diminuzione della loro presenza nella regione, questi gruppi esercitano un certo grado di influenza, specialmente in campo architettonico. Gli abitanti di Nuova Antiochia diffondono la pratica dell'uso di incenso e candele durante le processioni funebri. Soprattutto, questo gruppo promuove, già sotto i Sasanidi e con il sostegno reale, la reintroduzione delle terme pubbliche. La loro costruzione accelera sotto la guida musulmana, largamente sostenuta da incentivi economici in quanto fonte di reddito per i rispettivi proprietari<sup>82</sup>.

Gruppi di iraniani dell'est e di turchi provenienti dall'Asia Centrale vengono deportati dai Sasanidi lungo le frontiere occidentali per diminuire la loro pressione sui confini a est e per rafforzare le difese contro i Bizantini e gli arabi<sup>83</sup>. Da documenti ufficiali si evince che anche le forze provenienti da Baṣra e operanti nell'est dell'Iran nella seconda metà del settimo secolo riportano in Iraq dei prigionieri dell'Asia Centrale<sup>84</sup>.

Molti gruppi di origine indiana stanziati in Iran si spostano in Iraq dopo la conquista. Il gruppo etnico più grande è quello degli Zuṭṭ, che allevano bufali d'acqua o sono impiegati come musicisti di flauto e liuto. Alcuni membri Zuṭṭ e mercenari indiani

---

sottraendolo alla nobiltà locale. Si veda <https://iranicaonline.org/articles/kosrow-1-parent> (ultima consultazione 27.04.2023).

<sup>81</sup> MORONY, *Continuity and Change*, p. 20; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 959-960 (trad. ingl. BOSWORTH, *The Sāsānids*, pp. 254-255).

<sup>82</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 268-269; H. KENNEDY, *Elites Incomes in the Early Islamic State*, in F.M. DONNER (ed.), *The Articulation of Early Islamic State Structures*, Ashgate, Farnham 2012, p. 136.

<sup>83</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 271.

<sup>84</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, II 170 (trad. ingl. M.G. MORONY, *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, SUNY Press, Albany 1987, p. 178).

servono nell'esercito persiano e si convertono all'Islām dopo essere stati catturati. Si stabiliscono a Bašra e, probabilmente a causa del loro sostegno a 'Alī<sup>85</sup> durante la prima *fitna* (656-661 d.C.)<sup>86</sup>, alcuni di loro vengono spostati sulla costa siriana ad opera di Mu'āwiya<sup>87</sup>. Gli Zuṭṭ rimasti a Bašra, invece, promuovono la diffusione della coltivazione del riso su larga scala. Gli altri Zuṭṭ migrano verso il basso Iraq<sup>88</sup>.

Nonostante i Sasanidi non avessero importato lavoratori africani, verso la fine del settimo secolo è riscontrabile una presenza, ristretta, di schiavi est africani vicino a Bašra, probabilmente impiegati nelle nuove proprietà terriere. I documenti in nostro possesso testimoniano di saccheggi compiuti da questo gruppo nel 689 d.C. intorno a Fuṣṭāṭ<sup>89</sup> e della loro ribellione nel 695 d.C.<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> 'Alī ibn 'Abī Ṭālib (599-661 d.C.) è il quarto califfo, cugino e genero del Profeta. Considerato il primo *imām* (guida spirituale, capo della comunità islamica) dagli sciiti. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-abi-talib-COM\\_0046](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-abi-talib-COM_0046) (ultima consultazione 18.06.2023).

<sup>86</sup> Il termine *fitna* (pl. *fitan*) significa “seduzione”, “tentazione”, intesa come seduzione dei beni materiali, e viene usato per indicare le guerre civili islamiche (656-661 d.C. e 680-692 d.C.). La prima scoppia alla morte del califfo 'Uṭmān (si veda *infra* la nota 110 di questo capitolo), figura molto controversa che provoca dissensi e ribellioni in Egitto e Iraq. Un gruppo coordinato di ribelli assedia il palazzo del califfo e lo uccide. 'Alī viene eletto nuovo califfo, ma molti membri dei Qurayš vi si oppongono, riunendosi a Mecca sotto la guida di 'Ā'īša, vedova del Profeta. I Qurayš vengono sconfitti nella Battaglia del Cammello (656 d.C.). Lo scontro prosegue tra 'Alī e Mu'āwiya, governatore della Siria, che ne uscirà vittorioso. La prima *fitna* ha una notevole importanza per il mondo islamico perché porta alla nascita della prima minoranza religiosa, il ḥārigismo (si veda *supra* la nota 78). Ma soprattutto, si verifica la prima spaccatura interna alla comunità islamica, quella tra sunniti e sciiti (il nome deriva da *šī'at 'Alī*, il “partito di 'Alī”, ossia coloro che supportano la sua nomina a califfo). M. DI BRANCO, *Il califfo di Dio: storia del califfato dalle origini all'ISIS (7.-21. secolo)*, Viella, Roma 2017, pp. 105-116.

<sup>87</sup> Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (ca. 603-680 d.C.) è il primo califfo omayyade a fare della provincia siriana il centro del potere della dinastia omayyade. Durante la prima guerra civile è il principale oppositore di 'Alī ibn 'Abī Ṭālib. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muawiya-i-SIM\\_5279](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muawiya-i-SIM_5279) (ultima consultazione 30.05.2023).

<sup>88</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 271-272.

<sup>89</sup> Tra il 639 d.C. e il 642 d.C. i musulmani conquistano gran parte dell'Egitto. Fuṣṭāṭ è una città di guarnigione, fondata nel 643 d.C. lungo il Nilo (odierno Cairo) come capitale araba dell'Egitto. È tra i ribelli di Fuṣṭāṭ che, nel 656 d.C., scoppia una forte opposizione nei confronti di 'Uṭmān, che fa da preludio alla prima guerra civile. Su Fuṣṭāṭ si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-fustat-SIM\\_2409](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-fustat-SIM_2409) (ultima consultazione 23.06.2023).

<sup>90</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 272.

#### 1.4 L'organizzazione urbana dei primi conquistatori arabi in Iraq (633 d.C.-665 d.C.)

I primi *raid* di Ḥālīd ibn al-Wālīd non portano molte nuove tribù in Iraq, anzi, la maggior parte delle tribù mobilitate si trovano già sul territorio e si aggiungono all'armata dei Credenti nella sua avanzata. I primi flussi di arrivi comprendono quasi esclusivamente uomini, essendo questa prima "migrazione" uno spostamento di tipo militare<sup>91</sup>.

Tale fenomeno porta alla diffusione di pratiche di concubinaggio e matrimoni misti con donne locali; una prassi, quest'ultima, che spesso risulta in divorzi a seguito dello stanziamento sul territorio. Nonostante la loro diffusione, entrambe le pratiche sono fortemente scoraggiate, anche per le figure più importanti del nascente califfato islamico; esemplare è il caso dei figli di 'Alī a cui viene proibito di sposare due donne dell'aristocrazia persiana. Infatti, non si vuole diffondere l'idea che le donne straniere siano superiori, e quindi da preferirsi, a quelle musulmane<sup>92</sup>.

Sotto il comando di Sa'd b. Abī Waqqāṣ, trentamila veterani fondano la città di Kūfa, organizzata attorno a un *masġid* (luogo di preghiera, moschea), su cui si affacciano gli uffici dei comandanti e una zona di mercato. Vengono poi distribuiti i lotti di terra circostanti ai capi dei clan e, in particolare, ai capi del contingente medinese, che ricevono i terreni direttamente adiacenti al *masġid*. Ogni tribù si stanZIA in un proprio distretto, suddividendosi a sua volta nei clan che la compongono. Con il tempo, ogni clan realizza un proprio *masġid*, un mercato, un cimitero e delimita la propria zona. I gruppi tribali, inizialmente numericamente limitati, che si ingrandiscono durante le ondate migratorie successive, si spostano verso l'esterno e ricostruiscono il proprio quartiere; le case lasciate libere vengono occupate dai gruppi adiacenti. La città di Kūfa, quindi, continua ad ingrandirsi, arrivando a contare ottantamila abitanti nel 645 d.C., ma mantenendo invariata la suddivisione lungo linee tribali<sup>93</sup>. Non sembra, però, che queste divisioni riproducano fedelmente quelle interne all'armata, anch'esse di tipo etnico-

---

<sup>91</sup> DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, pp. 126-127.

<sup>92</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2374-2375 (trad. ingl. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah*, pp. 158-159); ivi, I 3350 (trad. ingl. HAWTING, *The First Civil War*, pp. 99-10).

<sup>93</sup> ZYCHOWICZ-COGHILL, *Ideals of the City*, pp. 136-137, 142-143.

tribale per garantire maggiore coesione interna. Questo perché le iniziali subunità tribali crescono con ritmi differenti, tant'è che diventa spesso necessaria una riorganizzazione tale da riportare una condizione di equilibrio, che viene effettuata basandosi su vecchie alleanze tribali preislamiche. A livello urbano la suddivisione tra clan risponde, in primo luogo, ad esigenze di tipo amministrativo. In più, ha il pregio, come nell'esercito, di consolidare legami di appartenenza e identità tribali, soprattutto tra quei gruppi dove erano più labili. Tuttavia, opera allo stesso tempo anche come fattore di estrema frammentazione sociale, perché rafforza le diversità intrinseche della popolazione, che proviene non solo da luoghi geografici e tribù diverse, ma anche da differenti retroterra socioeconomici<sup>94</sup>.

Kūfa rappresenta uno degli esempi più importanti di diffusione di forme arabe di organizzazione sociale e urbana al di fuori dei territori di origine, in particolare in territorio iracheno<sup>95</sup>. Baṣra sviluppa una struttura simile a quella di Kūfa, ma partendo da una popolazione meno diversificata; i primi abitanti, che sembra fondino la città nel 635 d.C., provengono principalmente dal Ḥiǧāz e appartengono alla tribù dei Banū Qurayš<sup>96</sup> (alcuni sono compagni del Profeta)<sup>97</sup>. Ciò non evita però una forte spaccatura interna, anche tra gli stessi clan, avvenuta durante la Battaglia del Cammello (656 d.C.)<sup>98</sup>.

Al di fuori delle due città di guarnigione, la presenza araba si diffonde sul territorio grazie all'assegnazione di alcuni soldati ai centri amministrativi locali, in veste di ufficiali o comandanti, almeno nel primo periodo della conquista. In realtà gli spostamenti non sono mai effettivi e, anzi, i viaggi tra città d'origine e zona di ricollocazione sono frequenti, sia per motivi ufficiali che personali. A seguito della conquista dell'Iran

---

<sup>94</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 243-245.

<sup>95</sup> ZYCHOWICZ-COGHILL, *Ideals of the City*, p. 147.

<sup>96</sup> Tribù araba a capo di Mecca a cui appartiene anche il clan di Muḥammad (clan Hašim). A Mecca si occupano anche del santuario della Ka'ba. Alcuni tra i primi convertiti fanno parte di questa tribù, come il cugino 'Alī, Abū Bakr e 'Uṭmān.

<sup>97</sup> [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-basra-COM\\_0103](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-basra-COM_0103) (ultima consultazione 26.05.2023).

<sup>98</sup> Battaglia avvenuta nei pressi di Baṣra durante la prima guerra civile, vinta da 'Alī. Detta "del Cammello" perché combattuta vicino al cammello su cui si trovava la vedova di Muḥammad, 'Ā'iṣa. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-djamal-SIM\\_1962](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-djamal-SIM_1962) (ultima consultazione 24.06.2023).

vengono realizzati presidi via via più a nord-est; fino alla prima migrazione permanente, organizzata a livello centrale, che avviene nel 665 d.C. verso il Ḥurāsān. Alcuni insediamenti, in realtà sporadici, avvengono anche durante le campagne. Un tentativo di questo genere viene organizzato dal califfo ‘Umar ibn al-Ḥāṭṭāb nel 640 d.C. con un gruppo di yemeniti arabi non musulmani, ma risulta un insuccesso a causa della forte resistenza locale. In definitiva, gli insediamenti più importanti rimangono quelli urbani, in primo luogo quelli di Kūfa e Baṣra. Quest’ultime, date le dimensioni raggiunte, si configurano come nuovi mercati regionali, inducendo una riorganizzazione dell’economia regionale e sostenendo lo sviluppo dell’agricoltura e della manifattura<sup>99</sup>.

#### 1.4.1 Identità araba: continuità e trasformazioni nel corso del VII secolo

Due sono gli elementi che permettono un buon livello di preservazione della società e delle identità tribali arabe: la suddivisione interna delle città e dell’esercito da una parte, e l’esempio del Corano dall’altra. Il Corano regola diversi aspetti dell’etica sociale, come l’importanza di valori quali la solidarietà, la condivisione delle responsabilità, la generosità, la protezione dei più deboli e l’ospitalità. Nonostante il Corano cerchi di creare una nuova identità islamica omogenea e coesa, sostituendola alle varie identità tribali, molti valori sociali tribali ricevono un rinnovato impulso religioso. Un esempio è la pratica della ritorsione, non condannata totalmente dal Corano perché si è consapevoli che sarebbe impossibile estirparla, ma per la quale il Corano stesso propone delle alternative, predicando il perdono e la carità<sup>100</sup>. Tentativi di dissuasione dal commettere prassi simili vengono anche dai califfi e dai governatori delle province, ma con metodi diversi, come la previsione di una compensazione pecuniaria (*diyya*)<sup>101</sup>.

Quando la conquista si stabilizza, nella seconda metà del settimo secolo, ampi gruppi di non arabi sono ormai inseriti nella cornice sociale tribale come alleati, *mawālī*

---

<sup>99</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 251-253.

<sup>100</sup> Corano 2:178 e 5:45.

<sup>101</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 254-255. Sul contenuto della *diyya* si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/diya-COM\\_0172](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/diya-COM_0172) (ultima consultazione 13.04.2023).

o schiavi e la seconda generazione degli abitanti delle città di guarnigione ha spesso provenienza etnica mista ed è bilingue. Nonostante ciò, l'identità araba viene preservata grazie all'impiego di una genealogia patrilineare, che quindi non prende in considerazione le madri, spesso persiane. In questo contesto, l'immobilità delle identità tribali comporta il mantenimento di un *framework* di organizzazione sociale che risulta però non corrispondente alla realtà. A complicare questo quadro è il fatto che spesso le divisioni tribali si intersecano a quelle sociali. La posizione dell'individuo dipende dall'età, dalla linea di discendenza e dal grado di nobiltà<sup>102</sup>. Uno degli effetti prodotti da tale strutturazione sociale è la garanzia di stipendi più elevati ai primi convertiti, in aperto contrasto con il principio di eguaglianza tra i Credenti sancito dal Corano<sup>103</sup>. Tuttavia, la differenziazione negli stipendi in Iraq è solo temporanea e viene già abolita da 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, nonostante il forte risentimento dei veterani. Anche l'ineguale suddivisione del bottino, in particolare tra fanteria e cavalleria (a quest'ultima spetta una parte due o tre volte più grande), diventa un elemento di differenziazione di *status*<sup>104</sup>.

Nelle città di guarnigione, la stratificazione sociale è anche il risultato delle diverse capacità di saper sfruttare le opportunità di mobilità sociale. La nuova *élite* risulta formata da soldati arricchiti con i bottini di guerra, per mezzo di investimenti nei commerci e nelle infrastrutture, diventando proprietari terrieri o entrando nell'amministrazione<sup>105</sup>. I membri dell'*élite* emergente cominciano a far uso di simboli di *status* ripresi dalle tradizioni nobili persiano-irachene. In più, cominciano progressivamente a condurre uno stile di vita simile a quello dei nobili locali, sia perché raggiungono una posizione sociale simile, sia perché, come menzionato prima, alcune di queste tradizioni culturali avevano già iniziato a penetrare i territori arabi prima dell'avvento dell'Islām, sia perché hanno le risorse economiche necessarie per permetterselo. Si diffonde la pratica di essere scortati a cavallo, di prevedere gruppi di

---

<sup>102</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 255.

<sup>103</sup> AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2413 (trad. ingl. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah*, pp. 201-202); Corano 4:1 e 7:189.

<sup>104</sup> Ivi, I 2633 (trad. ingl. JUYNBOLL, *The Conquest of Iraq*, p. 217); MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 256.

<sup>105</sup> Ivi, p. 257.



scorta per le donne e si costruiscono grandi proprietà in cui si riuniscono schiavi, parenti e *mawālī*<sup>106</sup>. Con riguardo alle donne, altre due pratiche di origine persiana, che diventano poi di uso comune sotto gli Abbasidi, sono l'uso del velo per tutte le donne e la creazione dell'*harem*<sup>107</sup>. Si adottano il galateo e la cucina persiana, in particolare i piatti di lusso a base di carne, zucchero e riso. Si comincia ad impiegare vestiti di lino e seta e sembra diffondersi anche la pratica di tingersi la barba di nero o rosso. In un primo momento, però, l'abbigliamento non viene usato a scopi distintivi, ossia per differenziare i livelli dell'ordine sociale come invece facevano i Sasanidi; la pratica sembra prendere piede nell'ottavo secolo con 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz<sup>108</sup>, ma a scopi religiosi e non puramente sociali<sup>109</sup>.

L'adozione di pratiche ed elementi sasanidi non avviene senza conseguenze. Infatti, tale fenomeno genera scontenti all'interno della stessa società araba, perché non tutti i soldati possono permettersi gli sfarzi dei loro *leader*, soprattutto quando i bottini di guerra cominciano a ridursi dopo il 642 d.C. I soldati semplici vengono sempre più trattati come sudditi ordinari; ciò provoca una crescente polarizzazione sociale e lo svilupparsi di tensioni sotto il terzo califfo 'Uṭmān ibn 'Affān<sup>110</sup> e il governatore Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, che emergono in modo preponderante proprio durante la prima *fitna*. Tali conflitti sembrano essere dovuti alle obiezioni che una parte dei Credenti muove agli aspetti materiali dell'assimilazione in Iraq. È altrettanto diffuso il sentimento per cui la stessa natura lussuosa del nuovo stile di vita e le ricchezze apportate dalle conquiste

---

<sup>106</sup> LEVY, *Persia and the Arabs*, pp. 73-75; AL-ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, I 2233 (trad. ingl. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah*, pp. 26-27).

<sup>107</sup> R. SALIH, *Musulmane rivelate: donne, islam, modernità*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 33-35.

<sup>108</sup> 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (682-720 d.C.) comunemente noto come 'Umar II, è l'ottavo califfo omayyade. Secondo alcuni è il creatore del Patto di 'Umar (si veda *infra* p. 56). Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-ii-b-abd-al-aziz-COM\\_1282](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umar-ii-b-abd-al-aziz-COM_1282) (ultima consultazione 17.05.2023).

<sup>109</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 259-260; Y. KALFON-STILLMAN, *Arab Dress. A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times*, Brill, Leiden – Boston 2003<sup>2</sup>, pp. 31-33, 39.

<sup>110</sup> 'Uṭmān ibn 'Affān (574-656 d.C.) è il terzo califfo, responsabile della prima recensione scritta, completa e ufficiale del Corano, la cosiddetta «vulgata di 'Uṭmān», si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/uthman-b-affan-COM\\_1315](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/uthman-b-affan-COM_1315) (ultima consultazione 17.05.2023).

possano minare le capacità militari degli arabi<sup>111</sup>. La diffidenza verso l'arricchimento materiale ha una natura etnica e religiosa, ma va anche legata ai paralleli contrasti socioeconomici. Infatti, le uniche tradizioni esistenti legate a una classe elevata, sono quelle sasanidi, ma la loro adozione è resa possibile in gran parte dall'avanzamento socioeconomico degli arabi capaci di sfruttare gli esiti delle conquiste<sup>112</sup>.

Nonostante alcuni usi fossero già penetrati in Arabia prima dell'avvento dell'Islām (come l'uso della *henna*), solo dopo l'espansione verso l'Impero sasanide una più vasta porzione di arabi riesce a giovare delle ricchezze persiane. Le condizioni *post* conquista infatti permettono una più ampia distribuzione dei beni, non solo socialmente ma anche geograficamente. Inoltre, l'adozione di pratiche locali sembra aver maggior successo quando la cultura irachena coincide con usi e costumi arabi o islamici. Guardando a quest'ultimo aspetto non si può non considerare il rovescio della medaglia: gli arabi non riprendono mai totalmente la suddivisione sasanide in classi e le relative differenze di *status* perché nelle loro tradizioni nessun elemento rispecchia un tale ordine sociale<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> P. CRONE, *Imperial trauma: the case of the Arabs*, «Common Knowledge», 12 no. 1 (2006), p. 112; LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 131-132; LEVY, *Persia and the Arabs*, p. 77; ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, II 439 (trad. ingl. HAWTING, *The Collapse of Sufyānid Authority*, p. 13).

<sup>112</sup> MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 263.

<sup>113</sup> *Ibidem*; LEVY, *Persia and the Arabs*, pp. 72-73.

## 2. LA CONQUISTA ISLAMICA DELL'IRAQ VISTA DALLE COMUNITÀ RELIGIOSE CRISTIANE ED EBRAICHE

### 2.1 I rapporti tra le comunità religiose irachene (cristiane, ebraiche e zoroastriane) e i conquistatori musulmani nel VII secolo

Le comunità religiose in Iraq si formano già in periodo sasanide, quando si diffonde un'identità personale che è primariamente religiosa. Le comunità religiose che si vengono a creare tendono a isolarsi le une dalle altre, anche attraverso le proprie prescrizioni giuridiche. Per garantirsi la lealtà degli abitanti, i Sasanidi riconoscono maggiore o minore libertà alle varie comunità in cambio del pagamento di un'imposta e i *leader* delle comunità stesse diventano rappresentanti collettivi davanti allo stato<sup>1</sup>.

La comunità degli zoroastriani (*dēn*) è quella meno sviluppata, ma, in quanto religione ufficiale, si caratterizza per avere un'organizzazione ecclesiastica parallela allo stato. I membri tendono a identificarsi come casta religiosa, essendo una religione aperta solo all'*élite*. L'educazione allo Zoroastrismo è molto limitata, quindi non si riesce a creare una diffusa identità di gruppo<sup>2</sup>.

Cristiani ed ebrei, invece, costituiscono vere e proprie comunità di legge, rinforzate da un'educazione religiosa che insiste in particolare sui riti di gruppo a cadenza settimanale e sulla proprietà collettiva. La comunità cristiana in Iraq è sia siro-occidentale sia siro-orientale<sup>3</sup>.

La comunità più strutturata è quella ebraica, con un ampio sistema di leggi religiose e istituzioni quali scuole e sinagoghe<sup>4</sup>. Per quanto riguarda i cristiani siro-orientali, spesso le province ecclesiastiche e civili dell'Impero coincidono e il clero comincia a impiegare titoli ripresi dalla tradizione sasanide. A partire dalla seconda metà

---

<sup>1</sup> M.G. MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq*, «Journal of the economic and social history of the Orient», 17 No. 2 (1974), pp. 116-117.

<sup>2</sup> Ivi, p. 115.

<sup>3</sup> Ivi, p. 114.

<sup>4</sup> M.G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Gorgias Press, Piscataway 2006<sup>2</sup>, pp. 306, 312-313.

del sesto secolo i rapporti tra l'Impero e la comunità cristiana si fanno progressivamente più stretti: diventa necessario chiedere l'autorizzazione per costruire chiese e monasteri e il sovrano partecipa all'elezione del capo della Chiesa, il *catholicos*<sup>5</sup>. Anche gli aristocratici tentano di fare il loro ingresso nella politica ecclesiastica, mentre il clero è diviso tra la ricerca di maggiore autonomia e quella di stabilità, che il supporto statale garantisce. Cristiani ed ebrei sono solitamente impiegati come scribi e nell'amministrazione<sup>6</sup>. La posizione degli ebrei e dei cristiani in realtà cambia in base al monarca al potere: mentre alcuni portano avanti persecuzioni su larga scala, altri permettono anche ai non zoroastriani di accedere alle classi più elevate<sup>7</sup>.

A seguito della conquista nasce e si diffonde una nuova comunità religiosa, che diventa in breve tempo la più importante, quella musulmana. I musulmani creano una comunità che si basa sui legami di fede anziché di parentela e tribali, come promosso dal Corano. Questo non vuol dire che il Corano vieti l'organizzazione in tribù, ma solo che la considera come punto di partenza per costruire una comunità religiosa più ampia che supera la divisione tribale, cioè la *Umma*<sup>8</sup>. Della nuova comunità fanno parte alcuni abitanti locali, in particolare i *mawālī*. Tra quest'ultimi, a partire dagli anni della seconda *fitna*, molti aderiscono al ḥarigismo, attratti dai principi di uguaglianza ed equità fiscale che i ḥarigiti fin da subito promuovono<sup>9</sup>.

La comunità musulmana ha una struttura peculiare, perché, inizialmente, l'organizzazione religiosa e quella militare combaciano e l'autorità militare e politica, il governatore provinciale, svolge anche un ruolo di guida religiosa (ad esempio guida la preghiera comunitaria). Sotto il califfo 'Uṭmān ibn 'Affān si ritorna a una *leadership* aristocratica tribale<sup>10</sup> e si sviluppa la tendenza, già diffusa tra i ḥarigiti, di separare

---

<sup>5</sup> Capo della Chiesa siriana d'Oriente.

<sup>6</sup> MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian*, pp. 117-118; M. LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 120.

<sup>7</sup> P. WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 20-22, 188.

<sup>8</sup> P. CRONE, *Tribes and States in the Middle East*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 3 (1993) p. 375.

<sup>9</sup> Sui ḥarigiti si veda *supra* la nota 78 del capitolo primo. MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian*, p. 133.

<sup>10</sup> Il califfo 'Uṭmān è accusato da molti di commettere favoritismi nei confronti della famiglia, gli Omayyadi, garantendo loro incarichi prestigiosi, come il governatorato dell'Iraq, dell'Egitto e della Siria, e

l'autorità religiosa da quella secolare. I *leader* religiosi rimangono in secondo piano, tuttavia sono capaci di imporre ai musulmani regole basate sui loro stessi comportamenti, proponendosi come esempi da imitare, riprendendo l'usanza dei rabbini impiegata per diffondere la legge talmudica. In effetti, i musulmani in Iraq introducono nella loro organizzazione degli elementi tipici delle altre comunità religiose presenti. Un altro esempio riguarda la nomina, dal 642 d.C., dei giudici religiosi (sing. *qāḍī*), che sembra riprendere l'elemento preislamico dell'arbitro tribale e l'elemento sasanide dell'individuazione di giudici religiosi per le diverse comunità<sup>11</sup>.

I nuovi conquistatori arabi non differenziano le comunità religiose già presenti come avevano fatto i Sasanidi: non si fanno distinzioni nette tra cristiani ed ebrei, considerati parte dell'ampia categoria della "Gente del Libro"<sup>12</sup>. I musulmani inizialmente non si interessano degli affari interni delle varie comunità e questo contribuisce a una loro maggiore autonomia. Ciò si deve anche al riconoscimento da parte islamica della Torah e della Bibbia come fonti della legge divina, applicabili alle rispettive comunità al posto del Corano. Lo stesso non avviene per gli zoroastriani, la cui religione cessa di esistere, almeno a livello pubblico<sup>13</sup>.

Per gli ebrei la possibile vittoria araba rappresenta la fine delle persecuzioni e dei trattamenti differenziati rispetto a zoroastriani e cristiani; per questo alcuni di loro militano nell'esercito o in generale supportano la conquista. Non appena la conquista si stabilizza, però, gli arabi impongono tasse elevate su tutte le comunità religiose presenti,

---

attraverso la distribuzione delle terre conquistate. Il nepotismo di 'Uṭmān è considerato segno di decadenza morale, per cui viene criticato e considerato indegno del ruolo di califfo, cfr. F.M. DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, Einaudi, Cambridge 2010, pp. 158-159.

<sup>11</sup> MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian*, pp. 131-132; R. LEVY, *Persia and the Arabs*, in A.J. ARBERRY (ed.), *The Legacy of Persia*, Oxford University Press, Oxford 1953, p. 67. Sullo sviluppo della figura del *qāḍī* si veda G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002, pp. 307-311.

<sup>12</sup> "Gente del Libro" (*ahl al-kitāb* in arabo) è il termine impiegato nel Corano per riferirsi ai cristiani e agli ebrei, ossia ai credenti monoteisti che hanno già ricevuto una Scrittura o Rivelazione da parte di Dio per tramite dei loro rispettivi profeti. Esempi di riferimenti alla Gente del Libro si possono trovare in Corano 3:113-115, 3:199 e 29:46. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ahl-al-kitab-SIM\\_0383](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ahl-al-kitab-SIM_0383) (ultima consultazione 30.06.2023).

<sup>13</sup> MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian*, p. 121; Corano 5:43-48; N. EDELBY, *The Legislative Autonomy of Christians in the Islamic World*, in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 37-38, 43, 46. Si veda l'intero capitolo per l'evoluzione del sistema dell'autonomia legale dei cristiani e i limiti dello stesso.

a eccezione di quella arabo-musulmana che invece è esente. Gli ebrei tornano, quindi, ad essere trattati come sudditi di seconda classe. Il loro aiuto iniziale agli arabi aumenta gli attriti con i cristiani, alimentati dal fatto che ora le due comunità sono poste sullo stesso piano, con forte disaccordo da parte dei cristiani. Alcune pratiche sono comuni sia all'Islām che all'Ebraismo: la circoncisione, la non venerazione della croce, il non riconoscimento di Gesù come figlio di Dio. I cristiani, basandosi su queste somiglianze, riprendono le critiche lanciate in passato agli ebrei e le rivolgono ora contro i musulmani, presentati come i "nuovi ebrei"<sup>14</sup>. Tale definizione si ritrova nella lettera 40 del patriarca della Chiesa d'Oriente Timoteo I (727-823 d.C.)<sup>15</sup>: «In the days of Herold, Pilate and the *old Jews*, there was both defeat and victory, and truth and falsehood. So also, now, in the days of the present princes, in our own time, and in the days of the *new Jews* among us, there is the same struggle and the same contest to distinguish falsehood and truth» (il corsivo è mio)<sup>16</sup>.

Dal momento che le nuove province amministrative islamiche non sempre combaciano nei confini con quelle precedenti, non c'è più una correlazione diretta tra distretti amministrativi e religiosi (cristiani siro-orientali). Come visto sopra, i musulmani non si occupano dell'organizzazione delle comunità. Tuttavia, l'alto clero cristiano tende a trattare i musulmani come i vecchi governanti e cerca sempre di coinvolgerli come mediatori negli affari e nelle dispute interne della Chiesa. L'intervento musulmano si istituzionalizza con la seconda guerra civile, fino a ritornare, nel periodo abbaside, a una situazione simile a quella delineatasi sotto i Sasanidi, ossia con la necessità di un

---

<sup>14</sup> R.G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Darwin press, Princeton 1997, pp. 526-531, 540-541; TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects*, p. 94.

<sup>15</sup> Timoteo I (727-823 d.C.) è un monaco originario della zona di Arbela, in Iraq. È vescovo di Beth Bgash nella regione di Adiabene e nel 780 d.C. è nominato *catholicos* della Chiesa d'Oriente. Si veda <https://gedsh.bethmardutho.org/Timotheos-I> (ultima consultazione 21.05.2023). Sulle sue riforme si veda V. BERTI, *Vita e studi di Timoteo I: patriarca cristiano di Bagdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Peeters Press, Parigi 2009.

<sup>16</sup> Lettera no. 40 del patriarca siro-orientale Timoteo I così come ripresa da S.H. GRIFFITH, *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century*, «Jewish History», 3 no. 1 (1988), p. 65 (T.H. HURST, *Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727-823): An Edition and Translation*, MA thesis, The Catholic University of America, Washington 1981 o H. CHEIKHO, *Dialectique du langage sur Dieu de Timothée I (728-823) à Serge*, Roma 1983).

permesso governativo per l'elezione del *catholicos* e la possibilità di deposizione per motivi politici<sup>17</sup>.

Nel disciplinare la vita di tutti i giorni, le *élite* cristiane ed ebraiche cercano di mantenere chiusi i confini tra tutte le comunità presenti sul territorio, ma senza successo, come attestano varie fonti, tra cui anche quelle legali. Quest'ultime si occupano di regolare questioni quali i matrimoni misti o l'eredità di ex cristiani convertiti; testimoniano quindi una certa diffusione di questi fenomeni e ampi contatti tra le comunità<sup>18</sup>. Alcune delle regole imposte ai cristiani siro-orientali sono enumerate in 19 (o 21) canoni redatti dal sinodo del 676 d.C. voluto dal *catholicos* Giorgio I. Tra questi si possono ricordare il canone che sottolinea la necessità di regolare le dispute tra cristiani nei propri tribunali religiosi; la necessità per le donne cristiane di astenersi da sposare uomini al di fuori della comunità (pagani in senso ampio, ma riferito soprattutto ai musulmani); il divieto di seppellire i morti usando i costumi pagani<sup>19</sup>. Così come per gli ebrei, uno dei primi problemi che le *élite* cristiane siro-orientali si trovano ad affrontare è il gran numero di credenti che si rivolge a tribunali musulmani per risolvere controversie. In realtà, i musulmani riprendono la tradizione sasanide di delegazione giurisdizionale per questioni riguardanti membri di una stessa comunità (una disputa riguardante due cristiani o due ebrei andrà risolta dai *leader* delle rispettive comunità), ma i cristiani siro-orientali non hanno inizialmente un corpo legislativo sufficientemente esteso per risolvere tali controversie. Per evitare che i cristiani siro-

---

<sup>17</sup> U. SIMONSOHN, *Muslim Involvement in Non-Muslim Political Affairs in the early Islamic Period*, in N. BEREND – Y. HAMEAU-MASSET – C. NEMO-PEKELMAN – J. TOLAN (eds.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 346-348; A.S. TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the Covenant of 'Umar*, Routledge, London – New York 2008, pp. 81-86 (tipico in questo contesto anche il fenomeno di corruzione); M.G. MORONY, *Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq*, «Iran», 20 (1982), p. 40.

<sup>18</sup> U. SIMONSOHN, *Conversion, Apostasy, and Penance: The Shifting Identities of Muslim Converts in the Early Islamic Period*, in A. PAPAConstantinou – N. MCLYNN – D.L. SCHWARTZ (eds.), *Conversion in late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Ashgate, Farnham 2015, pp. 201-205, 214-215.

<sup>19</sup> M.P. PENN, *When Christians First Met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, University of California Press, Oakland 2015, pp. 69-70; GIORGIO I, *Sinodo*, 219-220, 224, 225, ed. J.B. CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Imprimerie Nationale, Paris 1902 (trad. ingl. PENN, *When Christians First Met Muslims*, pp. 74-75, basato sulla traduzione francese di CHABOT, *Synodicon orientale*).

orientali continuano a recarsi nelle corti musulmane, lo sviluppo della legge siriana riceve quindi un forte impulso<sup>20</sup>. Una controversia tra un musulmano e un membro di un'altra religione rientra invece nella giurisdizione della corte islamica. In questo caso i *dhimmī* affrontano grandi difficoltà, perché la loro testimonianza contro un musulmano non è considerata valida<sup>21</sup>.

I contatti tra le comunità, nonostante gli sforzi delle rispettive *élite* religiose, non possono essere eliminati. Sembra diffusa la celebrazione del battesimo cristiano siriano in taverne gestite da ebrei, prassi che viene condannata dal sinodo del 676 d.C. A ciò si aggiunge la pratica delle donne ebraiche di recarsi presso tribunali musulmani, che viene vietata dai rabbini<sup>22</sup>. Inoltre, spesso i precettori dei bambini musulmani e i consiglieri, ma anche i medici, sono cristiani o ebrei<sup>23</sup>. I confini tra le diverse comunità nella vita di tutti i giorni sono molto labili, soprattutto nell'ambito del commercio e delle feste religiose, e anche gli stessi musulmani intrattengono rapporti con le altre comunità, ad esempio richiedendo esorcismi o benedizioni a personalità cristiane<sup>24</sup>.

Scoraggiare i contatti con i musulmani è anche un mezzo per prevenire conversioni all'Islām. Tra le *élite* religiose, infatti, c'è sempre la paura che si verifichino conversioni di massa, nonostante il numero effettivo, almeno nel primo periodo, sia molto basso; i testi apologetici nascono anche con l'obiettivo di scoraggiare il fenomeno. Lo stesso scopo è perseguito dai racconti sui martiri, che contemporaneamente fungono da

---

<sup>20</sup> U. SIMONSOHN, *Seeking Justice Among the "Outsiders": Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam*, «Church History and Religious Culture», 89 no. 1 (2009), pp. 198, 204-205, 209, 216; M.G. MORONY, *Religious Communities in the Early Islamic World*, in W. POHL – C. GANTNER – R. PAYNE (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World*, Ashgate, Farnham 2012, pp. 158-160. Tuttavia, in alcuni casi hanno sempre giurisdizione i tribunali musulmani; si veda A. FATTAL, *How Dhimmīs Were Judged in the Islamic World*, in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 83-102; U. SIMONSOHN, *Communal Boundaries Reconsidered: Jews and Christians Appealing to Muslim Authorities in the Medieval Near East*, «Jewish Studies Quarterly», 14 no. 4 (2007), pp. 328-363.

<sup>21</sup> B. YE'OR, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 1996, p. 81.

<sup>22</sup> MORONY, *Religious Communities in Late Sasanian*, pp. 123, 134-135.

<sup>23</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, p. 33; TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects*, p. 155.

<sup>24</sup> E.K. FOWDEN, *Rural Converters Among the Arabs*, in A. PAPAConstantinou – N. McLynn – D.L. Schwartz (eds.), *Conversion in late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Ashgate, Farnham 2015, pp. 193-195.



propaganda antimusulmana. Solitamente al martire vengono presentati i benefici dell'Islām, che hanno solo carattere materiale, che il martire rifiuta. Il fatto che la religione islamica si basi solo su vantaggi materiali e che per essere accolta debba essere imposta dagli uomini su altri uomini testimonia come non sia una vera religione, o che comunque non sia una religione divina<sup>25</sup>.

Le poche conversioni che si verificano contribuiscono alla compenetrazione delle due religioni: i convertiti portano con loro alcuni elementi del Cristianesimo nell'Islām e, in caso di successiva riconversione, riportano indietro elementi musulmani<sup>26</sup>. La conversione non è obbligatoria, ma c'è una maggiore pressione sia sugli arabi cristiani che sulle popolazioni di confine<sup>27</sup>. Convertirsi comporta recidere i legami con la famiglia e la comunità d'origine, ma allo stesso tempo risulta in guadagni socioeconomici e di prestigio<sup>28</sup>. Tuttavia, fino al califfo omayyade 'Umar II non ci sono incentivi legati alle tasse, perché gli unici esenti dal pagamento sono i soldati e le popolazioni arabe. Le conversioni sono più significative quando si è una minoranza etnica e religiosa all'interno di una città di guarnigione e ci si ritrova, quindi, in un contesto specificatamente musulmano. La pratica della conversione è anche più frequente tra gli zoroastriani, che non hanno più una religione ufficiale e che non sono abituati a trovarsi in una condizione di inferiorità, a differenza dei cristiani e degli ebrei che già costituivano una minoranza sotto i Sasanidi<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 542-543.

<sup>26</sup> M.P. PENN, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, PENN University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, pp. 167-168. Ritornare alla religione d'origine è un fenomeno ampiamente diffuso, si veda U. SIMONSOHN, *Conversion to Islam: A Case Study for the Use of Legal Sources*, «History Compass», 11 no. 8 (2013), pp. 647-654.

<sup>27</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, p. 338.

<sup>28</sup> C. CAHEN, *Socio-Economic History and Islamic Studies: Problems of Bias in the Adaptation of the Indigenous Population to Islam*, in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 264-267. Sui possibili guadagni che ne possono derivare si veda U. SIMONSOHN, *Conversion, Exemption and Manipulation: Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages*, «Medieval worlds» 6 (2017), pp. 196-216.

<sup>29</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 339-347; P. BROWN, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi, Torino 1974, p. 167; R.W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge – London 1979, pp. 83-84.

## 2.2 I fenomeni dell'arabizzazione e dell'islamizzazione nel corso del VII secolo

Il passaggio dalla Tarda Antichità all'era islamica avviene gradualmente, attraverso processi di arabizzazione e islamizzazione che interessano anche gli stessi conquistatori: ci vogliono generazioni perché si sviluppi un'identità araba coesa<sup>30</sup>. Inizialmente i conquistatori si identificano come membri di un determinato clan tribale, non c'è l'idea di poter appartenere a un gruppo sociopolitico coeso e anche la stessa lingua non è uniforme. Inoltre, i conquistatori non usano l'aggettivo "arabi" per descriversi, è un termine che compare solo alla fine del settimo secolo (così come per "Arabia"). Al suo posto, per indicare i gruppi presenti nell'area centrale della Penisola Arabica, viene impiegato il termine *Ma'adda*<sup>31</sup>. Per questi motivi non sarebbe corretto parlare di "conquista araba". Allo stesso modo, non si può ancora parlare propriamente di "conquista islamica", dal momento che l'Islām non è, a questo punto della sua storia, una religione ben strutturata e definita, nemmeno per i suoi stessi aderenti, ma è ancora nella fase di formazione e codificazione. Probabilmente non tutti i primi soldati conoscono il Corano nel dettaglio, ma solo alcuni dei passaggi principali o le prescrizioni più importanti<sup>32</sup>.

Con "arabizzazione" si intende l'adozione dell'arabo come lingua ufficiale dell'Impero, mezzo di comunicazione a livello pubblico e poi, progressivamente, anche a quello familiare, anche in contesti di madrelingua differente. Con "islamizzazione", invece, si intende la conversione all'Islām da parte di ampie fasce della popolazione; questa avviene seguendo dinamiche simili a quelle dell'arabizzazione ma con una

---

<sup>30</sup> J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN, *Late Antique Responses to the Arab Conquests: An Introduction*, in J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN (eds), *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, Brill, Leiden – Boston 2022, pp. 11-16.

<sup>31</sup> P. WEBB, *Continuity and Change: Elite Responses to the Founding of the Caliphate*, in J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN (eds), *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, Brill, Leiden – Boston 2022, pp. 131-139.

<sup>32</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, in J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN (eds), *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, Brill, Leiden – Boston 2022, pp. 91-92. A ciò si deve aggiungere che, secondo Donner, le fonti islamiche non parlano propriamente di "conquista", ma di *futūh*, che letteralmente significa "apertura" e fa riferimento all'incorporazione di nuovi territori nei domini islamici, cfr. F.M. DONNER, *The Islamic Conquests*, in Y.M. CHOUËIRI (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2005, pp. 28-29.

sostanziale differenza: si possono parlare più lingue ma si può aderire a una sola religione<sup>33</sup>. Quest'ultimo processo è quindi più conflittuale. Sembra inoltre che l'arabizzazione preceda l'islamizzazione perché è possibile trovare alcuni testi scritti in arabo da individui non ancora convertiti all'Islām: l'identità religiosa non gioca ancora un ruolo centrale come poi farà in seguito<sup>34</sup>.

L'arabizzazione comporta l'abbandono delle altre lingue locali; i popoli, però, devono avere degli stimoli che spingano a rinunciare alla propria lingua madre, trasmessa da generazioni e parte della propria identità, in favore dell'arabo. Gli studiosi hanno avanzato diverse ipotesi sull'argomento: un motivo può essere la necessità di interagire con i nuovi governatori, che si lega anche alla possibilità di guadagnare prestigio o migliorare (o mantenere) la propria posizione sociale. Un'altra teoria sostiene che il passaggio all'arabo diventa necessario quando questo viene adottato anche come lingua della cultura: l'eredità scientifica e filosofica greca viene infatti tradotta in arabo grazie al movimento di traduzione di epoca abbaside (VIII-X sec.)<sup>35</sup>. La teoria non spiega però l'adozione dell'arabo tra gli strati più bassi della popolazione, che non sono interessati alla lettura e diffusione di tali opere scientifiche. Per far adottare una nuova lingua a popolazioni così vaste sarebbero necessarie specifiche politiche pubbliche o programmi di rieducazione su larga scala, inesistenti in questo periodo storico. In alternativa, il passaggio può avvenire volontariamente; questo succede quando i contatti tra le popolazioni di lingua diversa sono più stretti e quando uno dei due idiomi si lega a determinati privilegi nel contesto specifico<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, pp. 91, 105-106.

<sup>34</sup> J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN, *Late Antique Responses*, pp. 19-20.

<sup>35</sup> Il movimento di traduzione di opere greche in arabo, che trova il suo centro nella città di Bagdad, si sviluppa tra la metà dell'ottavo e la fine del decimo secolo e riguarda principalmente opere greche di carattere scientifico, tecnico e filosofico. Il movimento di traduzione è promosso e finanziato non solo dal califfo e dalla sua cerchia, ma anche da amministratori, mercanti e studiosi. Il movimento di traduzione non risponde quindi a interessi personali, ma a quelli molti più ampi di un'intera società. Le traduzioni precedenti, compiute sotto gli Omayyadi, concernevano soprattutto testi amministrativi e si erano rese necessarie per garantire una comunicazione continua tra i governatori arabi e gli amministratori locali (che mantengono la loro lingua). Sulla storia, sviluppo e tramonto del movimento si veda D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi (ed. or. ingl. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*, Routledge, London 1998), Torino 2002.

<sup>36</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, pp. 94, 96-97.

Secondo Van Bladel, questi due processi si sviluppano più lentamente nelle aree di minor contatto tra le popolazioni, dove i conquistatori tendono a isolarsi, come in Iraq<sup>37</sup>. Le cronache contenute nel *Kitāb Futūḥ al-buldān* di al-Balāḍurī (820-892 d.C.)<sup>38</sup>, storico arabo del nono secolo, trasmettono l'idea che i musulmani, nei primi decenni della conquista, avessero deliberatamente deciso di insediarsi in luoghi separati dalla popolazione locale<sup>39</sup>. Questa situazione minimizza il contatto tra lingue e, soprattutto, minimizza il rischio di assimilazione araba ai gruppi più consistenti della popolazione locale. Questo tipo di insediamento riguarda in particolar modo l'Iraq e l'Egitto. Nelle città di guarnigione la popolazione è quasi totalmente araba e quindi l'arabo diventa subito l'unico mezzo di comunicazione al suo interno<sup>40</sup>. In Palestina e in Siria, invece, i contatti con l'esterno sono molto più frequenti a causa della disposizione degli insediamenti e i primi ad adottare l'arabo per comunicazioni interne sono i cristiani; in Iraq lo stesso fenomeno si diffonde con circa cinquant'anni di ritardo, all'inizio del nono secolo. Tuttavia, i primi documenti di area irachena di cui abbiamo testimonianza provengono dalle città di guarnigione, dove la diffusione dell'arabo è più veloce; non si può quindi escludere la possibilità che nello stesso periodo nelle campagne siano ancora ampiamente diffusi dialetti aramaici e iraniani<sup>41</sup>.

La velocità con cui avviene l'arabizzazione dipende quindi dal livello di contatti tra popolazioni, ma probabilmente anche dall'eterogeneità degli insediamenti e dalla frequenza dei matrimoni misti<sup>42</sup>. Applicando le tesi dei sociologi James Milroy e Lesley Milroy a questo specifico contesto, un gruppo tenuto insieme da legami forti e densi,

---

<sup>37</sup> J. VAN DEN BENT – F. VAN DEN EIJNDE – J. WESTSTEIJN, *Late Antique Responses*, p. 19.

<sup>38</sup> Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Ḡābir al-Balāḍurī (ca. 820-892 d.C.) è uno storico arabo. Raccoglie in un'unica opera, il *Kitāb Futūḥ al-buldān*, la storia della conquista islamica a partire dal settimo secolo. *Ansāb al-Ašraf* invece è una raccolta di biografie, organizzate in ordine genealogico, del Profeta e dei suoi discendenti. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-baladhuri-COM\\_0094](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-baladhuri-COM_0094) (ultima consultazione 18.06.2023).

<sup>39</sup> AL-BALĀḌURĪ, *Kitāb Futūḥ al-buldān*, 178, ed. M.G. DE GOEJE, Brill, Lugduni Batavorum 1866 (trad. ingl. P.K. HITT, *The Origins of the Islamic State*, Columbia University Press, New York 1916, p. 278).

<sup>40</sup> Si veda *supra* la nota 24 del capitolo primo; R.G. HOYLAND, *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 216.

<sup>41</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, pp. 101-102; S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2008, pp. 19-20, 48-50.

<sup>42</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, pp. 103-104.

ma con pochi e deboli contatti con l'esterno, tende a rendere più lenta l'adozione di una nuova lingua. Invece, gruppi con legami endogeni molto più deboli, soprattutto extra familiari, permettono un più semplice scambio di informazioni, che possono anche includere innovazioni linguistiche e/o sociali<sup>43</sup>. Ci sono infine alcuni casi, isolati, in cui la popolazione non adotta mai l'arabo, come in alcuni villaggi di ebrei e cristiani in Iraq, dove viene ancora oggi parlato l'aramaico<sup>44</sup>.

L'adozione da parte di un individuo di un certo credo o di una religione differente rispetto a quella della propria comunità d'origine può accrescere le tensioni sociali, soprattutto quando la partecipazione a una religione è resa manifesta, ad esempio da determinati capi d'abbigliamento<sup>45</sup>. La conversione può risultare più lunga e difficoltosa rispetto all'adozione di una nuova lingua perché spesso può comportare anche gravi conseguenze sociali, come l'accusa di apostasia. Chi commette apostasia viene generalmente bandito dalla propria comunità, perde i diritti ereditari e può anche subire una condanna a morte<sup>46</sup>. La conversione religiosa si verifica più facilmente quando si viene inseriti in una famiglia di credo differente e quando i legami con la nuova religione, l'Islām in questo caso, comportano anche dei vantaggi socioeconomici.

L'arabizzazione e l'islamizzazione procedono parallelamente e sostenendosi a vicenda, anche se con ritmi differenti. Le fasce della popolazione che più facilmente adottano la nuova lingua sono quelle più giovani, che hanno maggiori occasioni di praticarla, a scuola o, in generale, con i coetanei. Questi gruppi subiscono però forti pressioni da parte della famiglia rispetto al mantenimento della religione tradizionale, proprio perché elemento identitario, ed è quindi possibile che si convertano in tarda età. Al contrario, i *mawālī* o i prigionieri di guerra è più probabile si convertano senza avere una conoscenza adeguata della lingua, e forse neanche della religione, perché sono più

---

<sup>43</sup> J. MILROY – L. MILROY, *Linguistic Change, Social Network and Speaker Innovation*, «Journal of Linguistics», 21 no. 2 (1985), p. 375.

<sup>44</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, p. 110.

<sup>45</sup> È il concetto di *ḡiyār* [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM\\_2503](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghiyar-SIM_2503) (ultima consultazione 21.06.2023). Sulle distinzioni imposte si veda *infra* il capitolo terzo.

<sup>46</sup> A. PAPAConstantinou, *Introduction*, in A. PAPAConstantinou – N. MCLYNN – D.L. SCHWARTZ (eds.), *Conversion in late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, Ashgate, Farnham 2015, p. xxvi; SIMONSOHN, *Conversion, Apostasy, and Penance*, pp. 206-209.

interessati a un miglioramento della propria condizione sociale<sup>47</sup>. I due processi richiedono tempo, tuttavia il gruppo di musulmani non arabi si fa progressivamente più consistente e comincia a occupare anche posizioni di autorità. Ciò genera timori nell'*élite* araba, che teme la possibilità di venir sopraffatta da individui che, pur appartenendo allo stesso credo, sono considerati estranei e pericolosi<sup>48</sup>.

Entrambi i processi sono altamente pervasivi ed estesi. Oggi forme di arabo sono ancora utilizzate sia nella lingua scritta che parlata in tutti i territori oggetto della conquista, con l'eccezione dell'Iran e della Penisola Iberica. Le stesse popolazioni sono ancora a predominanza musulmana: è un altro elemento che dimostra il legame stretto e duraturo tra l'arabizzazione e l'islamizzazione.

### *2.3 L'evoluzione della narrazione della conquista nelle fonti cristiano-siriache tra il VII e l'inizio dell'VIII secolo*

Uno dei primi gruppi con cui i musulmani vengono in contatto è quello dei cristiani di lingua siriana stanziati nei territori della Mesopotamia e quindi degli odierni Siria, Iraq, Israele, Palestina e Giordania. Sono tra i primi a narrare la conquista e forniscono descrizioni contemporanee agli eventi trattati (a differenza delle fonti islamiche)<sup>49</sup>. Le fonti cristiano-siriache attestano rapporti frequenti tra le comunità, spesso non ostili, anche se i conquistatori non godranno mai del favore delle popolazioni locali. Lo stesso si evince da fonti musulmane<sup>50</sup>. Da un lato, si dà notizia di conversioni all'Islām, presentate in modo tale da dissuadere i lettori da compiere lo stesso passaggio. Dall'altro lato, non sono rare le fonti che descrivono musulmani, che spesso ricoprono ruoli d'autorità, affidarsi a pratiche cristiane, in particolare esorcismi. Dati questi rapporti molto stretti, in passato si è diffusa la teoria che i cristiani abbiano aiutato gli

---

<sup>47</sup> K. VAN BLADEL, *Arabicization, Islamization*, pp. 106-108; VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, pp. 64-65.

<sup>48</sup> P. CRONE, *Imperial trauma: the case of the Arabs*, «Common Knowledge», 12 no. 1 (2006), p. 114.

<sup>49</sup> PENN, *Envisioning Islam*, pp. 2-3.

<sup>50</sup> TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects*, pp. 141-142.

arabi nella conquista o che non abbiano opposto una vera e propria resistenza. Tale idea trova origine nelle testimonianze delle persecuzioni a cui gruppi di cristiani sono sottoposti sia nei territori bizantini sia sasanidi. Infatti, nell'Impero bizantino la dottrina ufficiale è il diofisismo, che attesta la doppia natura di Cristo, e viene lanciata una dura lotta contro cristiani siro-orientali e siro-occidentali. Nell'Impero sasanide, invece, la religione di stato è lo Zoroastrismo e le comunità cristiane sono occasionalmente perseguitate<sup>51</sup>. Ne consegue che molti cristiani vedano con favore la sconfitta dei vecchi sovrani oppressori e sperino di migliorare la loro posizione grazie ai nuovi conquistatori<sup>52</sup>. Questa ipotesi, tuttavia, non trova conferma nelle fonti. Le testimonianze più antiche sono brevi rassegne delle battaglie combattute e dell'avanzata musulmana. Dopo che l'occupazione si stabilizza, all'incirca nella seconda metà del settimo secolo, aumentano gli scritti apocalittici. Infine, dopo la seconda guerra civile si diffondono soprattutto opere apologetiche<sup>53</sup>. In generale, l'ostilità nei confronti dei conquistatori sembra essere minore tra gli autori siriaci rispetto a quelli bizantini. La spiegazione che dà Hoyland è che per i cristiani siriaci l'Islām viene sentito più vicino e più simile al Cristianesimo rispetto a quanto lo era lo Zoroastrismo; confrontarsi con l'Islām appare quindi più semplice<sup>54</sup>. L'unica critica che Yōḥannān bar Penkāyē, monaco di origine irachena sotto il califfo omayyade 'Abd al-Malik (646-705 d.C.), sembra muovere ai musulmani è che non distinguono tra cristiani e pagani e che quindi non commettono abbastanza persecuzioni contro i non credenti<sup>55</sup>. Per quanto riguarda lo Zoroastrismo, dopo la sconfitta definitiva dei Sasanidi quasi nessun elemento della religione tradizionale sopravvive e le fonti persiane si concentrano quindi sul ricordo della grandezza passata più che sulla descrizione degli avvenimenti presenti<sup>56</sup>.

Le prime descrizioni delle conquiste sono poco dettagliate, probabilmente perché sono considerate una situazione temporanea destinata a essere rovesciata, complici le guerre persiano-bizantine avvenute qualche anno prima. Gli scavi archeologici

---

<sup>51</sup> Si veda *supra* la nota 7 di questo capitolo.

<sup>52</sup> YE'OR, *The Decline of Eastern Christianity*, pp. 143-144.

<sup>53</sup> PENN, *Envisioning Islam*, p. 18.

<sup>54</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 22-26.

<sup>55</sup> PENN, *When Christians First Met Muslims*, p. 95.

<sup>56</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 241-243.

suggeriscono anche che le conquiste non sono eccessivamente violente o distruttive e questo le rende probabilmente di poco rilievo. Infine, i musulmani non creano contatti con la popolazione locale, si isolano e non apportano modifiche alla struttura governativa, amministrativa e fiscale degne di nota. La loro presenza non sembra suscitare scalpore, tanto più che non vengono percepiti come appartenenti a una religione distinta e quindi non rappresentano una vera minaccia religiosa. Allo stesso tempo, i cristiani sono probabilmente più preoccupati delle proprie spaccature interne e dei dibattiti sulla natura di Cristo che animano quest'epoca<sup>57</sup>.

Quando la conquista si stabilizza, la sua narrazione diventa di maggiore interesse per gli autori siriaci; è ormai difficile considerarla una situazione temporanea. Soprattutto, cominciano a sentire la loro religione minacciata dalla strutturazione e istituzionalizzazione dell'Islām, che raggiunge il suo apice sotto 'Abd al-Malik<sup>58</sup>. Gli autori tornano a guardare alle conquiste e le presentano con toni apocalittici; la conquista rappresenta l'inizio della fine e l'arrivo del giorno del Giudizio Universale. Spesso, quindi, i testi hanno intenti consolatori. È interessante notare come la tematica del Giudizio Universale sia riscontrabile, debitamente adattata, anche in scritture ebraiche e zoroastriane e nel Corano. Per i musulmani, le conquiste, e quindi la sconfitta dei peccatori, sono considerate un segno premonitore dell'avvento del Giudizio, che potrebbe realizzarsi nella città di Gerusalemme<sup>59</sup>.

Una testimonianza significativa della conquista islamica è quella di Yōḥannān bar Penkāyē in un'opera in siriano dal titolo *Libro dei punti principali [della storia del mondo] (Ktābā d-rēš mellē)*, che narra la storia universale dalla creazione fino ai suoi giorni. L'opera è scritta durante la seconda *fitna* in territorio nord-iracheno sotto il controllo di un gruppo di ribelli, prigionieri di guerra non arabi, che cercano di approfittare della situazione di instabilità. Riguardo alla conquista, Yōḥannān bar Penkāyē si concentra sulle cause che hanno portato alla vittoria dei musulmani. L'autore, come molti altri del

---

<sup>57</sup> C.F. ROBINSON, *The Rise of Islam, 600-705*, in C.F. ROBINSON (ed.), *The Formation of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 197-199, 201, 208-209, 214; GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, pp. 12-13, 23, 28.

<sup>58</sup> DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, pp. 212-217, 223-224.

<sup>59</sup> GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, pp. 32-33; HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 307-335; DONNER, *Maometto e le origini dell'islam*, pp. 80-85, 100.



periodo, ritiene che i musulmani siano stati guidati e protetti da Dio e che quindi la vittoria sia avvenuta per volontà divina. È la volontà divina che ha portato, nel caso dell'Impero sasanide, alla sconfitta dei persecutori dei cristiani, i persiani appunto<sup>60</sup>. Già all'inizio del testo l'autore scrive che:

Indeed, we should not consider their coming to be ordinary. For it was a divine deed. [...] For, apart from divine aid, how could naked men riding with neither armor nor shield be victorious? He summoned them from the ends of the earth to devastate a sinful kingdom and with them humble the arrogance of the Sons of Persia<sup>61</sup>.

Dopo 'Abd al-Malik, il tentativo principale degli autori siriaci è quello di minimizzare l'apporto storico e materiale della conquista; i nomi dei nuovi califfi rientrano in lunghe liste cronologiche di regnanti, quasi ad indicare il loro carattere passeggero e la poca importanza che gli si attribuisce. Allo stesso tempo, tantissime sono le opere apologetiche, ossia opere scritte in difesa del Cristianesimo e testimoni della sua superiorità sull'Islām, nonostante la sconfitta militare subita. I testi narrano dibattiti di fantasia tra una parte cristiana, solitamente un monaco, e una controparte musulmana; pur non descrivendo eventi reali si basano comunque su una serie di teorie all'epoca diffuse tra il clero<sup>62</sup>.

Una delle dispute più celebri è la disputa di Bēt Ḥālē<sup>63</sup>. La narrazione è opera di fantasia perché il personaggio musulmano non oppone quasi nessuna resistenza alle argomentazioni del monaco cristiano e solitamente si limita a fare domande. Il personaggio musulmano sostiene che la loro vittoria è segno del favore e dell'amore divino di cui godono (si è visto che è un'idea che si ritrova, in parte, anche negli scritti siriaci precedenti). Il monaco cristiano oppone due obiezioni; secondo lui la storia è un susseguirsi di regni e quindi anche i musulmani saranno sconfitti e, dal momento che i

---

<sup>60</sup> PENN, *When Christians First Met Muslims*, pp. 85-86.

<sup>61</sup> YŌHANNĀN BAR PENKĀYĒ, *Ktābā d-reš melle*, XV \*141-142, ed. A. MINGANA, *Sources Syriacques I: Mšihā-Zkha*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1907, (trad. ingl. PENN, *When Christians First Met Muslims*, pp. 88-89, basato sulla traduzione francese di MINGANA, *Sources Syriacques I*).

<sup>62</sup> PENN, *Envisioning Islam*, pp. 33-36; GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, pp. 35, 39.

<sup>63</sup> Secondo S. H. Griffith, il monastero sorgeva nel sito di Dayr Mār 'Abdā, vicino a Kūfa e Ḥīra. S.H. GRIFFITH, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bēt Ḥālê and a Muslim Emir*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 3 (2000), p. 42. Secondo Hoyland la fonte è databile tra il 710 e il 717 d.C.

musulmani hanno conquistato solo una parte dell'intero creato, non hanno ancora completa autorità su di esso<sup>64</sup>. Anche in questo caso si tende a minimizzare la portata della conquista. Inoltre, l'idea che viene trasmessa è che sia necessario essere puniti in Terra per meritarsi un posto nel Paradiso; di conseguenza i musulmani non sono veramente considerati da Dio come figli, a differenza dei cristiani, quanto piuttosto come mezzi. Nel presentare questa posizione viene citato un versetto della Bibbia (Deuteronomio, IX:5). Vengono anche ripresi dei passi del Corano e alcuni termini sono scritti in arabo, come il nome di Gesù; quindi, è possibile che il racconto si basi in parte su fatti accaduti. Per quanto riguarda il profeta dell'Islām, Muḥammad, il monaco lo descrive come un timoroso di Dio che ha salvato gli arabi dall'idolatria. Muḥammad non ha però spiegato ai suoi seguaci la dottrina della trinità, perché l'ha ritenuta troppo complessa. Anche attraverso questa tesi si cerca di rinforzare l'idea dell'Islām come sottoprodotto del Cristianesimo<sup>65</sup>.

Fino al dodicesimo secolo i cristiani siriaci non hanno un termine collettivo per riferirsi ai musulmani e usano varie espressioni che li connotano più da un punto di vista etnico che religioso: *ṭayyāyē* (sing. *ṭayyāyā*, solitamente tradotto come "arabi"), saraceni, agareni o figli di Agar. In particolare, l'ultimo termine permette anche di sottolineare la superiorità cristiana sui musulmani, che sono considerati i discendenti di Agar, schiava con cui Abramo ebbe il figlio Ismaele, capostipite degli arabi. In realtà la descrizione dei musulmani basata su linee etniche è facilmente spiegabile se si considera che nella Tarda Antichità etnia e religione spesso si sovrappongono. I cristiani siriaci sembrano inizialmente sapere molto poco sui conquistatori, soprattutto, non li considerano membri di una religione vera e propria. Per questo motivo, ma anche perché non c'è una definizione precisa e condivisa di "musulmani", spesso nello stesso testo "*ṭayyāyē*", "saraceni" e "agareni" vengono usati senza alcuna distinzione<sup>66</sup>. È il

---

<sup>64</sup> *Disputa di Bēt Ḥālē*, MS Mardin, olim Diyarbakır 95, ff. 1-8 (trad. ingl. S.H. GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam 1995, pp. 29, 37).

<sup>65</sup> HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, pp. 469-471, 536-538; GRIFFITH, *Syriac Writers*, pp. 31-32, 36.

<sup>66</sup> PENN, *Envisioning Islam*, pp. 57-58.

caso delle lettere del vescovo Isho'yahb III (ca. 580-659 d.C.)<sup>67</sup>, nelle quali l'autore fa uso sia di *ṭayyāyē* che di "figli di Agar". I musulmani sono qui rappresentati positivamente perché sembrano supportare le istituzioni cristiane, nonostante impongano tasse più elevate ai non musulmani. Per il vescovo sarebbe anche possibile persuaderli a sostenere la Chiesa siriana d'Oriente contro le altre confessioni cristiane<sup>68</sup>. Con il tempo, l'attenzione si sposta anche sull'aspetto religioso dei conquistatori, senza però che l'Islām sia ancora riconosciuto come credo a sé stante; la teoria più diffusa è che sia una derivazione inferiore del Cristianesimo. Yōḥannān bar Penkāyē arriva a sostenere che è inutile parlare di una religione islamica, perché i conquistatori sono destinati a sopravvivere per poco (sempre secondo una visione apocalittica)<sup>69</sup>.

Un maggiore riconoscimento dell'Islām come sistema religioso strutturato si ha nel genere letterario delle dispute, compresa la disputa di Bēt Ḥālē, di cui si è accennato sopra. Qui l'Islām viene implicitamente riconosciuto come un credo che potrebbe rappresentare una minaccia per il Cristianesimo, e di cui bisogna mostrare l'infondatezza o, quanto meno, l'inferiorità<sup>70</sup>. Le dispute, tuttavia, non presentano mai una descrizione oggettiva dell'Islām e i personaggi coinvolti, anche musulmani, sono fortemente di parte. Infatti, la disputa di Bēt Ḥālē si chiude, idealisticamente, con un'affermazione del personaggio musulmano per cui, se non fosse per gli svantaggi socioeconomici che comporta, in molti aderirebbero al Cristianesimo<sup>71</sup>. I personaggi musulmani vengono strumentalizzati, non solo per difendere il Cristianesimo in generale, ma anche per dimostrare la maggior correttezza di una confessione rispetto a un'altra. È il caso dell'*Apologia* del patriarca Timoteo I (ca. 727-823 d.C.), che contiene una descrizione del

---

<sup>67</sup> Isho'yahb III (ca. 580-659 d.C.) è un monaco e autore cristiano, originario di Adiabene. Diventa vescovo di Ninive e di Arbela, entrambe in Iraq, e nel 649 d.C. viene nominato *catholicos*. Si veda <https://gedsh.bethmardutho.org/Ishoyahb-III-of-Adiabene> (ultima consultazione 09.06.2023).

<sup>68</sup> PENN, *When Christians First Met Muslims*, pp. 29-30; ISHO'YAHB III, *Liber epistularum*, Epistula 44(B), 97 e Epistula 14(C), 251, ed. R. DUVAL, vol. I, e Typographeo Reipublicae – C. Poussiègue – O. Harrassowitz, (CSCO, 11 – *Scriptores Syri*, 64), Parisiis – Lipsiae 1904 (trad. ingl. PENN, *When Christians First Met Muslims*, pp. 33, 36, basato sulla traduzione in latino di R. DUVAL, CSCO, 11).

<sup>69</sup> YŌḤANNĀN BAR PENKĀYĒ, *Ktābā d-reš melle*, XV \*165 (trad. ing. PENN, *When Christians First Met Muslims*, p. 105).

<sup>70</sup> PENN, *Envisioning Islam*, pp. 69-70.

<sup>71</sup> GRIFFITH, *Syriac Writers*, pp. 36-37.

dibattito tra lo stesso Timoteo e il califfo al-Mahdī (ca. 743-785 d.C.)<sup>72</sup>. Diversamente da altri testi siriaci, questo sembra descrivere eventi reali, anche se debitamente rielaborati dall'autore per sostenere con forza la sua posizione. Nella parte finale dell'*Apologia*, infatti, anche il califfo riconosce la superiorità della dottrina della chiesa siro-orientale rispetto a quella siro-occidentale<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Manṣūr (ca. 743-785 d.C.), comunemente noto come al-Mahdī, è governatore del Ḥurāsān e, dal 775 d.C., terzo califfo abbaside. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-SIM\\_4779](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-SIM_4779) (ultima consultazione 18.06.2023). Il "Mahdī" è, secondo la dottrina musulmana, colui che restaurerà un Islām puro prima della fine del mondo. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-COM\\_0618](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-COM_0618) (ultima consultazione 18.06.2023).

<sup>73</sup> TIMOTEO I, *Apologia*, ed. e trad. ingl. A. MINGANA, *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni*, vol. II, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge 1928, pp. 11, 87-88.

### 3. LA LEGALIZZAZIONE DEI RAPPORTI TRA MUSULMANI E *DIMMĪ* ATTRAVERSO IL «PATTO DI ‘UMAR»

Durante le prime fasi dell'espansione vengono stipulati accordi con le città e le popolazioni conquistate, che pongono alcune regole di base rispetto ai rapporti reciproci; spesso contengono garanzie di protezione (*amān*) della popolazione in cambio dell'aiuto contro gli eserciti imperiali o del pagamento di un'imposta<sup>1</sup>. Gli arabi sono già abituati a pratiche simili, sia perché spesso redigono accordi tra tribù per creare alleanze, sia perché i gruppi stanziati nel nord-ovest della Penisola Arabica li concludono con i Bizantini<sup>2</sup>. Gli anni che precedono la conquista sono caratterizzati da un alto grado di instabilità per le popolazioni dell'est, che si trovano in territori contesi dai due imperi e che passano quindi da una sfera di influenza all'altra. Non potendo sempre ricevere l'aiuto statale si ritrovano a dover decidere in autonomia come comportarsi con gli invasori e spesso ricorrono ad accordi di resa che sembrano essere favorevoli nei loro confronti. Gli accordi sono generalmente scritti e conservati in più copie, quelli stipulati in forma orale, invece, riguardano territori di minore importanza o gruppi a cui viene concesso solo il diritto alla vita e per i quali non servono regolamentazioni ulteriori<sup>3</sup>.

Durante la conquista islamica è possibile distinguere gli accordi di resa, stipulati soprattutto in Siria e Mesopotamia, da quelli che lo studioso Levy-Rubin definisce "vassal treaties", tipici dell'Iran. In territorio iracheno sono accordi di resa quelli delle città di Ḥīra e di Bihqubādh, mentre è un *vassal treaty* quello di Māh Bahrādhān<sup>4</sup>. I trattati di resa prevedono il pagamento della *ḡizya* (imposta di capitazione, più ampia è la popolazione, maggiore è il valore totale, ma sembra fosse prevista solo per gli uomini adulti) da parte dei cittadini, fintantoché questi si sentono adeguatamente protetti dai musulmani. In cambio, i musulmani sono obbligati a garantire la sicurezza della popolazione e degli edifici pubblici e non possono sradicare le tradizioni locali e attuare

---

<sup>1</sup> D.R. HILL, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests. A.D. 634-656*, University of London, London 1970, pp. 202, 206, 221-222.

<sup>2</sup> E. LANDAU-TASSERON, *Alliances among the Arabs*, «Al-Qanṭara», 26 no. 1 (2005), pp. 146, 149-150.

<sup>3</sup> M. LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 23-24, 39.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 42, 45.

conversioni forzate<sup>5</sup>. In riferimento alla protezione di cui godono e alla tassa che pagano, i non musulmani vengono indicati non solo come *ahl al-dimma* ma anche come *ahl al-ğizya*. Le tasse spesso sono suddivise e riscosse dagli stessi *leader* religiosi delle popolazioni conquistate e poi versate ai musulmani. Per i conquistatori la *ğizya* è fondamentale, perché garantisce al nascente califfato una base fiscale stabile, che può essere usata per pagare lo stipendio dei soldati<sup>6</sup>. Il *vassal treaty* riconosce la continuità della *leadership* locale sotto il controllo musulmano e riguarda una zona più vasta della singola città. Inoltre, è solitamente più articolato; prevede anche che la popolazione sia fedele ai musulmani, conceda loro ospitalità e metta a disposizione guide e consiglieri militari. Solitamente con la stipula dell'accordo si provvede anche a donare grandi somme di denaro o altri beni ai conquistatori<sup>7</sup>.

Quando gli arabi si stanziavano nei nuovi territori, le interazioni tra i gruppi aumentano, queste, però, non sono ancora disciplinate negli accordi, che ben presto si dimostrano insufficienti<sup>8</sup>. Necessitano quindi di una revisione, che, tuttavia, risulta particolarmente gravosa per i musulmani, che hanno in precedenza promesso di non interferire con le pratiche locali, anche se contrarie ai loro principi, con le quali ora devono convivere. Dal momento che non è possibile annullare arbitrariamente gli accordi esistenti; l'*escamotage* impiegato è quello di redigere un testo generale che sia applicabile al posto degli accordi specifici. In altre parole, si decide di redigere un unico testo, valido per ogni abitante non musulmano (*dimmi*<sup>9</sup>) del califfato, che prende forma già nella metà del settimo secolo: il «Patto di 'Umar» (*Šurūṭ 'Umar*). Da molti è attribuito allo stesso califfo 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, secondo altri, invece, è opera dell'ottavo califfo

---

<sup>5</sup> HILL, *The Termination of Hostilities*, pp. 202-205, 207, 222.

<sup>6</sup> B. YE'OR, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 1996, pp. 123, 136.

<sup>7</sup> LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 47-49, 56.

<sup>8</sup> HILL, *The Termination of Hostilities*, p. 223.

<sup>9</sup> Il *dimmi* è colui che gode di una forma di protezione permanente riconosciuta dai musulmani ai membri delle altre religioni monoteiste. Tale protezione viene concessa in cambio del riconoscimento dell'Islām e del pagamento della *ğizya*. Si veda G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002, pp. 29-34 e, sui vari significati di *dimma*, M. AYOUB, *Dhimma in Qur'an and Hadith*, in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 25-35.

omayyade ‘Umar II<sup>10</sup>. ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb è una figura di spicco del primo periodo islamico. Oltre a portare avanti la conquista, si occupa dell’organizzazione amministrativa del nascente califfato e istituisce il *dīwān*, il libro paga dei soldati e dei Credenti titolari di una parte del bottino. Durante il suo regno è solito consultare un suo fedele, o un gruppo di fedeli, prima di prendere le decisioni di maggiore rilievo. È in quest’ottica che, poco prima del suo assassinio, avvenuto per mano di uno schiavo, incarica sei personalità di spicco per nominare, tra di loro, il califfo successore. È un grande devoto e, quando deve nominare i governatori provinciali, tende a favorire i primi convertiti all’Islām piuttosto che specifici clan meccani, e usa lo stesso principio anche per determinare gli stipendi dei soldati<sup>11</sup>.

Il Patto ha radici profonde: già durante la vita del Profeta è previsto un regime differenziato per i *ḍimmī* che, tuttavia, non è ancora così strutturato e si basa su un numero minore di regole. Le prime popolazioni cristiane ed ebraiche sottomesse nella Penisola Arabica sono similmente sottoposte al pagamento di una tassa, da versare in monete o in natura, in cambio di protezione da parte dei musulmani. È a questi primi accordi che i musulmani guardano quando devono concludere i trattati di pace con le popolazioni dei due imperi. I primi califfi, infatti, mantengono tali trattati e li stipulano anche con i sabei (appartenenti a una corrente religiosa di ispirazione giudaica, inclusi nella “Gente del Libro”) e gli zoroastriani<sup>12</sup>.

Prima dell’entrata in vigore del Patto di ‘Umar, la nuova società tende a dividersi tra arabi musulmani, *mawālī* (i clienti, musulmani non arabi), *ḍimmī* e schiavi. I *mawālī* sono considerati inferiori agli arabi e non possono sposare donne musulmane; la loro

---

<sup>10</sup> A. NOTH, *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-reading the “Ordinance of ‘Umar”* (al-Shurūṭ al-‘Umariyya), in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 103-104, 114, 122-123; M. DI BRANCO, *Il califfo di Dio: storia del califfato dalle origini all’ISIS (7.-21. secolo)*, Viella, Roma 2017, p. 85.

<sup>11</sup> Si veda *supra* la nota 25 del capitolo primo. Con il tempo, il termine *dīwān* comincia ad essere impiegato anche per riferirsi a un dipartimento governativo; sulla sua evoluzione si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/diwan-COM\\_0170](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/diwan-COM_0170) (ultima consultazione 18.06.2023).

<sup>12</sup> A. OULDDALI, *Les conditions de la résidence du ḍimmī: Entre règles absolues et relatives*, in N. BEREND – Y. HAMEAU-MASSET – C. NEMO-PEKELMAN – J. TOLAN (eds.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 129-131.

condizione migliora in seguito, quando non sono più costretti a legarsi alla figura di un arabo musulmano. Riescono quindi a ricoprire cariche di governo ed entrano nell'esercito e nell'amministrazione. In particolare, la riforma fiscale portata avanti da 'Umar II riconosce completa uguaglianza tra tutti i musulmani, anche quelli di recente conversione, che non sono più sottoposti al pagamento dell'imposta personale. Grazie alla riforma e al Patto, il loro posto è preso dai *ḍimmī*, che ora rappresentano la classe inferiore<sup>13</sup>.

In un recente articolo<sup>14</sup>, lo studioso Luke Yarbrough svolge un'approfondita ricerca su vari documenti che contengono il testo del Patto per cercare di individuare il luogo di origine dello stesso. Infatti, ogni autore antico che trascrive il testo non manca di citare la fonte usata; si vengono così a creare lunghe catene di autori (*isnād*) che permettono di determinare il probabile autore originale. Dal momento che esistono diverse versioni del Patto, più o meno complete, Yarbrough, in realtà, individua cinque possibili autori, di cui uno proveniente da Ḥimṣ in Siria, uno da Baḡdād e tre da Kūfa (dove si trova la versione più antica). Dopodiché, rintraccia altre tipologie di testi (come, ad esempio, *aḥadīṭ*) che non contengono una trascrizione del Patto, ma che usano parole o espressioni simili. Il confronto e la ricerca di correlazioni tra questi testi e le tre versioni del Patto precedentemente individuate servono per determinare con maggiore sicurezza la provenienza della versione originale. In base a questa analisi, per Yarbrough l'ipotesi più plausibile è che il Patto sia stato elaborato a Kūfa, anche se Ḥimṣ rimane una valida alternativa<sup>15</sup>.

Del Patto erano state prodotte diverse versioni, ma solo una, quella che conosciamo ancora oggi, è stata adottata come quella ufficiale. Alcune delle versioni

---

<sup>13</sup> A. GUESSOUS, *The Fiscal Rescript of 'Umar b. 'Abd al-'Azīz: A New Evaluation*, in F.M. DONNER (ed.), *The Articulation of Early Islamic State Structures*, Ashgate, Farnham 2012, pp. 244-246; [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/\\*-COM\\_0714](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/*-COM_0714) (ultima consultazione 03.06.2023).

<sup>14</sup> L. YARBROUGH, *The early circulation and late adoption of the "Pact of 'Umar"* (shurūṭ 'Umar), «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 53 (2022), pp. 237-304.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 263-277.



erano più permissive, come quella elaborata da Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm<sup>16</sup> o quella di al-Šāfi‘ī Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs<sup>17</sup>. La prima limita la libertà dei *dimmī* solo quando lede quella musulmana; vieta, ad esempio, di suonare le campane durante la preghiera musulmana o di esporre le croci. La seconda si considera applicabile solo quando non esistono accordi precedenti e solo nei casi di convivenza quotidiana tra *dimmī* e musulmani. La versione ufficiale e definitiva, invece, si applica in qualsiasi contesto e garantisce un trattamento privilegiato costante per i musulmani e ne sottolinea la superiorità<sup>18</sup>.

Prima della formulazione del Patto, i primi giuristi musulmani si interrogano su varie problematiche; una di grande rilevanza riguarda la composizione delle città, che varia nel tempo e che rende difficile distinguerle in categorie, essenziali per capire quali regole poter applicare. Le città possono essere: (a) conquistate senza accordo (*‘anwatan*); (b) fondate dagli arabi e con una percentuale ridotta di non musulmani (*amṣār al-muslimīn*); (c) a prevalenza *dimmī*, ma in rapido cambiamento per l’arrivo di ampi gruppi di musulmani<sup>19</sup>.

Dare una definizione comunemente accettata di *miṣr* (pl. *amṣār*, accampamento o città di guarnigione) risulta centrale, perché in questo tipo di insediamento possono essere imposte condizioni molto più severe sulla popolazione non musulmana. Alcuni giuristi musulmani la definiscono come città conquistata senza accordo o luogo precedentemente disabitato; altri come qualunque città in cui i musulmani siano la maggioranza della popolazione<sup>20</sup>. Un secondo dibattito riguarda la possibilità o meno di distruggere gli edifici religiosi già presenti negli *amṣār*, mentre c’è pieno accordo sul

---

<sup>16</sup> Abū Yūsuf (731-798 d.C.) è un giurista musulmano originario di Kūfa e *qāḍī* di Baġdād. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-yusuf-COM\\_23440?s.num=375&s.start=360](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-yusuf-COM_23440?s.num=375&s.start=360) (ultima consultazione 24.06.2023).

<sup>17</sup> Al-Šāfi‘ī (767-820 d.C.) è un teologo musulmano, fondatore di una delle quattro scuole giuridiche sunnite, quella Šāfi‘īta. Si veda [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shafii-COM\\_1020](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-shafii-COM_1020) (ultima consultazione 24.06.2023).

<sup>18</sup> LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 77, 83, 86.

<sup>19</sup> Ivi, p. 63.

<sup>20</sup> Ivi, p. 65.

fatto che non se ne possano costruire di nuovi<sup>21</sup>. Lo stesso Patto recita: «We committed ourselves that we will not establish [...] a monastery, or a church [...]. We will not repair any of these that have fallen into ruin. We will not rebuild those that used to exist in the Muslims' districts»<sup>22</sup>.

Molti elementi del Patto di 'Umar provengono dalle tradizioni legali bizantine e sasanidi, che vengono integrate nella cultura e nella legislazione musulmane. Tuttavia, l'influenza sasanide è maggiore<sup>23</sup>. L'Impero sasanide adotta una distinzione tra zoroastriani e non zoroastriani, che viene ripresa, adattandola, dai musulmani; si tratta di una divisione a base religiosa invece che etnico-tribale. Inoltre, i musulmani distinguono la "Gente del Libro" (*ahl al-kitāb*) ossia cristiani ed ebrei, dai politeisti (*mušrikūn*), obbligati a convertirsi. Sotto i Sasanidi, chi non è un cittadino (stranieri, figli illegittimi, schiavi) non ha diritti civili e un non zoroastriano non può avere uno schiavo zoroastriano. Lo stesso avviene con i musulmani, se lo schiavo di un cristiano si converte all'Islām deve essere reso libero; sembra invece che gli ebrei convertano forzatamente i loro schiavi all'Ebraismo, nonostante i divieti. Sia tra i Bizantini che tra i musulmani i luoghi di culto devono essere protetti, ma non se ne possono costruire di nuovi o riparare quelli caduti in rovina. I Sasanidi permettono i matrimoni interreligiosi solo con donne non zoroastriane, anche se considerano i figli illegittimi, mentre i musulmani rendono la regola più rigida: sono permessi solo i matrimoni tra un musulmano e una donna appartenente agli *ahl al-kitāb* (l'inverso è considerato una forma di schiavismo). Sempre come applicazione delle pratiche bizantine e sasanidi, i *ḍimmī* non possono ereditare dai musulmani (per i cristiani la regola vale per i non cristiani) e le donne non musulmane non possono ricevere l'eredità del marito musulmano. Inoltre, la testimonianza in sede giuridica di un non musulmano contro un musulmano non viene

---

<sup>21</sup> A.S. TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the Covenant of 'Umar*, Routledge, London – New York 2008, pp. 37-38.

<sup>22</sup> IBN AL-SAMMĀK, *Ġuz' fīhi šurūṭ amīr al-mu'minīn 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb... 'alā l-naṣārā wa-fīhi ḥadīṭ Wāṣil al-Dimašqī wa-munāzaratuhu lahum*, ed. NIẒĀM MUḤAMMAD ṢĀLIḤ YA'QŪBĪ, Beirut 2001 (trad. ingl. YARBROUGH, *The early circulation*, pp. 246-247).

<sup>23</sup> C. CAHEN, *Socio-Economic History and Islamic Studies: Problems of Bias in the Adaptation of the Indigenous Population to Islam*, in R.G. HOYLAND (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 272-273.

considerata valida e viene proibita qualsiasi forma di diffamazione dell'Islām e del Profeta, ad esempio attraverso la vendita di vino o le manifestazioni di prassi politeistiche<sup>24</sup>.

Una parte delle disposizioni del Patto viene invece da tradizioni tribali arabe, come le pratiche funerarie. Ci sono poi delle clausole che hanno origine nei primi accordi di resa, come quelle relative all'ospitalità e al non prestare aiuto ai nemici. Clausole ulteriori sono: portare rispetto ai musulmani; non usare abbigliamento, scarpe, avere capelli o modi di parlare di stampo musulmano; non portare armi o avere sigilli in arabo; non organizzare processioni religiose. Queste disposizioni sembrano avere all'origine il desiderio di mantenersi distinti dagli altri gruppi e sembrano affondare le radici nella cultura sasanide. I musulmani riprendono infatti molti dei simboli di *status* persiani per sottolineare la loro supremazia e relegare gli infedeli nelle classi inferiori<sup>25</sup>.

Con il tempo, si forma una società altamente gerarchizzata, con una classe musulmana, a sua volta suddivisa in *ḥāṣṣa* (nobiltà) e *'amma* (popolo), e una non musulmana. Questo processo avviene anche perché, a eccezione dell'alta nobiltà, la società sasanide rimane stabile sul territorio e viene ancora impiegata nell'amministrazione; gli amministratori, gli scribi e la bassa nobiltà, i *dahāqīn*, sono fondamentali nella trasmissione delle prassi sasanidi e dei simboli di *status*<sup>26</sup>. Gli scribi o *dibīrs* (*kuttāb* in arabo) sotto i Sasanidi sono anche importanti figure politiche, segretari dell'esercito e delle finanze o dei re locali, e continuano ad essere impiegati dai musulmani. I *dahāqīn* sono piccoli proprietari terrieri, occupati principalmente nella riscossione locale delle tasse, e riescono a conservare la loro posizione dopo la conquista, mantenendo il ruolo di gestione dei distretti amministrativi per un lungo periodo. Spesso, sia i *dibīrs* che i *dahāqīn* riescono a mantenere una serie di privilegi<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 121-124 e TRITTON, *The caliphs and their non-Muslim subjects*, pp. 186-188.

<sup>25</sup> Ivi, p. 144; L. MARLOW, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 66-67, 78, 83-87, 101-103.

<sup>26</sup> H. HAGEMANN – K. MEWES – P. VERKINDEREN, *Studying Elites in Early Islamic History: Concepts and Terminology*, in H. HAGEMANN – S. HEIDEMANN (eds.), *Transregional and Regional Elites*, De Gruyter, Berlin – Boston 2020, p. 20.

<sup>27</sup> T. DARYAEE, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, I.B. Tauris, London 2009, pp. 53-55; MARLOW, *Hierarchy and egalitarianism*, pp. 65, 88, 99-100.

L'uso di un abbigliamento specifico è uno dei primi elementi ad essere adottato dalla nascente società islamica. Già con Muḥammad ai musulmani è fatto divieto di indossare abiti di seta o di lusso e la successiva adozione dei ricchi abiti persiani genera grande opposizione, che critica la presunta perdita di valori beduini genuini; sembra però che alcuni elementi fossero già perpetrati nell'arte e nell'abbigliamento musulmano ancora prima delle conquiste<sup>28</sup>. Gli Omayyadi fanno largo uso dei pantaloni persiani e del *qalansuwa* (tipo di copricapo) e del simbolo del cavallo alato (simbolo reale persiano), ma principalmente nella sfera privata; è con gli Abbasidi che diventano largamente popolari. Tipico è anche l'uso di vesti d'onore e speciali cinture. Anche i colori giocano un ruolo importante: il califfo è solito usare una veste e un turbante neri e degli stivali rossi (colore reale sasanide); il nero è riservato alla famiglia del califfo e agli ufficiali di corte. I musulmani ricreano anche la corte persiana con le relative prassi, che riguardano che posizione prendere nella sala, su quanti cuscini sedersi, l'uso del trono e dei turbanti<sup>29</sup>.

### ***3.1 Il rapporto con i ḍimmī dalla «Assicurazione di 'Umar» al «Patto di 'Umar»: testi integrali***

Il «Patto di 'Umar» è da distinguere dalla «Assicurazione di 'Umar» (*al-'Uḥda al-'Umarīyya*), ossia l'accordo di resa della popolazione di Gerusalemme con lo stesso califfo ben guidato 'Umar (637 o 638 d.C.), che presenta condizioni simili a quelle generali degli accordi viste sopra<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Si veda *supra* il § 1.4.1 e Y. KALFON-STILLMAN, *Arab Dress. A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times*, Brill, Leiden – Boston 2003<sup>2</sup>, p. 22.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 35-36, 42, 47-48. Si veda anche pp. 7-51 sull'evoluzione dell'abbigliamento dal periodo preislamico a quello abbaside. J. WIESEHÖFER, *The late Sasanian Near East*, in C.F. ROBINSON (ed.), *The Formation of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 125.

<sup>30</sup> DI BRANCO, *Il califfo di Dio*, p. 85.

La conquista di Gerusalemme per i musulmani ha una grande importanza simbolica<sup>31</sup>. La città è guidata dal patriarca Sofronio (560-638 d.C.)<sup>32</sup>, che pretende di negoziare la resa solo con il califfo, che vi si reca quindi in visita durante un viaggio in Siria<sup>33</sup>. Il testo riportato dallo storico al-Ṭabarī (839-923 d.C.)<sup>34</sup> recita:

Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole. Questa è l'assicurazione di incolumità (*amān*) che il servo di Dio 'Umar, l'emiro dei credenti, ha dato al popolo di Gerusalemme. Egli ha dato loro assicurazione di incolumità per se stessi, per le loro proprietà, le loro chiese, le loro croci, i malati e i sani della città e per tutti i riti che appartengono alla loro religione. Le loro chiese non saranno abitate dai musulmani e non saranno distrutte. Né loro né la terra su cui stanno, né la loro croce, né le loro proprietà saranno danneggiate. Essi non saranno convertiti a forza. Nessun Ebreo vivrà con loro a Gerusalemme. Gli abitanti di Gerusalemme dovranno pagare la tassa (*ḡizya*) come gli abitanti di altre città e dovranno espellere i Bizantini e i ladri. Coloro fra gli abitanti di Gerusalemme che vogliono partire con i Bizantini, prendere i loro beni e abbandonare le loro chiese e le loro croci saranno al sicuro fino al raggiungimento del loro rifugio. Gli abitanti dei villaggi possono rimanere nella città se lo desiderano, ma devono pagare le tasse come i cittadini. Coloro che vogliono possono andare con i Bizantini e coloro che vogliono possono ritornare alle loro famiglie. Non sarà tolto loro nulla prima che abbiano mietuto il raccolto. Se essi pagano le tasse secondo i loro impegni, allora le condizioni esposte in questa lettera rientrano nel patto di Dio, sono responsabilità del Suo Profeta, dei califfi e dei fedeli<sup>35</sup>.

Due sono gli elementi che rendono questo accordo di resa unico nel suo genere. Il primo riguarda gli ebrei. La versione riportata da al-Ṭabarī (inizio del decimo secolo) è la prima a fare riferimento al divieto per gli ebrei di vivere in città, riprendendo probabilmente una legge romana. Tuttavia, è in contrasto con fonti storiche cristiane ed ebraiche che attestano una presenza ebraica a Gerusalemme durante i primi secoli di

---

<sup>31</sup> Si veda *supra* la nota 58 del capitolo secondo.

<sup>32</sup> Sofronio di Gerusalemme (560-638 d.C.) è eletto patriarca di Gerusalemme nel 634 d.C. e durante l'assedio musulmano incita con forza alla resistenza. [https://www.treccani.it/enciclopedia/sofronio\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/sofronio_%28Enciclopedia-Italiana%29/) (ultima consultazione 04.06.2023).

<sup>33</sup> H. KENNEDY, *Le grandi conquiste arabe. Come la diffusione dell'Islam ha cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2008, pp. 88-89.

<sup>34</sup> Abu Ġa'far Muḥammad ibn Ġabīr Ṭabarī (839-923 d.C.) è uno studioso, giurista e storico di origine persiana. Tra le opere arrivate fino a noi si distingue la "Storia dei profeti e dei re" e un commentario sul Corano, cfr. <https://iranicaonline.org/articles/tabari-abu-jafar> (ultima consultazione 05.06.2023).

<sup>35</sup> ṬABARĪ, *Ta'rīḥ al-rusul wa 'l-mulūk*, I 2406, ed. M.J. DE GOEJE, Brill, Leiden 1879-1901 (trad. ingl. Y. FRIEDMANN, *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, SUNY Press, Albany 1992, pp. 191-192; trad. it. DI BRANCO, *Il califfo di Dio*, p. 85).

dominio islamico. L'espulsione non sarebbe neanche in linea con la protezione che viene generalmente riconosciuta alla "Gente del Libro". È possibile quindi che questa clausola sia stata inserita nelle versioni in circolazione poco prima dell'edizione di al-Ṭabarī, probabilmente da autori cristiani. Il secondo elemento, invece, riguarda la libertà di scelta garantita alla popolazione. Agli abitanti viene permesso di scappare in territorio bizantino e ai contadini, che avevano cercato protezione in città, viene permesso di restare o di tornare nelle loro terre<sup>36</sup>.

Il Patto di 'Umar, invece, nella versione di Ibn al-Sammāk, recita (il testo è stato suddiviso in paragrafi per facilitare la lettura):

[After a longer *isnād* extending to a narrator who transmitted the text on Monday 7 Jumādā II 603/8 January 1207]<sup>37</sup> Abū 'Amr 'Uthmān b. Aḥmad b. 'Abd Allāh, known as Ibn al-Sammāk, informed us (*akhbaranā*), when we read [the text] back to him, and confirmed it, in Ṣafar 342 (June–July 953): Abū Muḥammad 'Ubayd b. Muḥammad b. Khalaf al-Bazzār, the companion of Abū Thawr, related to us (*ḥaddathanā*): al-Rabī' b. Tha'lab, Abū al-Faḍl related to us: Yaḥyā b. 'Uqba b. Abī 'l-'Ayzār related to us, from Sufyān al-Thawrī, al-Walīd b. Nūḥ, and al-Sarī b. Muṣarrif, who recalled on the authority of Ṭalḥa b. Muṣarrif, from Masrūq, from 'Abd al-Raḥmān b. Ghanm, who said:

We wrote for 'Umar b. al-Khaṭṭāb, God be pleased with him, when he made peace with the Christians of the people of Syria: In the name of God the Merciful, the Compassionate: This is a document of the servant of God, 'Umar, the Commander of the Believers, from the Christians of such-and-such a city: When you came against us we asked you for security for ourselves, our children, our possessions, and the people of our community.

We committed ourselves that we will not establish, in or around our cities, a monastery, or a church, or a hermit's cell, or a monk's chamber. We will not repair any of these that have fallen into ruin. We will not rebuild those that used to exist in the Muslims' districts (*khiṭaṭ al-muslimīn*).

We will not forbid any Muslim to lodge in our churches by night or day. We will throw wide our doors to the passerby and the Muslim warriors. We will host there any Muslim lodger for three nights, and feed them.

We will not harbor a spy in our dwellings or our churches. We will not conceal any perfidy to the Muslims.

---

<sup>36</sup> A. EL-AWAISI, *Umar's Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem). A Critical Analytical Study of the Historical Sources*, «Journal of Islamic Jerusalem Studies», 3 no. 2 (2000), pp. 53-67.

<sup>37</sup> Le parentesi quadre e tonde e il loro contenuto sono aggiunte dal traduttore; ho mantenuto il medesimo sistema di traslitterazione dei termini arabi usati dal traduttore, mentre la suddivisione in paragrafi è mia.

We will not teach our children the Qur'ān. We will not display polytheism. We will not summon anyone to it. We will not forbid anyone of relation to us to enter Islam, should they desire it.

We will revere the Muslims and rise for them in our councils, should they wish to sit.

We will not resemble them in any of our dress, in pointed hat, or turban, or sandals, or parting of the hair. We will not speak as they speak. We will not take names after our children as they do (*lā natakanā bi-kunāhum*).

We will not ride on saddles.

We will not wear swords. We will not take up any weapon or carry one with us.

We will not inscribe in Arabic upon our seals.

We will not sell intoxicants.

We will clip the front of our forelocks (*maqādim ru'ūsinā*).

We will observe our customary dress in all places. We will bind our distinctive belts upon our waists.

We will not display the cross on our churches. We will not display our crosses and our books in any of the Muslims' roads or markets. We will strike only lightly with our clappers in our churches. We will not raise our voices when reciting in our churches in the presence of any Muslim. We will not go out in procession on Palm Sunday or Easter. We will not raise our voices with our dead. We will not display fires with them in any of the Muslims' roads or markets. We will not encroach upon them with our dead.

We will not take any slave who belongs to the Muslims' share.

We will not be higher than them in their dwellings.

When I brought the document to 'Umar b. al-Khaṭṭāb, God be pleased with him, he added to it: We will not strike any Muslim.

We make these commitments to you on behalf of ourselves and the people of our community, and accept security in exchange. If we violate anything to which we commit ourselves before you and for which we have made ourselves guarantors, then we have no pact. You may lawfully do to us that which may lawfully be done to those who resist and sow discord<sup>38</sup>.

### 3.2 Alcuni esempi di clausole del «Patto di 'Umar» di derivazione sasanide

Il Patto vieta ai *dimmī* di mostrare vecchi simboli della società persiana, alcuni già impiegati nel periodo achemenide. Qualsiasi elemento che rimanda all'idea di autorità

---

<sup>38</sup> IBN AL-SAMMĀK, *Ġuz'*, ed. YA'QŪBĪ, (trad. ingl. YARBROUGH, *The early circulation*, pp. 246-248).

e prestigio sociale o che viene usato da chi ricopre incarichi di governo viene proibito ai *ḍimmī*. Inoltre, è necessario che i *ḍimmī* siano sempre facilmente riconoscibili, per questo sono obbligati a usare una cintura distintiva (cfr. clausola 12). Di seguito verranno prese in considerazione alcune delle clausole di derivazione sasanide; molte riguardano l'abbigliamento o regolano il comportamento da mantenere in presenza di musulmani<sup>39</sup>.

Clausola 5: obbligo di mostrare rispetto ai musulmani in strada (non occupare la parte centrale) e norme riguardanti la disposizione dei posti a sedere. Il Patto infatti recita: «We will revere the Muslim and rise for them in our councils, should they wish to sit».

Clausola 6: divieto di assomigliare ai musulmani, ossia divieto di imitare i vestiti, i turbanti, le scarpe, i capelli e il modo di parlare. Il Patto recita: «We will not resemble them in any of our dress, in pointed hat, or turban, or sandals, or parting of the hair. We will not speak as they speak. We will not take names after our children as they do». A ciò si aggiunge l'obbligo per i non musulmani di indossare il colore giallo, connotato negativamente nella tradizione musulmana (impiegato durante la malattia e le mestruazioni)<sup>40</sup>. La connotazione negativa del colore giallo è qui adattata al contesto, per cui non fa più riferimento alla malattia, ma al non essere musulmani.

Clausola 7 e 8: divieto di usare selle e trasportare armi. Il Patto recita: «We will not ride on saddles. We will not wear swords. We will not take up any weapon or carry one with us». In epoca sasanide tutto ciò che riguarda i cavalli e il loro equipaggiamento è riservato alla nobiltà (invece, la semplice pratica di andare a cavallo viene adottata dai musulmani già nel quinto secolo). Possedere una spada è simbolo di un certo *status*, per questo vengono proibite ai *ḍimmī* e non per motivi di sicurezza. La stessa motivazione si cela dietro il divieto di possedere sigilli in arabo, previsto dalla clausola 9<sup>41</sup>.

Clausola 11 (in parte di derivazione sasanide): obbligo per i *ḍimmī* di tagliare i capelli sulla fronte. Il Patto recita: «We will clip the front of our forelocks». Figure con

---

<sup>39</sup> LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 144-145.

<sup>40</sup> ṬABARĪ, *Ta'riḥ*, III 1389-1390, (trad. ingl. J.L. KRAEMER, *Incipient Decline*, SUNY Press, Albany 1989, pp. 89-90); KALFON-STILLMAN, *Arab Dress*, p. 24.

<sup>41</sup> LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, pp. 150-153.



capelli lunghi fino alle spalle sono tipiche nelle rappresentazioni nobili iraniane e i musulmani solo soliti avere i capelli lunghi con la piega in mezzo<sup>42</sup>.

Clausola 13 (in parte di derivazione sasanide): divieto di fare processioni, suonare le campane, alzare la voce, usare le luci nei quartieri musulmani, seppellire i morti vicino ai musulmani. Il Patto recita:

We will not display the cross on our churches. We will not display our crosses and our books in any of the Muslims' roads or markets. We will strike only lightly with our clappers in our churches. We will not raise our voices when reciting in our churches in the presence of any Muslim. We will not go out in procession on Palm Sunday or Easter. We will not raise our voices with our dead. We will not display fires with them in any of the Muslims' roads or markets. We will not encroach upon them with our dead.

Le processioni sono, già alla corte achemenide, parte del protocollo cerimoniale. Qualsiasi processione cerimoniale pubblica viene quindi interpretata come manifestazione di sovranità e, per questo, vietata ai *dimmī*. Nessun tipo di bandiera può essere esposto, sempre perché simboli di autorità: i comandanti militari appena appuntati ricevono una bandiera bianca, la *liwā*, emblema di potere nella società sasanide. Il divieto di usare le campane deriva da quello, più ampio, riguardo i tamburi, le trombe e i corni, usati anticamente per celebrare il sovrano. La tromba è anche usata per richiamare alla preghiera, inizialmente solo dal califfo. Nella cultura persiana alzare la voce è considerato volgare e di cattivo gusto, tant'è che gli stessi musulmani mantengono il tono di voce basso nelle moschee e davanti al califfo. Questa pratica riprende anche la struttura gerarchica persiana, infatti, per i *dimmī* ogni musulmano è da considerarsi come un sovrano a cui portare sempre rispetto. I *dimmī* non possono alzare la voce durante le celebrazioni religiose e i funerali. Inoltre, non possono piangere troppo forte o attuare pratiche di penitenza, come colpirsi, per non arrecare offesa ai musulmani o "contaminare" gli spazi pubblici<sup>43</sup>.

Il Patto di 'Umar riflette un processo in cui la società musulmana, ancora in formazione, si ridefinisce in contrapposizione alle società conquistate. Curiosamente, lo

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 153.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 158-162.

fa riprendendo in larga parte regole profondamente radicate nella cultura sasanide, ampiamente influenzata da idee di distinzioni di classe e immobilismo sociale. Il cuore del documento sono le clausole che impongono segni distintivi tra gruppi, chiamati *ǰiyār*. I musulmani spesso conoscono bene le culture locali con cui vengono a relazionarsi e decidono di sfruttare alcuni elementi di suddette culture a proprio vantaggio, sottoponendoli a un processo di adattamento. Tale passaggio avviene a volte anche inconsciamente<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 162-163.

## CONCLUSIONI

La presente tesi si è posta l'obiettivo di studiare l'incontro, generato dalle conquiste islamiche del settimo secolo, tra gruppi di provenienza differente nei territori dell'Iraq. Conquistati e conquistatori si distinguono a livello etnico, linguistico, sociale e religioso. A questo bisogna aggiungere che le popolazioni conquistate non sono omogenee tra loro; ciò aumenta la complessità delle interazioni. Tali interazioni non solo sono molto numerose, dal momento che i due gruppi coabitano negli stessi territori, ma spesso anche non conflittuali. Questo non vuol dire che l'arrivo dei conquistatori sia celebrato o che non si organizzino tentativi di difesa, ma che la conquista generalmente non provoca un peggioramento delle condizioni di vita della popolazione e viene quindi accettata senza eccessiva resistenza. Per quanto riguarda l'elevata frequenza delle interazioni, questa è vista con sospetto dalle *élite* religiose locali, le quali, tuttavia, non riescono a intervenire in maniera efficace per limitare i contatti.

Ciò che si è cercato di dimostrare è che tali interazioni non hanno prodotto influenze unilaterali, ma che i cambiamenti e gli adattamenti si sono verificati in entrambi i gruppi. Alcune figure contribuiscono più di altre alla trasmissione culturale. Gli arabi nativi, perfettamente a metà tra il mondo iracheno e quello arabo, i primi convertiti e i prigionieri di guerra, coloro che sono impiegati nell'amministrazione, fieri promotori della loro cultura, hanno tutti un ruolo preponderante nel portare elementi sasanidi nella nuova società musulmana.

La conquista provoca fenomeni di arabizzazione, cioè l'adozione dell'arabo come lingua ufficiale, e di islamizzazione, cioè la conversione all'Islām, su ampia scala (ma non nei primi anni di occupazione; sono, piuttosto, fenomeni a lungo termine). I musulmani mantengono quindi la loro lingua e religione e, in forma più lieve rispetto al periodo preislamico, una divisione etnico-sociale di tipo tribale. Si tratta di risultati notevoli, se si considera che i conquistatori hanno sempre rappresentato una minoranza nei territori occupati, e come tale a forte rischio di assimilazione. L'elemento che ha aiutato a prevenire una loro maggiore integrazione nella cultura locale è l'iniziale isolamento in cui si chiudono, attraverso lo stanziamento in città nuove, gli *amṣār*, lontane da quelle

in cui risiede il resto della popolazione. Infatti, l'isolamento riduce le interazioni con l'esterno e mantiene il gruppo coeso, facilitando il mantenimento della propria identità.

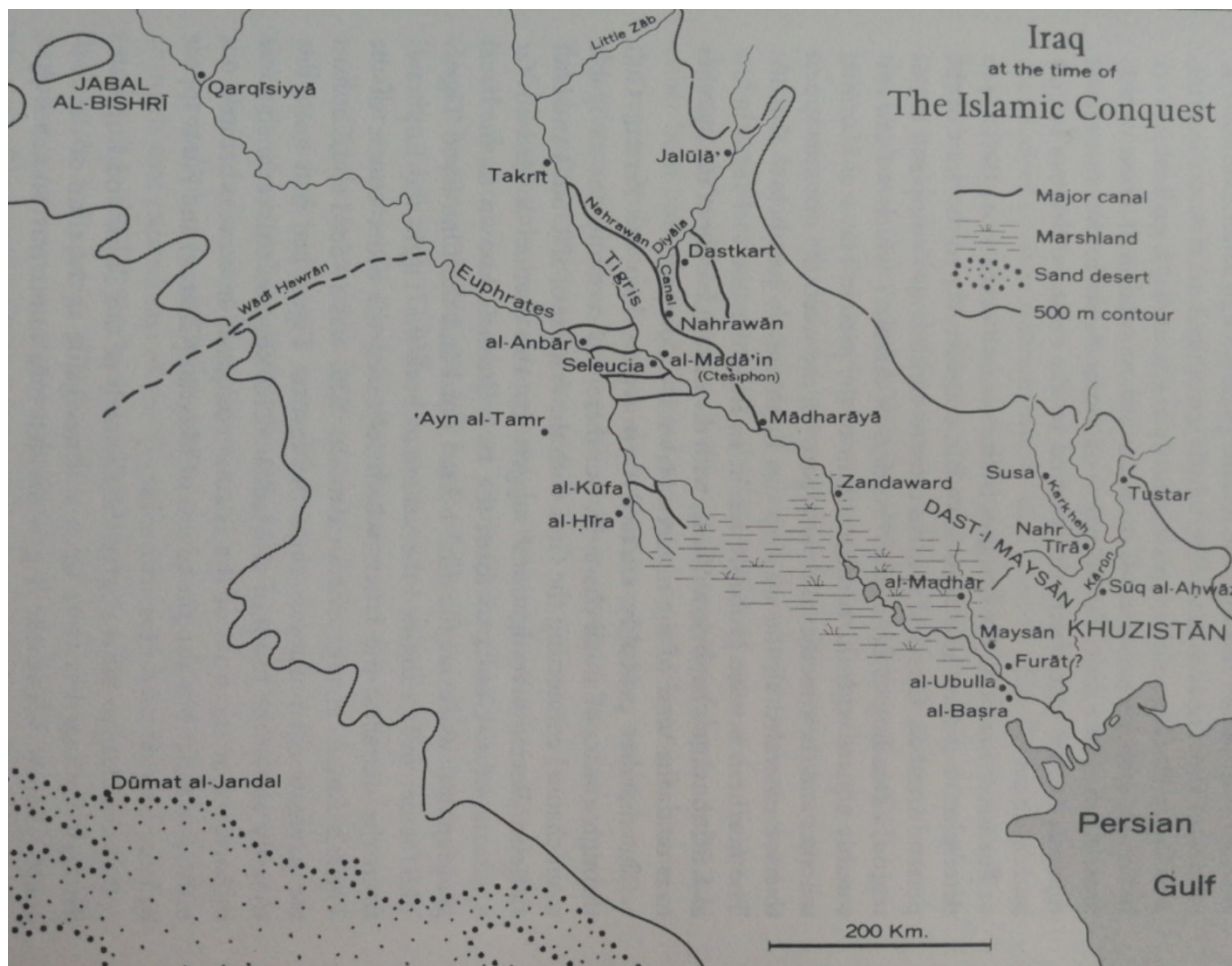
Allo stesso tempo però i musulmani prendono in prestito elementi della cultura sasanide che possono usare a loro favore. In ambito religioso mantengono funzionanti i tribunali religiosi distinti per le differenti confessioni. In ambito sociale riprendono gli ideali gerarchici di classe e di uso specifico di elementi distintivi per sottolineare la superiorità di un gruppo rispetto ad un altro. Se in periodo sasanide tale distinzione ha una base puramente sociale, in periodo islamico l'elemento sociale si lega a quello religioso, perché il gruppo inferiore che si deve distinguere è quello composto da non musulmani. Tali teorie e regole trovano la loro forma più compiuta nel «Patto di 'Umar». Prima del Patto, invece, i musulmani adottano principalmente l'abbigliamento e il galateo sasanide, ma non impongono ancora regole di comportamento ai *dimmi*. Inoltre, inizialmente l'adozione di tali elementi è dettata più da una ricerca del lusso che da veri tentativi di distinzione. Se l'assimilazione alla cultura d'*élite* sasanide si realizza già in periodo omayyade, riceve però una forte spinta sotto gli Abbasidi, anche grazie al trasferimento della capitale del califfato dalla Siria all'Iraq.

Come già menzionato nell'introduzione, il presente lavoro si è focalizzato su una particolare zona geografica e un determinato periodo storico. Si può ancora analizzare come tali dinamiche interattive si sviluppano nel periodo successivo, se seguono la stessa linea o si muovono in nuove direzioni. Allo stesso modo, può essere utile confrontare la situazione irachena con quella iraniana o con quella dei territori bizantini, africani e iberici. Nel primo caso la cultura di base, quella sasanide, è la stessa; ciò che cambia è la composizione della popolazione e, ipoteticamente, il ruolo dell'elemento persiano e di quello zoroastriano. Il confronto tra Iraq e regioni bizantine potrebbe far emergere discrepanze molto più ampie, considerando le differenze etniche e culturali, ma anche le diverse dinamiche di stanziamento e la conseguente frequenza dei contatti con la popolazione locale. Infine, ci si può chiedere se il Patto di 'Umar, che è creato con l'intenzione di applicarlo universalmente in tutto il califfato, abbia comunque subito delle variazioni regionali, di quale tipo e per quali motivi.

Vorrei concludere con una frase tratta da "Culture and Imperialism" di E. W. Said, che sintetizza efficacemente i risultati raggiunti nell'elaborato: «Partly because of empire, all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic».



## APPENDICE



Cartina dell'Iraq durante la conquista islamica e alcune delle sue città principali.

F.M. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University press, Princeton 1981, p. 159.





## BIBLIOGRAFIA

### **Fonti primarie**

AL-BALĀDURĪ Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Ġābir, *Liber expugnationis regionum auctore Imāmo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Belādsorī* [= *Kitāb Futūḥ al-buldān*], ed. Michael Jan DE GOEJE, Brill, Lugduni Batavorum 1866.

*Corano*, trad. it. Alessandro BAUSANI, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 2001<sup>3</sup>.

*Disputa di Bēt Ḥālē*, MS Mardin, *olim* Diyarbakır 95, ff. 1-8.

GIORGIO I, *Sinodo*, ed. Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Imprimerie Nationale – Librairie C. Klincksieck, (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, 37) Paris 1902.

IBN AL-SAMMAK Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. Aḥmad, *Ġuz’ fīhi šurūṭ amīr al-mu’minīn ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb ... ‘alā l-našārā wa-fīhi ḥadīth Wāšil al-Dimašqī wa-munāzaratuhu lahum*, ed. Niẓām Muḥammad Šāliḥ YA‘QUBI, Dār al-Bašā’ir al-Islāmīya, Beirut 2001.

ISHO‘YAHB III, *Liber epistularum*, ed. Rubens DUVAL, vol. I, e Typographeo Reipublicae – C. Poussielgue – O. Harrassowitz, (*CSCO*, 11 – *Scriptores Syri*, 64), Parisiis – Lipsiae 1904.

AL-ṬABARĪ, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr, *Ta’rīḥ al-rusul wa ‘l-mulūk*, ed. Michael Jan DE GOEJE, Brill, Leiden 1879-1901.

*The Letter of Tansar*, ed. Mojtaba MINOVI, *Nāmāh-e Tansar bih Jushnasf*, Matba‘a-l Maḡlis, Tehran 1932.

TIMOTEO I, *Apologia*, ed. e trad. ingl. A. MINGANA, *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni*, vol. II, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge 1928.

YŌḤANNĀN BAR PENKĀYĒ, *Ktābā d-reš melle*, ed. Alphonse MINGANA, *Sources Syriaques I: Mšīha-Zkha*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1907.

## **Studi**

- ATHAMINA Khalil, A'rāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār, in *The Articulation of Early Islamic State Structures*, edited by Fred McGraw DONNER, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 6), Farnham 2012, pp. 151-171.
- BAMYEH Mohammed A., *Pre-Islamic Patterns of Social Organization and Cultural Expression in West Central Arabia*, in *The Wiley Blackwell History of Islam*, edited by Armando SALVATORE, Wiley Blackwell (The Wiley Blackwell Histories of Religion, 2), Hoboken 2018, pp. 77-96.
- BENT Josephine van den – EIJNDE Floris van den – WESTSTEIJN Johan, *Late Antique Responses to the Arab Conquests: An Introduction*, in *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, edited by Josephine van den BENT – Floris van den EIJNDE – Johan WESTSTEIJN, Brill (Cultural Interactions in the Mediterranean, 5), Leiden – Boston 2022, pp. 1-31.
- BLADEL Kevin van, *Arabicization, Islamization, and the Colonies of the Conquerors*, in *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, edited by Josephine van den BENT – Floris van den EIJNDE – Johan WESTSTEIJN, Brill (Cultural Interactions in the Mediterranean, 5), Leiden – Boston 2022, pp. 89-119.
- BLANKINSHIP Khalid Y., *The Challenge to the Empires*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 11), Albany 1993.
- BOSWORTH Clifford Edmund, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 5), Albany 1999.
- BOYCE Mary, *The Letter of Tansar*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Persian Heritage Series, 38), Roma 1968.
- BROWN Peter, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi (Piccola Biblioteca Einaudi, 228), Torino 1974 (ed. or. ingl. *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson Ltd, London, 1971).
- BULLIET Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge – London 1979.

- CAHEN Claude, *Socio-Economic History and Islamic Studies: Problems of Bias in the Adaptation of the Indigenous Population to Islam*, in *Muslims and Others in Early Islamic Society*, edited by Robert G. HOYLAND, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 18), Aldershot 2004, pp. 259-276.
- CRONE Patricia, *Imperial trauma: The Case of the Arabs*, «Common Knowledge», 12 no. 1 (2006), pp. 107-116.
- EAD., *Tribes and States in the Middle East*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 3 (1993), pp. 353-376.
- DARYAEI Touraj, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, I.B. Tauris (International Library of Iranian Studies, 8), London 2009.
- ID., *The End of the Ērānšahar: The Decline of the Sasanian Empire*, in *The End of Empires*, editors Michael GEHLER – Robert ROLLINGER – Philipp STROBL, Springer (Universal- und kulturhistorische Studien, 8), Weinheim 2022, pp. 249-259.
- DI BRANCO Marco, *Il califfo di Dio: storia del califfato dalle origini all'ISIS (7.-21. secolo)*, Viella (La Storia. Temi, 60), Roma 2017.
- DONNER Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- ID., *The Growth of Military Institutions in the Early Caliphate and Their Relation to Civilian Authority*, «Al-Qanṭara», 14 no. 2 (1993), pp. 311–326.
- ID., *The Islamic Conquests*, in *A Companion to the History of the Middle East*, edited by Youssef M. CHOUEIRI, Blackwell Publishing Ltd (Blackwell Companions to World History, 1), Oxford 2005, pp. 28-51.
- ID., *Maometto e le origini dell'islam*, Einaudi (Piccola Biblioteca Einaudi. Mappe. Sezione Storia, 31), Torino 2011 (ed. or. ing. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2010).
- EDELBY Néophyte, *The Legislative Autonomy of Christians in the Islamic World*, in *Muslims and Others in Early Islamic Society*, edited by Robert G. HOYLAND, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 18), Aldershot 2004, pp. 37-82.

- EL-AWAISI Abd al-Fattah, *Umar's Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem). A Critical Analytical Study of the Historical Sources*, «Journal of Islamic Jerusalem Studies», 3 no. 2 (2000), pp. 47-89.
- FOWDEN Elizabeth Key, *Rural Converters Among the Arabs*, in *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010*, edited by Arietta PAPAConstantinou – Neil McLynn – Daniel L. Schwartz, Ashgate, Farnham 2015, pp. 175-196.
- FRIEDMANN Yohanan, *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 12), Albany 1992.
- GABRIELI Francesco, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Il Saggiatore (L'universo del conoscere, 23), Milano 1967.
- GREAT BRITAIN ADMIRALTY WAR OFFICE, NAVAL INTELLIGENCE DIVISION, *A Handbook of Mesopotamia*, vol. I, 1918<sup>2</sup>.
- GRIFFITH Sydney H., *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḥālê and a Muslim Emir*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 3 (2000), pp. 29-54.
- ID., *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century*, «Jewish History», 3 no. 1 (1988), p. 65-94.
- ID., *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (Mōrān 'Eth'ō, 7), Kottayam 1995.
- ID., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton University Press (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World, 15), Princeton – Oxford 2008.
- GUESSOUS Azeddine, *The Fiscal Rescript of 'Umar b. 'Abd al-'Azīz: A New Evaluation*, in *The Articulation of Early Islamic State Structures*, edited by Fred McGraw Donner, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 6), Farnham 2012, pp. 241-264.
- HAGEMANN Hannah-Lena – MEWES Katharina – VERKINDEREN Peter, *Studying Elites in Early Islamic History: Concepts and Terminology*, in *Transregional and Regional Elites-Connecting the Early Islamic Empire*, edited by HAGEMANN Hannah-Lena –

- HEIDEMANN Stefan, *De Gruyter (Studies in the History and Culture of the Middle East, 36)*, Berlin – Boston 2020, pp. 19-44.
- HALDON John, *The Resources of Late Antiquity*, in *The Formation of the Islamic World*, edited by Chase F. ROBINSON, Cambridge University Press (The New Cambridge History of Islam, 1), Cambridge 2010, pp. 19-71.
- HATKE George, *Agrarian, Commercial, and Pastoralist Dynamics in the Pre-Islamic Irano-Semitic Civilizational Area*, in *The Wiley Blackwell History of Islam*, edited by Armando SALVATORE, Wiley Blackwell (The Wiley Blackwell Histories of Religion, 2), Hoboken 2018, pp. 37-57.
- HAWTING Gerald R., *The Collapse of Sufyānid Authority and the Coming of the Marwānids*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 20), Albany 1989.
- ID., *The First Civil War*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 17), Albany 1996.
- HILL Donald Routledge, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests. A.D. 634-656*, Doctoral thesis, University of London, London, 1970.
- HITTI Philip Khūri, *The Origins of the Islamic State*, Columbia University Press (Studies in History, Economics and Public Law, 68), New York 1916.
- HOWARD Ian Keith Anderson, *The Caliphate of Yazīd b. Mu‘āwiyah*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 19), Albany 1990.
- HOYLAND Robert G., *In God’s Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press (Ancient Warfare and Civilization, 4), Oxford 2015.
- ID., *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*, «al-‘Uṣūr al-Wuṣṭā: The Journal of Middle East Medievalists», 15 no. 1 (2017), pp. 113-140.
- ID., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin press (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13), Princeton 1997.
- JUYNBOLL Gautier H.A., *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 13), Albany 1989.
- KALFON-STILLMAN Yedida, *Arab Dress. A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times*, Brill (Themes in Islamic Studies, 2), Leiden – Boston 2003<sup>2</sup>.

- KENNEDY Hugh, *Le grandi conquiste arabe. Come la diffusione dell'Islam ha cambiato il mondo*, Newton Compton (I volti della storia, 212), Roma, 2008 (ed. or. ing. *The Great Arab Conquests*, Weidenfeld & Nicolson, London 2007).
- ID., *Elites Incomes in the Early Islamic State*, in *The Articulation of Early Islamic State Structures*, edited by Fred McGraw DONNER, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 6), Farnham 2012, pp. 135-150.
- KISTER Meir Jacob, *Al-Ḥīra: Some Notes on Its Relations with Arabia*, «Arabica», 15 no. 2 (1968), pp. 143-169.
- KRAEMER Joel L., *Incipient Decline*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 34), Albany 1989.
- LANDAU-TASSERON Ella, *Alliances among the Arabs*, «Al-Qanṭara», 26 no. 1 (2005), pp. 141-173.
- LEVY Reuben, *Persia and the Arabs*, in *The Legacy of Persia*, edited by Arthur John ARBERRY, Oxford University Press (Oxford Legacy), Oxford 1953, pp. 60-88.
- LEVY-RUBIN Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), New York 2011.
- LUCAS Noémie, *Landowners in Lower Iraq during the 8th Century: Types and Interplays*, in *Transregional and Regional Elites-Connecting the Early Islamic Empire*, edited by HAGEMANN Hannah-Lena – HEIDEMANN Stefan, De Gruyter (Studies in the History and Culture of the Middle East, 36), Berlin – Boston 2020, pp. 69-98.
- MADLUNG Wilferd, *The Succession to Muḥammad. A study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- MARLOW Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 1997.
- MILROY James – MILROY Lesley, *Linguistic Change, Social Network and Speaker Innovation*, «Journal of Linguistics», 21 no. 2 (1985), pp. 339-384.
- MORONY Michael Gregory, *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, SUNY Press (Tabari Translation Project, 18), Albany 1987.

- ID., *Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIrāq*, «Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies», 20 (1982), pp. 1-49.
- ID., *Iraq after the Muslim Conquest*, Gorgias Press (Perspective on Society and Culture, 3), Piscataway 2006<sup>2</sup>.
- ID., *Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq*, «Journal of the economic and social history of the Orient», 17 no. 2 (1974), pp. 113-135.
- ID., *Religious Communities in the Early Islamic World*, in *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, edited by Walter POHL – Clemens GANTNER – Richard PAYNE, Ashgate, Farnham 2012, pp. 155-163.
- ID., *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq*, «Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies », 14 (1976), pp. 41-59.
- NOTH Albrecht, *Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-reading the “Ordinance of ‘Umar” (al-Shurūṭ al-‘Umariyya)*, in *Muslims and Others in Early Islamic Society*, edited by Robert G. HOYLAND, Ashgate (The Formation of the Classical Islamic World, 18), Aldershot 2004, pp. 103-124.
- OULDDALI Ahmed, *Les conditions de la residence du ḍimmī: entre règles absolues et relatives*, in *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*, edited by Nora BEREND – Youna HAMEAU-MASSET – Capucine NEMO-PEKELMAN – John TOLAN, Brepols (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 8), Turnhout 2017, pp. 127-148.
- PAPACONSTANTINO Arietta, *Introduction*, in *Conversion in late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010*, edited by Arietta PAPACONSTANTINO – Neil MCLYNN – Daniel L. SCHWARTZ, Ashgate, Farnham 2015, pp. xv-xxxvii.
- PENN Michael Philip, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, PENN University of Pennsylvania Press (Divinations: Rereading Late Ancient Religion, 36), Philadelphia 2015.

- ID., *When Christians First Met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, University of California Press, Oakland 2015.
- REZAKHANI Khodadad, *The End of Sasanian Rule: The Center and Periphery of Ērānšahr in the Seventh Century*, in *Studi sulla Persia sasanide e suoi rapporti con le civiltà attigue*, a cura di Touraj DARYAEE – Matteo COMPARETI (eds.), Paolo Emilio Persiani, Bologna 2020, pp. 229-255.
- ROBINSON Chase F., *The Rise of Islam, 600-705*, in *The Formation of the Islamic World*, edited by Chase F. ROBINSON, Cambridge University Press (The New Cambridge History of Islam, 1), Cambridge 2010, pp. 173-225.
- SALIH Ruba, *Musulmane rivelate: donne, islam, modernità*, Carocci editore (Quality Paperbacks), Roma 2008.
- SHOUFANI Elias Shukri, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia: A Re-evaluation*, doctoral dissertation, Princeton University 1968.
- SIMONSOHN Uriel, *Conversion, Apostasy, and Penance: The Shifting Identities of Muslim Converts in the Early Islamic Period*, in *Conversion in late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010*, edited by Arietta PAPACONSTANTINO – Neil MCLYNN – Daniel L. SCHWARTZ, Ashgate, Farnham 2015, pp. 197-215.
- ID., *Muslim Involvement in Non-Muslim Political Affairs in the Early Islamic Period*, in *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law (5<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*, edited by Nora BEREND – Youna HAMEAU-MASSET – Capucine NEMO-PEKELMAN – John TOLAN, Brepols (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies, 8), Turnhout 2017, pp. 341-352.
- ID., *Seeking Justice Among the "Outsiders": Christian Recourse to Non-Ecclesiastical Judicial Systems under Early Islam*, «Church History and Religious Culture», 89 no. 1 (2009), pp. 191-216.
- TORAL-NIEHOFF Isabel, *Imperial Contests and the Arabs: The World of Late Antiquity on the Eve of Islam*, in *The Wiley Blackwell History of Islam*, edited by Armando SALVATORE, Wiley Blackwell (The Wiley Blackwell Histories of Religion, 2), Hoboken 2018, pp. 59-76.



- TRIMINGHAM John Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman Group Limited (Arab Background Series), London 1979.
- TRITTON Arthur Stanley, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Routledge, London – New York 2008.
- VERCELLIN Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi (Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Storia e geografia, 143), Torino 2002<sup>2</sup>.
- WIESEHÖFER Josef, *The Late Sasanian Near East*, in *The Formation of the Islamic World*, edited by Chase F. ROBINSON, Cambridge University Press (The New Cambridge History of Islam, 1), Cambridge 2010, pp. 98-152.
- WEBB Peter, *Continuity and Change: Elite Responses to the Founding of the Caliphate*, in *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, edited by Josephine van den BENT – Floris van den EIJNDE – Johan WESTSTEIJN, Brill (Cultural Interactions in the Mediterranean, 5), Leiden – Boston 2022, pp. 120-170.
- WOOD Philip, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 2013.
- YARBROUGH Luke, *The Early Circulation and Late Adoption of the "Pact of 'Umar" (shurūt 'Umar)*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 53 (2022), pp. 237-304.
- YE'OR Bat, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh-Twentieth Century*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 1996 (ed. or. franc. *Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude. VIIe-XXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991).
- ZYCHOWICZ-COGHILL Edward, *Ideals of the City in the Early Islamic Foundation Stories of Kūfa and Baghdad*, in *Rome and the Colonial City: Rethinking the Grid*, edited by Sofia GREAVES – Andrew WALLACE-HADRILL, Oxbow Books (Impact of the Ancient City, 3), Oxford – Philadelphia 2022, pp. 123-150.

## ***Sitografia***

Brill, Encyclopaedia of Islam, seconda edizione, online:

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.

Encyclopaedia Iranica Foundation, Encyclopaedia Iranica: <https://iranicaonline.org/>.

Gorgias Press, Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, electronic edition:

<https://gedsh.bethmardutho.org/index.html>.

Treccani, enciclopedia online: <https://www.treccani.it/>.