

PHILOGICAL STUDIES

ARABIA ANTICA 14

I TESTAMENTI DEI RE  
E DEI PRINCIPI DELLA STIRPE  
DI QAḤṬĀN IBN HŪD

DANIELE MASCITELLI



«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

ARABIA ANTICA 14  
Philological Studies

collana diretta da  
Alessandra Avanzini

ARABIA ANTICA

- 1 - A. Avanzini (ed.), *Khor Rori Report 1*, 2002, pp. 388.
- 2 - A. Avanzini, *Corpus of South Arabian Inscriptions I - III. Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions*, 2004, pp. 606.
- 3 - A.V. Sedov, *Temples of Ancient Ḥaḍramawt*, 2005, pp. 328.
- 4 - D. Mascitelli, *L'arabo in epoca preislamica: formazione di una lingua*, 2006, pp. 337.
- 5 - A. Avanzini (ed.), *A port in Arabia between Rome and the Indian Ocean (3<sup>rd</sup> C. BC – 5<sup>th</sup> C. AD). Khor Rori Report 2*, 2008, pp. 742 + 6 tavole fuori testo.
- 6 - A. Avanzini (ed.), *Eastern Arabia in the First Millennium BC*, 2010, pp. 250.
- 7 - J.-Fr. Breton (ed.), *Le sanctuaire de 'Athtar dhū-Riṣāf d'as-Sawdā'*, 2011, pp. 114 + 140 figure fuori testo.
- 8 - A. Prioletta, *Inscriptions from the southern highlands of Yemen. The epigraphic collections of the Museums of Baynūn and Dhamār*, 2013, pp. 408.
- 9 - M. Mouton & J. Schiettecatte, *In the desert margins. The settlement process in ancient South and East Arabia*, 2014, pp. 336.
- 10 - A. Avanzini, *By land and by sea. A history of South Arabia before Islam recounted from inscriptions*, 2016, pp. 376.
- 11 - A. Lombardi, *South Arabian funerary stelae from the British Museum collection*, 2016, pp. 204.
- 12 - A. Pavan, *A cosmopolitan city on the Arabian coast. The imported and local pottery from Khor Rori. Khor Rori Report 3*, 2017, pp. 398.
- 13 - D. Amaldi, *The origin of the history of Oman. The Kitāb al-ansāb by al-'Awtabī*, 2017, pp. 266.
- 14 - D. Mascitelli, *I testamenti dei re e dei principi della stirpe di Qaḥṭān ibn Hūd*, 2018, pp. 256.

I TESTAMENTI DEI RE  
e dei principi della stirpe di Qaḥṭān ibn Hūd

وَصَايَا الْمُلُوكِ  
وابناء الملوك من ولد قحطان بن هود

Introduzione, cura e traduzione di

حقيقه وترجمه

*Daniele Mascitelli*

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

DANIELE MASCITELLI

*I testamenti di re e dei principi della stirpe di Qaḥṭān ibn Hūd*

Redazione e impaginazione: Alessandra Lombardi

© Copyright 2018  
«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER  
Via Cassiodoro, 11 – 00193 Roma

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione di testi  
e illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore

Mascitelli Daniele,  
I testamenti di re e dei principi della stirpe di Qaḥṭān ibn Hūd  
- Roma : «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, 2018. - 256 p.; 22 cm. -  
(Arabia Antica ; 14) (Philological Studies)

ISBN: 978-88-913-1626-4 (brossura)

ISBN: 978-88-913-1629-5 (pdf)

CDD 953.2

1. Filologia

## SOMMARIO

<i>Abbreviazioni manoscritti</i>	6
INTRODUZIONE	7
L'opera	7
La forma	8
I contenuti	9
I manoscritti	20
Le edizioni	31
L'autore e la datazione del testo	32
Il testo e la traduzione della presente edizione	38
<i>Ringraziamenti</i>	43
TESTO ARABO E TRADUZIONE ITALIANA	45
Proemio	46
Prima parte	48
Seconda parte	124
Terza parte	176
<i>Bibliografia</i>	245
<i>Indice dei nomi</i>	251

#### ABBREVIAZIONI MANOSCRITTI

- P1 (⊖1): ms. *Arabe* 6726 della BNF di Parigi (proveniente dalla collezione Pognon), datato 10 Šawwāl 243 (30 gennaio 858).
- P2 (⊖2): ms. *Arabe* 6738 della BNF di Parigi (anch'esso proveniente dalla collezione Pognon), datato 4 Ša' bān 952 (10 ottobre 1545).
- A (⊖): ms. G 3 ar. della Biblioteca Ambrosiana di Milano, datato un Giovedì di Ğumādā Primo 549 (luglio-agosto 1154).
- T (ط): ms. 86211/13908 della Ketābhāne Maġlis-i Šūrā-i Milā di Teheran, datato 27 Dū al-Qa' da 1281 (24 aprile 1865).
- L (ل): ms. Ad 18528 della British Library di Londra (= Or. 6499 del British Museum), datato 9 Dū al-Qa' da 1229 (23 ottobre 1824).

## INTRODUZIONE

### *L'opera*

L'opera, di cui si presenta qui la prima traduzione in una lingua occidentale accanto a una riedizione del testo originale, venne parzialmente pubblicata per la prima volta nel 1332h (1913) dalla stamperia al-Šābandar di Baghdad col titolo di *Kitāb waṣāyā mulūk al-'Arab fī al-ġāhiliyya* ("Libro dei testamenti dei re degli Arabi in epoca preislamica")<sup>1</sup>; la paternità dell'opera veniva attribuita a Yaḥyā al-Waṣā' (Abū al-Ṭayyib Muḥammad b. Aḥmad b. Isḥāq, m. 325h/936).

Sempre a Baghdad nel 1959 M. Ḥ. Āl Yāsīn pubblicò una *Ta'rīḥ al-'Arab qabla al-islam* ("Storia degli Arabi prima dell'islam") di al-Aṣma'ī ('Abd al-Malik b. Qurayb al-Bāhilī, m. 213h/828)<sup>2</sup> basandosi esclusivamente sulla copia in microfilm di un manoscritto conservato alla Bibliothèque Nationale de France di Parigi (*Arabe* 6726).

Infine, un libro dal titolo *Waṣāyā al-mulūk wa-abnā' al-mulūk min walad Qaḥṭān b. Hūd*, ("Testamenti dei re e dei figli dei re della progenie di Qaḥṭān b. Hūd"), attribuito a Di'bil b. 'Alī al-Ḥuzā'ī (m. 246h/860 o 248h/862) è stato edito a Beirut nel 1997 da N. Abātā<sup>3</sup>, il quale si è basato esclusivamente su una copia in microfilm di un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano.

Nessuno sembra essersi accorto che, al di là delle differenze di autore e titolo e di qualche variante, in realtà tutti e tre i libri contenevano la stessa identica opera, o parti di essa.

---

<sup>1</sup> Qui citata come *Waṣāyā* 1913.

<sup>2</sup> Qui citata come *Waṣāyā* 1959.

<sup>3</sup> Qui citata come *Waṣāyā* 1997.



L'intento di questa edizione è di presentare, unitamente a una traduzione in italiano, un testo integrale di questa opera, frutto del confronto non solo fra le diverse edizioni, ma soprattutto fra i manoscritti – sia quelli utilizzati nelle varie edizioni, sia da altri che la contengono in tutto o in parte e che non furono presi in considerazione dai precedenti editori. Confronto che ha consentito di migliorare e correggere lacune, imprecisioni, sviste ed errori delle precedenti edizioni.

Tale revisione condotta sul testo rappresenta inoltre un'occasione per rivalutare i contenuti storico-letterari di quest'opera eccezionale: essa è sì una raccolta di sentenze morali, sia in prosa che in poesia, che rientra nel genere dei cosiddetti *specula principum*, ma è anche una sorta di trattato di etica politica, ambientato in un'Arabia Meridionale preislamica che contiene tutti i crismi (islamici e non) della mitologia della *ḡāhiliyya*.

### *La forma*

Il testo è formalmente diviso in tre sezioni (*ḡuz'*) che non recano alcun titolo.

Nella prima sezione<sup>4</sup> sono riportati i testamenti – ciascuno con una parte in prosa e una in poesia – dei re discendenti da Hūd fino a Saba' e poi quelli della linea di Ḥimyar b. Saba' fino a Sayf b. Dū Yazan, secondo una sequenza dinastica propria, diversa da quella di altri autori e storiografi. In essa vi sono deviazioni dalla linea diretta padre-figlio in favore di linee cadette, nonché alcune coreggenze, ma mantiene la coerenza della tradizione che prevede che gli ultimi sette re siano i sovrani denominati Tubba', seguiti dagli otto "Ottavi", detti i "Dū", in quanto i loro nomi cominciano tutti con questo pronome. Ciascun testamento è spesso accompagnato da sintetiche note biografiche, più o meno estese, sui singoli personaggi e protagonisti.

La seconda sezione<sup>5</sup> riporta i testamenti di quelli che possiamo chiamare i "viceré" o "ministri" della linea di Kahlān b. Saba', preposti alla gestione delle province di confine, spesso accompagnati dai documenti (sempre in poesia) di incarico sulle relative provincie. Chiude questa sezione il "ciclo" degli al-Azd che, partendo da Ma'rib prima del crollo della diga, si dispersero nel resto della Penisola Araba e oltre<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> La prima parte occupa in P1 i ff. 1r-11r; P2 pp. 1-36; A ff. 105v-119v; T ff. 94r-117r; L ff. 3v-33v.

<sup>5</sup> Questa occupa in P1 i ff. 11r-18v; P2 pp. 38-65; A ff. 119v-130v; T ff. 117v-135v; L: ff. 34r-56v.

<sup>6</sup> A (f. 131r) vi allega il testamento di al-Ḥārīṭ b. Ṭa'labā che altrove è nella sezione terza.

Nella terza sezione<sup>7</sup> sono riportati i testamenti dei principali esponenti delle tribù secondarie (Ḥuzā‘a, Gassān, Kinda, Hamdān, Maḏḥiġ) che a partire dal regno di al-Ḥārīṭ al-Rā’iṣ (o suo cugino Šadad), proprio in seguito alla “dispersione degli Azd”, presero il posto dei Kahlānidi nella gestione delle provincie di confine e di “supporto” all’esercito Ḥimyarita nella sua espansione e nel controllo del regno.

Questa suddivisione è segnalata in A solo dall’espressione «fine della prima parte, inizio della seconda parte» e «fine della seconda, inizio della terza», mentre in P2 e in L (e parzialmente in T) è rimarcata dal cambio di pagina con una nuova *basmala* all’inizio di ogni sezione; P2 ha anche un colofone per ogni fine sezione. P1, invece, presenta il testo in un *continuum* unico, spezzato solo dalla formula introduttiva di ciascuna notizia.

### I contenuti

Nonostante gli spunti storico-narrativi e l’organizzazione cronologico-genealogica della dinastia Ḥimyarita e delle tribù annesse, il *Waṣāyā* non è assolutamente un libro di storia o di “storie”. È invece un manuale letterario di etica e dottrina politica che, come si è detto, rientra nel genere dei cosiddetti *specula principum*, in cui consigli pratici, saggezza popolare, morale comune, ma anche raffinati concetti di gestione dello stato e del potere, sono messi in forma di ultime volontà dei re ai propri eredi. In questo senso lo si può far rientrare nella cosiddetta *advice literature* che fiorì a partire dal sec. XI e che è, in effetti, all’origine stessa della cosiddetta prosa di *adab* – la quale nella sua accezione più ampia costituisce una porzione immensa della letteratura araba<sup>8</sup>.

Ma quale tipo di dottrina politica viene esposta in questo libro? O meglio, quale tipo di concezione dello Stato e della sua gestione viene descritta o raccomandata attraverso i testamenti e i consigli riportati? A quale tipo di realtà questi testi fanno riferimento? In pratica: la concezione politica che si evince da questo testo è semplicemente un insieme di sentenze morali derivate da un’etica tradizionale o popolare o anche suggerita da letture di testi stranieri (greci o persiani), oppure riflette la situazione reale (o auspicata)

---

<sup>7</sup> Questa occupa in P1 i ff. 18v-27r; P2 pp. 65-97; A ff. 130v-141v; T ff. 135v-155v; L ff. 57r-79r.

<sup>8</sup> Su questi argomenti vi è ampia letteratura; si vedano i recenti Marlow 2009, Marlow *Advice*, Darling 2013b.

del periodo in cui è stata scritta? O ancora può contenere elementi da cui si possa tentare una ricostruzione di una realtà politica preislamica, pur rielaborata e trasfigurata attraverso il prisma di tre o quattro secoli di evoluzione nella società e nella cultura araba?

L'entità politica descritta nel *Waṣāyā*, occasionalmente definita come “regno di Ḥimyar” o “regno della stirpe di Qaḥṭān”, è per l'appunto un regno (*mulk*). In questo è piuttosto distante dai modelli greci (dove l'istituzione politica per eccellenza è la “città”, come risulta anche in alcuni filosofi musulmani che risentono dell'influenza greca), e per certi versi più simile alla visione persiana (sasanide) dove il sovrano è “re dei re degli Ariani”<sup>9</sup>. Si nota, infatti, che questa entità politica non è legata a un contesto geografico: il re non è “re di Yemen” o di altra regione, bensì del suo popolo (*qawm*), ossia della sua tribù, dalla quale viene prescelto e del consenso della quale dovrà dunque tener conto. La titolatura costituita da “re (*malik*) + uno o più etnonimi” – comune a molte società dell'antichità – era caratteristica di esperienze politiche già nell'Arabia preislamica.<sup>10</sup>

Con la personificazione dell'entità tribale nelle figure degli eponimi, in alcuni testamenti il termine *mulk* sembra acquisire l'accezione di “patrimonio”, quasi personale, del re<sup>11</sup>. Patrimonio che, di fatto, si lascia in eredità al successore, unitamente alla propria “dottrina” esposta nel testamento vero e proprio. Il termine *waṣy* o *waṣyya* – che altrove viene inteso come “ammoinimento, raccomandazione”, quasi sinonimo di quel *naṣiḥa* (“consiglio”) che compare spesso nei titoli di opere simili – è qui, infatti, usato nello specifico significato di “lascito testamentario” trasmesso di padre in figlio, cioè dal sovrano all'erede, che va a costituire una sorta di archivio di principi e pratiche ataviche cui fare riferimento. Perché caratteristica di questo regno è l'assenza di un concetto di “legge”, sostituito da quello di *sunna* (termine con cui per altro si traduceva fin dall'VIII sec. il greco *nòmos*) o dagli ancor

---

<sup>9</sup> Questo il titolo (*šāhān šāh aryān*) assunto dal primo sovrano sasanide Ardashir, cui si affianca quello scelto da alcuni suoi successori di “Re dei re degli ariani e dei non Ariani” (*šāhān šāh aryān ud anaryān*).

<sup>10</sup> Si pensi ad esempio al regno dei Nabatei (*mlk nbṭw*, che in alcuni casi è esteso ai *šlmw* o *šlmy*) o ad altri titoli quali quelli che ricorrono nelle iscrizioni di Nemara («re di tutti gli Arabi... degli Asad e dei Nizar... re dei Ma'add...»), di Qaryat al-Fāw («re dei Kinda e Qaḥṭān»), di Umm al-Ġimāl («re dei Tanūḥ»); nella stessa titolatura dei re sudarabici gli elementi etnici (Saba', Dū Raydān, Qataban, Ḥadramawt, Arabi) prevalgono ampiamente sull'unica, potenziale, unità geografica (Yamnat).

<sup>11</sup> Ad esempio nelle parole di Yūsuf Dū Nuwās (qui p. 107), dove *malaka* è sinonimo di *ḥāza* (“possedere, impossessarsi”).

più generici *sīra* o *masīra*: in sostanza è il comportamento del re-patriarca, cui spetta la prerogativa di ordinare e vietare (*amr wa-nahy*), che costituisce il fondamento di un diritto preminentemente consuetudinario. La raccomandazione costante fatta sui testamenti è, infatti, quella di preservarli, consolidarli e metterli in pratica<sup>12</sup> per garantire un buon governo.

Nel *Waṣāyā* le origini di questo “regno” sono fatte risalire ai tempi mitici di Qaḥṭān b. Hūd e più precisamente (secondo quanto affermato solo in P1, vedi qui p. 49, nota 1), alla decisione dei Ṭasm e dei Ġadīs, presa in seguito alle decimazioni conseguenti una serie di guerre, di affidare il proprio comando (*amr*) a Qaḥṭān figlio del profeta Hūd, quale nobile rappresentante cui si dovrà obbedienza (*tā’a*)<sup>13</sup>. Così lo “stato” (*amr*) diventa “regno/patrimonio” (*mulk*) di un sovrano che gli conferisce anche la denominazione.

Tale forma “primitiva” di monarchia tribale permane, nella narrazione di quest’opera, per i primi tre esponenti della dinastia. A partire dal testamento di Saba’ – il primo, si dice, ad aver intrapreso una politica espansionistica di razzie e conquiste – si dà la prima organizzazione del regno con una divisione dei poteri fra i due figli di Saba’, Ḥimyar e Kahlān. Tale ripartizione prevede che vi sia un re supremo e permanente (*malik a’zam rātīb*, cioè Ḥimyar) che ordina, dispone e controlla l’ordine pubblico, affiancato da un “braccio sinistro” (ossia un “viceré” o un “ministro”, cioè Kahlān) deputato alla gestione dell’esercito, alla difesa dei confini terrestri e marittimi (*aṭrāf wa-tuġūr*) e alla riscossione di dazi e tributi<sup>14</sup>. Il primo deve finanziamenti

<sup>12</sup> I verbi, usati in maniera fortemente formulare, *ḥafaza*, *ṭabata* e *‘amila* potrebbero essere intesi anche come “memorizzare, mettere per iscritto e applicare”, in modo da rafforzare il valore giuridico-legale dei testamenti stessi. Purtroppo, nella traduzione si è preferito renderli in termini più generici.

<sup>13</sup> In questo passo vi è forse un riferimento implicito alle guerre fra gli ‘Ād e i discendenti di Hūd di cui si racconta in altri testi (ad es. in *Tiġān*, pp. 40-54), che portarono all’annientamento degli ‘Ād per punizione divina, come riportato anche in più passi del Corano, ed esplicitamente ricordato nel testamento di Qaḥṭān.

In prospettiva storica, tale ricostruzione della fondazione del regno potrebbe essere ispirata alla necessità di un potere stabile, vale a dire dinastico, come soluzione per superare le lotte intestine, quali ad esempio quelle vissute dalla *umma* islamica nei primi 150 anni della sua storia. Sul piano teorico invece, si rimarca come questa visione quasi “hobbesiana” delle origini della monarchia – fatte salve le nobili qualità dei sovrani, discendenti da un profeta divinamente ispirato – sia fondamentalmente laica, anche se ben lontana dal concetto di uomo come “animale sociale” di stampo aristotelico.

<sup>14</sup> I termini più usati sono *itāwa* e *ḥaraġ*, che qui si è deciso di tradurre entrambi con un generico “tributo”, ma andrebbe indagato se vi siano accezioni particolari sul tipo di tributo (fondiario, di leva, di decima, in natura o in denaro, gabella, dazio, ecc.). In con-

e supporto (*ma'ūna* o *nağda*) al secondo, così come quest'ultimo deve obbedienza a Ḥimyar<sup>15</sup>. Il titolo conferito a Kahlān è quello di “tenentario dello Stato” (*ṣāḥib al-dawla*), in cui l'utilizzo del termine *dawla* lascia qualche perplessità: l'accezione di “stato” è considerata piuttosto tarda, mentre in contesti più antichi lo si può intendere come “dinastia regnante”. In effetti, nel testo compare solo un'altra volta, sempre in parallelo con *mulk*:<sup>16</sup> è probabile che rappresenti l'apparato amministrativo del regno deputato alla gestione di alcune funzioni specifiche, distinte dalle prerogative esclusive del re e della sua corte. Kahlān, infatti, sceglie anche, fra i re e i nobili di secondo livello, gli *'ummāl* (sing. *'āmil*, “agente”) preposti all'amministrazione delle province con funzioni fiscali, qualcosa di simile a un prefetto o un proconsole che qui abbiamo tradotto in genere con “ufficiale”. La carica sembra essere a vita, seppur sottoposta all'approvazione del “re supremo”, quando questi cambia; e almeno in certi casi si può trasmettere per via ereditaria<sup>17</sup>.

Un tale ordinamento politico (sovrano, ministro, esercito, governatori) potrebbe effettivamente rispecchiare quello del califfato abbaside, laddove il ruolo del ministro o visir (*wazīr*) acquisì sempre maggiore importanza, anche se nel *Waṣāyā* i termini *tata'āzur* e *muwāzara* sono utilizzati nel senso meno tecnico di “assistenza reciproca” o “consulenza” e solo in episodi circoscritti si parla di un *wazīr* vero e proprio<sup>18</sup>. Il testamento di Saba' potrebbe anche richiamare, sia nel linguaggio che scenograficamente, la ripartizione

---

testi prettamente poetici la sinonimia sembra non sottintendere alcuna differenziazione, ma altrove si potrebbe individuare (attraverso la distinzione fra il tipo di tributi) non solo una diversa organizzazione del sistema fiscale, ma anche una differenziazione fra i funzionari adibiti alla riscossione dei tributi stessi.

<sup>15</sup> La ripartizione fra Ḥimyar e Kahlān è ribadita anche all'inizio della seconda sezione (p. 125), e poi ripetuta nel testamento di 'Amr Dū al-Aḍ'ār ai due figli Tubba' (considerato qui il primo dei Tubba') e Rafīda, che ricevono le stesse funzioni che Saba' aveva affidato rispettivamente a Ḥimyar e Kahlān.

<sup>16</sup> F. Rosenthal (in *E.I.2*, s.v. *DAWLA*) dubita che prima del periodo abbaside vi siano attestazioni del termine con questo significato; sotto questo profilo, l'incertezza del suo senso nel *Waṣāyā* potrebbe essere importante indizio per la sua cronologia. Tuttavia, se si guarda ai precedenti sudarabici, c'è almeno un'occorrenza nell'iscrizione CIH 126 (non datata, ma certamente antica), in cui *dwl* ha sicuramente un'accezione giurisdizionale – cosa che pone il problema di una possibile continuità terminologica in ambiente yemenita.

<sup>17</sup> Indicativo il caso di al-Azd – ministro per le province del ramo Kahlānita per il re Zuhayr (del ramo Ḥimyarita) – il quale, man mano che si liberavano i posti, sostituiti gradualmente gli *'ummāl* con propri parenti.

<sup>18</sup> Ad esempio il termine ricorre nella nuova ripartizione del regno fatta da 'Amr Dū al-Aḍ'ār fra i due figli Tubba' e Rafīda (ripartizione che ricalca sostanzialmente quella di Saba'); anche nel regno di Sayf b. Dū Yazan compare la figura di un *wazīr*.

del Califfato che Hārūn al-Rašīd (r. 786-809) fece fra i suoi figli<sup>19</sup>. In particolare la promessa che Saba' esige dai notabili del regno di impedire a uno dei figli di nuocere all'altro suona come un'amara riflessione sui violenti contrasti che accompagnarono la successione fra al-Amīn e al-Ma'mūn.

Più avanti, soprattutto nella seconda sezione, il "regno" acquista contorni geografici piuttosto precisi: attorno a un nucleo Yemenita – il cui centro, anche se mai precisato, si intuisce essere nell'altopiano fra Ṣan'ā' e Zafār – si espande su una serie di province di confine (chiamate coi nomi storici di Ḥiğaz, Nağd, Wādī al-Qurā, Nağrān, Madyan, Ġawf, al-Aḥqāf ovvero Ḥaḍramawt, Ma'rib, 'Umān, Ṭawd o al-Sarā, e poi Baḥrayn, Tihāma, al-Yamāma, ecc.) arrivando a includere non solo l'Arabia Meridionale, ma tutta la Penisola fino all'Iraq e alla Siria. Questi contorni racchiudono il mondo schiettamente arabo dell'epoca preislamica fino a tutto il VII sec.; e almeno in parte combaciano coi confini del regno Ḥimyarita preislamico nella sua massima espansione (V sec. d.C.), sebbene l'ordine geografico di questa espansione, che dal Ḥiğāz s'irradia verso le regioni periferiche, ricalchi piuttosto quella della *umma* islamica che non quella sudarabica. Le conquiste oltre questi confini, attribuite ai *Tubbā'* (appellativo tradizionalmente conferito agli ultimi e più importanti sette sovrani della dinastia), si dicono chiaramente essere rivolte contro dei non-Arabi (*'ağam*, per altro presenti anche all'interno delle province arabe), e si tratta per lo più di scorrerie per riscuotere tributi, piuttosto che di conquiste stabili.<sup>20</sup>

Se si guarda poi alle componenti che costituiscono la società di questo stato descritto nei testamenti, si vede che alla base vi sono gruppi di tipo tribale o etnico. Ma quelli che apparentemente sembrano sinonimi sottendono in realtà una struttura, non puramente tribale. Il *qawm*, ad esempio, è quasi sempre inteso come tribù nel senso più classico ed esteso del termine, e infatti si riferisce sempre a un capostipite; ad essa si appartiene ma senza alcuna specificazione sociologica. Concettualmente corrisponde a quello che in altri contesti (in particolare sudarabici) è lo *ša'b*: l'unità etnica più ampia e identitaria, che non implica alcuna caratterizzazione fra nomadi e sedentari – e infatti viene tradotto come "popolo" o "comunità" per distinguerlo dall'accezione di "nomade" che comunemente (ma erroneamente) si dà al termine "tribù".

<sup>19</sup> Cfr. Ṭabarī *Ta'riḥ*, b. III, pp. 652-667, Vol. 30, pp. 179-200 della traduzione inglese.

<sup>20</sup> Questa situazione può dare indicazioni cronologiche su quando si sia formato l'impianto di queste narrazioni: le conquiste conclamate sono grosso modo quelle del primo Califfo Abū Bakr, mentre le razzie verso gli *'ağam* e tutti gli altri popoli non-Arabi rimandano ai califfati di 'Umar e 'Uṭmān.

Qualcosa di simile è la *ʿašīra*, ma con un significato di solito più circoscritto – che qui abbiamo in genere tradotto con “clan” o “famiglia”<sup>21</sup> – e spesso il termine si affianca a *bayt* (“casato” o “famiglia” in senso più ristretto); in certi casi ha invece un senso più allargato o che potrebbe avere un’accezione militare o di censo, legata alla leva dovuta al re<sup>22</sup>. In almeno un paio di casi anche il termine *ma šar* (altrove interpretabile come “assemblea” o “consesso” più o meno ristretto di un clan o tribù) viene usato nella stessa accezione. Ma per entrambi i termini, infatti, non sembra essere necessariamente la consanguineità l’elemento che lega gli appartenenti all’uno o all’altro, pur essendo ovviamente la genealogia (*nasab*) il mantello ideologico che avvolge tutti gli esponenti di un certo gruppo.

La *qabīla* è invece quasi esclusivamente riferita alle tribù degli *ʿArab* nel ristretto senso di “beduini”<sup>23</sup>.

All’interno di queste componenti vi sono poi distinzioni di rango: ci sono i notabili (*wağh*, plur. *wuğūh*), i maggiori (*ʿazīm*, plur. *ʿuzamā*) o i “principi” (*qayl*, plur. *maqāwil*), cioè quelli che potrebbero definirsi la “aristocrazia” della tribù o della comunità. Tutti questi, a vario titolo, costituiscono la “corte” del regno: hanno accesso alle assemblee col re, il quale li consulta su certe decisioni e ne cerca il consenso in vari modi. Vi è infine il *nās*, che spesso sembra indicare il popolo o il volgo, più che un semplice generico “gente” o “persone”.

La frequente espressione *ḥaḍar wa-badw* (“sedentari e nomadi”) usata per indicare l’interesse di una comunità (sia essa una tribù, un popolo o una regione) fa poi pensare che ciascuno di questi segmenti possieda sia una componente nomade che sedentaria.

L’altro binomio ricorrente che esprime l’interesse della popolazione, in particolare nelle province, è *ʿArab wa-ʿağam* (“Arabi e non-Arabi”), dove il termine per i secondi si riferisce in epoca classica (cioè islamica) principalmente ai Persiani. L’espressione infatti – laddove non fosse addirittura ricalcata, specularmente, sul concetto persiano di contrapposizione fra iranico e

---

<sup>21</sup> Cfr. il testamento di Qaṭan b. ʿArīb (qui p. 73.): «Agisci con il clan (*ʿašīra*) come ti ho chiesto di agire con i tuoi fratelli».

<sup>22</sup> Cfr. ad es. il testamento di Zuhayr b. Ayman (qui p. 71): «La potenza è nel clan, dove trovi potenza e armamenti (*ʿadad/ʿudad*)»; testamento di ʿArīb b. Zuhayr (pp. 71-73): «Perché chi non ha armamenti (*ʿadad/ʿudad*) non ha potere e chi non ha un suo clan (*ʿašīra*) non ha armamenti»; il testamento di Yāsir Yunʿim (pp. 97-99): «Il soccorso (*nağda*) sta nel tesoro (*māl*), l’armamento (*ʿidda*) è nel clan (*ʿašīra*)».

<sup>23</sup> Gli Arabi (*ʿrb*) compaiono effettivamente come componente distinta nei regni sudarabici a partire dal IV sec.; più difficile è determinare il valore politico che queste denominazioni avevano assunto nel corso dell’VIII e del IX secolo.

non-iranico con cui venivano classificate le province dell'Impero Sasanide – fa pensare a una società etnicamente composita, quale potrebbe essere definita quella di un “impero”, in cui vi sono province in cui la popolazione non sia etnicamente omogenea.

Queste province o vice-regni corrispondono concettualmente alle *wilāyāt* (“governatorati”) in cui era ripartito il Califfato, tuttavia in questo testo il termine *wilāya* indica più precisamente l’incarico che viene affidato dal ministro al fiduciario (che quindi diventa *wālī*) e presuppone un rapporto di patronato in cui il patrono e il patrocinato (in realtà entrambi *mawlā*) si debbono mutua assistenza. In questo senso diventa centrale il concetto di *tā’a*, che è sì obbedienza, ma che scaturisce dalla lealtà. L’istituzione del mawalato è sicuramente antica fra gli Arabi, anche se è difficile precisarne le caratteristiche per l’epoca preislamica. Laddove, dopo l’egira, il cliente (*mawlā*) è di norma un convertito alla nuova fede che mettendosi sotto la protezione di un patrono ne riceve l’identità e l’appartenenza tribale, del cliente preislamico si può dire di sicuro che era una persona che non sempre era stata libera e manteneva col suo “liberatore” una relazione speciale<sup>24</sup>.

Nel *Waṣāyā* più frequente di *mawlā*, è il termine *ḡār*, qui tradotto per lo più etimologicamente con “vicino”. In alcuni casi si è avuta la tentazione di tradurlo evangelicamente con “il prossimo”<sup>25</sup> – ma sarebbe stata un’ingenuità visto che il consiglio costantemente ribadito in quest’opera (“ama il prossimo e odia il nemico”) è proprio quello che Matteo 5, 43 andava a correggere con “ama anche il tuo nemico”. Qui il vicino può essere infatti un semplice confinante, un parente acquisito, un servo o un liberto: sicuramente un subalterno che ha forse diritti inferiori ma comunque da tutelare, e che va protetto per garantirsi il sostegno. Inserito dunque nel contesto dei testamenti dei re, e soprattutto degli incaricati ad attendere alle province, il comandamento di comportarsi bene (*iḥsān*) col prossimo assume un connotato meno etico e più politico.

<sup>24</sup> Cfr. in proposito Pipes 1981, in particolare pp. 107 e ss., e gli articoli di E. Landau-Tessaron e U. Mitter in Bernards & Nawas 2005.

<sup>25</sup> Si vedano ad es. i testamenti di Ya’rub (qui p. 55.): «Prediligete a voi stessi il vicino (*ḡār*) che si fa incontro, ché il suo bene (*ḡamāl*) è il vostro bene»; di Mu’āwiya al-Akrāmīn dei Kinda (pp. 207-209): «Migliorate [ognuno] l’amicizia di chi vi è vicino» però «sforzatevi contro l’inimicizia di chi vi è nemico»; di al-Aswad b. Ma’ dīkarīb (p. 215): «Il diritto del vicino per me è doverosa imposizione»; di Hamdān (p. 221): «Vi lascio come eredità la salvaguardia del vostro vicino»; di ‘Amr al-Muḥarriq dei Ḡassān (p. 199): «Il vicino e il cliente (*mawlā*) non deluderli: entrambi sono per te compagno che non va consegnato»; di al-Hārīt b. Ka’b (p. 241): «Proteggete il vicino che esige il suo diritto, non abbandonate nelle sventure i clienti (*mawālī*)»; di Udad padre dei Maḏḥiḡ (p. 231): «Proteggete il clan (*’ašīra*) e vegliate sul diritto del vostro vicino, ché il vicino è la cosa più vicina cui tendere la mano».



Fra i doveri del *wālī* vi sono il supporto e il soccorso (*nuṣra* e *nağda*, altre due parole destinate ad assumere connotati particolari in epoca islamica), che, invocati (*da`wa*) in caso di necessità, si configurano in termini prettamente militari. Questo potrebbe far pensare a una sorta di *feudum*, o quanto meno a un sistema di tipo feudale della leva militare e dell'organizzazione dell'esercito del regno.

Già questa mutua assistenza fra i due comandi è suscettibile di esser definita come *nuṣra* o *nağda*; ma questi termini (insieme a *'awn*, *'aḏad*, ecc.) entrano nel momento in cui si raccomanda al re di cercare (o al suddito di garantire al re) il "sostegno" da parte delle altre componenti del regno. Questo indica che ciascuna di queste componenti (tribù, clan o altro) fosse dotata di una propria milizia fedele innanzitutto al suo signore (*qayl*) e secondariamente al re cui deve lealtà e sostegno. L'unione di tutte queste forze militari, in caso di necessità, porta alla formazione del "grande esercito", destinato alle imprese maggiori, in particolare verso l'esterno<sup>26</sup>.

L'organizzazione e la gestione dell'esercito costituisce un punto chiave della dottrina che si desume dai testamenti, sebbene anche in questo caso non si danno descrizioni, ma raccomandazioni, per cui ci sfuggono taluni concetti dati per scontati dagli estensori dei testamenti stessi.

Il re ha sotto il suo comando un contingente di uomini (*riğāl*, che evidentemente rappresentano una fanteria) e il "soldo" (*māl*) è comunque l'elemento chiave per preservarne la lealtà (*tā`a*), ma questo non deve per forza far pensare a un esercito mercenario, poiché gli uomini sono preferibilmente gente della sua tribù (*qawm*), o meglio del clan (*'ašīra* o *ma`šar*). Le frequenti raccomandazioni sull'importanza di avere degli "uomini [armati]" sono accompagnate da altrettanti consigli sull'importanza del "forgiarli" (*iṣṭinā`*, cioè munirli, addestrarli o equipaggiarli) con mezzi e armamenti (*'udad*)<sup>27</sup>.

Questo è il contingente di cui il re supremo dispone, probabilmente destinato principalmente alla protezione del re stesso, perché la gestione della cavalleria (*ḥayl*) per la difesa delle frontiere e per le razzie contro i nemici è invece esplicitamente assegnata ai discendenti di Kahlān e ai viceré o governatori delle province – ruoli che poi saranno assunti dagli "Arabi" di alcune tribù sue discendenti.

Una simile organizzazione della cavalleria, imperniata sull'amministra-

---

<sup>26</sup> Esempio su questo il testamento di `Arīb b. Zuhayr (qui pp. 71-73).

<sup>27</sup> Questo termine spesso può confondersi con *'adad* ("numero"), ma in molti contesti s'intuisce essere riferito specificamente ai finimenti per la cavalleria, o più genericamente a equipaggiamenti bellici.

zione delle province e forse su signorie locali, fa pensare alla struttura della cavalleria pesante persiana sasanide, laddove solo un certo tipo di nobiltà terriera era in grado di raccogliere le risorse indispensabili all'allestimento e al mantenimento di un cavalierato professionista ben equipaggiato e sempre a disposizione<sup>28</sup>. Tuttavia è difficile accertare se queste suggestioni rintracciabili nel *Waṣāyā* si debbano a un'effettiva influenza persiana sull'organizzazione militare della cavalleria araba già in epoca preislamica<sup>29</sup>, o piuttosto in epoca califfale, o forse ancora a semplici reminiscenze, sul piano teorico, di dottrine persiane sull'organizzazione dello Stato e dell'esercito.

Oltre a questi spunti, infatti, nei testamenti raccolti in quest'opera, è l'aspetto etico a prevalere: si esaltano o promuovono innanzitutto alcune virtù ritenute essenziali per l'uomo arabo, in particolare quello destinato al comando o alla gestione del potere (che sia tribale o statale o anche semplicemente amministrativo), quali l'eccellenza (*faḍl*, *'uluwwa*, *'alā*), la generosità o nobiltà [d'animo] (*karam*), magnanimità e liberalità (*ḡūd*, *baḍl*), equità e buongoverno (*'adl*, *ihsān*), pazienza e indulgenza (*ṣabr*, *hilm*), spirito di unione e cooperazione, finanche il parlare forbito e corretto. Se è vero che alcune di queste – una volta poste nel contesto della costruzione e gestione di uno Stato, per certi versi ideale o idealizzato, quale quello che nel contesto letterario dell'opera è proiettato nel passato preislamico arabo-yemenita, piuttosto che nelle steppe dell'Arabia centrale – assumono un significato squisitamente politico, è anche vero che si tratta di virtù ubiquitariamente esaltate nella poesia più schiettamente beduina fin dalla *ḡāhiliyya*, e che ricalcano una visione politica espressa in molte società del Sud-ovest asiatico dall'antichità fino in epoca moderna.

In un inedito commentario (*ṣarḥ*) a una poesia attribuita al sovrano Abū Karib As'ad al-Kāmil, questa visione si trova espressa sotto forma di dialogo fra il sovrano stesso e uno dei suoi commensali ai quali quella poesia sarebbe stata recitata. Citando un *ḥadīth* del profeta Davide sulla missione di garanti dell'ordine sociale che Dio ha affidato ai re, lo stesso As'ad aggiunge questo commento:

«Infatti è vero che la ragione dei re sta nello sviluppo materiale delle classi inferiori (*'imāra al-dunā*) e nella relativa tassazione (*darābi-hā*)».

E [i commensali] dissero: «Su che cosa si fonda la religione (*dīn*)?»

E lui rispose: «Sul regno».

---

<sup>28</sup> Sui questo cfr. Michalak 1987, Zakeri 1995; anche Košelenko 1980 per il periodo arsaide.

<sup>29</sup> Su queste ipotesi si veda Mascitelli 2017, p. 22.

«E dunque su cosa si fonda (*bi-mā yaqūmu*) il regno?»

«Sui soldati (*ḡund*)».

«E dunque su cosa si fondano i soldati?»

«Sul tesoro (*māl*)».

«E dunque su cosa si fonda il tesoro?»

«Sullo sviluppo materiale».

«E dunque su cosa si fonda lo sviluppo materiale?»

«Sull'equità (*'adl*) in [tutto] il paese e fra [tutti] gli uomini (*'ibād*)».<sup>30</sup>

Di questa dottrina la versione più celebre è quella fornita da Ibn Qutayba<sup>31</sup> e che L. Darling ha individuato come emblematica di un antichissimo concetto politico da lei definito il “Circolo della Giustizia”, sui cui ruota gran parte della *advice literature*<sup>32</sup> e del discorso politico non solo arabo-islamico, ma vicino-orientale in genere, fino a tempi recenti. Lo stesso spirito si riscontra in molti dei testamenti del *Waṣāyā*, e fra quelli che maggiormente vi aderiscono, anche formalmente, si può citare quello di Yāsir Yun'im (qui pp. 97-99): «Chi non sa amministrare non ha regno, chi non ha benevolenza (*iḥsān*) non ha solidità, chi non ha equità (*'adl*) non ha benevolenza, chi non ha rettitudine non ha equità, chi non ha uomini non ha rettitudine e chi non spende non ha uomini».

Le diverse declinazioni di questa concezione la rendono suscettibile di una pluralità di interpretazioni, in base al contesto storico o politico al quale si debba adattare. L'uso di termini differenti (“uomini” piuttosto che “soldati”; “sudditi” piuttosto che “servi”) o anche identici, ma usati in diverse accezioni (*'imāra* può essere inteso sia come “sviluppo” che come “colonizzazione”, o ancora come “messa a frutto di latifondi”), è verosimilmente dettato proprio dall'adattamento alla situazione di cui evidentemente sono il riflesso. La maggiore o minore estensione di questa formula – dai quattro elementi in quella di Ibn Qutayba, agli otto in questa del *Waṣāyā* come di molti altri testi – è in qualche modo determinata dall'inclusione di un mag-

---

<sup>30</sup> Il commentario si trova nel ms. Or 363 della Biblioteca dell'Accademia dei Lincei a Roma (Fondazione Caetani), ai ff. 99v-104r; il passo citato è al f. 103.

<sup>31</sup> Ibn Qutayba *'Uyūn al-aḥbār*, 1, 9, dell'ediz. del Cairo 1925-30. Il concetto, introdotto impersonalmente da un “si dice” nel contesto di alcuni commenti di al-Ša'bī e 'Umar su Mu'āwiya, è formulato in questo modo: «Non c'è governo senza uomini, né uomini senza soldi, né soldi senza prosperità (*'imāra*), né prosperità senza giustizia e buon governo» (*lā al-sultān illā bi-riḡāl, wa-lā riḡāl illā bi-māl, wa-lā māl illā bi-'imāra, wa-lā 'imāra illā bi-'adl wa-ḥasan siyāsa*).

<sup>32</sup> Vedi Darling 2014, p. 407; anche Darling 2013a.

giore o minore numero di segmenti della società nell'equilibrio politico della stessa, o dalla maggiore o minore condivisione del potere e quindi dal prolungamento della catena del comando. In tale contesto, il senso di *'adl* che si raccomanda al sovrano non è meramente quello di "giustizia" in senso giuridico, quanto quello di "equilibrio" fra le varie componenti del regno, alle quali deve corrispondere "equità" nella redistribuzione.

Al tempo stesso, le diverse formulazioni di queste "equazioni del potere" possono variare in base al punto di partenza e di arrivo della sequenza – il regno e la giustizia in un caso, l'esercito e il buongoverno in un altro, il regno e l'esercito in un altro ancora – che in ogni caso tende a chiudersi in circolo.

Ma, al di là di questi pur importanti adattamenti, la concezione etico-politica di fondo prevede sempre un equilibrio fra il sovrano e i sudditi, fra l'amministrazione e la parte produttiva, fra l'esercito e il sovrano. Concezione che spesso nelle *Waṣāyā* viene espressa attraverso metafore: il regno è un edificio (testamento di al-Ġawṭ b. Qaṭan); il regno è un campo coltivato (Abraha Dū al-Manār); il regno è una macina di mulino ('Amr Dū al-Ad'ār); il regno è un artefatto (*san* ' , Tubba' b. 'Amr); il regno è una lampada (Tubba' Qirmil b. Zayd b. Rafīda); e via dicendo. Metafore forse non del tutto originali, ma comunque esemplari per tale genere letterario e che, a ben vedere, riflettono un mondo tutt'altro che beduino.

Di carattere meno teorico e più concreto, forse più "arabo", appaiono invece i testamenti, riportati nella terza sezione, dei re delle provincie appartenenti a nuovi gruppi tribali o dinastie ormai staccatesi dal ramo principale della stirpe di Kahlān (ovvero originariamente indipendenti e incluse a posteriori in un'unica stirpe di Qaḥṭān): Ḥuzā'a, Ġassān, Kinda, Maḍḥiġ, Hamdān. I temi di questi testamenti – pur in un tenore del tutto simile ai precedenti – sono circoscritti ad ambiti più ristretti.

Nell'insistere su valori quali l'ospitalità generosa e i rapporti di buon vicinato sono, infatti, rappresentati ideali spiccatamente beduini. Ma anche questi, visti nell'ottica dell'organizzazione del regno di Ḥimyar, potrebbero sottendere, o essere generati da, la funzione di cui il gruppo o tribù (*qawm*) viene investita in una certa fase, ossia il controllo di confini e frontiere e la riscossione di dazi e tributi. L'accoglienza del viandante corrisponderebbe in realtà all'ospitalità di posta per carovane, delegazioni, viaggiatori in genere e forse anche soldati. La protezione del vicino sarebbe garanzia di stabilità e sicurezza. Accanto a queste virtù, si affianca la prontezza di risposta alla chiamata in caso di necessità e il coraggio e la spietatezza verso il nemico. Ma, mentre nella prima sezione il nemico è la sedizione e l'eventualità che all'interno del regno si sviluppino contrasti che potrebbero portare alla disgregazione e alla guerra civile, e nella seconda sezione si parla spesso di nemici esterni, nella terza sezione il nemico è più vagamente descritto come