



**SAPIENZA UNIVERSITA DI ROMA  
XXXIV CICLO, CURRICULAM A**

---

**L'EVOLUZIONE URBANA NEL *BILAD AL SHAM* CON  
L'ARRIVO DELL'ISLAM.  
ANJAR: UN CASO DI STUDIO**

**Dottorando: Nael Chami**

**Matricola: 1776487**

**Tutor: Prof. Alessandro Viscogliosi**

**Co-tutor: Prof. Attilio Petruccioli**

**DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA E RESTAURO  
DELL'ARCHITETTURA**

ICAR/18 - Storia dell'Architettura

**Coordinatore: Prof. Augusto Roca De Amicis**







## ABSTRACT

This thesis comes from an interest in the classical influence on the countries of the middle east, and specifically the area of *Bilad al Sham*, that includes Lebanon, Syria, Palestine and Jordan. This area has witnessed a great intercultural exchange, and the urban planning of its cities holds in their urban plan a palmist from the classical period that deserves a lot of attention.

The situation in these countries mentioned above, from the economic and political collapse in Lebanon, the war in Syria and the occupation of Palestine, has led to a lack of studies in these areas, and the lack of an understanding of the classical influence on the creation of the Muslim *medina* that had its roots in this area of the Muslim empire.

The Umayyads, the first dynasty of Islam took Damascus as its capital, and generated the early laws of Muslim urban planning, highly influenced from the classical cities that they inherited from the areas where they settled.

Anjar, an early Umayyad structure, showcases in its plan the transformation of the oriental city, and its metamorphoses between the classical *polis* and the early Muslim *medina*.

The thesis aims to discuss the general history of the oriental city, until the arrival of the Umayyad Muslims to power in Damascus, and their adaptation of classical urban elements to create their early *muduun*, using Anjar as a case study to highlight the direct classical influence on the creation of the Muslim *medina* with the absence of any Muslim urban planning in the early period of Islam.

The research of a city like Anjar in Lebanon, puts the study face to face with political and economic difficulties, paralleled with a lack of studies, and the absence of an archive about the city in its motherland, Lebanon.

The thesis therefore uses a comparative approach in order to overcome these obstacles and arrive to a proper theory about Anjar, its nature, its origin and its role in shaping the later Muslim *medina*.

**Keywords:** Umayyad architecture, classical *polis*, Muslim *medina*, oriental city, Muslim architecture, *Bilad al Sham*, *castrum*, Anjar.

## ABSTRACT

Questa tesi nasce da un interesse per l'influenza classica sui paesi del Medio Oriente, e in particolare l'area di *Bilad al Sham*, che comprende Libano, Siria, Palestina e Giordania. Questa zona è stata testimone di un grande scambio interculturale, e l'urbanistica delle sue città racchiude nel loro pianta urbanistica un chiromante di epoca classica che merita molta attenzione.

La situazione in questi paesi sopra menzionati, dal crollo economico e politico in Libano, alla guerra in Siria e all'occupazione della Palestina, ha portato a una mancanza di studi in queste aree che porta a una mancanza di comprensione dell'influenza classica sulla creazione della *medina* musulmana che aveva le sue radici in questa zona dell'impero musulmano.

Gli Omayyadi, la prima dinastia dell'Islam, presero Damasco come capitale e generarono le prime leggi dell'urbanistica musulmana, fortemente influenzate dalle città classiche che ereditarono dalle aree in cui si stabilirono.

Anjar, una delle prime strutture omayyadi, mostra nella sua pianta la trasformazione della città orientale e le sue metamorfosi tra la *polis* classica e la prima *medina* musulmana.

La tesi si propone di discutere la storia generale della città orientale, fino all'arrivo dei musulmani omayyadi al potere a Damasco, e il loro adattamento degli elementi urbani classici per creare i loro primi *muduun*, utilizzando Anjar come caso di studio per evidenziare l'influenza classica diretta sulla creazione della *medina* musulmana con l'assenza di qualsiasi pianificazione urbana musulmana nel primo periodo dell'Islam.

La ricerca di una città come Anjar in Libano, pone lo studio di fronte a difficoltà politiche ed economiche, parallelamente alla mancanza di studi e all'assenza di un archivio sulla città nella sua madrepatria, il Libano.

La tesi utilizza quindi un approccio comparativo al fine di superare questi ostacoli e arrivare a una teoria corretta su Anjar, la sua natura, la sua origine e il suo ruolo nel plasmare la successiva *medina* musulmana.

**Parole-chiave:** Architettura omayyade, *polis* classica, *medina* musulmana, città orientale, architettura musulmana, *Bilad al Sham*, *castrum*, Anjar.



## RINGRAZIAMENTI

Non c'è dubbio che gli ultimi tre anni sono stati una grande esperienza di apprendimento che mi ha aiutato a capire le mie radici e ad esplorare nuove prospettive per costruire la mia carriera futura.

Gli ultimi tre anni non sono stati così facili, dalla pandemia che ha smobilitato i nostri movimenti e viaggi, alla situazione politica ed economica nel mio paese, il Libano.

In tutto questo periodo, molte persone mi sono state accanto e mi hanno aiutato a superare tutte le sfide. Per tutto questo, vorrei ringraziare il mio stimato relatore, il professor Alessandro Viscogliosi per la sua preziosa supervisione, supporto, tutela e per i suoi continui *"follow up"*, per il suo interesse per la mia tesi e per la sua comprensione della difficile situazione che stavo attraversando durante il corso del mio dottorato di ricerca.

La mia gratitudine si estende al Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Roma la Sapienza per il loro continuo supporto durante questi anni.

Inoltre, vorrei esprimere gratitudine al professor Attilio Petruccioli per il suo prezioso supporto che è stato davvero influente nel plasmare i miei metodi di esperimento e nel criticare i miei risultati. Ringrazio anche tutti i miei professori del mio dipartimento per il loro continuo supporto e aiuto nell'attraversare qualsiasi ostacolo. Vorrei ringraziare i miei amici e colleghi per il prezioso tempo trascorso insieme. Il mio apprezzamento va anche alla mia famiglia, a mia madre, a mio padre, a mio fratello, al mia fidanzata ea molti amici per il loro incoraggiamento e sostegno durante tutto il mio percorso di studi.

*Gratias vobis ago*

*“If we are to judge the importance of historical phenomena by the range and duration of their consequences, the appearance and rapid first expansion of Islam, a process that began in the early seventh century CE and that continued, in desultory fashion, well into the eighth century, must be reckoned among the most important chapters in all of world history. For, there can be no doubt that this process transformed much of the ancient world profoundly, and in some ways, apparently, with noteworthy swiftness “<sup>1</sup>.*

*“...during the Umayyad period in Bilad al-Sham (present day Syria, Palestine and Jordan), within the general framework of the cultural interchange that took place in that period between eastern and western traditions. For most of its history, and especially in Antiquity, this was a frontier area, or a buffer zone in modern terms, between the main regional powers: Egypt and the successive Mesopotamian empires; Persia and Greece; the Seleucid and Ptolemaic kingdoms; Rome and Parthia; Byzantium and the Sassanians. As a result, it not only witnessed war, invasion and destruction, but also fruitful economic and cultural interchange. This frontier was lifted twice: first, during the reign of Alexander, and, secondly with the rise of Islam “<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> DONNER 2008, p. 26.

<sup>2</sup> ARCE 2008, p. 491.

<b>Capitolo 1</b>	<b>Introduzione e inquadramento della ricerca</b>	p.15
1.1	<b>Introduzione</b>	p.16
1.1.1	Panoramica storica della ricerca	p.19
1.1.2	<i>“The orientalist approach”</i>	p.22
1.1.3	Problema di accettazione: una storia di identità	p.26
1.2	<b>Panoramica storiografica nelle fonti arabe</b>	p.28
1.2.1	Il concetto di città nella letteratura araba	p.30
1.3	<b>Pianificazione urbanistica della città orientale nel periodo classico</b>	p.33
1.3.1	La città ellenistica	p.33
1.3.2	La città romana	p.41
1.4	<b>Pianificazione urbanistica della città orientale nel periodo post-classico</b>	p.52
1.4.1	La città nel primo periodo bizantino	p.52
1.4.2	La città araba pre-islamica	p.61
1.5	<b>Le ripercussioni dell'Islam sull'urbanistica della città</b>	p.63
1.5.1	L'arrivo dell'Islam in <i>Bilad al Sham</i>	p.63
1.5.2	Il concetto di città nell'Islam	p.67
1.5.3	La prima città musulmana	p.69
1.6	<b>Gli elementi della città degli Omayyadi</b>	p.74
1.7	<i>Da polis a misr a medina</i>	p.100

1.7.1	L'influenza classica sulla città musulmana.....	p.112
1.7.2	Il <i>castrum</i> romano, il generatore delle prime città musulmane.....	p.115
1.7.3	Il resto della città romana negli insediamenti musulmani.....	p.123
<b>Capitolo 2</b>	<b>Le metodologie di lavoro.....</b>	<b>p.128</b>
2.1	<b>Preambolo.....</b>	<b>p.129</b>
2.2	<b>I problemi.....</b>	<b>p.130</b>
2.2.1	Mancanza di documentazioni.....	p.130
2.2.2	Struttura incompiuta.....	p.132
2.3	<b>Soluzioni proposte attraverso diverse metodologie.....</b>	<b>p.135</b>
2.3.1	L'approccio comparativo.....	p.135
2.3.2	Lettura e analisi dei monumenti.....	p.137
2.3.3	Interpretazione storiografica.....	p.141
2.4	<b>Una riorganizzazione del contesto lavorativo.....</b>	<b>p.142</b>
2.4.1	Una ricostruzione della pianta di Anjar.....	p.143
2.4.2	Catalogazione degli elementi di Anjar.....	p.144
2.5	<b>Anjar nel contesto storico.....</b>	<b>p.153</b>
2.5.1	La menzione di Anjar nelle fonti storiche.....	p.152
2.5.2	Anjar nella letteratura araba.....	p.159
2.5.3	Studi recenti su Anjar.....	p.161
<b>Capitolo 3</b>	<b>Anjar: un caso di studio.....</b>	<b>p.165</b>
3.1	<b>La fondazione di Anjar: inquadramento storico e geografico.....</b>	<b>p.166</b>

3.1.1	L'importanza geografica del sito.....	p.166
3.1.2	La storia omayyade di Anjar.....	p.171
<b>3.2</b>	<b>Anjar, una struttura omayyade.....</b>	<b>p.173</b>
3.2.1	Descrizione delle rovine di Anjar.....	p.174
3.2.2	Un'analisi dell'urbanistica della città.....	p.184
3.2.3	Caratteristiche degli omayyadi in Anjar.....	p.190
3.2.4	Creswell e l'unità di 5 stanze.....	p.196
<b>3.3</b>	<b>Una decostruzione di Anjar nei suoi elementi urbani.....</b>	<b>p.198</b>
3.3.1	La moschea.....	p.198
3.3.2	<i>Dar al Imara</i> .....	p.205
3.3.3	Il <i>suq</i> .....	p.209
3.3.4	I bagni.....	p.212
3.3.5	Le strutture residenziali.....	p.216
3.3.6	Teorie sulle strutture inesplorate della città.....	p.218
<b>3.4</b>	<b>Un discorso comparativo tra Anjar e altre strutture con una pianificazione urbana simile a <i>Bilad al Sham</i>.....</b>	<b>p.222</b>

3.4.1	Qasr al hayr al sharqi.....	p.224
3.4.2	Qasr Kharana.....	p.226
3.4.3	Khirbat al Mafjar.....	p.230
3.4.4	Mshatta.....	p.233
3.4.5	Al Ramla.....	p.236
3.4.6	Resafa.....	p.240
3.4.0	Alle origine del palazzo di Spalato.....	p.242
<b>3.5</b>	<b>La griglia romana: una lingua urbana.....</b>	<b>p.244</b>
<b>3.6</b>	<b>La decorazione dei palazzi di Anjar e le loro origini.....</b>	<b>p.257</b>
<b>Capitolo 4</b>	<b>Conclusione .....</b>	<b>p.271</b>
<b>4.1</b>	<b>La continuità della <i>medina</i> musulmana dopo la caduta degli Omayyadi.....</b>	<b>p.272</b>
4.1.1	Panoramica storica.....	p.272
<b>4.2</b>	<b>La <i>medina</i> musulmana dopo la caduta degli Omayyadi in Oriente: Il caso di Baghdad.....</b>	<b>p.274</b>
<b>4.3</b>	<b>La <i>medina</i> omayyade in Occidente: Il caso di Cordoba.....</b>	<b>p.277</b>
<b>4.4</b>	<b>Conclusione e raccomandazioni finali. ....</b>	<b>p.285</b>
<b><i>Bibliografia</i></b>	<b>.....</b>	<b>p.288</b>

**Capitolo 1      Introduzione e inquadramento della ricerca**

## 1.1 Introduzione

L'arrivo degli Omayyadi, guidati da Mu'awiya bin Abi Sufyan, al califfato dell'impero musulmano, nel 661, fu un punto di svolta nella storia islamica. L'avvicendamento alla leadership del califfato, fino ad allora guidato dei califfi Rashidun<sup>3</sup>, fu una conseguenza a lungo termine della battaglia di Al Yarmuk, avvenuta nel 636 presso l'omonimo fiume (che oggi segna il confine tra Siria e Giordania), tra l'esercito arabo e quello bizantino. Tale scontro, com'è noto, segnò la prima ondata di espansione islamica dopo la morte di Maometto e permise il controllo musulmano dell'area di *Bilad al Sham*<sup>4</sup>. (Fig. 1)



Fig. 1 Mappa che mostra l'espansione dei musulmani nel primo secolo dell'Islam ([worldhistory.biz](http://worldhistory.biz))

Nel 661, Mu'awiya era il governatore della Siria, e dopo la morte di Ali, l'ultimo dei califfi Rashidun, prese il potere con un colpo di stato, spostando il centro del governo a Damasco. Verso la metà del VII secolo era già iniziata la conquista musulmana delle terre in Medio Oriente, e la battaglia di Al-Yarmuk nel 636 permise alle truppe musulmane di conquistare le terre cristiane bizantine in Occidente.<sup>5</sup> Nello stesso anno fu combattuta anche la battaglia di Qadisiyyah, che permise ai musulmani di conquistare la Mesopotamia, sconfiggendo l'impero sasanide. Entrambe le regioni annesse al califfato, appena conquistati dai musulmani, avevano già assistito (già da tempi immemori) alla “*urban revolution- the transition from Neolithic village, to urban society and culture*” dallo studioso Ira Lapidus.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> I califfi Rashidun sono i primi quattro califfi che governarono l'Umma musulmana, Abu Baker, Omar, Othman e Ali. Furono i primi califfi dopo la morte del profeta Maometto.

<sup>4</sup> “*Bilad al Sham*” o in arabo بلاد الشام, che significa i paesi dello Sham, Sham che significa Damasco. Questa zona è quella che più tardi l'occupazione francese all'inizio del XX secolo nell'area la chiamò Levante.

<sup>5</sup> GENEQUAND 2013.

<sup>6</sup> LAPIDUS 1973, p. 22.



Questo fattore favorevole permise agli arabi di conoscere modelli urbanistici molto evoluti, strutturati ed efficienti. Come già avvenuto secoli prima, quando Roma conquistò la Grecia, anche in questo caso i conquistatori inevitabilmente subirono l'influenza dei popoli che essi avevano assoggettato con le armi.



Fig. 2 Mappa che mostra i territori degli Omayyadi in Medio Oriente nel primo secolo dell'Islam. (grafica di N.Chami)

Il primo periodo musulmano vide la creazione di diverse strutture utilizzate dagli arabi per diverse funzioni. Una delle prime strutture furono l'*amsar* (plurale di *misr* in arabo مصر), o i campi militari. Altre strutture importanti sono i *qusur* (plurale di *qasr*, in Arabo قصر) o

palazzi che iniziarono ad emergere nel periodo omayyade, e che occuparono l'intera area del *Bilad al Sham*, dalla Siria, al Libano, alla Palestina, alla Transgiordania (Fig. 2) creando un nuovo tipo di architettura per l'élite e gli aristocratici. Inoltre, iniziarono a essere costruite le prime città islamiche, sponsorizzate dall'élite omayyade. Queste nuove città o *mudun* (plurale di *madina* in arabo مدينة), avevano funzioni diverse e gli studiosi hanno esplorato queste funzioni fino ai nostri giorni.

Questo studio tratterà di Anjar, insediamento caratterizzato da una particolare posizione geografica e cronologica, tanto da poter essere visto come un fenomeno speciale nella fase di transizione dal dominio romano a quello musulmano nell'area del *Bilad al Sham*.

Lo scopo di questa tesi è quello di evidenziare i cambiamenti avvenuti con l'Islam e il loro ruolo nella formazione della città orientale, che si è sviluppata con l'arrivo del potere degli Omayyadi, comprendendo le sue origini nella città classica, al fine di determinarne le tappe del processo evolutivo, superando, quindi, l'idea della staticità dell'architettura islamica, e limitando la sua definizione a un periodo specifico, o una specifica area geografica. Dopotutto, la civiltà islamica si sviluppa dal VII al XVIII secolo, abbracciando i territori che vanno dalla Spagna all'India, pertanto risulta alquanto semplicistico e riduttivo cristallizzarla in un'unica entità che escluda le molteplici sfaccettature e peculiarità locali, nonché le inevitabili mutazioni avvenute nel corso del tempo. Pertanto, la scelta di Anjar, come una delle prime fondazione omayyade, aiuta a comprendere l'emergere del concetto di città musulmana, al fine di percepirne la sua evoluzione.

Anjar fornisce anche una risposta a una domanda critica sull'identità del Libano, un Paese dove il concetto stesso di identità è contraddittorio. Pertanto, accettare che Anjar sia una fondazione musulmana dimostra che l'Islam è emerso in Libano in tempi molto più remoti di quanto si ritenga attualmente e non è stato paracadutato in un colpo solo. Il popolo libanese, che è in perenne conflitto sulla propria identità, potrebbe iniziare ad ammettere, sulla base di evidenze storiche e archeologiche, che il Libano è tanto musulmano quanto fenicio, greco, romano, bizantino, cristiano... e che la sintesi di queste diverse culture modella l'identità libanese.

Questa tesi sarà divisa in quattro parti. La prima parte consisterà in una rivisitazione letterale del tema della ricerca, che prende le mosse da un'analisi critica della bibliografia già edita sul tema, con un'inquadratura storica dell'origine della città orientale dal mondo classico fino all'arrivo dell'Islam. Questo permetterà di comprenderne l'evoluzione, che ha portato alla fondazione della città musulmana nel *Bilad al Sham*. Nella seconda parte sarà esposta un'interpretazione delle metodologie utilizzate come risposta alle metodologie utilizzate negli studi precedenti. Il terzo capitolo introdurrà Anjar come una fase di transizione nello sviluppo della città orientale. L'utilizzo di nuove metodologie consentirà

una chiara comprensione della struttura<sup>7</sup> di Anjar, della sua storia, la sua pianificazione urbana, al fine di formulare un'idea sulla sua natura e sulla sua importanza nell'evoluzione della città orientale. Infine, l'ultimo capitolo spiegherà i risultati dello studio, mostrando la continuità di Anjar e il concetto omayyade di una città nella successiva *medina*<sup>8</sup> in Occidente e in Oriente. Di conseguenza, suggerendo raccomandazioni per una migliore comprensione della vita della città e della sua pianificazione urbana nell'area di *Bilad al Sham* per la sua importanza nella creazione della *medina* musulmana.

### 1.1.1 Panoramica storica della ricerca

Il XX secolo è stata una nuova era per lo studio dell'Oriente. Gli studiosi orientalisti hanno iniziato a mostrare un interesse per la città islamica, emerso dall'interesse francese per le città del Nord Africa<sup>9</sup>. La storica dell'architettura Giulia Annalinda Neglia individua due diversi approcci alla ricerca della città musulmana. Il primo approccio condotto da studiosi inglesi e tedeschi, utilizzando fattori religiosi e sociali per comprendere la città musulmana.

*“...the Islamic city represented a theoretical rather than an actual horizon informed by archaeological, historical, and social interests: it was an urban system connoted by a “different” structure from the “western” one since it was based on a different social organization.”<sup>10</sup>*

L'approccio inglese e tedesco era più teorico, considerando l'aspetto sociale come il generatore della città orientale. D'altra parte, il secondo approccio viene da studiosi orientalisti francesi, che avevano condotto lavori pratici e archeologici nelle colonie dell'Africa e del Medio Oriente, quindi il loro approccio era più sperimentale e pratico supportato da un ampio lavoro sui siti.

Il lavoro di studiosi francesi come William e Georges Marcias, Roger Le Tourneau, Louis Massignon, Robert Brunschvig e Jean Sauvaget per citarne alcuni, era orientato alla creazione di un modello universale di città musulmana. Secondo questi studiosi, la città musulmana è un concetto universale che può essere applicato nelle città di tutto il mondo musulmano, dalla penisola arabica alla Turchia, all'Iran fino ad arrivare all'Andalusia.

William Marçais nel suo articolo *“L'Islamisme et la vie Urbaine”*, pubblicato nel 1928, accredita i musulmani per essere stati in grado di costruire la loro propria città, sottolineando

---

<sup>7</sup> Il termine “struttura” sarà usato per descrivere Anjar, dal momento che la natura di Anjar non è ancora nota, se è una città, un *qasr* o un *misr*. Pertanto, questo termine sarà utilizzato per identificare le rovine di Anjar, fino a quando non ne sarà determinata la natura, che verrà spiegata nella parte successiva della tesi.

<sup>8</sup> La Medina con la “M” maiuscola si riferisce alla città di Medina nell'odierna Arabia Saudita, mentre la *medina* con la “m” minuscola si riferisce alla città musulmana come entità urbana; *medina* in arabo “مدينة” significa città.

<sup>9</sup> NEGLIA 2008, p. 3.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

l'importanza della vita urbana nell'Islam, che usa come argomento per spiegare la creazione della città musulmana.

*“Et il faut reconnaître que cette définition sommaire résume avec une suffisante précision les deux ordres d'utilité qui, pour une société musulmane constituent le propre de la cité : utilité matérielle d'abord : institution d'un marché permanent où, en dehors des foires rurales périodiques, les habitants de la ville et aussi ceux des campagnes voisines trouvent en tout temps les denrées et les produits fabriqués nécessaires à l'existence journalière ; utilité spirituelle ensuite : possibilité de célébrer dans un édifice approprié le service hebdomadaire solennel qui réunit obligatoirement la communauté locale des croyants, image réduite de la vaste communauté du peuple islamique. Il est un autre édifice encore que les auteurs arabes mentionnent fréquemment à côté de la mosquée et du bazar. C'est le bain public, le hammam. ”*<sup>11</sup>

D'altronde, circa trent'anni dopo, Georges Marçais affronta l'argomento sin dall'inizio senza molto entusiasmo quando, nell'introduzione del suo articolo *“L'urbanisme Musulman”*, afferma

*“Mais peut-être n'est-il absurde, au moins dans ce pays, d'examiner l'œuvre des urbanistes musulmans. Le mot peut paraître quelque peu ambitions. Il appelle un commentaire”*<sup>12</sup>.

Marçais prosegue spiegando che non c'è niente di male a studiare la città musulmana, da quando è nato in una nazione libera dove ha la libertà di fare ciò che si sente di fare<sup>13</sup>. Giustificandosi, Marçais cade nella trappola della supremazia.

Roger le Tourneau, che ha condotto uno studio sulla città di Fez nell'attuale Marocco in Nord Africa<sup>14</sup>, approva la teoria di Marçais, mettendo in evidenza quattro elementi che descrivono la città musulmana, tra cui il *Suq* e la moschea congregazionale o la Moschea del venerdì<sup>15</sup>, già descritta da Marçais, ma aggiunge anche la cittadella e le mura della città. Le Tourneau esprime il suo stupore per l'esistenza di strade ortogonali nelle città del Maghreb. Nel suo libro *“Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord”*, parlando dell'Algeria afferma:

---

<sup>11</sup> MARÇAIS 1928, p. 97.

<sup>12</sup> MARÇAIS 1957, p. 219.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> LE TOURNEAU, PAYE 1935 ; LE TOURNEAU 1949 ; 1957 ; LE TOURNEAU, ALBERTA CLEMENT 1961 ; LE TOURNEAU 1965.

<sup>15</sup> Il giorno di preghiera in cui la comunità musulmana si riunisce nella moschea è il venerdì, simile all'atto di incontro dei cristiani in chiesa la domenica.

*“Rien de plus étrangers à une ville musulmane du Maghreb que les avenues rectilignes d’une ville romaine ou d’une ville romaine: c’est à un dédale, à un labyrinthe que fait penser la photographie aérienne d’une ville musulmane quelconque.”<sup>16</sup>*

Altri studi, come quello di Robert Brunschvig, parlano della città musulmana come irrazionale e non pianificata, che riflette, secondo l’autore, l’organizzazione legale e amministrativa della società musulmana.

Il francese Jean Sauvaget, consacrò la sua vita allo studio dell’arte e dell’architettura musulmana. Nel suo studio sulle città di Damasco<sup>17</sup>, Aleppo<sup>18</sup> e Latakia<sup>19</sup>, edite tra gli anni Trenta e Sessanta del secolo scorso, affermò ritiene l’arrivo dell’Islam sia stato il motivo del degrado della città classica. Sauvaget focalizzò la sua attenzione sulla città orientale e sulla sua evoluzione, ma il suo approccio era in qualche modo prevenuto e considerava l’Islam come una delle ragioni della scomparsa dell’urbanistica in Oriente.

Circa vent’anni dopo, Von Grunebaum seguì la stessa ideologia di Sauvaget e considerò l’esistenza di un parallelismo tra la caduta dell’impero romano d’Occidente e il processo di de-urbanizzazione<sup>20</sup>, parlando dell’urbanistica musulmana, nel suo libro *“Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition”*.

Circa vent’anni dopo, nel descrivere le principali caratteristiche della città musulmana, Philippe Panerai afferma:

*“... ville sensiblement radioconcentrique, entourée d’une muraille percée de portes fortifiées; une résidence royale ou princière; des parcours commerçants organisés en souks reliant les portes de la ville à la grande mosquée située au centre; l’habitat en retrait des artères commerçantes, replié sur lui-même dans un réseau de rues secondaires et d’impasse, la spécialisation des quartiers artisanaux; la présence de marches, souvent liés aux portes.”<sup>21</sup>*

Questo punto di vista unidirezionale verso la città musulmana è stato criticato da molti studiosi negli ultimi anni. Uno di questi studiosi è il storico francese Robert Ilbert che considerava la città musulmana come un

*“idée-limite née d’une série de constats, élaborée pour répondre au sentiment d’une différence fondamentale de structure, et destinée à être mise à l’épreuve des diversités géographiques et historiques. Elle ne recouvre pas la description d’une réalité mais le choix volontaire de certains*

---

<sup>16</sup> LE TOURNEAU 1957, p. 20.

<sup>17</sup> SAUVAGET 1934.

<sup>18</sup> SAUVAGET 1961.

<sup>19</sup> SAUVAGET, MOUTERDE 1934.

<sup>20</sup> VON GRUNEBaum 2008, p. 304.

<sup>21</sup> PANERAI 1989, p. 13.

*objets. Née d'une sélection consciente, elle ne correspond en rien à une structure ou à une mise en série et, du fait de son intemporalité, elle doit être maniée avec précaution*"<sup>22</sup>.

La tesi di Robert Ilbert ha trasformato la città musulmana in uno strumento di analisi astratta. Attraverso testimonianze archeologiche riuscì a staccare la città musulmana dai suoi semplici elementi urbani. Robert Ibert ha lavorato per dimostrare che la città musulmana, nelle diverse parti delle terre musulmane, non può essere limitata a un unico modello urbano.

La sociologa americana Janet Abu-Lughod, negli anni ottanta, ha criticato l'idea di generalizzazione verso un modello di città islamica, che ritiene derivante da un approccio orientalista condotto da studiosi occidentali, che hanno concentrato i loro studi in un'area specifica. La studiosa ha insistito sull'importanza della specificità dei fattori culturali, accanto a fattori politici e religiosi, nel modellare diversi modelli di città islamiche<sup>23</sup>.

### 1.1.2 "The orientalist approach"

Nel suo libro "*Orientalism*", l'accademico palestinese americano Edward Said spiega la visione occidentale delle potenze imperiali del XX secolo verso il "misterioso" oriente<sup>24</sup>. Il suo punto di vista nei confronti degli studiosi orientalisti è stato discusso da molti altri ricercatori che si occupano di arte e architettura in Oriente. Secondo Said, "*orient was almost a European invention*"<sup>25</sup>, e l'Oriente studiato dagli orientalisti è infatti il concetto di oriente che questi studiosi hanno nelle loro esperienze. Ritiene che l'Oriente sia per definizione l'opposto dell'Occidente, e questa antitesi è ciò che definisce questi due corpi<sup>26</sup>. È interessante qui ricordare che la definizione di Oriente e Occidente, secondo l'attuale accezione, non esisteva prima dell'arrivo delle religioni cristiana e musulmana. L'Islam, e prima ancora il Cristianesimo, hanno creato questo scisma con la divisione della chiesa greca ortodossa<sup>27</sup>.

Said sottolinea il rapporto di dominanza tra Oriente e Occidente spiegandolo come un atto di supremazia, e le fonti storiche e letterarie lo dimostrano. In questo caso, l'archeologia ha giocato un ruolo importante, anche perché, in effetti, quest'ultima è sempre stata influenzata dalla politica. All'inizio del XX secolo, soprattutto in Medio Oriente (Fig. 3), le missioni archeologiche erano costantemente condotte dalle potenze imperiali francese e britanniche. Ad esempio, lo studioso francese Jean Sauvaget scoprì Anjar nel 1939<sup>28</sup> e le truppe inglesi

---

<sup>22</sup> IBERT 1982, p. 6.

<sup>23</sup> ABU LUGHOD 1987 ; 1989.

<sup>24</sup> SAID 1979, p. 26.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>27</sup> STRZYGOWSKI 1923, p. 2.

<sup>28</sup> SAUVAGET 1939. In realtà le rovine di Anjar furono scoperte per la prima volta dagli storici tedeschi Daniel Krencker e Willy Zschietzschmann. Ma fu Sauvaget che per primo studiò le rovine e le analizzò a causa della presenza del mandato francese in Libano in quel periodo.

scoprirono Dura Europos nel 1920<sup>29</sup>. Entrambe queste scoperte avvennero durante la colonizzazione nell'area del Libano e della Siria da parte di Francia e Inghilterra.

La storica dell'arte americana Annabel Jane Wharton, nel suo libro *"Refiguring the post classic city: Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna"*, si concentra sulla rappresentazione di Dura Europos e dei suoi abitanti, dagli studiosi orientalisti James Henry Breasted, il direttore del neonato *"Oriental Institute"* dell'Università di Chicago in quel periodo, e Clark Hopkins. Nella loro descrizione degli aspetti fisici e umani, Dura Europos e i suoi abitanti sono raffigurati come semplici e primitivi.<sup>30</sup> La documentazione della campagna archeologica non testimoniava l'esecuzione di alcuno scavo sul sito, ma l'immagine che questi studiosi hanno arbitrariamente scattato mostrava gli arabi come popoli primitivi, che vivevano nelle loro tende e cavalcavano i loro cavalli. In un certo senso, queste rappresentazioni arrivano a sottolineare l'ingenuità di questa civiltà in contrasto con l'Occidente superiore, evidenziando inoltre l'empatia nei confronti dei beduini che vivono lì, come se gli studiosi inglesi fossero andati a salvare gli "arabi incivili".

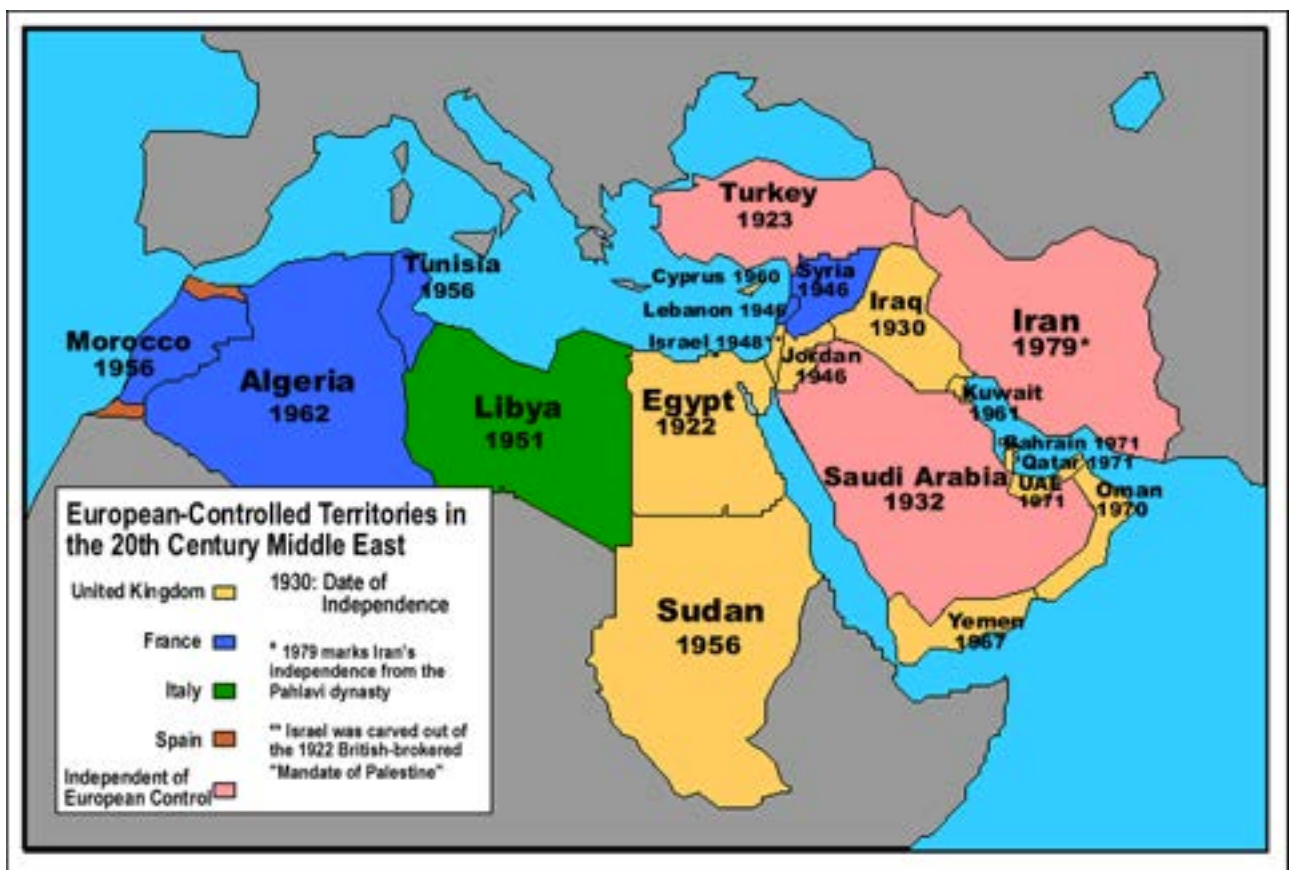


Fig. 3 Una mappa che mostra i paesi del Medio Oriente sotto il controllo europeo nel XX secolo. (MAERK 2012)

L'approccio orientalista si rifletteva anche sullo studio dell'arte e dell'architettura musulmana. È emblematica la raffigurazione dell'Albero dell'Architettura pubblicata dallo storico dell'arte inglese Banister Fletcher nel suo libro *"A History of Architecture On the*

<sup>29</sup> WHARTON 1995, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 18.

*comparative Method*". In particolare, nel quarto livello dell'albero, si trova l'architettura romanica al centro, affiancata dall'architettura bizantina e saracena come rami laterali (Fig. 4).<sup>31</sup> Mentre l'architettura romanica continua a fiorire influenzando la successiva architettura gotica europea, le architetture bizantine e saracene sono rappresentate come rami morti, privi di successive evoluzioni. Tale raffigurazione esprime senza dubbio la considerazione, da parte dell'Occidente, della cultura musulmana come "morta", e l'interruzione della sua evoluzione, va letta come parte della discriminazione che l'approccio orientalista aveva nei confronti dei musulmani.

Secondo Nasser Rabbat, professore di architettura islamica all'Aga Khan al "*Massachusetts Institute of Technology*", l'idea che l'architettura islamica muoia e smetta di esistere è lontana dalla verità.

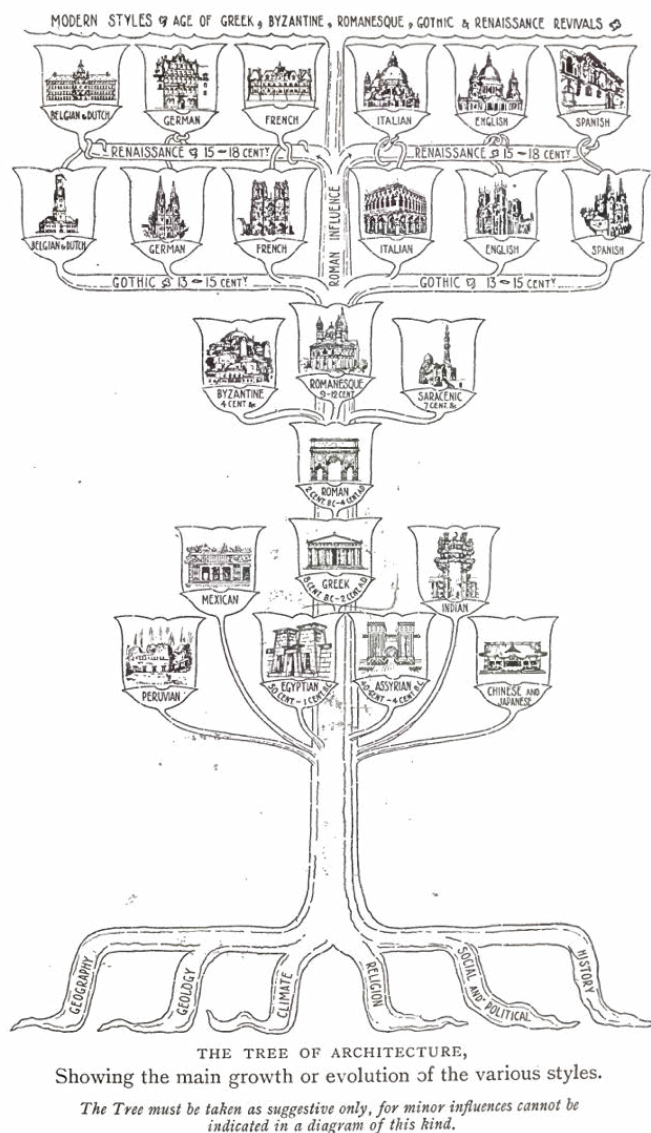


Fig. 4 L'albero dell'architettura, nel libro da Fletcher, "*A History of Architecture on the comparative method*". (FLETCHER 1905)

Nella sua conferenza intitolata "*Re-branding architecture*", Rabbat espone un certo numero di architetti, dall'Occidente e dall'Oriente, che si sono ispirati allo stile islamico nella loro opera, come Karabet Balian, Raimondo d'Aronco, Joseph Aftimos, Mostafa Fahmi, Abd Al Razzaq Malas, per citarne alcuni<sup>32</sup>, che hanno utilizzato uno stile eclettico, facendo rivivere l'architettura musulmana creduta morta da Fletcher.

Nel suo libro "*Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*", Il professore di scienze politiche Michael Curtis cerca di fare l'opposto di ciò che ha fatto Edward Said. Più nel merito, Curtis ha dimostrato il pregio dell'architettura islamica, e ha rafforzato le sue tesi citando diversi studiosi che avevano opinioni positive nei suoi confronti.

<sup>31</sup> FLETCHER 1905.

<sup>32</sup> RABBAT 2012.



L'autore ha anche esposto la ragione dello studio dell'architettura islamica da parte di studiosi occidentali, oltre a soddisfare un'agenda politica.

*“Obviously scholars and commentators reflect the values and cognitive styles of their own cultures, but many, including myself, come to the study of other cultures out of enthusiasm and curiosity.”<sup>33</sup>*

Curtis continua spiegando la natura del rapporto tra Oriente e Occidente, elaborando la differenza tra Cristianesimo e Islam, come elementi principali che definiscono l'Occidente cristiano e l'Oriente musulmano, mentre spiega che l'Occidente stava cercando di frenare l'espansione dell'Islam nell'Occidente stesso.<sup>34</sup>

Mentre l'approccio orientalista tende a criminalizzare gli studiosi occidentali per la loro visione verso l'Oriente e più precisamente l'Islam, molti autori hanno invece sostenuto l'Islam e l'architettura musulmana.

Tra questi, si distingue l'archeologo e storico dell'arte americano Donald Whitcomb, il quale nel suo articolo *“Diocletian's Misr at Aqaba”* ha criticato l'idea che gli arabi non fossero in grado di costruire una struttura pianificata, e che gli arabi beduini non fossero capaci, e non possedevano gli strumenti intellettuali e tecnologici per progettare e realizzare una città organizzata che assomigli al *castrum* romano.

*“To assume a priori, with the reviewers, that only the Romans were capable (mentally and technologically) of constructing a Roman legion camp or similar structure and that the inhabitants of the area in the early days of Islam were architecturally disenfranchised (tribesmen?) who had to squat (the reviewer's term) in older structure are prejudices which have long been disproven and discarded by scholars working in the periods under discussion “.<sup>35</sup>*

Lo storico belga Henri Pirenne è un altro di questi studiosi, che nel suo libro *“Mohammed and Charlemagne “* ha spiegato l'importanza dell'Islam nella creazione dell'Europa di Carlo Magno.

*“It is therefore strictly correct to say that without Mohammed Charlemagne would have been inconceivable.”<sup>36</sup>*

Pirenne spiega come la propagazione dell'Islam in Occidente, Spagna e Nord Africa, sia stato il punto di rottura dell'Impero Romano d'Oriente, dando così il dominio a Carlo Magno sull'Impero Romano d'Occidente.

---

<sup>33</sup> CURTIS 2009, p. 6.

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> WHITCOMB 1990, p. 158.

<sup>36</sup> PIRENNE 1954, p. 234.

La storica americana Suzanne .L. Marchand contraddiceva direttamente l'idea di orientalismo di Edward Said, affermando che la teoria dell'orientalismo di Said si basa su studiosi francesi e inglesi, escludendo quindi studiosi tedeschi, russi, greci, italiani e olandesi dal mix.<sup>37</sup> Marchand usa l'orientalismo tedesco per disapprovare le teorie di Said. Mentre la diversa prospettiva dell'orientalismo può essere discussa, ciò che è importante in questa sede è che lo studio della città orientale, il tema di questa tesi, è soggetto a intrusioni da diverse fonti e agende. Da qui la necessità di oggettivare la ricerca per analizzare scientificamente i dati, portando quindi a risultati accurati.

### 1.1.3 Problema di accettazione: una storia di identità

Il percorso verso il Mediterraneo orientale, dall'Egitto all'odierna Turchia, è noto per essere la culla della civiltà del mondo, a causa della miscela di civiltà che si è trasferita e si è stabilita in questa zona. In effetti, è nell'area che si estende dall'Eufrate nel deserto siriano settentrionale, lungo il Mediterraneo orientale, e alla valle del Nilo, che è stata fatta la maggior parte della storia umana<sup>38</sup>. Il punto centrale di questa vasta terra, che collega l'Egitto all'Anatolia, è chiamato *Bilad al Sham*, che in tempi moderni comprende Libano, Palestina, Siria e parti della Giordania. Questo pezzo di terra ingloba alcune delle città abitate più antiche del mondo, come Biblos in Libano e Gerico in Palestina. Questa piccola area sulla mappa è la culla dell'ebraismo e del cristianesimo e svolse un ruolo cruciale per l'ascesa dell'Islam e la sua diffusione.<sup>39</sup>

L'importanza culturale e geografica di questa terra spiega perché la maggior parte delle grandi potenze del mondo antico e moderno si batterono per occuparla. L'area è una zona di transizione tra l'Occidente e l'Oriente, e non solo per i mercanti, ma anche per gli scambi culturali tra i continenti dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa.

La cultura mista nell'area di *Bilad al Sham*, ha creato diverse religioni, sette, tradizioni ed entità sociali, che hanno reso difficoltoso per i moderni cittadini di questa regione determinare la propria identità.

In Libano, il conflitto di identità ha portato a uno scontro tra i diversi gruppi della società. Ciò si è riflesso in una guerra civile durata quindici anni e che ha diviso il Paese in due fazioni opposte. Da una parte i cristiani e più precisamente i cristiani maroniti, che si sono sempre creduti fenici, e non arabi, per via della connotazione islamica che ne deriva. D'altra parte, i musulmani hanno seguito un'impennata del nazionalismo arabo. I cristiani maroniti, che rappresentano la più grande setta della cristianità in Libano, si credono ancora discendenti dai Fenici. Secondo loro, la conquista araba della zona, ha rappresentato la decadenza del patrimonio fenicio della zona, illustrata dalla loro immigrazione dalla costa

---

<sup>37</sup> MARCHAND 2009.

<sup>38</sup> MANSFIELD 2003, pp. 2-3.

<sup>39</sup> HITT 1959, p. 1.

alla montagna<sup>40</sup>. In effetti, questa idea è uno dei generatori del conflitto libanese che continua a vivere ancora oggi nella mente dei libanesi cristiani.

Da qui la crisi in Siria nel medioevo, tra Oriente musulmano e Occidente cristiano, espressa da Hitti,<sup>41</sup> era ancora visibile sulla terra del Libano. Alcuni studiosi, infatti, ritengono che la lotta per l'identità nazionale del Paese sia una delle ragioni che hanno alimentato il conflitto.<sup>42</sup>

*“Les communautés libanaises sont en fait de véritables nations et ce n’est que de manière relativement récente, on l’a déjà signalé, que le mot de communauté leur a été appliqué pour les désigner. Pendant longtemps, elles ont été désignées par celui de nation qui convenait beaucoup mieux à leur nature réelle.”<sup>43</sup>*

L'idea di comunità diversificate in Libano, sono state identificate dallo studioso francese Etienne De Vaumas, collegando ogni comunità a un'identità diversa. In Libano, infatti, il conflitto sull'identità è direttamente connesso alla diversità delle comunità del Paese. Questa comunità diversificata ha portato a percezioni diverse dell'identità del paese. Anche il conflitto civile dal 1975 al 1990 non è menzionato nel libro di storia ufficiale delle scuole libanesi, a causa della diversa prospettiva di ogni comunità su questo evento. Il libro di storia si ferma al 1943<sup>44</sup>, e ciò che viene dopo sono storie tramandate di padre in figlio, ognuna delle quali riflette il proprio punto di vista. Invece di alimentare il conflitto con la diversità e le differenze, il popolo libanese deve capire che l'identità libanese è questa identità diversificata.

Infatti, in Medio Oriente, e in Libano, l'idea di nazione è il prodotto del colonialismo avvenuto nel XIX e XX secolo<sup>45</sup>. Pertanto, ogni gruppo nazionalista, ogni religione, ogni setta ha dovuto creare il proprio mito per i propri seguaci, al fine di giustificare quella che viene chiamata la “memoria collettiva”. L'idea di una memoria collettiva è ciò che lega questi gruppi di persone alla terra, attribuendo quindi le terre a loro, alle loro origini.

Questa idea di memoria collettiva è giustificata dai ritrovamenti archeologici, che legano queste persone a un pezzo di terra. Quindi, un gruppo, una comunità o una religione, legandosi a un pezzo di terra, a un antico sito in rovina, utilizza tale sito come prova dell'appartenenza di questa terra a loro e ai loro antenati, spiegando quindi la loro legittimità a governarla.

La connessione tra archeologia e politica è stata discussa da molti studiosi. Gli antropologi Philip L. Kohl e Clare Fawcett hanno discusso di questo argomento nel loro libro *“Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology”*.

---

<sup>40</sup> KAUFMAN 2001, p. 174.

<sup>41</sup> HITTI 1959, p. 3.

<sup>42</sup> ABUL-HUSN 1998, p. 2.

<sup>43</sup> DE VAUMAS 1955, p. 554.

<sup>44</sup> MAKTABI 2012.

<sup>45</sup> KAUFMAN 2001, p. 173.

*“This fact of the near universality of a relationship between nationalist politics and the practice of archaeology, of course, precludes the realization of our overly ambitious goal for considering it everywhere it occurs. We will be more than sufficiently pleased if this current study stimulates archaeologists working in different areas not treated here to consider how nationalism and other political concerns may affect the practice of archaeology in the areas in which they work.”<sup>46</sup>*

Philip L. Kohl e Clare Fawcett menzionano i sentimenti etnici nell'Europa orientale che portano alla manipolazione dei dati archeologici al fine di giustificare una discriminazione etnica. Questo concetto può riflettersi in Libano, dove i conflitti religiosi giocano lo stesso ruolo. Ogni gruppo religioso in Libano vuole convalidare il proprio mito religioso su questo territorio, dando un'identità religiosa a un sito in rovina, a un monumento, che lo aiuti a convalidare il suo diritto alla terra.

In un Paese lacerato da identità diverse, è difficile definire una direzione generale per lo Stato. E con l'assenza di un vero Stato, che rappresenti tutte le comunità e i gruppi religiosi, è impossibile riconoscere un'identità comune. Il popolo libanese dovrebbe essere identificato con l'identità libanese e la diversità religiosa, etnica o politica dovrebbe essere rispettata come parte delle diverse culture uscite ed è sempre esistita in questo paese, e dovrebbe essere considerata come parte del carattere diversificato del Paese. E se Anjar è musulmana, o Baalbek romana, o il porto storico di Beirut è fenicio... questo non dovrebbe essere motivo di conflitto, ma dovrebbe essere una prova della diversità culturale del Libano.

## **1.2 Panoramica storiografica nelle fonti arabe**

Gli Omayyadi sono noti per essere perseguitati dopo la loro caduta, quindi le fonti arabe sulla prima dinastia dell'Islam sono state oscurate da un lungo periodo di rivalità tra gli Omayyadi e i loro successori, gli Abbasidi<sup>47</sup>. (Fig. 5)

I primi racconti sugli Omayyadi non videro la luce fino a un secolo dopo la loro caduta. Questi primi testi furono prodotti dai loro rivali, gli Abbasidi, che governarono lontano dal *Bilad al Sham*, l'area focale degli Omayyadi. In effetti, la storia della prima civiltà musulmana è stata prodotta da molti studiosi arabi, tuttavia queste riproduzioni hanno carattere prettamente storiografico, teso a narrare eventi accaduti. Pertanto, raramente tali fonti forniscono informazioni reali sull'architettura e l'urbanistica degli Omayyadi, ma sono utili per collegare un evento a una città, dando quindi una data a queste strutture<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> KOHL, FAWCETT 1995, p. 4.

<sup>47</sup> BORRUT 2011.

<sup>48</sup> BORRUT 2010.

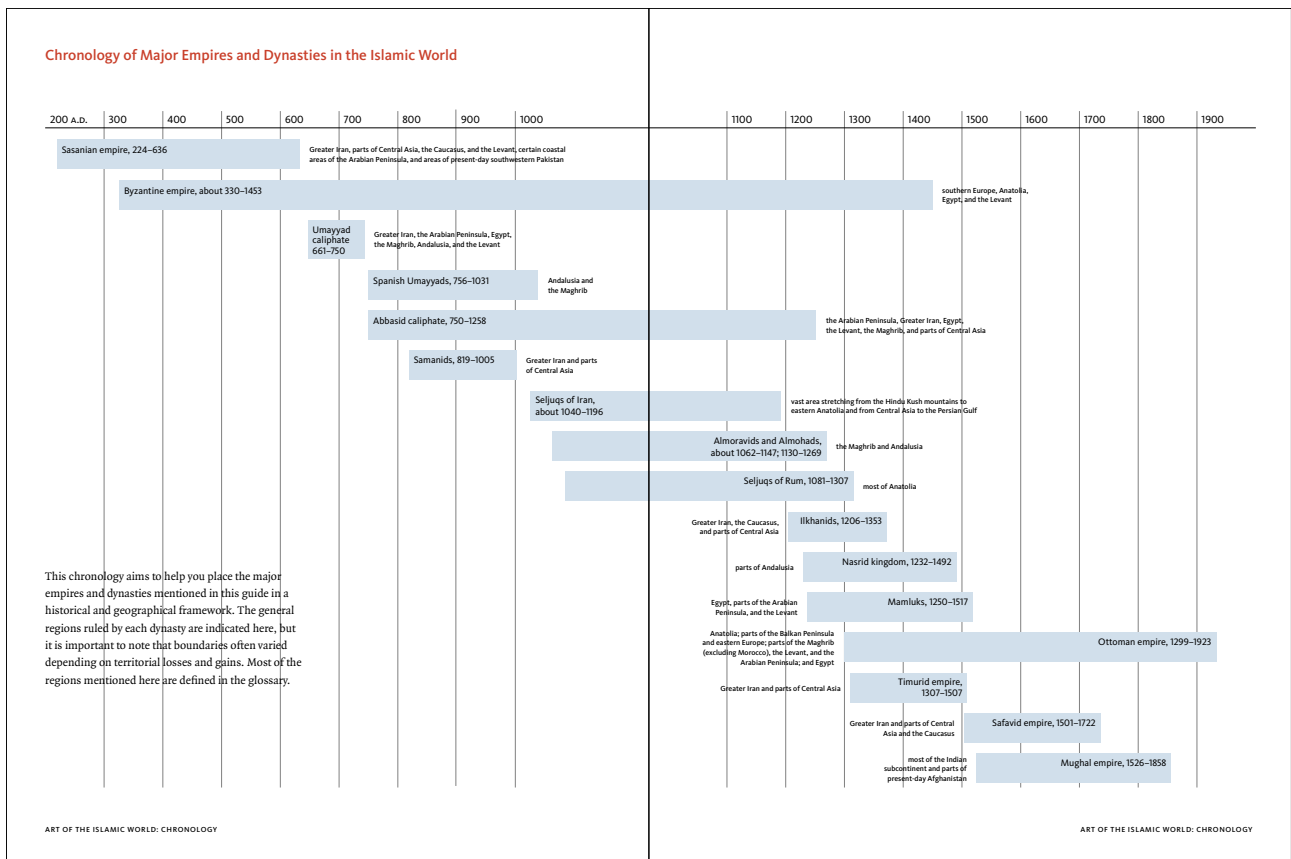


Fig. 5 Cronologia delle dinastie musulmane (METmuseum)

Studiosi musulmani come Al Tabari (Tarikh al-Rusul wa al-Muluk 225-310 dall' Egira), Al Azraki (Akhbar Macca, 250 dall' Egira<sup>49</sup>), Ibn Hisham (Al Sira al Nabawiyya 250 dall' Egira), Yakut (Mou'jam al Buldan, 626 dall' Egira), Ibn Battuta (I viaggi di Ibn Battuta 725 dall' Egira), Abul Fida (Taqwin al Buldan 720 dall' Egira), Ibn Khaldun (Al Muqaddima 779 dall' Egira), scrissero tutti i loro libri secoli dopo l'immigrazione del Profeta Maometto dalla Mecca a Medina, cioè dopo il IX secolo d.C.

D'altra parte, gli Omayyadi dell'Andalusia hanno lasciato opere letterarie per documentare la loro storia. Uno dei documenti più importanti è la carta "Tabula Rogeriana", prodotta dal geografo al Idrisi nel 1154 d.C. La carta mostra il continente eurasiatico e la parte settentrionale dell'Africa. È ruotato su un asse di 180 gradi rispetto alle mappe contemporanee, e il mondo arabo è in cima, mentre l'Europa è a sud.<sup>50</sup> (Fig. 6)

<sup>49</sup> "Dell' Egira" e l'unità del calendario musulmano. "Hijra" significa migrazione in arabo. Questa data si riferisce quindi alla migrazione del profeta dalla Mecca a Medina avvenuta il 24 settembre 622. Pertanto, il 250 dell' egira coincide con l'872 d.C.

<sup>50</sup> MAERK 2012.



Fig. 6 Mappa dell'Idrisi. (MAERK 2012)

### 1.2.1 Il concetto di città nella letteratura araba

Molti studiosi arabi e musulmani hanno menzionato alcuni dettagli della città musulmana nei loro discorsi e libri. Questi studiosi erano principalmente viaggiatori, o *"rahhala"* che percorrevano le terre musulmane e descrivevano le città e gli scenari.

Il geografo arabo del X secolo Al Muqaddesi, nel suo libro *"Ahsan Al-Taqasim Fi Marifat Al-Aqalim"* ha descritto le regioni delle terre musulmane, con i mari e i laghi, le città e le sue

strade e case. Divise inoltre la terra musulmana in quattordici regioni, descrivendo la topografia e il carattere naturale di ogni regione.<sup>51</sup>

Ha anche classificato gli insediamenti in diverse tipologie, a seconda del loro uso e dei caratteri urbani. Secondo Muqaddesi, gli *amsar* o gli accampamenti militari sono paragonabili ai re, i *Qasabat* o i capoluoghi di provincia sono paragonabili ai ministri, i *Mudun* o le città di provincia sono paragonabili alla cavalleria e il *Qura*, oppure i villaggi sono paragonabili agli uomini<sup>52</sup>. (Fig. 7)

“ ..إعلم أنا جعلنا الأمصار كالمملوك والقصبات كالحُجَاب والمدن كالجند والقرى كالرِجَالَة .. ”.<sup>53</sup>

“... sappi che abbiamo creato città come re, paesi come veli, “*qasabat*” come soldati e villaggi come uomini.”

Al Muqaddesi ha fornito due esempi di *amsar*, Al Ramla nell'odierna Palestina e Mosul nell'attuale Iraq.

La descrizione di Al Muqaddesi è cruciale per la comprensione degli insediamenti musulmani ed è particolarmente utile per distinguere tra un *misr* e una *medina*. È importante notare che il libro di Al Muqaddesi è stato scritto nel X secolo, tre secoli dopo l'arrivo dell'Islam, quindi questi tipi di insediamenti potrebbero essere stati tutti stabiliti nel primo periodo musulmano e nel periodo omayyade.

I geografi differivano tra loro nella categorizzazione degli insediamenti, ed era importante per loro dare a ciascun insediamento la sua esatta funzione e connotazione.

Yacut per esempio, un altro viaggiatore e geografo arabo, quando parla di Barqa'id, un insediamento nelle vicinanze di Mosul in Iraq, contraddice Ahmed Abou al Tayyeb al Sarhasi, il quale afferma che questo insediamento è una città<sup>54</sup>. Ciò dimostra che i primi musulmani furono precisi nel differenziare i diversi insediamenti, per l'importanza che deriva da ogni connotazione.

---

<sup>51</sup> Secondo Al Muqaddesi, l'area di Al Sham, una parte della terra musulmana, era suddivisa in sei distretti, da nord a sud; Qinnasrin, Hims, Dimashq, al-Urdunn, Filastin e ash-Sharat. Fornisce inoltre un elenco dei centri urbani di quest'area, analizzandoli uno per uno.

<sup>52</sup> HAKIM 2008, p. 56. Le definizioni di queste parole in arabo, “*Qasabat*”, “*Mudun*” e “*Qurah*” sono spiegate da Bessim Hakim

<sup>53</sup> AL MUQADDESI 1903, p. 47.

<sup>54</sup> YAQUT 1977, p. 387.

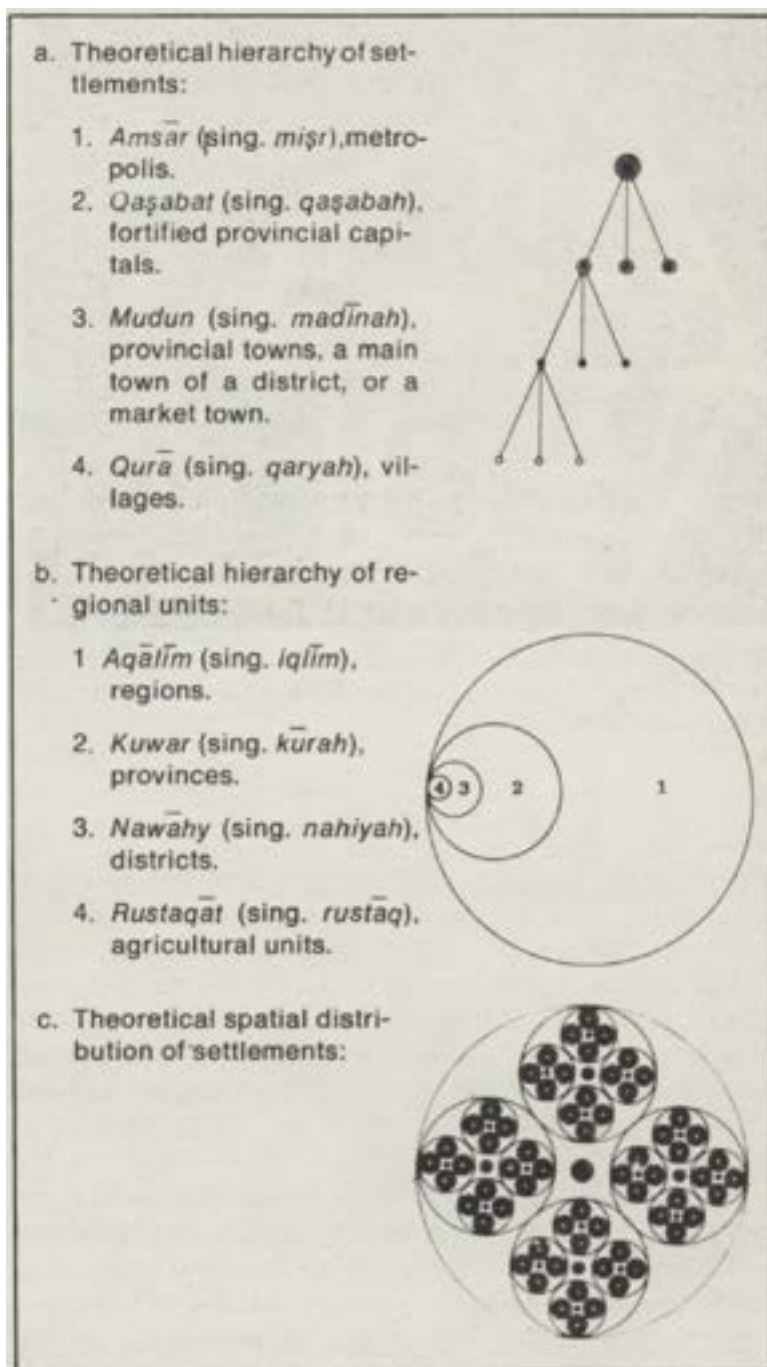


Fig. 7 La classificazione di Maqaddasi degli insediamenti e delle unità regionali e la loro distribuzione spaziale. (ISMAIL 1972)

“*Muqaddimah*”, dove parla della civiltà umana, discorrendo anche dell'organizzazione sociale dei beduini rispetto agli abitanti delle città, spiegando la loro dura vita nel deserto. Ibn Khaldoun ha dedicato un intero capitolo del suo volume per illustrare “*I paesi e le città e tutte le altre forme di organizzazione sedentaria*”<sup>56</sup>. In questo capitolo Ibn Khaldoun spiega la funzione della città e la sua importanza per l'Islam. Spiega cioè che la vita della città, e la sua distruzione o fioritura, è collegata alla dinastia e al suo governo. Se la dinastia continua a regnare, le città che hanno costruito si evolveranno e avranno luogo nuove costruzioni.

<sup>55</sup> IBN BATTUTA 1987, p. 651.

<sup>56</sup> IBN KHALDOUN 1981. In arabo “الباب الرابع من الكتاب الأول في البلدان والامصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه “سوابق ولواحق”



Ma se la dinastia muore, la città sarà rovinata e abbandonata. Ibn Khaldoun illustra anche i cambiamenti nella vita dei beduini arabi quando si urbanizzano, e come diventano sedentari, perché sono abituati alla vita difficile del deserto, e la vita in città è troppo facile per loro, quindi in un modo ha condotto uno studio sociale sugli arabi e la loro trasformazione da beduini ad abitanti delle città urbanizzate.

Tutti questi studiosi arabi, hanno cercato di identificare le diverse tipologie degli insediamenti musulmani, confrontandoli tra loro, descrivendo la loro topografia e la loro organizzazione, e fino ad oggi, rimangono una fonte cruciale per la comprensione della città araba musulmana, e ciò che definisce una città o una *medina* nel primo periodo musulmano.

### **1.3 Pianificazione urbanistica della città orientale nel periodo classico**

La storia urbana di *Bilad al Sham* è estremamente ricca, poiché è uno dei primi luoghi al mondo ad offrire testimonianze di vita stabile<sup>57</sup>. La zona fu soggetta a diverse civiltà, e fece parte delle colonie greche e romane. Più nel merito, nel periodo classico ebbe luogo la creazione della struttura urbana e il concetto stesso di abitazione cittadina. Dall'età ellenistica, fino al periodo romano e bizantino, furono costruite città per accogliere la popolazione in costante crescita. Questo arco temporale di evoluzione è ciò che ha portato alla costituzione della *medina* musulmana, che conservava nella sua struttura i residui della città dell'antichità.

#### **1.3.1 La città ellenistica**

Per comprendere l'origine delle città musulmane, è importante risalire all'epoca ellenistica, dove fu creata la prima città classica, influenzando l'urbanistica dall'epoca romana, alla conquista musulmana e lasciando sicuramente tracce fino a più tardi.

Infatti, la conquista di Alessandro Magno in Asia e in Egitto nel IV secolo a.C., ha permesso a queste aree di entrare sotto l'ombrello culturale, sociale e politico occidentale, influenzando così il successivo impero macedone, romano, bizantino e musulmano che governa quest'area nei millenni successivi.

La civiltà ellenistica nacque dall'interconnessione tra la civiltà greca e quella semitica in oriente, che vide un'evoluzione dalle politiche seleucide e tolemaiche. Questa interazione culturale, nata dalle conquiste di Alessandro, creò la civiltà ellenistica, che si estendeva dalla morte del macedone nel 323 a.C. fino alla costituzione dell'impero romano da parte di Augusto nel 30 a.C.<sup>58</sup>

In effetti, la cultura ellenistica era altamente evoluta e l'urbanistica ne costituiva una parte importante. Pertanto, Alessandro aveva l'intenzione di ellenizzare l'est, creando più di

---

<sup>57</sup> HITT 1959, p. 4.

<sup>58</sup> TARN, GRIFFITH 1952, p. 1.

venticinque città, trasferendo le idee ellenistiche in Oriente. Una delle più significative è la città che prese il suo nome, e lo ha ancora oggi, Alessandria d'Egitto.<sup>59</sup>

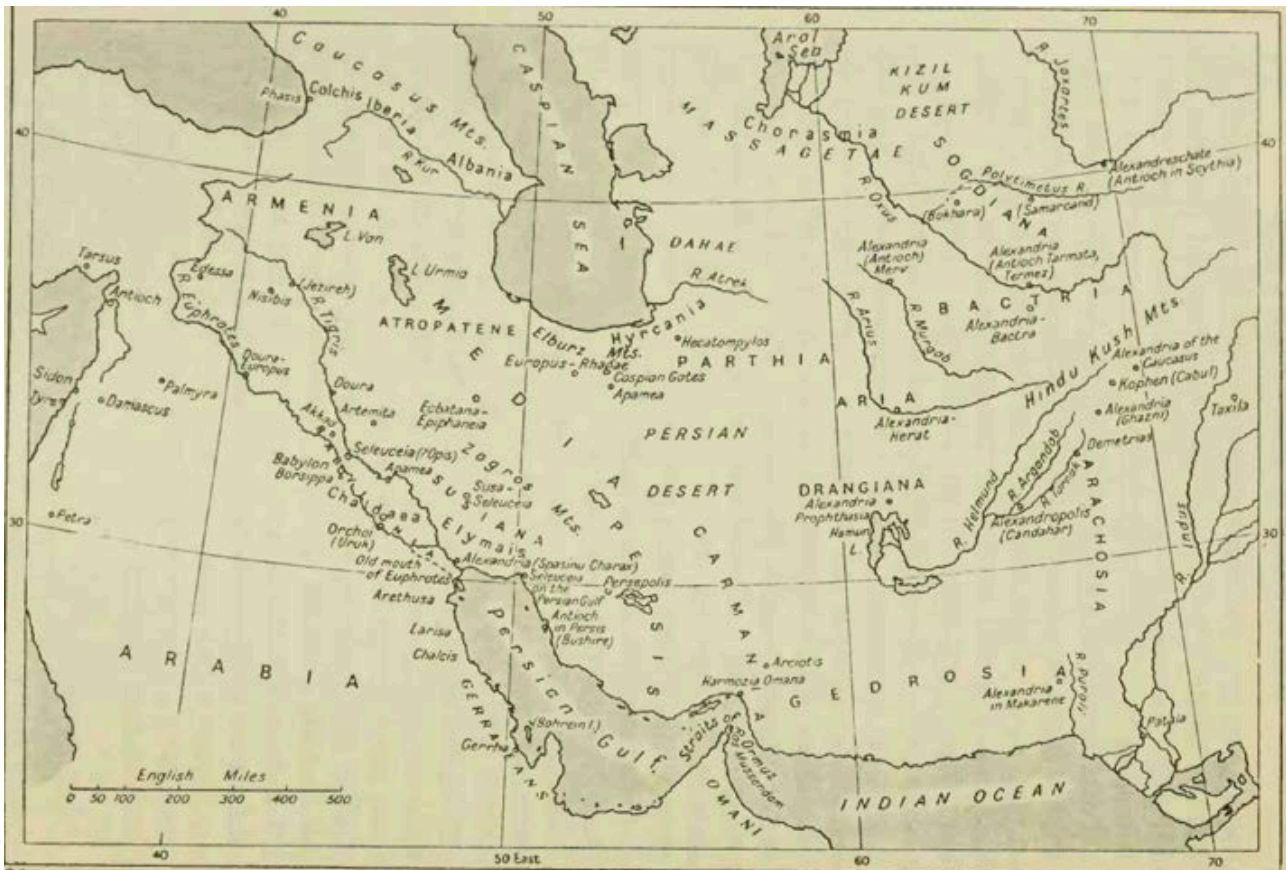


Fig. 8 Mappa del medio oriente nel periodo ellenistico (TARN, GRIFFITH 1952)

Il mondo ellenistico era infatti molto esteso, e comprendeva vasti territori (Fig. 8). Mentre la città-stato greca lavorava per mantenere una certa unità tra la sua terra, tuttavia lo stato era crollato e veniva sostituito dall'universalismo e dall'individualismo. Infatti, l'idea di un uomo come animale politico, una parte della città, si è conclusa con Aristotele, e l'idea dell'individualismo è iniziata con Alessandro<sup>60</sup>. Questa idea di individualismo ha cambiato la percezione della vita cittadina, dove l'individuo ora non doveva solo considerare la propria vita come parte della città, ma anche il suo rapporto con gli altri individui.

I nuovi insediamenti ebbero un disegno urbano ellenistico, mentre altre città esistenti furono ellenizzate, come Amman, che originariamente era chiamata Rabbath Ammon, (poi *Filadelfia*, sotto il regno seleucide e in età romana) e altre città nell'area del *Bilad al Sham* tra cui Aleppo e Damasco.

Sebbene la pianta *Ippodamea* esistesse già, ma fu fino all'età ellenistica quando arrivò alla sua piena maturazione, permettendo a questo concetto di pianificazione urbana di essere utilizzato in tutte le terre ellenistiche, e la *Polis* o la città greca fu esportata in tutta la parte dell'impero.

<sup>59</sup> ISMAIL 1972a, p. 113.

<sup>60</sup> TARN, GRIFFITH 1952, p. 79.

Per capire cosa è una *Polis*, è interessante sapere cosa non lo è, e in questa materia Pausania<sup>61</sup>, il geografo e viaggiatore greco, può essere un ottimo riferimento, che nella sua *Periegesi della Grecia* (II secolo d.C.), narra di essere giunto ad un luogo della Focide chiamato Panopeo. Nella sua descrizione, esitò a definire il luogo città o *Polis*.

*“Ci sono venti stadi da Cheronea a Panopeo, città focese, se pur è lecito denominare città questa località (eige onomàsai tis polin kai toutous), visto che non ci sono né sedi magistratuali, né un ginnasio, né un teatro, né una piazza pubblica, né acqua che termini in una fonte, ma abitano in spoglie casupole, simili alle capanne che si trovano sui monti, al di sopra del letto di un torrente; e tuttavia hanno confini che li separano dai limitrofi e mandano anch’essi rappresentanti all’assemblea generale focese.”*<sup>62</sup>

Una *Polis* è quindi una città, dotata di un ufficio governativo (nel senso che dovrebbe avere un'autorità amministrativa) una palestra (cioè un luogo di incontro, di socializzazione), un teatro, come luogo di intrattenimento, un'agorà, per incontrarsi e discutere di idee politiche, culturali e sociali, e anche per concludere affari. Infine, la città doveva avere un adeguato approvvigionamento idrico, garantito dalla presenza di una fontana.

Questa descrizione della *polis*, rafforza l'idea che ci siamo fatti della città greca, che è una città che tiene conto dei bisogni delle persone e delle loro attività sociali.

Secondo la descrizione di Pausania, l'aspetto dominante di una città sono le mura di fortificazione, quindi entrando in una delle sue porte principali si arriva all'agorà, all'incrocio delle due strade principali, cuore della città. Nel cuore della città ci sono diversi edifici, colonnati e sculture.

È importante risalire all'origine della città ellenistica nella storia greca per comprendere la trasformazione della città. Nel VI secolo a.C, le città greche avevano in realtà due punti focali, l'Agorà e l'Acropoli. Questi punti focali hanno creato due livelli della città. Il livello superiore, dove è situata l'acropoli, come elemento che protegge la città dall'alto, mostrando anche l'immagine del sovrano essendo la sua casa, mentre il livello inferiore era la città dei popoli, dove l'agorà è evidenziata dalla conversione delle strade principali ad esso. Infatti, i mutamenti nello scenario politico greco, portarono ad un cambiamento nella città e nell'immagine del sovrano. Con la democratizzazione della società nel V secolo e l'idea di uguaglianza tra tutti i cittadini<sup>63</sup>, il ruolo dell'acropoli iniziò a diminuire e l'Agorà, lo spazio del popolo iniziò a essere il punto focale della città.

---

<sup>61</sup> Pausania ha visitato numerose città nella sua vita, e quando ha descritto una città in questo modo particolare, è perché sa esattamente cosa dovrebbe essere una città.

<sup>62</sup> BULTRIGHINI s.d., p. 11. Testo da Pausania tradotto in italiano da Bultrighini.

<sup>63</sup> ARISTOTLE 2012, p. 222. Secondo Aristotele, l'alta cittadella è adatta per una monarchia o un'oligarchia, ma una fortificazione al piano terra è per una democrazia.

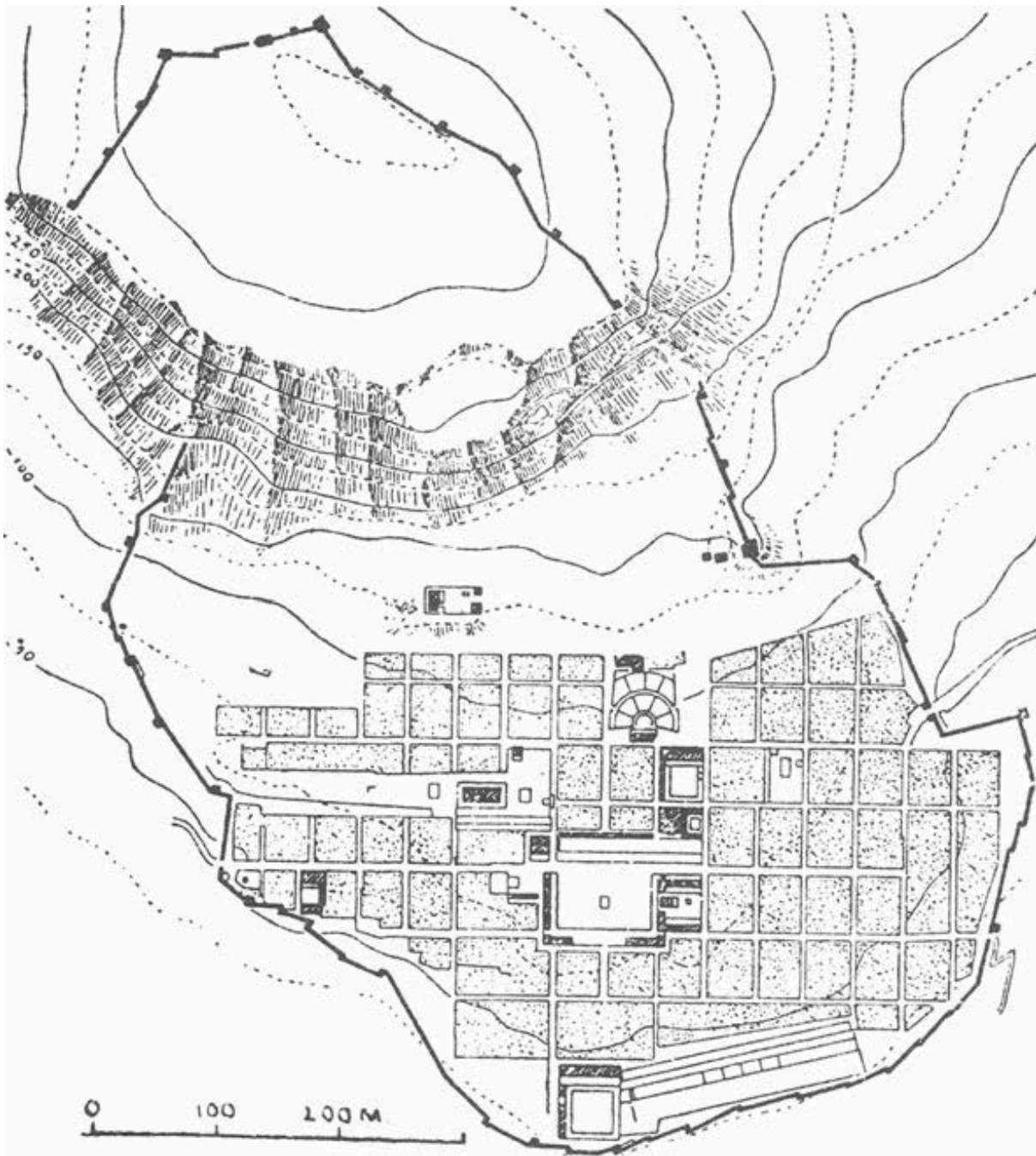


Fig. 9 Pianta della città di Priene (Wycherley 1962, p. 27.dopo Von Gerkan)

Forse la città di Priene (Fig. 9) è il miglior esempio di città greca, costruita prima del periodo ellenistico, la città mostra una perfetta pianta ippodemica, con tutti gli elementi di una polis. La città fu ricostruita nel IV secolo a.C su un colle<sup>64</sup>. È interessante notare che la griglia rettangolare si adattava quasi perfettamente alla pianta, con lievi modifiche ad essa, con le mura di fortificazione che giravano intorno alla città in modo irregolare. Il centro della città dove si incontravano le strade principali era riservato all'Agorà, con il tempio di Atena che si ergeva su un alto podio vicino a nord-ovest.

<sup>64</sup> Questo era in realtà così comune soprattutto nella Grecia europea, nel periodo ellenico, dove le città furono costruite sulle colline per proteggersi dai nemici. Successivamente si iniziò a costruire le mura di fortificazione quando l'insicurezza si fece più grande. Con l'aumento della popolazione, la città dovette ingrandirsi, quindi vi fu la costruzione della città bassa, e la cittadella fortificata in cima al colle divenne l'acropoli. Quando le città inferiori si svilupparono, il punto focale si spostò dall'Acropoli all'Agorà.

Secondo lo storico Franz Tritsch, la differenza tra città ippodamiane e città arcaiche è puramente formale. Entrambi sono considerati Polis, aventi gli stessi elementi, ma la pianta ippodamiana non è più che una sorta di riordino<sup>65</sup>, e gli elementi della città hanno dovuto essere trasformati per adattarsi alla griglia.

Ciò che i greci furono in grado di fare rispetto ai romani è rompere la forma rettangolare della griglia per adattarla al sito. Come nella città di Priene, e in seguito ad Antiochia, il progettista ruppe la griglia in diverse sezioni poste ad angoli diversi, seguendo l'irregolarità del terreno.

Secondo l'archeologo britannico Richard Ernest Wycherley, dopo la ricostruzione di Priene, il sistema ippodemico iniziò ad essere utilizzato più frequentemente in particolare in Asia Minore, da Alessandro Magno e dai suoi successori.<sup>66</sup>

Durante il periodo ellenistico, l'impero seleucide governava l'area della Mesopotamia, Siria, Persia e Asia Minore.

I seleucide fondarono città, campi militari e *"katoikai"*(κατοικία), in particolare nell'area della Siria e della Fenicia, dove maggiormente ispirata al dominio tolemaico.<sup>67</sup>

Alcune delle città fondate nell'area della Siria sono Apamea e Latakia, mentre esempi di città ristabilite sono Aleppo e Damasco e dei più importanti campi militari seleucidi è Dura Europus. In tutti questi diversi tipi di città, i seleucidi applicarono la loro pianificazione urbanistica ellenistica. Queste città condividono una morfologia urbana simile che segue una pianta Ippodamea ortogonale.

*"Questo sistema [ippodameo], considerato talora come proprio dell'area seleucide, è in realtà tipico delle fondazioni di pianura e di altopiano (come appunto sono quasi tutte le città create dai Seleucidi)"*<sup>68</sup>

Questa divenne una caratteristica dell'urbanistica seleucide, che si applicò non solo alle città fondate su una pianura, ma anche alle città fondate sulle colline, come il sito di Cirro situato nella valle dell'Afrin<sup>69</sup> (Nord Siria)(Fig. 10). L'applicazione di questa stessa pianificazione

---

<sup>65</sup> TRITSCH 1929.

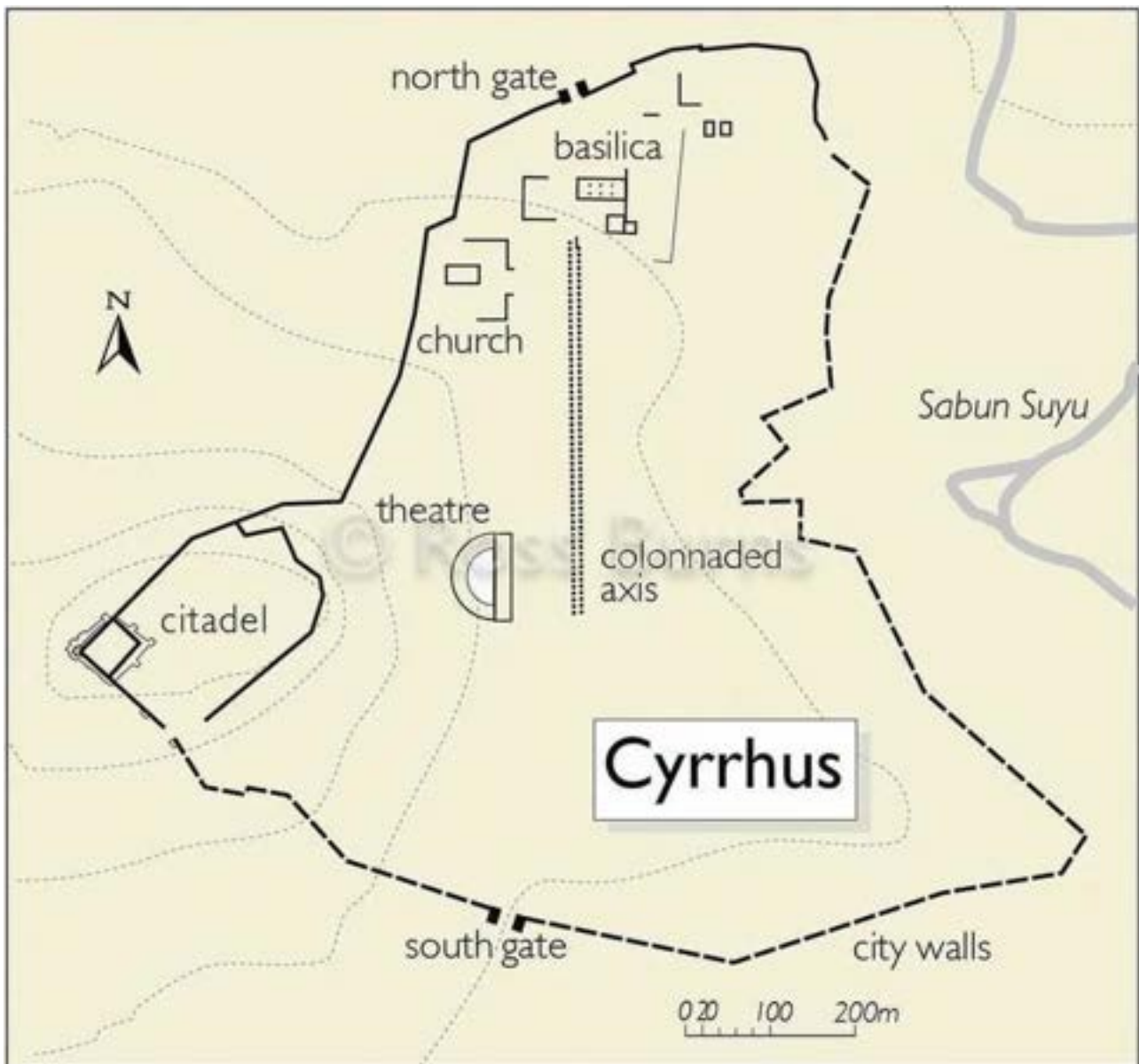
<sup>66</sup> WYCHERLEY 1962, p. 27.

<sup>67</sup> GRECO, TORELLI 1983, p. 344.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>69</sup> AL SHBIB 2002.

urbanistica su un sito più complesso mostra l'intenzione diretta di applicare una pianta riconoscibile nelle città seleucide.



RB May 2011 — after Massih & Gelin 2010: fig 1 (Longepierre), correcting Frézouls

Fig. 10 Mappa di Cirro ([Alchetron.com](http://Alchetron.com))

Antiochia e un altro esempio di queste città seleucidi (Fig. 11), poiché si sviluppò fino a diventare la loro capitale e in seguito sopravvisse al periodo romano, e continuò a prosperare fino alla conquista araba dell'area della Siria.



Secondo Libanius, Antiochia, o meglio il luogo dove fu edificata Antiochia, sarebbe stata in realtà originata da Alessandro Magno nella sua marcia verso la Fenicia, come colonia per le sue truppe. Dopo la morte di Alessandro, i suoi generali si divisero la terra conquistata da lui e l'area della Siria fu presa da Seleuco, detto il Conquistatore. Seleuco fondò nell'area della Siria nordoccidentale, che in seguito divenne nota come Seleukis quattro città; Antiochia, Seleucia Pieria, Apamea e Laodicea sul mare.<sup>70</sup> Queste città condividevano una pianta urbanistica abbastanza simile, suggerendo che fossero state costruite dallo stesso progettista o commissionate dalla stessa persona.

La fondazione di Antiochia è in realtà molto ben documentata e mostra perfettamente la procedura di fondazione delle città greche. Dopo la costruzione delle mura di fortificazione e la tracciatura delle strade da parte dell'urbanista della città, gli elefanti furono usati per contrassegnare le torri sulle mura e il grano fu sparso per delimitare le strade della città.

Le strade ortogonali della città erano disposte a forma oblunga tra il fiume Oronte e la via che in epoca romana sarà la via colonnata della città. Dall'altro lato, la città è protetta dal monte fortemente descritto da Libanius.

Libanius parla infatti di due città, la nuova e la vecchia. Secondo lui, la città vecchia è il piccolo sito inglobato dai due rami del fiume, e quella nuova è la città estesa, che va vicino alla montagna, ed è collegata alla città vecchia da cinque ponti.<sup>71</sup>

È interessante notare che i progettisti di Antiochia seguirono un orientamento utilizzato nelle altre città siriane. Ciò è evidente perché i progettisti avrebbero potuto facilmente seguire l'orientamento del fiume, facendo seguire le strade. Invece, la strada ha seguito l'orientamento del sole, mostrando l'intenzione di applicare una specifica pianificazione urbanistica.

Non si sa molto dell'edificio pubblico costruito in epoca seleucide oltre al tempio di Zeus Bottiaios citato dallo storico siriano Giovanni Malalas di Antiochia<sup>72</sup>, tuttavia si presume che vi fossero altri templi, un teatro e altre strutture amministrative e militari.

Antiochia riflette infatti un'intenzionale pianificazione urbanistica utilizzata dai Seleucidi nell'area della Siria, applicata in siti diversi e adattandosi alla geografia del terreno.

Tutte queste città condividevano in comune elementi simili, tra cui le mura di fortificazione, l'agorà, l'acropoli, il colle, il cimitero fuori le mura della città e la palestra e lo stadio in periferia.

Tutte queste città sopra menzionate, rientrano nella descrizione di Wycherley che le definì "*mass production cities*".

---

<sup>70</sup> DOWNEY 1963, p. 28.

<sup>71</sup> FESTUGIÈRE 1959, pp. 23–24.

<sup>72</sup> MALALAS 1831, pp. 200–201.



*“On the other hand, in the mass production of new Hellenistic cities in Asia which took place under Alexander and his successors, the chess board plan was normal.”<sup>73</sup>*

Questo era lo schema utilizzato per le nuove fondazioni ellenistiche, cui furono adeguate anche le città già esistenti. Da questo modulo i romani derivarono, in seguito, i precetti urbanistici usati per gli insediamenti fondati in età imperiale, influenzando i loro successori - i bizantini - e i successivi conquistatori, i musulmani.

È importante qui sottolineare l'importanza degli spazi vuoti negli spazi civici greci. Gli studiosi di architettura oggi tendono a concentrarsi sugli edifici e sui monumenti della città, trascurando gli spazi vuoti, visti per lo spettatore moderno come un vuoto senza forma sulla mappa. In realtà, questi spazi vuoti sono cruciali per la vita civica della città, è il luogo in cui le persone si incontrano e discutono delle proprie idee sociali e politiche. In effetti, questi vuoti sono cruciali per la città greca così come per la vita della città romana, dove gli spazi dovrebbero essere visti come un'interazione tra l'architettura e il vuoto.<sup>74</sup>

Anche se alcuni studiosi non considerano la pianta ippodamica come una rivoluzione urbana, tuttavia, il suo uso abbondante lo ha reso tale. Questa pianificazione urbanistica è stata utilizzata negli anni a venire, per la sua semplicità e facilità di applicazione su diversi siti. Secondo Aristotele, la difficoltà di applicare questa pianta non è teorica, ma pratica, perché ogni progettista doveva usare il suo ingegno per adattare gli elementi della città alla griglia, e quindi adattare la griglia al sito. Aristotele ritiene inoltre che la pianta di Ippodamo sia più adatto ad abitazioni e attività, mentre l'urbanistica più antica utilizzata nelle città, nel senso che non utilizzare il piano a griglia è più utile per il tempo di guerra<sup>75</sup>. Tuttavia, questo modello ha continuato ad essere utilizzato per città e campi militari in periodi successivi.

### 1.3.2 La città romana

Nell'introduzione del suo libro, civiltà ellenistiche, lo studioso britannico William.W. Tarn spiega la trasformazione del mondo ellenistico nel periodo trascorso tra la morte di Alessandro Magno e la costituzione dell'impero romano. Questa trasformazione dell'impero morto non cancellò completamente le sue tracce e le stampe ellenistiche continuarono ad esistere.

*“the creative impulses evoked by Alexander's career forbade anything ever to be quite the same again as before, and, after the Hellenistic world had finally gone down in the ruin of the Roman civil wars, with the Empire it began to be built up afresh on different lines ; civilisation became Graeco-Roman.”<sup>76</sup>*

---

<sup>73</sup> WYCHERLEY 1962, p. 35.

<sup>74</sup> TANOULAS 1991, p. 160.

<sup>75</sup> ARISTOTLE 2012, p. 222.

<sup>76</sup> TARN, GRIFFITH 1952, p. 1.

Continua a dire,

*“the Greece that taught Rome was not the older Greece but contemporary Hellenism, and so far as modern civilisation is based on Greek it is primarily on Hellenism that it is based.”<sup>77</sup>*

Continua spiegando che l'ellenismo era una parte importante del nuovo impero romano, influenzandone l'architettura e l'urbanistica.

Altri studiosi parlano dell'influenza ellenistica sull'architettura romana quasi non accettando l'idea di architettura romana, nel senso che secondo loro l'architettura romana è una perfetta reinterpretazione di quella ellenistica.

In *“Antiquities of Ionia”*, lo storico dell'architettura inglese William. R. Lethaby solleva la questione dell'influenza greca sull'architettura romana.

*“the details of the architrave and the cymation show that the tradition of the work- although we should usually call the style ‘Roman’- derives from Priene, Magnesia and other Hellenistic works. It appears more and more clearly that all ‘Roman’ architecture details was in fact Hellenistic.”<sup>78</sup>*

Nell'appendice dello stesso articolo, l'autore continua a dire

*“in the result it will appear that the transition was almost entirely accomplished in the Hellenistic East, and that, indeed- except in a limited and local sense- there was no Roman architecture.”<sup>79</sup>*

Non dovremmo arrivare ad affermare che l'architettura romana non ha alcun merito, ma piuttosto che l'influenza dell'ellenismo sull'architettura romana era immensa, ei romani usavano tecniche e formule compositive ellenistiche per diffondere ed espandere il loro impero. L'idea di William Tarn è più accettata, poiché ammette che i romani costruirono monumenti e città, acquedotti e ponti, dimostrando il loro genio architettonico e ingegneristico.

La città romana ottiene la sua popolarità tra gli studiosi per essere un'entità pianificata. In altre parole, è considerata perfetta grazie alla sua impostazione funzionale. L'organizzazione della città romana, può essere trattato di Vitruvio, I *“Dieci libri sull'architettura”*. Mentre Vitruvio non parla esplicitamente dell'urbanistica, ma

---

<sup>77</sup> *Ibidem.*

<sup>78</sup> WILKINS ET AL. 1840, p. 17.

<sup>79</sup> WILKINS ET AL. 1840.

l'assemblaggio del suo libro, parlando del sito della città<sup>80</sup>, dei suoi elementi<sup>81</sup>, delle fortificazioni<sup>82</sup> e del suo orientamento<sup>83</sup>, riflette l'importante pianificazione che la città romana ha subito per arrivare alla sua forma finale. È inoltre interessante il confronto, proposto da Vitruvio, tra la città e il corpo umano, nella sua organizzazione e nel suo ordine<sup>84</sup>.

*“By calling his treatise a corpus, Vitruvius suggests that, unlike his predecessors’ smaller projects, his work is an organic whole made up of its membra, its constituent parts (10.16.12): “Now in the previous nine books I have dealt with the other several topics and their subdivisions, so that the whole body (totum corpus) should unfold every (body-)part of architecture (omnia architecturae membra) in ten books.” The body metaphor is used to convey the perfect wholeness and innovative completeness of the treatise as well as its harmonious proportions.”<sup>85</sup>*

Alcuni studiosi hanno introdotto una sorta di indice di romanizzazione, basato sul confronto con le città Nord Europa<sup>86</sup> occidentale.<sup>87</sup> Mentre Roma non può essere un tipico esempio di una città romana<sup>88</sup> (perché formatasi prima che tali concetti, di origine greca, venissero assimilati e reinterpretati dai romani), l'influenza dell'urbanistica romana può essere vista in molte colonie romane, dove i conquistatori costruirono nuove città seguendo le regole romane per l'urbanistica.

Pertanto, l'attenzione di questo studio sarà rivolta ad alcune città in cui è più tangibile l'utilizzo di regole urbanistiche romane; tali centri saranno confrontati con le prime fondazioni musulmane, al fine di comprendere le influenze romane su queste ultime.

Esportare il concetto di città romana, attraversando i mari e arrivando a *Bilad al Sham* (Fig. 12) e all'Africa, è ciò che ha differenziato i romani dai Greci e dai Fenici<sup>89</sup>. Le città romane riuscirono a tenere dentro di sé i valori e le ideologie dello stato romano, creando un mondo a loro immagine e somiglianza, offrendo in cambio pace e prosperità attraverso la conquista<sup>90</sup>. Molti esempi in tutto il mondo dimostrano le idee che i romani cercavano di

---

<sup>80</sup> VITRUVIUS 2017, p. 17.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>84</sup> REITZ-JOOSSE 2016, p. 186.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> L'Europa come la conosciamo oggi.

<sup>87</sup> LAURENCE 2005, p. 1. “the appearance of urbanism in northwest Europe is often seen as an index of Romanization”

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>89</sup> YEGÜL, FAVRO 2019, p. 492.

<sup>90</sup> TARN, GRIFFITH 1952, p. 39.

diffondere nelle città ben pianificate dell' Iberia, della Gallia (di qua e di là delle Alpi), dell' Africa e del Levante.

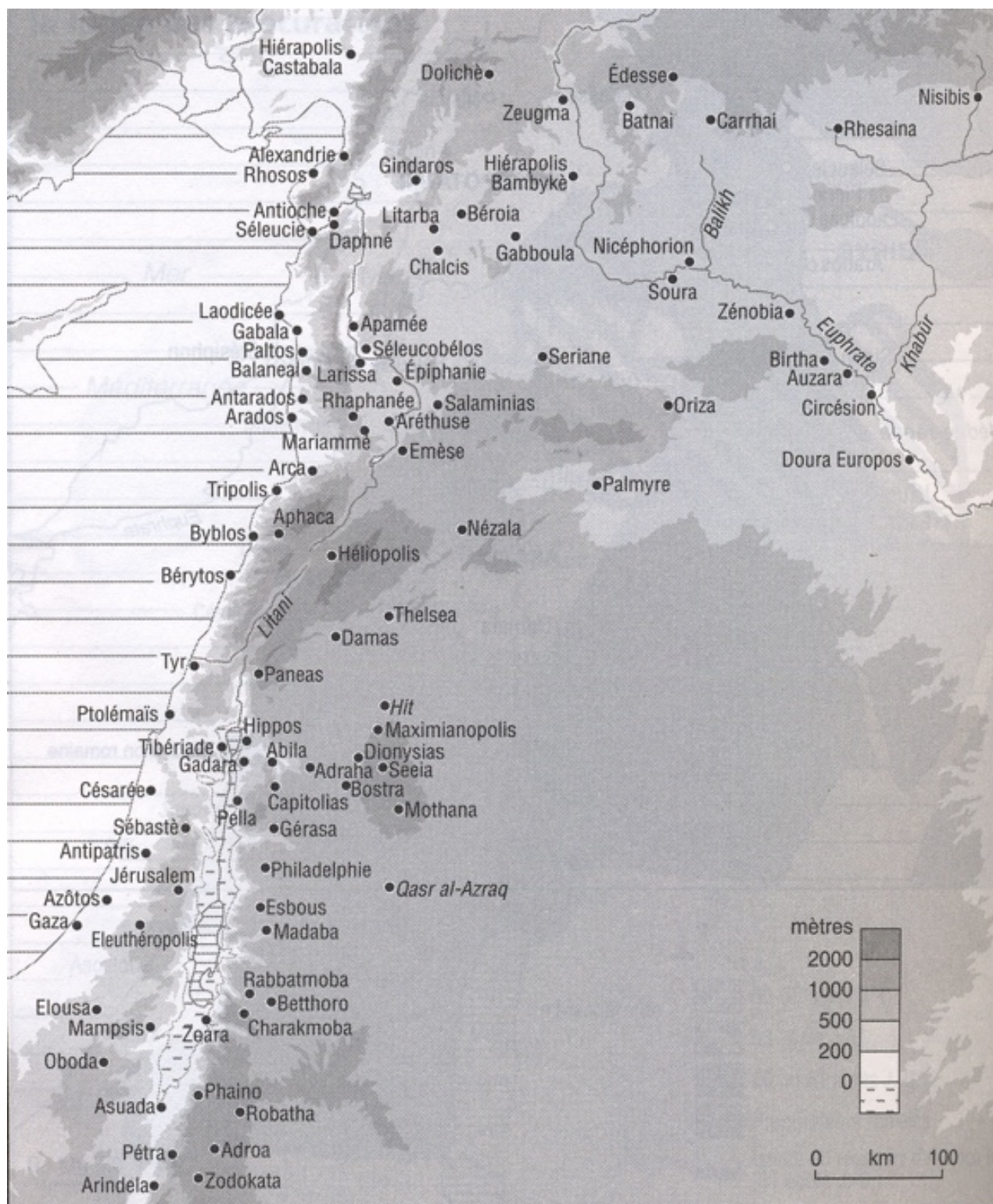


Fig. 12 Mappa della Siria romana (SARTRE 2014.)

Città come Damasco <sup>91</sup> (Fig. 13), Volubilis in Marocco<sup>92</sup> e Timgad (Thamugadi) In Tunisia<sup>93</sup>, sono una prova vivente dell'apogeo della pianificazione romana.

<sup>91</sup> YEGÜL, FAVRO 2019, p. 791.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 515.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 496.

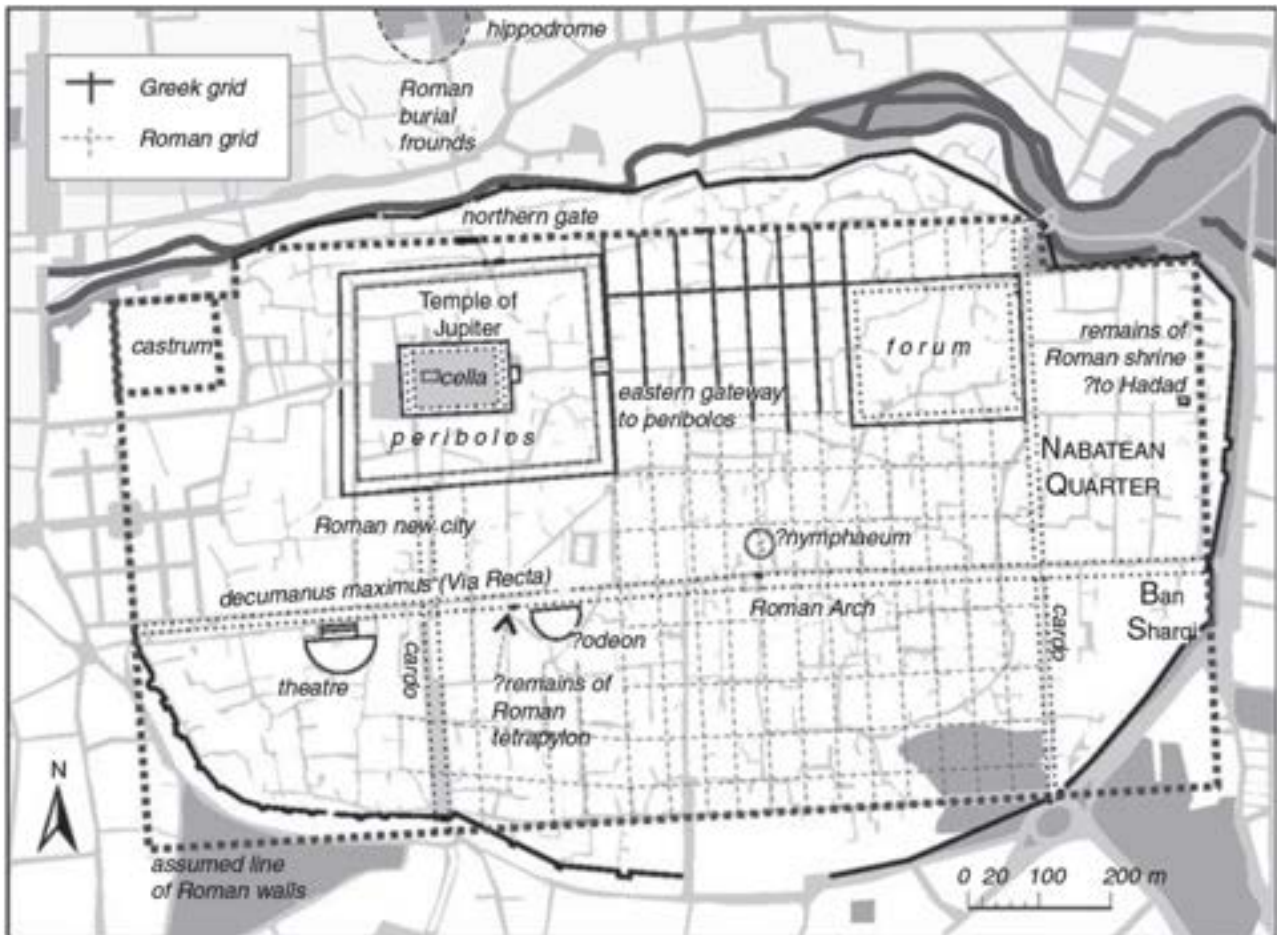


Fig. 13 Pianta di Damasco greco/romana (KHALEK 1977, dopo *Damascus*, Ross Burns, 2004)

Tuttavia questa idea di diffondere la pace e la prosperità che venne con la conquista, non fu facilmente accettata dai vinti. Nella storia, è raro vedere una popolazione conquistata accogliere il conquistatore. La resistenza fa parte del comportamento umano, e quando i romani conquistarono le terre, poi divenute colonie, fu con il sangue che ebbe luogo il concetto di romanizzazione<sup>94</sup>.

Ma qual è esattamente questo concetto di romanizzazione? E come lo applicarono i romani nelle colonie romane?

Per rispondere a queste domande, è importante andare al periodo repubblicano della storia romana. Secondo fonti letterarie, citate dall'archeologo britannico Jamie Sewell nell'introduzione del suo libro *"The formation of Roman Urbanism"*<sup>95</sup>, la maggior parte dei siti coloniali, archeologicamente parlando, sono poco conosciuti, e in realtà questi siti risalgono a tempi più antichi. Ciò dimostra che i romani non fondarono solo città, ma lavorarono anche alla riorganizzazione e al ridisegno di strutture già esistenti.

Con l'estensione della conquista romana, e la colonizzazione di più terre, le popolazioni dei paesi conquistati divennero cittadini romani in vari tempi e in vari modi, quindi le loro

<sup>94</sup> LAURENCE 2005 ; YEGÜL, FAVRO 2019 ; CIMADOMO 2019.

<sup>95</sup> SEWELL 2010.

comunità si autogovernarono, a seconda che fossero *coloniae* o *municipia*.<sup>96</sup> Una delle date più importanti nella storia delle colonie romane è il 338 a.C, quando i Romani oppressero la rivolta latina, ponendo fine alla Lega Latina e venendo a patti con i vicini circostanti conferendo loro alcuni diritti civili. In effetti, questa data può essere senza dubbio uno dei periodi più importanti dello sviluppo dell'urbanistica romana.<sup>97</sup> L'impero romano ora con la colonizzazione, può avere la possibilità di diffondere l'urbanistica romana nelle colonie, oppure può integrare i suoi concetti urbani con strutture già esistenti.

Pertanto, la politica ha svolto un ruolo nella pianificazione delle città romane, e mentre alcune città sono state pianificate o riprogettate, altre no. L'architetto e storico italiano Giorgio Cavaglieri adottò tre classificazioni per classificare il design utilizzato dai romani per la progettazione delle loro città: secondo lui, le città costruite dai romani nelle attuali Europa, Nord Africa e Medio Oriente potevano essere cresciute senza alcun tipo di pianificazione, o essere città preesistenti, che i romani trasformarono in colonie romane adottando la loro pianificazione urbanistica, o essere fondazioni romane nate come accampamenti militari o *castra*<sup>98</sup>.

Quando parliamo di urbanistica romana, intendiamo normalmente una struttura ortogonale, che utilizza una pianta a griglia, con due strade principali, il *Decumano* e il *Cardo*, che dividono la struttura in quadrangoli<sup>99</sup>. Tuttavia, questa pianificazione non è romana, e solo in parte deriva da esigenze pratiche. Infatti, durante il primo periodo della Conquista, i romani videro questa tipologia in Italia, in città già sviluppate a griglia. Schemi planimetrici di questo tipo furono utilizzati in qualche caso anche dagli Etruschi (Spina)<sup>100</sup>, ma soprattutto dai Greci dell'Italia Meridionale e della Sicilia, che li avevano sviluppati a partire dal VII sec. a.C., e ne adottarono la tipologia nelle loro nuove fondazioni.

Tuttavia, la pianta "a griglia" romana non è una riproduzione esatta di quella etrusca. Mentre i romani usavano il centro dell'impianto, posto all'intersezione dei due assi viari principali, come fulcro della vita cittadina, dove si trovavano le principali attrazioni religiose e sociali, non è provato che gli Etruschi avessero un simile impianto centripeto, anzi sembra che localizzassero almeno le più importanti funzioni sacre in apposite aree santuariali o sulle acropoli. Questo è ben visibile nella città etrusca di Marzabotto, dove a nord dell'asse Nord-Sud sono posti l'Acropoli ed i templi (Fig. 14).

---

<sup>96</sup> YEO 1959, p. 106.

<sup>97</sup> TOYNBEE 1981, p. 197.

<sup>98</sup> CAVAGLIERI 1949, p. 29.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 28.

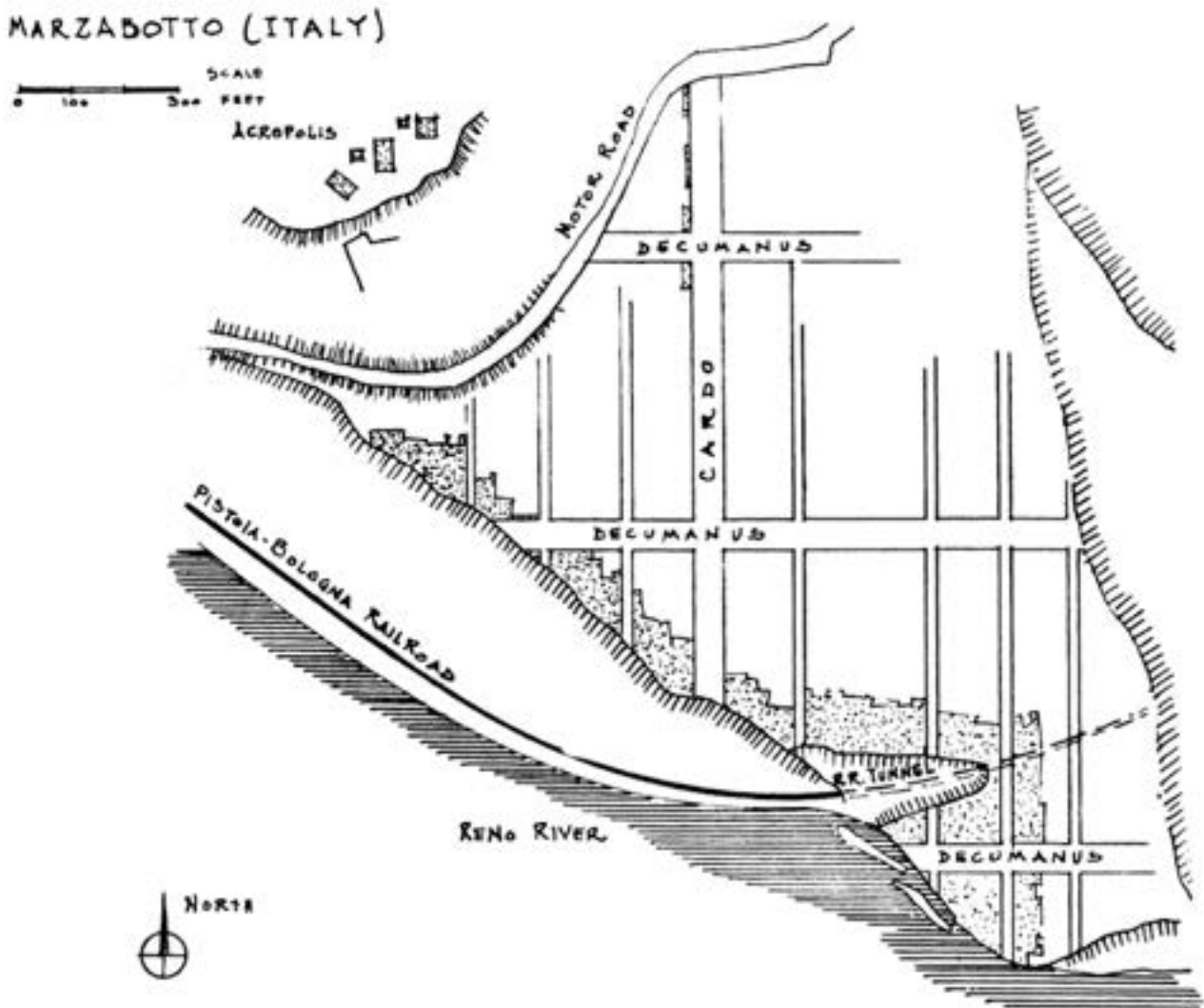


Fig. 14 Pianta della città etrusca di Marzabotto (CAVAGLIERI 1949)

Pertanto, in un certo senso, i romani usarono e svilupparono la pianta ortogonale greca, che conobbero con la conquista della penisola italiana, e dal III secolo a.C. iniziarono ad adottarlo nelle loro nuove città fondate nelle colonie. Questi insediamenti presero la forma del *castrum*, che adottava la pianta a griglia molto conveniente per usi militari; questi poi in molti casi si svilupparono in una città più grande come il caso di Ostia (Fig. 15).

Nello schema a griglia i due assi principali strutturano l'intera pianta, essendo più importanti delle altre strade parallele: queste strade erano più larghe, talvolta (soprattutto nelle regioni medio-orientali) con colonnati su ogni lato, e al loro incrocio si trovava il foro, luogo di incontro per gli abitanti della città. I due tracciati non seguivano un orientamento ferreamente prestabilito, ma erano spesso condizionati dall'orografia del sito o dalla presenza di un importante asse stradale che talvolta imponeva un orientamento diverso. L'abitato era avvolto da alte mura tutt'intorno e, almeno in origine, aveva quattro porte in altrettanti lati delle mura della città.

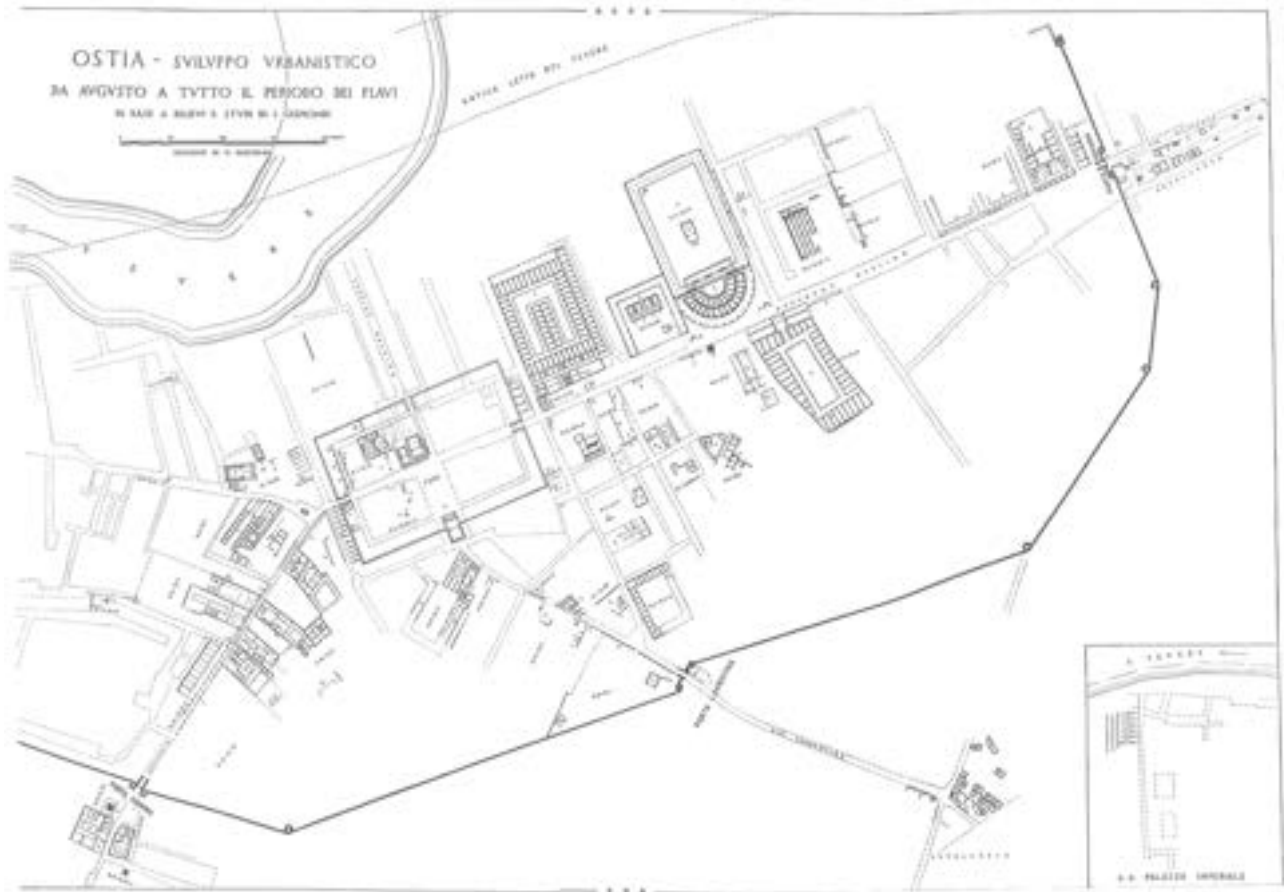


Fig. 15 Pianta di Ostia Romana. (BECATTI ET AL. 1953.)

Eppure ciò che definisce la diversa tipologia della città romana già classificata da Cavaglieri, è la disposizione delle strade, che svolge il ruolo di dividere la città in diverse funzioni, e unifica anche l'insediamento in un'unica entità collegata. Ciò si osserva anche nel differenziare le città etrusche da quelli romani. Nel caso delle città preesistenti (e della stessa Roma), le strade hanno svolto il ruolo di direttrici dell'espansione urbana, necessaria per soddisfare l'aumento della popolazione, subendo interventi di ampliamento e l'aggiunta di nuove funzioni lungo di esse.

Aleppo in Siria esemplifica perfettamente questo processo, avendo assistito al passaggio di culture diverse e adattandosi di volta in volta, subendo opportuni cambiamenti.

Quando i romani conquistarono la Siria nel 64 a.C., Aleppo divenne la seconda città più importante della provincia dopo Antiochia. I conquistatori mantennero molte delle istituzioni greche esistenti (tra cui la lingua), mentre seguivano la più antica linea seleucide della città, incorporando esso con il loro nuovo piante di griglia della città.<sup>101</sup>

Mentre l'altro tipo di città romane sono le città di nuova progettazione, che si basano su una distribuzione organizzata delle funzioni secondo una pianta urbanistica, tenendo in considerazione la circolazione e il movimento delle merci e l'orientamento della città. Queste città rientrano nelle categorie di ciò che viene chiamato "regolare", avendo una pianta a griglia, che ricorda i campi militari romani o *castra*.

<sup>101</sup> SAUVAGET 1961, p. 396.



Questo concetto diventa lo standard quando si parla di una città romana, e i conquistatori furono in grado di esportarlo in tutte nuove province. Insediamenti strutturati a griglia, come già detto, esistono nella Gallia e in altre aree del nord Europa, nelle colonie del nord Africa come Timgad e Volubilis, furono persino esportate nel *Bilad al Sham* dove i romani avevano più colonie, come Filadelfia e Gerasa nell'odierna Giordania<sup>102</sup> (Fig. 16).

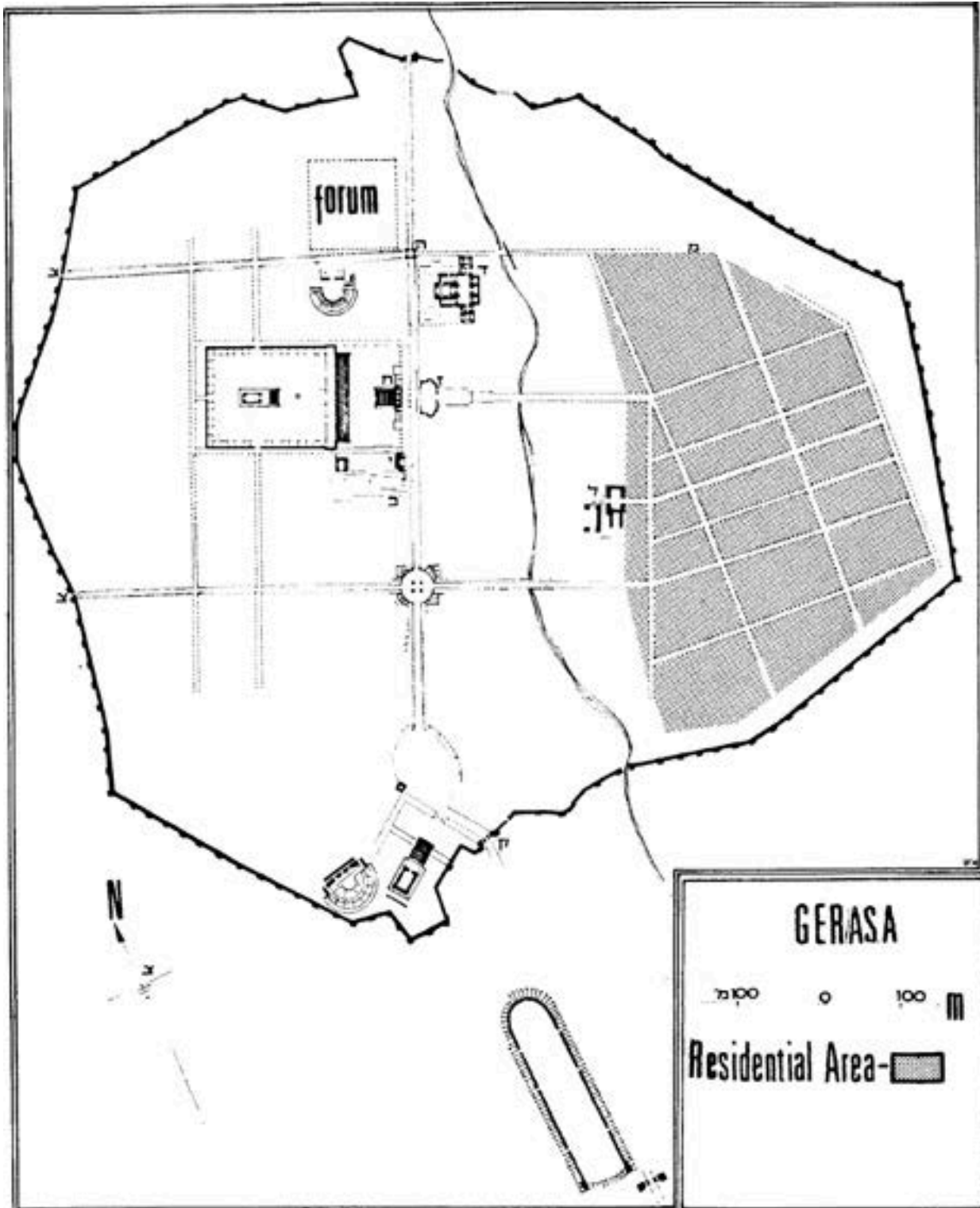


Fig. 16 Pianta di Gerasa romana (SEGAL 1981)

<sup>102</sup> SEGAL 1981, p. 119.

Le due strade principali aiutavano a organizzare la città e separare la sua funzione, e i romani lavorarono per raggruppare le strutture in base alle loro funzioni nella città, quindi zonare le loro città. Mentre la parte residenziale è raggruppata, ci sono separati dagli edifici pubblici, che occupano il centro della città. Con la crescita della popolazione della città, si sentì il bisogno di un maggiore numero di uffici amministrativi, quindi l'importanza dell'ufficio del comandante divenne più grande, e pertanto aveva bisogno di più spazio. Il principia del *castrum*, divenne il *quaestorium* della città.

Nell'area dell'Arabia si è verificata una sorta di metamorfosi tra la pianta reticolare dei Romani di recente importazione e i principi urbanistici esistente dell'area, modellando il progetto definitivo della città.

*“Bostra and Philippopolis, constructed by governmental powers, the architecture is modest and unimposing, but in Philadelphia and Gerasa, which belong to the Hellenistic polis tradition, it is revealed in its full glory.”<sup>103</sup>*

Guardando queste città d'Arabia che hanno subito un processo di romanizzazione, possiamo vedere un tipo standard che queste città hanno seguito, e guardando le somiglianze tra la loro pianificazione urbana, possiamo persino immaginare che talvolta possano essere edificate dagli stessi costruttori.

Gli insediamenti hanno tutti in comune le ampie strade colonnate che divennero una caratteristica della città romana, diffondendosi rapidamente in Siria e Arabia nel II e III secolo d.C e divenendo l'elemento caratterizzante di queste città<sup>104</sup>. Il *decumano* e il *cardo* avevano la stessa larghezza, ed erano sempre fiancheggiati da portici laterali con colonne di ordine ionico, dorico o corinzio. Tipicamente, all'incrocio delle due strade principali c'era un tetrapilo che segnava il centro focale della città. Alcuni elementi tipicamente utilizzati in una città romana, persero il loro scopo nell'area dell'Arabia e divennero solo elementi decorativi. Uno di questi è l'arco onorario. A Roma venivano definiti archi trionfali solo quelli che erano stati innalzati sul percorso rituale del *Triumphus*, e archi onorari tutti gli altri. Nella città romana anche l'arco che serviva per commemorare un evento storico, veniva utilizzata spesso solo a scopo decorativo e monumentale.

*“The arch of the “Eastern City” of Bostra, for example, marked the border between the new city and the sanctuary.”<sup>105</sup>*

Allo stesso modo, il periodo di pace di cui il mondo romano ha goduto tra il I e il III secolo d.C., rese inutili le porte delle città, trasformate spesso anche esse in un elemento decorativo.

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>104</sup> Cfr. Viscogliosi 2020.

<sup>105</sup> SEGAL 1981, p. 113.

Altri elementi caratterizzanti le città romane in Arabia erano i *Nymphaea* o le fontane/mostre d'acqua che erano molto popolari in Medio Oriente. Così come le terme apparse durante il II e il III secolo d.C., accomunando così l'Oriente mediterraneo alle altre parti dell'impero romano.

I teatri erano una parte importante di qualsiasi città romana e le colonie del *Bilad al Sham* non facevano eccezione. I teatri furono costruiti come elemento integrato della pianta urbana, a meno che non fossero influenzati dalle tradizioni preesistenti, come il teatro di Gerasa costruito nel I secolo d.C. che era appoggiato su una collina, associato al santuario di Zeus, il dio greco, secondo l'antica usanza greca ed ellenistica. Nelle città di fondazione romana, invece, il teatro era spesso associato al foro (v. ad es. Torino e Aosta), come elemento di intrattenimento, tale concetto è visibile a Filadelfia. In alcuni altri casi, il teatro può essere associato all'ippodromo e costruito fuori dalle mura cittadine, come nella città di Bosra in Siria, capitale della Arabia *Petraea*.

Infine arrivano i templi, che costituivano l'entità religiosa della città romana. Mentre nella tipica città romana, il tempio era al centro della città, glorificando l'istituzione religiosa, in alcune di queste città del *Bilad al Sham*, i templi più importanti, spesso parte di grandiosi santuari, erano indipendenti dallo schema urbanistico delle città. Ad esempio, a Palmyra, il grande tempio di Bel, si trova all'estremità sud-est della città, poco lontano dal centro dell'insediamento romano. Secondo l'archeologo Arthur Segal, i templi possono essere suddivisi in due categorie, il tradizionale tempio romano e il tempio stilizzato "barocco". La differenza tra i due tipi è la forma della cella, che è irregolare in stile "barocco"<sup>106</sup> e rettangolare in stile tempio romano come i due templi di Gerasa, e quella meridionale l'acropoli di Filadelfia.

I templi caratterizzati per l'area del Levante, dimostrano che i romani lavorarono per combinare il loro stile di architettura, con lo stile architettonico che era già esistente nelle zone, specialmente quelli che non avevano influenze ellenistiche.

Nelle zone della Giordania già citate, i Nabatei ebbero molte influenze sulla successiva pianificazione urbana romana.

*"The extent of Nabataean settlement and the refinement of their civilization provide the indispensable explanation of the Roman organization of the provinces"*<sup>107</sup>.

In effetti, i nabatei<sup>108</sup> che apparvero per la prima volta in Arabia nel 312 a.C. crearono un gran numero di insediamenti in tutta l'Arabia, e la maggior parte di questi insediamenti fu successivamente occupata dai romani, il più famoso dei quali è Petra nell'odierna Giordania

---

<sup>106</sup> Il barocco qui non si riferisce allo stile architettonico barocco del XV secolo, ma è usato per differenziare il tipo di templi usati, la sua decorazione e la sua cella

<sup>107</sup> BOWERSOCK 1971, p. 219.

<sup>108</sup> I Nabatei sono tribù nomadi che si insediarono nell'area dell'Arabia dal IV secolo a.C. Erano noti per la loro tecnica di costruzione bramando nelle rocce. Petra rimane fino ad oggi una delle loro città eccezionali

e Bosra in Siria. Il caso di Bosra verrà nuovamente discusso nella città bizantina, perché rappresenta un utilissimo esempio nella sua trasformazione da città nabatea a romana, poi bizantina e infine musulmana.

## 1.4 Pianificazione urbanistica della città orientale nel periodo post-classico

Dopo il trasferimento della capitale dell'impero romano a Costantinopoli (Bisanzio), seguito dalla caduta dell'impero romano in Occidente, il periodo classico è terminato e in Oriente è iniziata una nuova era bizantina. E con l'adattamento del cristianesimo come religione dell'impero bizantino, le nuove colonie bizantine dovettero seguire la nuova religione, attuando i cambiamenti negli insediamenti che questa nuova religione portò con sé.

### 1.4.1 La città nel primo periodo bizantino

In realtà è difficile parlare di una città bizantina, perché non c'è un impero bizantino, c'era in realtà una continuazione dell'impero romano, ma non a Roma a Costantinopoli. Una migliore espressione sarebbe la città in epoca bizantina, iniziata con la fondazione di Costantinopoli nel 324 a.C. fino alla sua cattura da parte degli Ottomani nel 1453<sup>109</sup>. Lo stesso concetto si riflette sulla città, poiché la città non ha subito cambiamenti radicali durante questo periodo. Infatti la città in epoca bizantina fu una continuazione della città romana e prima di quella ellenistica, con un cambiamento segnato dalla creazione di complessi religiosi cristiani.

Queste città hanno raggiunto il loro apice urbanistico nel II secolo, prima di iniziare a subire un declino nella seconda metà del III secolo. Questo declino continuò fino al IV secolo. Nel V e VI secolo vi fu un'impennata dell'attività edilizia soprattutto nelle province orientali, prima di entrare in un altro declino nel VII secolo con l'inizio della conquista musulmana.<sup>110</sup> Per poter analizzare e comprendere la città bizantina, è importante capire cosa significasse la parola "città" in epoca bizantina. A questo proposito, è di estrema utilità la descrizione dello storico bizantino Procopio attraverso il suo libro "*De aedificiis*" scritto durante il periodo giustiniano. Procopio descrive città e paesi dell'impero bizantino, menzionando anche insediamenti che furono fortificati e ricostruiti, come la città greca di Calcide. La sua descrizione dà un'idea degli elementi della città in epoca bizantina, dalle mura di fortificazione, alla chiesa, al teatro, alle terme, ai ponti, agli acquedotti.

---

<sup>109</sup> La preoccupazione di questa tesi si ferma nell'VIII secolo, quindi città in epoca bizantina in questo caso significa città dal periodo dal III all'VIII secolo d.C. Dal V al VII e VIII secolo si parla ancora di una città bizantina in trasformazione, quindi la città in questo paragrafo è la città del primo periodo bizantino. Lo storico dell'arte inglese Cyril Mango arriva addirittura a considerare che il periodo dal 4° al 7° secolo come tardo romano / paleocristiano e il periodo successivo come periodo bizantino. MANGO 1987, p. 7.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 20.

Il passaggio dal dominio romano a quello bizantino (Fig. 17) fu accompagnato dal concetto di cristianizzazione.<sup>111</sup> L'adattamento della nuova religione ha avuto un impatto anche sulla topografia della città<sup>112</sup>.

In effetti, il concetto di cristianizzazione ha giocato un ruolo importante nella distruzione della città romana, provocando importanti cambiamenti nella città classica dell'antichità, anche se la città bizantina era una continuazione della città classica, soprattutto nel concetto di esaltazione della comunità e dello spazio pubblico a favore delle abitazioni familiari<sup>113</sup>.

Il concetto di cristianizzazione è essenziale per questa ricerca, la quale si occupa della trasformazione della città con l'arrivo dell'Islam, quindi sarebbe importante anche confrontare l'influenza del cristianesimo sulla città romana con quella islamica, come un altro esempio di una fase di transizione vissuta dai centri urbani con l'avvento della una nuova religione.

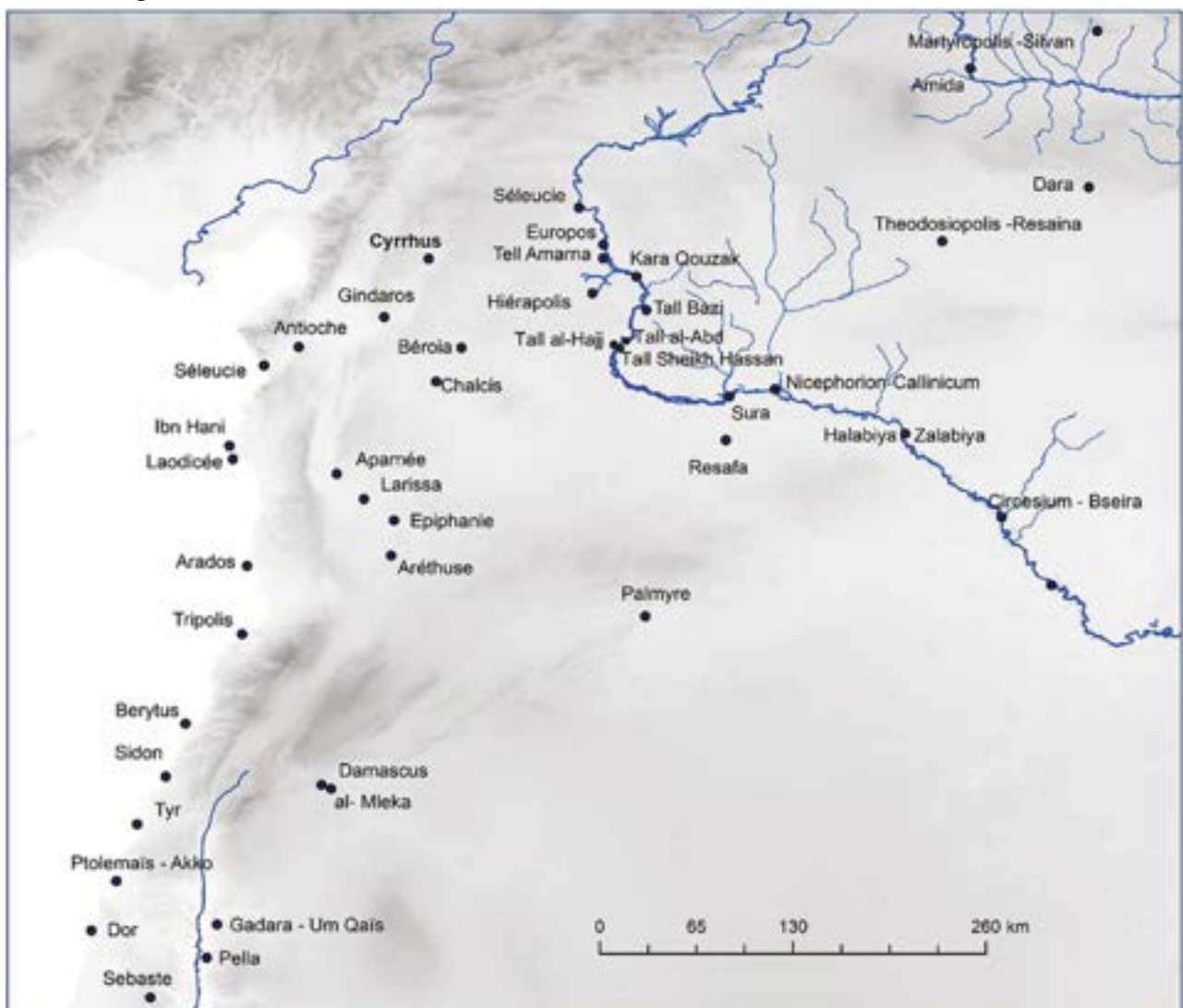


Fig. 17 Mappa dell'area di Bilad al Sham durante la dominazione bizantina. (ALSHBIB 2002.)

<sup>111</sup> QUIROGA 2016, p. 73 ; ALSTON 1997, p. 160.

<sup>112</sup> WATACHIN 2003, p. 243. Anche se il cristianesimo è arrivato prima della caduta dell'impero romano, ed esisteva durante l'impero romano, tuttavia il concetto di cristianizzazione che cambiò la città iniziò durante il periodo bizantino dopo che il cristianesimo divenne la religione dominante dell'impero

<sup>113</sup> WARD-PERKINS 1996, p. 143.

Come si dirà più avanti nella città musulmana, dove l'*Agora* della *polis* greca fu eliminata e sostituita dal centro dell'autorità religiosa e amministrativa nella città musulmana, in epoca bizantina, quando il cristianesimo divenne la religione dominante dell'impero, durante il dominio di Giustiniano, l'*Agora*, che divenne il foro della città romana, fu trasformata nuovamente nell'*Agorà* Ecclesia durante il periodo cristiano<sup>114</sup>. In seguito l'*Agorà* Ecclesia fu sostituita dalla chiesa, divenendo il centro sociale e religioso della città<sup>115</sup>.

Nei documenti preliminari pubblicati a seguito del 23° Congresso Internazionale di Studi Bizantini a Belgrado il 22-27 agosto 2016, lo storico e archeologo spagnolo Jorge López Quiroga apre un argomento molto importante sulla prima città bizantina, chiedendosi se sia una città cristiana o una città cristianizzata.

Questa domanda è relativa all'oggetto di questa ricerca, perché può riflettersi in seguito sulla città musulmana e sulla trasformazione che la città ha visto con l'arrivo dell'Islam. Prima di affrontare qualsiasi confronto architettonico tra le due religioni – cristiana e islamica - occorre premettere che siano queste ultime sono fundamentalmente diverse sia in merito alle dottrine che alle pratiche di culto.<sup>116</sup> Inoltre, non va tralasciata l'importanza della religione islamica sullo stile di vita delle persone che la professano: quando si parla di Islam, si parla di un'intera cultura. Come accennato, infatti, dallo storico francese Oleg Grabar all'inizio del primo capitolo del suo libro "*Islamic art and architecture*", l'aggettivo "islamico", a differenza di "cristiano", identifica una cultura, non solo una fede.

*"...since the separation in the Gospels of the Realm of Ceasar from that of God is not applicable in Islam."*<sup>117</sup>

Mentre il cristianesimo, come interpretato dai seguaci di Cristo, non imponeva realmente alcuna riforma sociale o economica, e anche se al tempo di Costantino, il cristianesimo divenne la religione dell'impero, tuttavia la Chiesa non diede alcun suggerimento per migliorare la situazione sociale o economica che l'impero romano stava assistendo nel IV secolo.

*"It was of the church they thought rather than then of the Empire."*<sup>118</sup>

D'altra parte, l'Islam non ha impiegato decenni per svilupparsi lentamente in un enorme stato alieno e creare le caratteristiche intellettuali e artistiche che lo avrebbero caratterizzato. Al contrario, gli sviluppi dell'Islam furono ridotti a pochi decenni del VII e VIII secolo, durante il periodo di Mu'ayyawa<sup>119</sup> e della prima dinastia musulmana, gli Omayyadi. In

---

<sup>114</sup> MICHAEL 1964, p. 251.

<sup>115</sup> QUIROGA 2016, p. 77.

<sup>116</sup> GRABAR, ETTINGHAUSEN, MADINA 2001, p. 3.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> MCGIFFERT 1909, p. 41.

<sup>119</sup> WHITCOMB 2016.

effetti, l'Islam non si è evoluto dall'incontro delle tradizioni di una nuova fede e stato, ma è venuto improvvisamente come una fede e uno stato<sup>120</sup>, e i monumenti e le decorazioni che sono venuti con l'Islam, sono stati effettivamente costruiti per i musulmani, per servire una funzione che non esisteva prima dell'Islam<sup>121</sup>.

Questo è un argomento per una discussione successiva, ma entrambe le fedi furono in effetti una ragione per un cambiamento nell'architettura dell'area in cui arrivarono. Da un lato, l'Islam nacque e si affermò in prima battuta in un'area in cui le persone vivevano una vita beduina<sup>122</sup>, quindi, l'effetto dell'Islam fu molto più drastico.

Dall'altro lato, il Cristianesimo prese piede durante la dominazione romana, all'apogeo del periodo architettonico della città classica, quindi il suo effetto avrebbe potuto essere leggermente meno importante<sup>123</sup>.

Gli effetti del Cristianesimo sull'assetto urbanistico della città, riguardarono soprattutto il cambio della sede del potere, dalle autorità civili a quelle religiose<sup>124</sup>. Con l'avvento del Cristianesimo e il mutamento dell'élite, che perse il controllo sulle città, il vescovo, che divenne la vera autorità, e la cattedrale divennero il nuovo foro per l'élite. In un certo senso, il nuovo potere religioso trasformò la città da città pagana romana, a città cristiana post-romana.

La città di Gerasa è un esempio di questa trasformazione. Gerasa in Giordania fu fondata durante il periodo ellenistico e vide il suo maggiore sviluppo nel tardo periodo romano. Nel I secolo la città sviluppa una pianta a griglia con un decumano e due cardo che dividevano la città, con tipici edifici monumentali romani sparsi per tutta la città. Nel IV secolo la città divenne sede vescovile e nel V secolo fu edificato un grande complesso ecclesiastico a sud del tempio di Artemide. (Fig. 18).

È interessante sottolineare l'ubicazione del complesso cristiano rispetto a quello pagano. Mentre il tempio di Artmis si vedeva da lontano, essendo collocato in un cortile centrale aperto, la posizione del complesso religioso rendeva impossibile una visione esterna della basilica. Nonostante la scalinata che sale dal cardo dava un segnale all'ingresso, pur prendendo la scalinata si accede ad un muro, nascondendo così la basilica.

Gerasa evidenzia un'importante trasformazione nella pianificazione della città nel primo periodo bizantino, dove la centralità della città attorno al suo principale monumento religioso sta scomparendo almeno dal punto di vista visivo.

---

<sup>120</sup> GRABAR, ETTINGHAUSEN, MADINA 2001, p. 3.

<sup>121</sup> ARCE 2008, p. 494.

<sup>122</sup> BENNAJI 2015, p. 248.

<sup>123</sup> MICHAEL 1964, p. 251.

<sup>124</sup> QUIROGA 2016, p. 73.

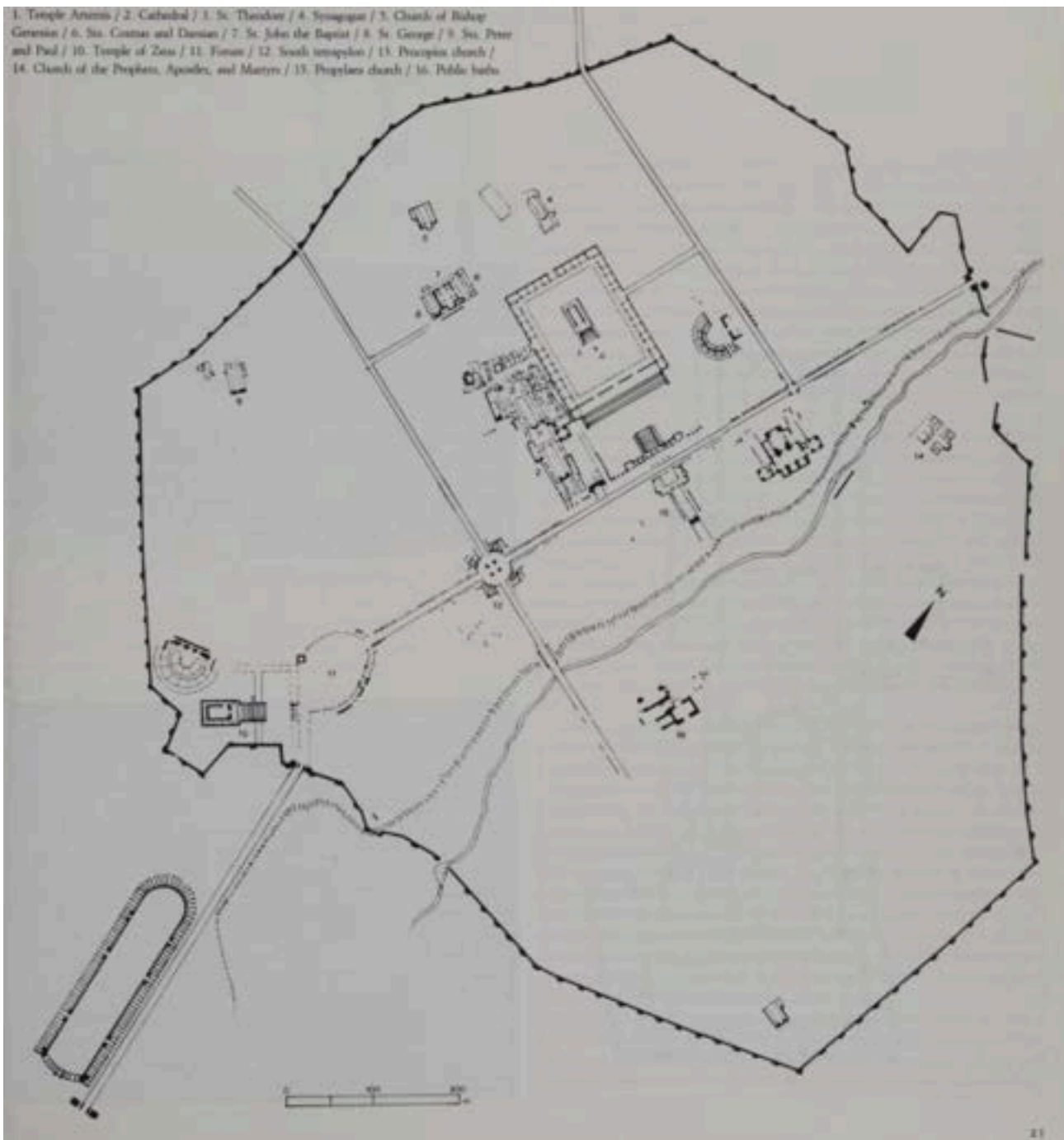


Fig. 18 Pianta della città di Gerasa (Byzantine Architecture, MANGO, p.21)

L'archeologo e storico britannico Mark Whittow considera il periodo bizantino come la fine del mondo antico, dopo una fase di stagnazione nel VII e VIII secolo nell'impero d'Oriente, seguita dalla creazione di una nuova civiltà con l'arrivo dell'Islam<sup>125</sup>.

Gerusalemme può essere considerata come un caso esemplificativo di questa trasformazione. Quando Costantino entrò in città, costruì il *Martyrium* della chiesa basilicale, nella prima metà del IV secolo, sul sito romano del tempio capitolino di Afrodite, trasformando così il monumento pagano più sacro della Gerusalemme romana in un monumento cristiano<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> WHITTOW 2009, pp. 136–137.

<sup>126</sup> WALMSLEY 2015, p. 136.



La cattedrale, essendo ora il nuovo centro della città, e il suo fulcro religioso, ha occupato l'area del foro romano<sup>127</sup>. Anche se la sede vescovile non era sempre al centro della città, come lo era il foro.

Studi a Dura-Europus in Siria (Fig. 19), hanno dimostrato che il concetto di casa/chiesa, che si credeva fosse per le residenze, fosse in realtà un'area episcopale, costruita sulla zona periferica della città, dentro le mura della città<sup>128</sup>.

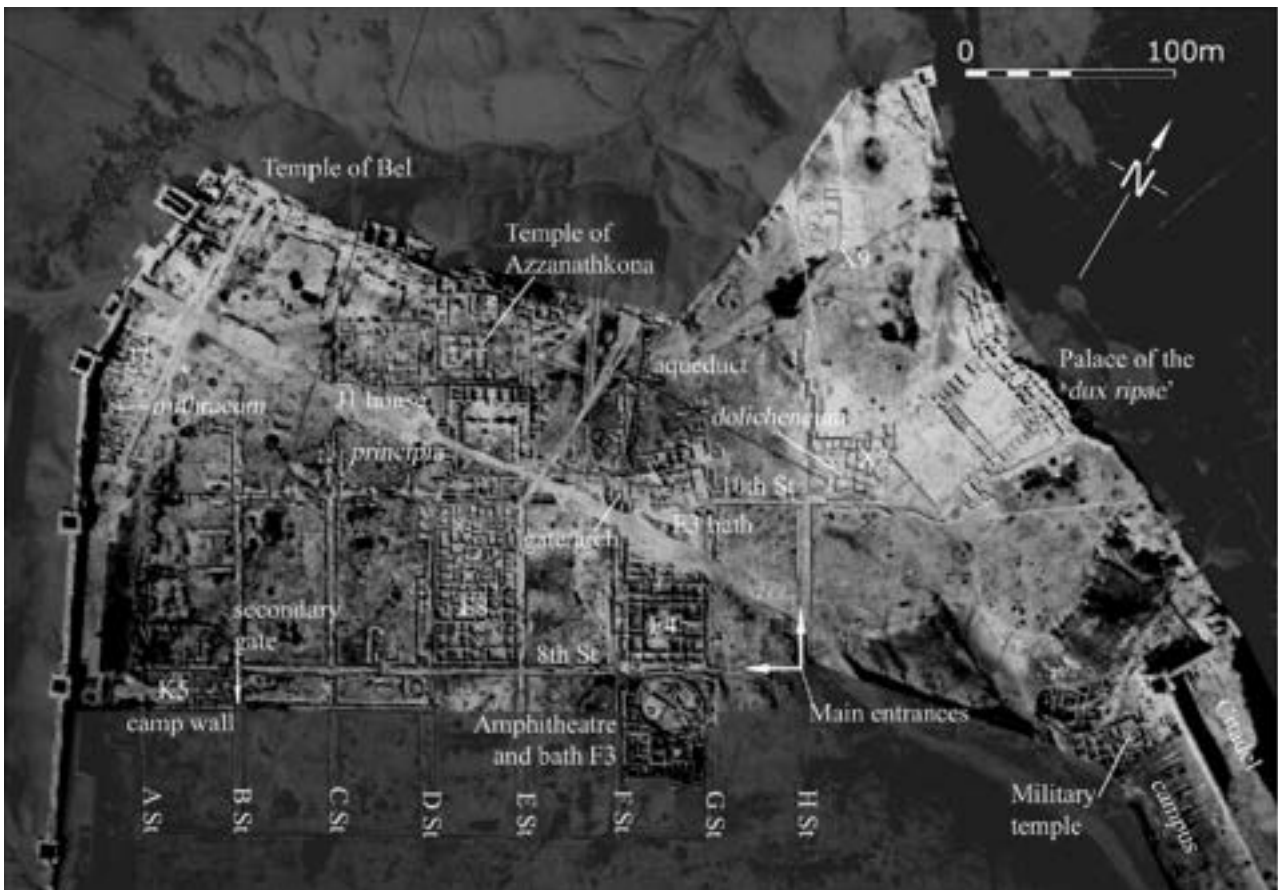


Fig. 19 Fotografia aerea scattata nel 1936 della parte nord della città inclusa la base militare (JAMES 2019)

Altri siti, nella penisola iberica, come Valentia (Fig. 20) e Barcino, hanno dimostrato che l'entità religiosa nella città bizantina è sempre inter murale, può trovarsi in periferia come nel caso di Valentia, oppure può essere prossima al foro come nel caso di Barcino<sup>129</sup>.

L'adozione del cristianesimo come religioso dell'impero ha portato con sé un nuovo tipo di architettura, compresa la cattedrale e il suo edificio attiguo, quindi, c'era un intero nuovo quartiere vescovile che doveva essere incorporato in una nuova pianta urbanistica aggiornata, essendo il nuovo punto focale della città<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> MICHAEL 1964, p. 255.

<sup>128</sup> QUIROGA 2016, p. 75.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> WATACHIN 2003, p. 230.

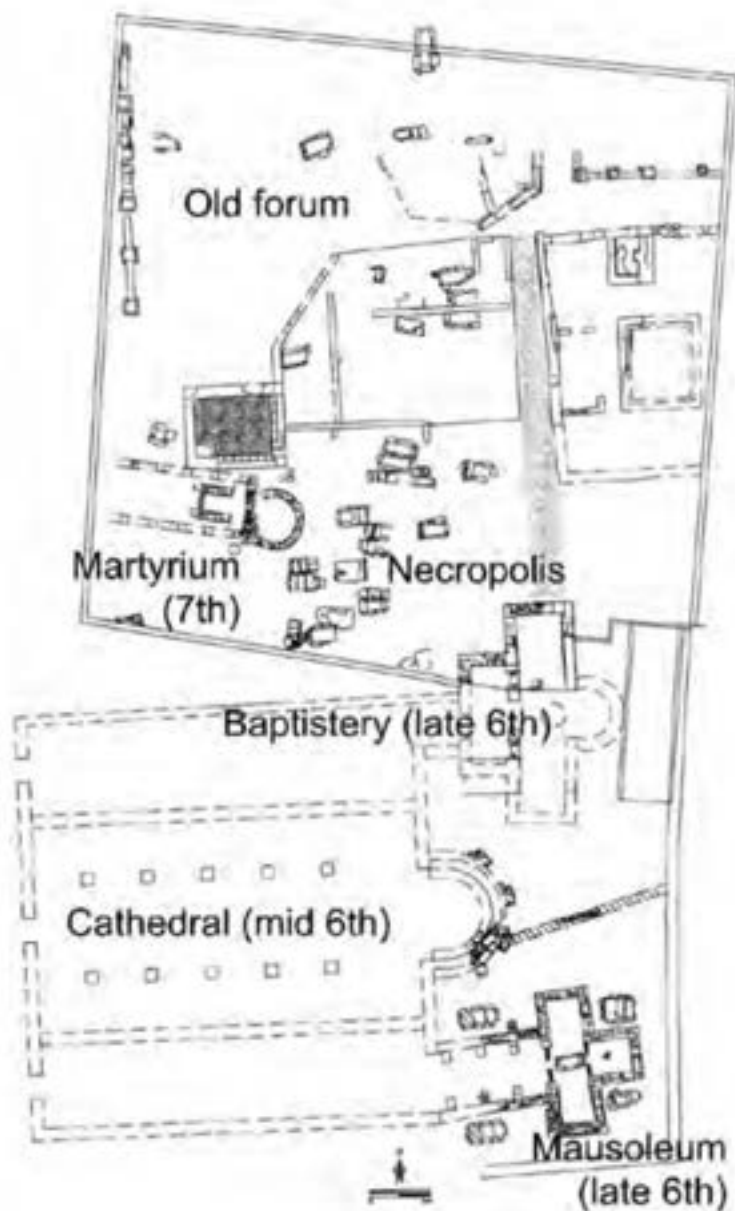


Fig. 20 Pianta del complesso episcopale di Valentia all'inizio del VII sec (QUIROGA 2016)

dopo l'analisi della chiesa a pianta centrale alla scoperta di un palinsesto architettonico religioso, identificato come un complesso episcopale, dominante l'intera città.

La scelta del sito della chiesa episcopale non seguì una regola specifica; in alcuni casi la cattedrale fu costruita al centro della città, o lontano da esso, a ridosso delle mura di fortificazione<sup>131</sup>. In molti casi la chiesa occupò il posto di un tempio romano<sup>132</sup>.

In altri casi, il sito era incidentale, o riferito ad altri motivi come a Roma per esempio, al tempo di Costantino, le chiese erano costruite in modo da segnare l'uscita dalla città<sup>133</sup>. In alcuni casi, dove i primi governanti non erano solo romani, come in Giordania, la chiesa sostituì un tempio nabateo, come Hirbat ad-Darih nel sud della Giordania, dove il santuario di fatto sostituì un tempio nabateo.<sup>134</sup> (Fig. 21).

Il caso di Bosra in Siria (Fig. 22) è molto interessante da esplorare in questa sede. Uno studio globale della città, di origine nabatea, condotto da un'équipe archeologica francese è arrivato

<sup>131</sup> WALMSLEY 2015, p. 136.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> WATACHIN 2003, p. 243.

<sup>134</sup> WALMSLEY 2015, p. 137.



Fig. 21 Immagine del battistero che ha sostituito il vestibolo del tempio a Hirbat al Darih (*Haupt & Binder*).

*“L’ampleur et l’organisation globale du programme architectural qui associe à l’église principale de plan centre une église annexe avec une abside au sud, que l’on peut interpréter comme un baptistère, une deuxième salle ou chapelle annexe au nord, conduisent à interpréter cet ensemble comme un groupe épiscopal qui constituait un des centres monumentaux de la ville et dominait ce quartier à l’époque paléochrétienne “.<sup>135</sup>*

Questo complesso rinvenuto a Bosra e Dura-Europos ha sicuramente giocato un ruolo importante nella pianificazione della città, o anche nel cambiamento delle funzioni di alcuni degli elementi più antichi, per seguire la nuova religione. Il rapporto condotto dal team francese mostra che il palazzo di Traiano potrebbe essere stato trasformato nel palazzo episcopale di nuova creazione.<sup>136</sup>

In realtà, la trasformazione di elementi civici del mondo classico in elemento religioso in epoca bizantina non è qualcosa mai visto prima, si vede in molte colonie del Nord Africa<sup>137</sup>, a Leptis Magna e a Cartago, con anche altri esempi nel *Bilad al Sham* come a Cesarea in Palestina.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> DENTZER, BLANC, FOURNET 2002, p. 92.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> SEARS 2011, p. 239.

<sup>138</sup> QUIROGA 2016, p. 79.



Fig. 22 Pianta di Bosra bizantina (DENTZER, BLANC, FOURNET 2002)

In tutte queste aree, si ebbe un grande impulso alla costruzione di nuove chiese, da intendersi anche come una rappresentazione monumentale dell'élite dirigente della città. Per dare un'idea della consistenza numerica del fenomeno, basterà ricordare che in zone della Giordania come Gerasa, tra il IV e il VII secolo furono costruite venti chiese oppure che nelle zone di Umm al Jimmel o Umm erRasas ne furono erette quindici<sup>139</sup>. La diffusione capillare degli edifici adibiti al culto cristiano è collegata alle ambizioni socio-politiche delle

<sup>139</sup> *Ibidem.*

élite della zona, parallelamente ad un decentramento della comunità locale, dovuto al cambiamento della sede del potere. Queste chiese di nuova costruzione erano spesso patrocinate dalla nobiltà della comunità locale, e il loro atto influenzò l'assetto urbanistico della città, poiché la realizzazione di queste chiese non seguiva realmente alcuna pianificazione urbanistica, ma il loro sito, la funzione e il disegno architettonico erano scelti dalle famiglie che li avevano finanziati, fungendo quindi da chiesa per la famiglia chiusa o comunità della città che sceglie la sua posizione, un esempio ne è la chiesa dei Santi Cosma e Damiano a Ġarās<sup>140</sup>.

Questo concetto ricorda la divisione tribale nella comunità araba, dove ogni tribù ha il proprio accampamento, o il proprio sobborgo nella struttura della città.<sup>141</sup>

#### 1.4.2 La città araba pre-islamica

Parlare di città arabe preislamiche, significa cercare le città della penisola arabica, al di fuori di *Bilad al Sham*, poiché l'area del Libano, della Siria, della Palestina e della Giordania, prima dell'arrivo dell'Islam, era sotto l'influenza greca e romana. Quest'analisi è importante perché mostra l'architettura degli arabi isolata dalle influenze classiche<sup>142</sup>.

Poiché la presente tesi verte sulle città orientali nell'area di *Bilad al Sham*, questo argomento non è l'oggetto principale dello studio, ma è importante menzionarlo, come un altro tipo di insediamento per gli arabi. Donald Whitcomb ha classificato la città musulmana in due categorie. Ci sono le città a pianta ortogonale, influenzate dalla *polis* classica, localizzate principalmente nella parte del Vicino Oriente delle terre musulmane, e c'è la città araba<sup>143</sup>. Sebbene in quest'ultima manchi l'ortogonalità che caratterizza la città del Vicino Oriente, tuttavia la sua organizzazione non è del tutto arbitraria. Whitcomb ritiene addirittura che questa assenza di ordine fosse voluta perché ritenuta idonea assicurare il comfort e la familiarità della vita indigena degli arabi. Un fattore che favorì la nascita di un'urbanistica distintiva nella penisola arabica fu il commercio dell'incenso nel II secolo<sup>144</sup>, seguito dai cambiamenti sociali nella società, con la comparsa della lingua araba, che portarono ad un cambiamento nella vita tribale<sup>145</sup>.

---

<sup>140</sup> WALMSLEY 2015, p. 139.

<sup>141</sup> AL-HATHLOUL 1981, p. 21.

<sup>142</sup> NORTHEDGE 2017, p. 156.

<sup>143</sup> WHITCOMB 1996, p. 38.

<sup>144</sup> Il sito di Mleiha mostra frammenti di materiali indiani, iraniani e africani, suggerendo un cambiamento nella rotta commerciale e un'espansione dei traffici marittimi. BENOIST, MOUTON, SCHIETTECATTE 2003, p. 72.

<sup>145</sup> NORTHEDGE 2017, p. 156.

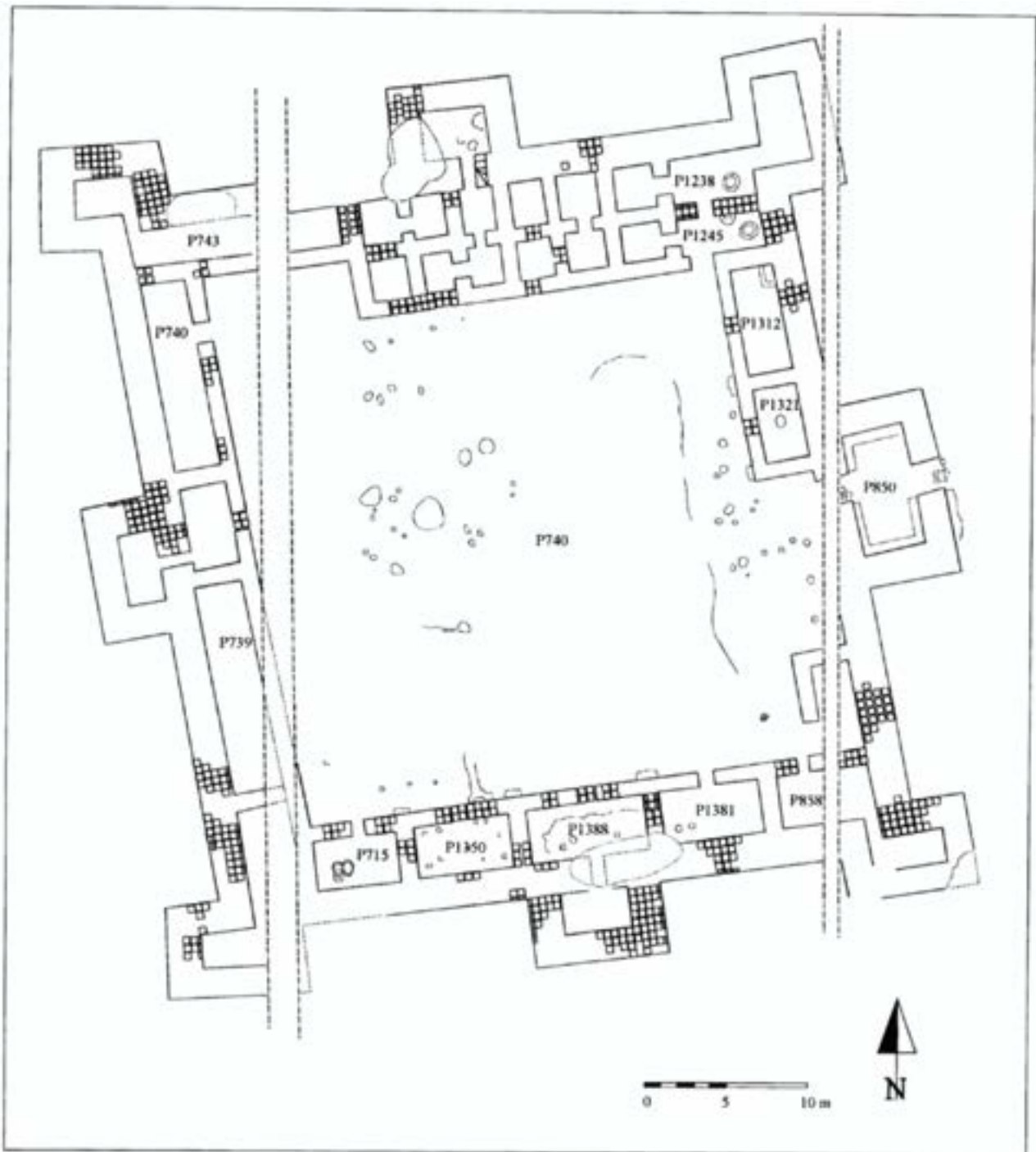


Fig. 23 Pianta del forte di Mleiha (BENOIST, MOUTON, SCHIETTECATTE 2003.)

Al Faw, uno dei forti meglio conservati tra quelli situati nell'odierna Arabia Saudita, consiste in un piccolo recinto rettangolare di circa trenta metri in lunghezza e venti metri di larghezza dotato di piccole torri rettangolari.

Mleiha (Fig. 23) negli Emirati Arabi Uniti moderni è un altro esempio di insediamento pre-islamico ed è considerata la più impressionante di queste strutture. Anche in questo caso, il complesso consiste in un recinto circa sessanta cinque metri in lunghezza e sessanta metri di larghezza, composto di muri in mattoni di fango con torri rettangolari posti agli angoli e al centro di ogni lato. Alla facciata interna delle mura si addossano numerose sale destinate

ad abitazione, organizzate intorno a un vasto cortile<sup>146</sup>; tali ambienti aggiungono, dunque, una funzione abitativa al carattere militare prevalente della fortificazione e suggeriscono un tipo di struttura residenziale d'élite. Questo aspetto è molto interessante, perché vi si nota una somiglianza con i castelli del deserto omayyadi, costruiti nell'area di *Bilad al Sham*; questi ultimi infatti, mostrano una funzione simile, essendo adibiti a fortezza per il sovrano.

## 1.5 Le ripercussioni dell'Islam sull'urbanistica della città

### 1.5.1 L'arrivo dell'Islam a Bild al Sham

Fu dopo la morte del profeta Maometto nel 632 che i musulmani avevano già rafforzato la loro presa sulla penisola arabica. Hanno iniziato a pensare di espandersi al di fuori della loro patria in considerazione delle loro immediate realtà geopolitiche (Fig. 24).



Fig. 24 Mappa che mostra l'area conquistata dagli Omayyadi. (GENEQUAND 2013)

I musulmani avevano due vicini pericolosi, i persiani a nord-est e i bizantini a nord-ovest. Queste circostanze politiche avrebbero avuto un impatto sulla storia di un piccolo esercito di nomadi che riuscì a mettere in ginocchio due dei più grandi imperi del mondo, cancellando l'impero persiano dalla mappa, dopo la battaglia di al Qadisiyyah in 636, e umiliando l'impero bizantino nella battaglia di Al Yarmuk (Fig. 25), nello stesso anno, considerata ancora oggi una delle battaglie più famose della storia.

<sup>146</sup> BENOIST, MOUTON, SCHIETTECATTE 2003, p. 60.



Fig. 25 Rappresentazione della battaglia di Yarmouk, (copertina del libro *Persia 1739*. Immagini di V&A/L'archivio d'arte presso Art Resource, NY.)

Nel suo libro *"The History of the Decline and Fall of the Roman Empire"*, lo storico inglese Edward Gibbon discute le tensioni politiche tra i bizantini i sassanidi ei musulmani dicendo:

*"In the victorious days of the Roman Republic, it had been the aim of the senate to confine the legions to a single war and completely to suppress a first enemy before they provoked the hostilities of a second. These timid maxims were disdained by the magnanimity and enthusiasm of the Arab caliphs. With the same vigour and success they invaded the successors of Augustus and those of Artaxerxes; and the rival monarchies at the same instant became the prey of an enemy whom they had been so long accustomed to despise ."*<sup>147</sup>

Conoscendo il potere sia degli eserciti persiani che bizantini all'epoca, le possibilità di vittoria musulmana sembravano quasi impossibili, soprattutto perché l'esercito bizantino aveva quello che lo storico militare americano Arthur Ferril chiama nel suo libro *"The origin of war"*, un "esercito tatticamente integrato".<sup>148</sup> Eppure quella formazione dell'esercito, che era stata utilizzata per secoli per conquistare con successo, non era stata sufficiente a garantire la vittoria dell'esercito bizantino guidato da Vahan, fratello dell'imperatore romano Eraclio, contro Khaled Ibn al Walid, il capo dell'esercito musulmano. Le fonti infatti celebrano Khaled Ibn al Walid, noto anche come *Saif Allah* (spada di Dio) dopo la memorabile vittoria come maestro tattico e condottiero di guerra.

<sup>147</sup> GIBBON 1946, p. 1784.

<sup>148</sup> FERRIL 1986, p. 7.



Prima della battaglia di Al Yarmouk, Khaled Ibn al Walid non era il vero capo dell'esercito musulmano; era stato rimosso da questa posizione dopo la morte del califfato Abu Baker, primo del califfato Rashidun nel 634 d.C. (13 Dell'Egira), che lo aveva originariamente scelto per guidare l'esercito musulmano ("Per Dio, distrarrò i cristiani da i sussurri di Satana con Khaled bin al Walid", aveva affermato Abu Baker Al Saddik)<sup>149</sup>.

Con l'arrivo di Omar al califfato musulmano, che semplicemente non andava d'accordo con Khaled Ibn al Walid, e pensava che avesse una personalità troppo forte, lo rimosse dal comando e nominò Abu Ubaidah nella posizione. Abu Ubaidah era un uomo calmo e tranquillo e, sapendo di non avere il potere e le tattiche giuste per condurre una battaglia contro i bizantini, alla fine rinunciò ai suoi doveri a favore di Khaled Ibn al Walid all'inizio della battaglia. Ha riconosciuto che Khaled Ibn al Walid era un leader migliore per una tale battaglia, per le sue tattiche di guerra astute e la sua esperienza sul campo. (Khaled Ibn al Walid aveva combattuto con il Califfato Rashidin nella grande battaglia di Uhud nel 624 d.C (3 Dell'Egira) dove li aiutò a reprimere la ribellione musulmana contro il Califfato Rashidun per aver preso il potere dopo la morte del profeta. Khaled Ibn Al Walid ha usato le stesse tattiche di guerra a Uhud nella battaglia di Yarmouk, e si sono rivelate molto efficaci.<sup>150</sup>

La feroce battaglia iniziò il 15 agosto 636 d.C. (7 Rajab 15 Dell'Egira) e durò 6 giorni. Il nome della battaglia deriva da dove si svolse, vicino al fiume Yarmouk, in Transgiordania. Il sito fu scelto dai Bizantini, per la sua vasta pianura per ospitare il loro enorme esercito. Dopo giorni di continui attacchi inconcludenti da parte dei bizantini alle basi dell'esercito musulmano, i musulmani decisero di attaccare il sesto giorno e riuscirono a prendere il sopravvento sull'esercito bizantino. Le strategie di guerra di Khaled Ibn al Walid riuscirono a portare i musulmani alla vittoria, sconfiggendo l'esercito bizantino il 20 agosto 636 (12 Rajab 15 Dell'Egira). La battaglia si concluse con la rotta dell'esercito bizantino, diretto con la forza verso il ponte Yarmouk, dove Khaled Ibn Al Walid stava aspettando con un gruppo di cavallerie per finire le truppe in fuga.<sup>151</sup>

La domanda più grande qui è come un piccolo esercito di nomadi è riuscito a umiliare l'esercito più grande e più forte del mondo? Ci sono stati numerosi fattori dietro la vittoria dei musulmani, la maggior parte dei quali più legati allo stile di vita arabo, che alle strategie di guerra.

Gli arabi erano nomadi, vivevano nel rigido clima del deserto, e tutto ciò comportava un pericolo costante, dal clima rigido e dall'insicurezza di vivere in un habitat selvaggio. Infatti, Azar Gat, nel suo libro "*War in Human Civilization*" parla della superiorità dei popoli nomadi, arabi compresi, nel combattere e nell'aver un vantaggio nella mobilità, poiché il loro modo di vivere richiedeva una mobilità costante e l'uso dei cavalli.<sup>152</sup> Tuttavia, quando Gat parla specificamente degli arabi, parla di un'importante eccezione. Per gli arabi, il

---

<sup>149</sup> LACEY, MURRAY 2013, p. 107.

<sup>150</sup> JANDORA 1985, p. 16.

<sup>151</sup> LACEY, MURRAY 2013, p. 114.

<sup>152</sup> GAT 2006, p. 166.

principale animale da cavalcare era il cammello, che forniva una mobilità strategica su lunghe distanze in un terreno inospitale.<sup>153</sup>

Inoltre, gli arabi erano tribù in guerra, vivendo in conflitti senza fine per cibo e acqua, rendendo la guerra un'abitudine per tutta la vita. In effetti, la natura sociale dei beduini arabi e il fatto che fossero divisi in tribù, favorivano un senso di "*esprit de corps*" che creava una lealtà che era eguagliata tra i membri della stessa tribù.

Come accennato, la natura degli arabi e il loro modo di vivere hanno giocato un ruolo cruciale in questa vittoria, quando anche il grande esercito persiano non poteva battere l'esercito bizantino senza buone strategie militari. In realtà, i califfati Rashidun erano ottimi pianificatori di guerra e persino scegliere la data della battaglia era una delle loro strategie più intelligenti. Tuttavia, il califfato Rashidun non possedeva un grande vantaggio nella loro organizzazione militare e, secondo Gat, il nucleo dei loro eserciti consisteva in fanteria proveniente dalle città mentre i beduini più nomadi fornivano cavalleria leggera.<sup>154</sup>

La battaglia di Yarmouk ebbe luogo il 15 agosto 636, pochi anni dopo la brutale guerra duratura tra Bizantini e Sassanidi dal 602 al 628. Nel 628 entrambi gli eserciti furono esausti e subirono molte perdite, il che creò un'occasione d'oro affinché i musulmani li attaccassero su più fronti dal 629 d.C. arrivando al culmine nella battaglia di Al Yarmouk nel 636.<sup>155</sup>

Alla fine, questa battaglia è stata ed è ancora considerata una delle battaglie più importanti della storia, e viene sempre in mente parlare della conquista musulmana, o della cultura musulmana, poiché questa battaglia era la porta che consentiva al popolo e alla cultura musulmana di raggiungere il resto del mondo. Ha concesso ai musulmani l'opportunità di espandersi al di fuori della penisola arabica. Dopo la vittoria ad Al Yarmouk, i musulmani presero la Siria e tutta la zona di *Bilad al Sham*, ponendo fine per sempre al dominio bizantino dell'area. Si dice che quando l'imperatore Eraclio lasciò la Siria disse:

*"Farewell, O Syria, my beautiful province. You belong to an enemy now. How fair a country it will be for him."*<sup>156</sup>

Questa battaglia ha cambiato il volto dell'Islam, ed è davvero interessante immaginare cosa sarebbe successo se i musulmani avessero perso questa battaglia, forse l'Islam non si sarebbe esteso all'area di *Bilad al Sham*, e non sarebbe arrivato a diventare un vasto impero dal Bosforo allo stretto di Gibilterra. Eppure, la tattica di Khaled Ibn al Walid, non è l'unica chiave che ha aiutato i musulmani a vincere la guerra, e se i musulmani avessero attaccato un secolo prima o dopo, avrebbero affrontato due imperi molto forti, e la battaglia sarebbe preso un aspetto completamente diverso. Eppure, la lunga guerra tra Bizantini e Persiani, che li rese entrambi deboli, permise ai musulmani di usare questa debolezza per il loro bene.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>154</sup> NICOLLE 1994, p. 32.

<sup>155</sup> LACEY, MURRAY 2013, pp. 103–104.

<sup>156</sup> BRYCE 2014, p. 319.

La battaglia di Al Yarmouk ha cambiato la vita dei musulmani e li ha trasformati da nomadi a abitanti delle città. In *Bilad al Sham*, dove i musulmani hanno preso il controllo delle città romane e bizantine, hanno imparato molto sulla pianificazione urbana quando hanno iniziato a costruire le loro nuove città.

### 1.5.2 Il concetto di città nell'Islam

Nel Corano, il libro sacro dei musulmani, si trovano duecento citazioni di elementi di architettura e urbanistica<sup>157</sup>. Questo dà un'idea dell'importanza attribuita dall'Islam alla pianificazione urbana e alla creazione delle città.

Infatti, la maggioranza dei primi musulmani erano nomadi, che vivevano in tende nel deserto, mentre in realtà l'Islam nacque in un ambiente urbanizzato, nella città di Medina nell'Hijaz<sup>158</sup>, e i suoi principali santuari in sorsero in grandi centri come Damasco, Gerusalemme e Mecca<sup>159</sup>.

Inoltre l'Islam, proprio per agevolare lo sviluppo delle città, tendeva a favorire gli arabi urbanizzati rispetto ai beduini nomadi, concedendo ai primi vantaggi e appezzamenti di terreno. Il Corano stesso incoraggiava la vita cittadina, e mostrava un atteggiamento più severo nei confronti dei beduini o degli "A'rab", chiamati anche "Wabar" rispetto agli "Hadar", o degli abitanti delle città chiamati anche "adar".

Ibn Khaldun ha dedicato una parte importante del suo libro "Al Muqaddima" ai beduini, descrivendo la loro vita e il loro rapporto con la vita urbana, che sembra essere una riflessione sulla cattiva reputazione che veniva loro riservata nel Corano. Ibn Khaldun descrive come la vita dei beduini cambiò con l'arrivo dell'Islam e come essi si adattarono a nuove attività sociali ed economiche. Spiega poi che i beduini erano persone capaci di vivere con il minimo necessario, rispetto agli abitanti delle città che, a causa delle migliori condizioni di vita, e della loro ricchezza derivante dal commercio o dall'agricoltura, potevano vivere una vita più agiata, godere di maggiori quantità di cibo e di vestiti, e abitare in case confortevoli o addirittura castelli<sup>160</sup>. Secondo l'antropologo James V. Spickard, Ibn Khaldun ha costruito il suo lavoro su tre idee essenziali,

*"a distinction between nomadic and sedentary peoples; the importance of Al 'Assabiyya or "group-feeling" in each of these people's fortunes; and the role of Islam in transforming or augmenting group-feeling"*<sup>161</sup>.

Infatti Ibn Khaldun, ha considerato la prima età dell'Islam come l'età dell'oro, e credendo nell'Islam e nel Corano, ha compreso l'importanza dell'urbanizzazione, arrivando a

---

<sup>157</sup> WAZERI 2020, p. 1.

<sup>158</sup> L'Hijaz è la zona dell'odierna Arabia Saudita occidentale. Comprende le città della Mecca e Medina, dove l'Islam è emerso per la prima volta

<sup>159</sup> MARÇAIS 1957, p. 219.

<sup>160</sup> IBN KHALDOUN 1981, p. 91.

<sup>161</sup> V.SPICKARD 2001, p. 105.

considerare la storia come un ciclo di lotta tra barbarie e civiltà, tra la vita della tribù e la vita della città.

Mentre Ibn Khaldun cercava di capire la vita dei beduini, il Corano mostrava i beduini come nemici dell'Islam. Questo è chiaramente visibile in molti versi.

*“Gli Arabi del deserto sono i peggiori nell'incredulità e nell'ipocrisia, e più adatti a ignorare il comando che Allah ha inviato al Suo Messaggero. Ma Allah è Onnisciente, Saggio”<sup>162</sup>.*

Pertanto, il Corano considerava la città come un elemento cruciale per la diffusione dell'Islam nelle terre musulmane. Infatti, l'Islam promuoveva la vita urbana e la incoraggiava e considerava la città come l'habitat dell'*Umma*, o la comunità musulmana raccolta attorno alla fede, e il califfo, (cioè il sovrano dell'*Umma*) rappresenta il custode della fede di Dio<sup>163</sup>.

Infatti, durante il periodo omayyade Marwanide,<sup>164</sup> ad eccezione del progetto di ampliamento della moschea di Damasco di Al Walid I (r.705-15), e degli edifici incompiuti di Al Walid II (r.743-4) a sud di Amman, non si riscontrano singoli edifici erette nell'area di *Bilad al Sham*<sup>165</sup>, rispetto alle molte città costruite *ex-novo* o occupate dai musulmani.

L'Islam ha operato una distinzione dell'autorità giurisdizionale del popolo in base alla sua relazione con la *Umma*, dandogli quindi un pezzo di terra diverso, che può essere tradotto in "segregazione spaziale"<sup>166</sup>, influenzando quindi l'organizzazione della città, e la divisione degli appezzamenti. D'altra parte, l'assenza di istituzione municipale nell'Islam<sup>167</sup>, ha portato all'incapacità dello stato di trascendere l'organizzazione comunale, questo ha dato luogo all'organizzazione dei cittadini in quartieri abitati da grandi gruppi familiari, ricordando quindi la divisione tribale degli arabi antecedente all'Islam.

Un'altra legge coranica che ha influenzato l'organizzazione della città è la segregazione di genere. Ciò ha portato, in tal senso, alla necessità di dividere spazi e funzioni, creando anche una separazione architettonica e urbana.<sup>168</sup> Quindi le case musulmane non hanno normalmente aperture direttamente sulle strade, influenzando anche le regole tra i vicini e i diritti di divisione degli appezzamenti e l'ampiezza delle strade. Riguardo alle donne una donna beduina nel periodo preislamico godeva di una maggiore interazione sociale, perché era dedita ad attività sia dentro che fuori casa<sup>169</sup>. In tal senso, l'Islam ha spostato la vita della

---

<sup>162</sup> Tradotto dal Corano, 97 al Tubah.

*“حَكِيمٌ عَلِيمٌ وَاللَّهُ ۖ رَسُولُهُ عَلَى اللَّهِ أَنْزَلَ مَا حُدُودٌ يَعْلَمُونَ أَلَا وَأَجْدَرُ وَنِفَاقًا كُفْرًا أَشَدُّ الْأَعْرَابِ”*

<sup>163</sup> LAPIDUS 1973, p. 30.

<sup>164</sup> I Marwanidi sono uno dei due rami che governarono i musulmani nel periodo omayyade. I Marwanidi sono i successori di Marwan I ibn Abdel Hakam, che governarono dal 684 al 750 d.C.

<sup>165</sup> BACHARACH 1996, p. 28.

<sup>166</sup> ABU LUGHOD 1987, p. 162.

<sup>167</sup> STERN 1970, p. 36.

<sup>168</sup> ABU LUGHOD 1987, p. 163.

<sup>169</sup> GARDNER 1995.

donna all'interno delle mura domestiche, portando a un nuovo sistema di privacy e connessione tra i diversi elementi della città.

Sebbene il Corano non specifichi direttamente norme urbanistiche vere e proprie, tuttavia gli obblighi sociali e religiosi esplicitati nel testo sacro portarono a una comprensione specifica della città. Quindi l'impostazione di quest'ultima era inizialmente condizionata dalle leggi religiose del Corano ma priva di qualsiasi pianificazione urbana specificatamente musulmana. Infatti, i primi musulmani tendevano a utilizzare una pianta di una città esistente classica, o creando la loro città ex novo, adattandola per seguire le leggi religiose dell'Islam.

### 1.5.3 La prima città musulmana

Quando l'Islam arrivò per la prima volta nella penisola arabica, il suo pubblico era organizzato in tribù che vivevano nel deserto per lo più non urbanizzata, quindi non esisteva un'architettura degna di nota. Creswell parla di persone che "*were scarcely living in hovels*"<sup>170</sup>.

All'alba dell'Islam, gli arabi erano divisi tra gli abitanti delle città, che vivevano in case di mattoni di fango, chiamati "*ahl al madar*" o "*ahl al hadar*", e i beduini del deserto, non urbanizzati e che vivevano in tende chiamate "*ahl al wabar*". L'origine di entrambe le parole, in arabo, spiega il significato dei due tipi di coloni. "*Madar*" o "مدر" che significa fango, riferendosi alle loro case fatte di fango, tuttavia l'altra denominazione "*ahl al hadar*", allude al loro comportamento sociale, poiché, "*hadar*" che in arabo "حضر", significa città o villaggio, deriva dalla parola "*hadara*", "حَضارة" che significa civiltà, spiegando che questi coloni furono urbanizzati.

D'altra parte, l'altro tipo di coloni, chiamati *ahl al Wabar*, e *Wabar* in arabo "وَبَر" si riferisce alla lana degli animali, ed in questo caso al pelo dei cammelli, che questi coloni usavano per tessere le loro tende.<sup>171</sup>

Secondo Ibn Hisham, uno studioso musulmano vissuto nel IX secolo, il primo e unico tipo di architettura esistente all'inizio dell'Islam era la Kaaba.<sup>172</sup>

Anche questo importante edificio per i musulmani, nei primi periodi dell'Islam era costituito da un piccolo recinto senza tetto, di forma oblunga formato da quattro muri, in pietra, come descritto da Ibn Hisham nel suo libro "Biografia del Profeta" dove descriveva il Kaaba e il processo di ricostruzione, da parte della tribù dei Quraysh.

---

<sup>170</sup> CRESWELL 1969, p. 1.

<sup>171</sup> Questa differenziazione tra questi due tipi di arabi continuerà ad esistere con l'arrivo dell'Islam e l'urbanizzazione del califfo musulmano, e gli *ahl al wabar* continueranno a vivere fuori dalle mura delle prime città musulmane, fino alla loro urbanizzazione, quando diventeranno abitanti delle città, continueranno a vivere alla periferia della città.

<sup>172</sup> Kaaba è la casa di Dio per i musulmani, situata alla Mecca, nell'odierna Arabia Saudita.

Secondo Al Azraqi, uno storico musulmano del IX secolo,

بذلك يهيمون وكانوا ، الكعبة لبنيان قريش اجتمعت ، سنة وثلاثين خمسا وسلم عليه الله صلى الله رسول بلغ فلما : إسحاق ابن قال  
، للكعبة كنزا سرقوا نفرا أن وذلك ، وتسقيفها رفعها فأرادوا ، القامة فوق رضما كانت وإنما [ 193 :ص ] هدمها ويهايون ليسقفوها  
173 .“ خزاعة من عمرو بن مليح لبني مولى دويكا الكنز عنده وجد الذي وكان ، الكعبة جوف في بئر في يكون كان وإنما

*“Ibn Ishaq disse: Quando il Messaggero di Dio, che le preghiere e la pace di Dio siano su di lui, raggiunse i trentacinque anni di età, i Quraysh si riunirono per costruire la Kaaba, e stavano per coprirla e temevano la sua demolizione [p.: 193]. Si trovava in un pozzo nel mezzo della Kaaba, e colui che trovò il tesoro fu Dweka, uno schiavo di Banu Malih bin Amr di Khuza'ah”.*

Quello descritto da Al Azraqi era un edificio molto semplice, che supera di poco l'altezza di una persona. Questa descrizione dà un'idea dell'architettura musulmana, ai tempi del profeta quando l'Islam non era ancora completamente maturo, attraverso il suo monumento più sacro.

Ibn Hisham continua descrivendo la demolizione della Kaaba da parte della tribù Quraysh, al fine di ricostruirla utilizzando una nave di legno romana distrutta, con l'aiuto di un copto si trovava proprio su quell'imbarcazione.

وتزعم قريش أن الذين سرقوه وضعوه عند دويك . وكان البحر قد رمى بسفينة إلى جدة لرجل من تجار الروم ، فتحطمت ، فأخذوا ،  
174 “ خشبها ، فأعدوه لتسقيفها ، وكان بمكة رجل قبطي نجار ، فتهيا لهم في أنفسهم بعض ما يصلحها

*“I Quraish affermano che coloro che l'hanno rubato l'hanno messo a Dweik. E il mare aveva gettato una nave a Jeddah per un uomo dei mercanti romani, ed essa si ruppe, così presero il suo legno e lo prepararono per il tetto”.*

Questo discorso è molto importante e dà un'idea del *know-how* dei musulmani in questo periodo e della loro incapacità di avere competenze architettoniche. In effetti, la maggior parte dei musulmani erano ancora tribù nomadi<sup>175</sup> e, prima dell'arrivo degli Omayyadi, la loro edilizia era basata esclusivamente sulle necessità pratiche. Non erano neppure stati sviluppati caratteri propri per l'architettura religiosa, come dimostra il fatto che le prime moschee, localizzate nell'area della Siria, erano state ottenute adattando chiese preesistenti. Furono le ambizioni politiche a spingerli a creare la propria eredità attraverso l'architettura.

<sup>173</sup> AL AZRAQI 2003, p. 132.

<sup>174</sup> IBN HISHAM s.d., p. 276.

<sup>175</sup> CRESWELL 1969, p. 1.

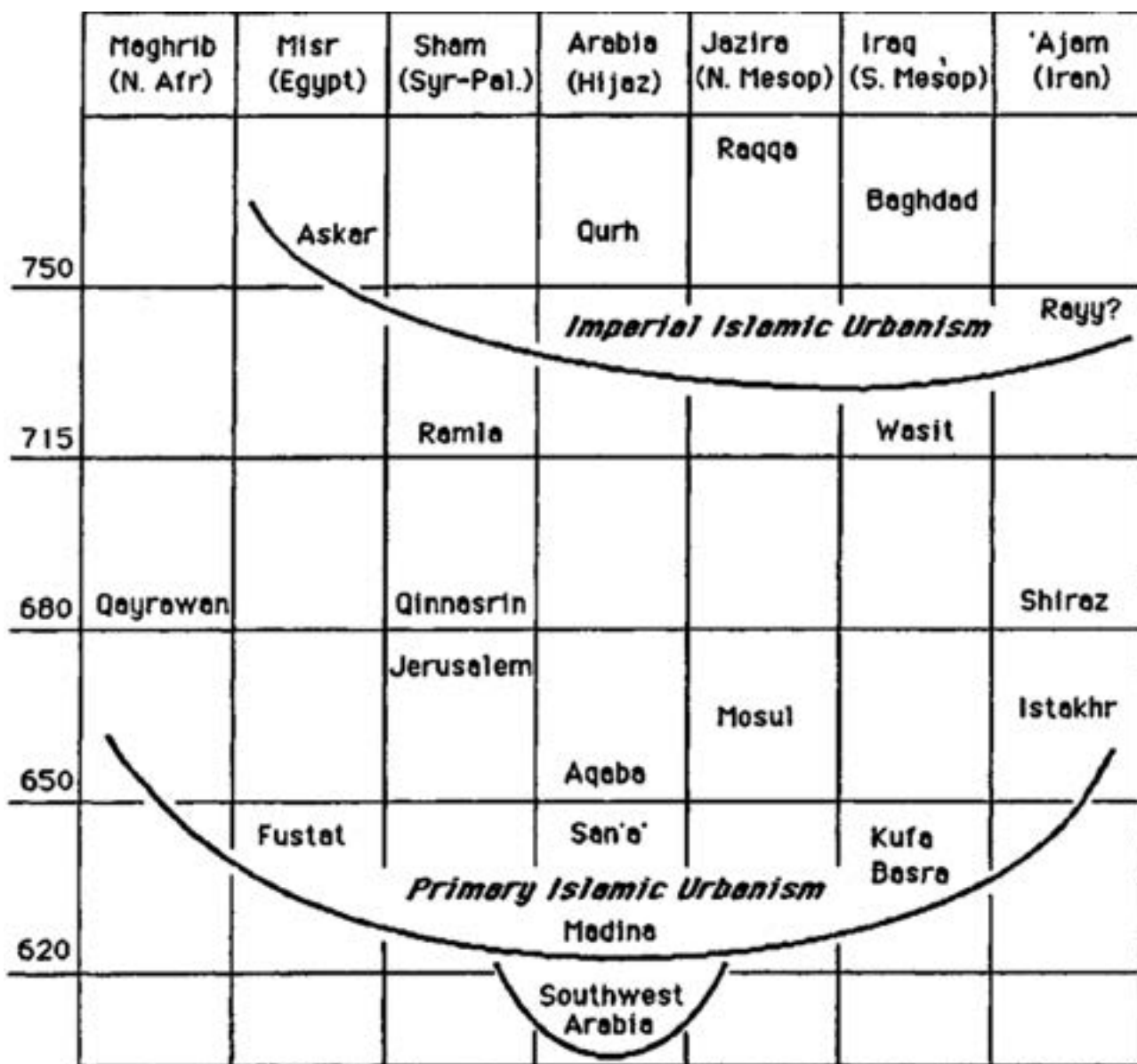


Fig. 26 Grafico che illustra lo sviluppo della prima urbanistica islamica

Fu nel tempo di Al-Walid (705-715)<sup>176</sup> che gli Omayyadi costruirono la loro prima moschea in Siria, e in seguito si rivolsero all'architettura sassanide e mesopotamica per trarre ispirazione per la loro architettura in Iraq, mentre in Siria e nell'area di *Bilad al Sham*, sfruttarono le abilità e lo sviluppo architettonico e urbanistico dei loro predecessori, i Bizantini e i Romani.

Kufa, Bassora e Fustat sono tra le prime città musulmane (Fig. 26), ed è interessante conoscere i motivi per cui questo tipo di strutture furono utilizzate nei primi tempi dell'Islam.

Infatti, quando i primi musulmani conquistarono le nuove terre, non avevano alcuna intenzione di creare città stabili. La loro preoccupazione era quella di creare insediamenti temporanei o accampamenti militari, che potessero essere facilmente abbandonati al

<sup>176</sup> Al Walid è il sesto califfo omayyade. A suo tempo, gli Omayyadi lavorarono alla creazione di molte città come Anjar e monumenti, come la ricostruzione e l'ampliamento della moschea omayyade di Damasco.

termine della conquista della zona. Questi tipi di insediamenti soddisfacevano i loro bisogni militari e sociali, chiamati "amsar".

In effetti, il concetto di città musulmana arrivò successivamente con gli Omayyadi, perché proprio a questa dinastia si deve l'iniziativa di portare gli Arabi dalla vita beduina nel deserto alla vita civile urbana. E Mu'awiya, il califfo degli Omayyadi, seguiva personalmente l'organizzazione della vita islamica urbana.

Mu'awiya è stato, di fatto, l'innovatore che ha avviato il processo di trasformazione in " *a vibrant urban hierarchy supporting the pyramidal political structure of the Umayyads and nurturing the culture, religious, intellectual, and economic dimensions of their kingdom* ".<sup>177</sup>

Durante i suoi quarant'anni di governo dell'area di *Bilad al Sham*, Mu'awiya stabilì i principi dello sviluppo urbano, che continuarono ad essere utilizzati dopo di lui, dal successivo califfo omayyade, per i successivi quarant'anni del dominio omayyade<sup>178</sup>.

All'inizio della vita della città musulmana, gli arabi erano principalmente dediti alla guerra e la conquista. Non ha caso, i loro primi insediamenti urbani furono accampamenti militari o "amsar", plurale di *misr* (مصر). Questi insediamenti furono istituiti da un comandante delle sue truppe in siti strategici, all'incrocio di rotte, consentendo il controllo dell'intera regione. Al Tabari, geografo e storico musulmano distingueva tra due tipi di *amsar*. Nel suo libro " *Tarikh al Tabari* ", egli ha usato due termini diversi per descrivere l'atto di conquistare una città da parte dell'esercito musulmano, " *jannadaha* " e " *massaraha* " <sup>179</sup>. Questi verbi derivano rispettivamente dai termini *jund* e *misr*.

I primi erano gli insediamenti che dovevano essere solo accampamento militare erano " *jund* ", mentre il " *misr* " poteva evolversi per assolvere una funzione residenziale.

Uno dei primi *amsar* sono gli Al Jabiyya in Siria, Bassora e Kufa in Iraq (Fig. 27) e Fustat in Egitto<sup>180</sup>. Per il califfo, questi *amsar* erano di vitale importanza per mantenere il controllo della terra musulmana, e per mantenere il collegamento tra le diverse aree del vasto impero, e tra l'area di *Bilad al Sham*, e Al Jazira nella penisola arabica, e le aree appena conquistate. Pertanto, questi accampamenti erano importanti per adempiere alla parola di Umar Ibn al Khattab chi ho scritto istruendo 'Amr in Egitto: " *Non lasciare che l'acqua si intrometta tra me e te, e non accamparti in nessun luogo che non possa raggiungere in sella al mio monte* ".<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> WHEATLEY 2001, p. 329.

<sup>178</sup> WHITCOMB 2016, pp. 12-13.

<sup>179</sup> AL TABARI s.d.

<sup>180</sup> DENOIX 2008, p. 117.

<sup>181</sup> AL-BALADHURI 1900, p. 248. " *عمر ابن الخطاب كتب إلى سعد بن أبي وقاص يأمره أن يتخذ للمسلمين دار هجرة وقوروناً وأن لا يجعل بينه وبينهم بحراً* ".



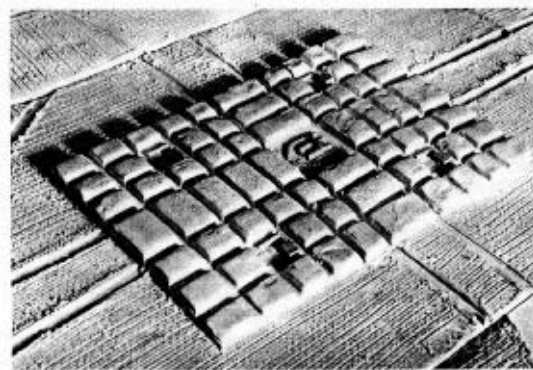
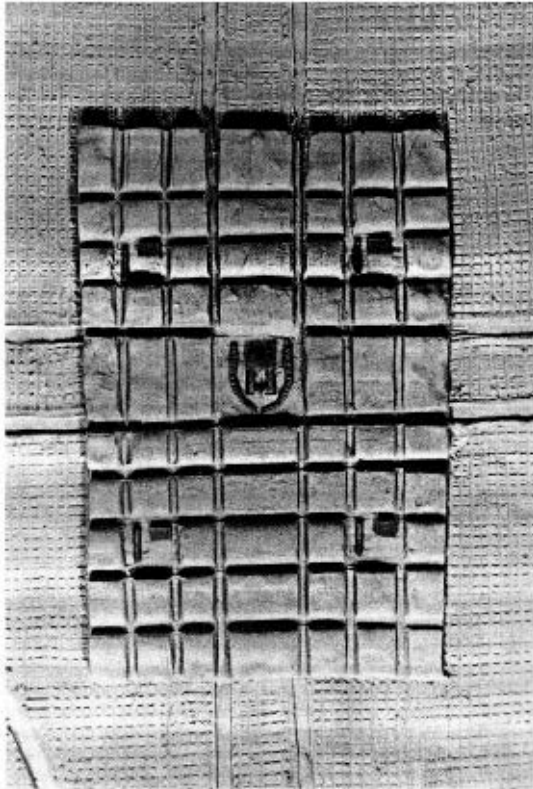


Fig. 27 Ricostruzione della città musulmana di Kufa,

Infatti una parte degli arabi che costituivano la popolazione del campo, in particolare quelli delle statue più alte, come certi yemeniti o come i Quraysh - alcuni erano compagni del Profeta - erano già abitanti delle città<sup>182</sup>.

Un altro gruppo, è composto dalle tribù, non urbanizzate prima della conquista, che provenivano dalla *Badiya* o dal deserto (بادية). Questi clan si accamparono su terre concesse loro tribù per tribù.

I primi coloni dell'*amsar* si adattarono alla vita dei combattenti, e alcuni di loro, che non erano adatti alla vita della città, preferirono un altro tipo di insediamento, i campi cittadini.

È importante ricordare che non tutti gli *amsar* degli accampamenti dell'esercito divennero città, soprattutto perché l'esito della guerra non poteva essere sempre certo: poiché quindi una terra un giorno poteva appartenere ai musulmani, ma poteva non essere loro all'indomani, quindi il *misr* non sopravvivrà. Oppure alcune altre città possono essere semplicemente abbandonate e non avere un futuro, come nei casi della città/campo di Jabiyya, la "struttura" di Anjar o la città-fortezza di Qal'at Bani Hammad.

Questo spiega anche perché non si tenevano cerimonie per celebrare la fondazione delle città

musulmane: perché non c'era alcuna garanzia che i campi si trasformassero in città, quindi, quando la battaglia era vinta, e la terra era assicurata, gli abitanti dei campi si stabiliscono e il campo si trasformava in una città.

I diversi gruppi di nuovi arrivati in città permisero la creazione del doppio sistema di *Khittas* e *Dars* per Fustat, o *Qati'a* per Kufa. Questo sistema fu utilizzato dal profeta a Medina, e si basa sulla separazione dei coloni della nuova città, tra coloro che erano già abitanti della città (come le persone di rango più alto molto vicine al Profeta, oppure i membri della sua dinastia Quraysh), e coloro che non erano urbanizzati prima della conquista, principalmente persone delle tribù, che costituivano il maggior numero di combattenti, provenienti dai

<sup>182</sup> DENOIX 2008, p. 119.

*Badiya*. Queste persone ricevevano accampamenti, situati di solito appena fuori le mura della città, mentre gli aristocratici ricevevano terre urbanizzate all'interno delle mura ove potersi per stabilire. Questo sistema di assegnazione è chiamato *Khittas* per la terra urbanizzata e *Dars* o *Qati'a* per l'accampamento delle tribù.

*"allotting plots of land (generic term khitta, plural khitat) on a final basis (this model of equipment is the takhtit, or ikhtitat), building in sustainable material, and equipping the site with an institutional infrastructure that provided the territory with some buildings of a political and cultural nature, i.e., the governorate headquarters (dar al-imara) and the mosque. Areas not allotted ( fada at Fustat, sahara at Kufa) were reserved."*<sup>183</sup>

Un terzo gruppo, chiamato i *Mawlas*, che sono i musulmani non arabi, trovarono protezione accanto agli arabi in un rapporto di patronato. Queste persone che sono normalmente abitanti delle campagne, si urbanizzarono in questi *amsar*, su appezzamenti di terreno ricevuti dai loro "padroni".

Alla fine, anche i membri della tribù adottarono il moderno urbano dell'élite dei campi/città e si urbanizzarono anch'essi.

## 1.6 Gli elementi della città degli Omayyadi

Similmente ai greci e ai romani prima di loro, i musulmani si adoperarono per trasformare le città via conquistate, per soddisfare le loro esigenze religiose, sociali ed economiche. Lo fecero mantenendo alcuni aspetti del modello classico urbano e imparando da loro a costruire le loro nuove città.<sup>184</sup> Con la conquista musulmana dell'area di *Bilad al Sham* e della Mesopotamia, dopo la sconfitta sia dell'impero bizantino<sup>185</sup> che di quello persiano<sup>186</sup>, i musulmani furono influenzati prima dai romani, poi dai bizantini a *Bilad al Sham*, e dai persiani nella Mesopotamia appena conquistata<sup>187</sup>.

Le più grandi città della Siria come Damasco e Aleppo<sup>188</sup>, che erano romane prima, costruite secondo i criteri urbanistici romani iniziarono a mostrare sensibili cambiamenti. In effetti, tali cambiamenti che arrivarono con l'Islam furono principalmente dovuti all'arrivo di nuovi elementi funzionali di cui i musulmani avevano bisogno, che ebbero gradualmente ma rilevanti ripercussioni sull'assetto dei centri abitati<sup>189</sup>. Occorre precisare che questi cambiamenti non erano intenzionali, soprattutto perché i primi musulmani erano ancora in fase di apprendimento e non avevano ancora mai predisposto planimetrie per le loro nuove città.<sup>190</sup>

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>184</sup> NORTHEDGE 2017, p. 155.

<sup>185</sup> Dopo la battaglia di Al Yarmuk nel 636 d.C.

<sup>186</sup> Dopo la battaglia di Al Qadisiyya nel 636 d.C.

<sup>187</sup> WHITCOMB 2010, p. 403 ; NORTHEDGE 2017, p. 156 ; MARÇAIS 1957, p. 220.

<sup>188</sup> SAUVAGET 1961 ; GRABAR 1978, p. 28.

<sup>189</sup> GRABAR 1978, p. 104.

<sup>190</sup> Questo può essere visto nelle prime città musulmane, come l'*amsar* che era una reinterpretazione diretta del *castrum* romano.

## La moschea

Il primo elemento funzionale che arrivò con l'Islam, e cambiò la città, fu la moschea o *Jami'* (جامع) o *Masjid*. La parola "Masjid" in arabo significa "un luogo dove ci si prostra (davanti a Dio)".<sup>191</sup>

Il *masjid*, come nuovo tipo di edificio, ha rilevato l'Agorà greca e il Foro Romano, e ha occupato il centro della città, il suo punto focale<sup>192</sup>, è in realtà ciò che definisce una città musulmana e le conferisce il suo carattere islamico.

In altre parole, "La mosquée crée la cité Musulmane"<sup>193</sup>, e fu il primo atto di islamizzazione della città.

Tali luoghi di culto inizialmente derivarono la loro morfologia dalla prima moschea mai costruita, quella fondata da Maometto a Medina<sup>194</sup> (Fig. 28), che univa la casa del profeta e la moschea nella stessa entità.

Lo storico musulmano del IX secolo d.C, Al Baladhuri, nel suo libro "Kitab Futuh al Buldan", descrive l'evoluzione della moschea, basata su diverse storie di diversi califfi e sul loro intervento sulla creazione o sull'ampliamento di diverse moschee.

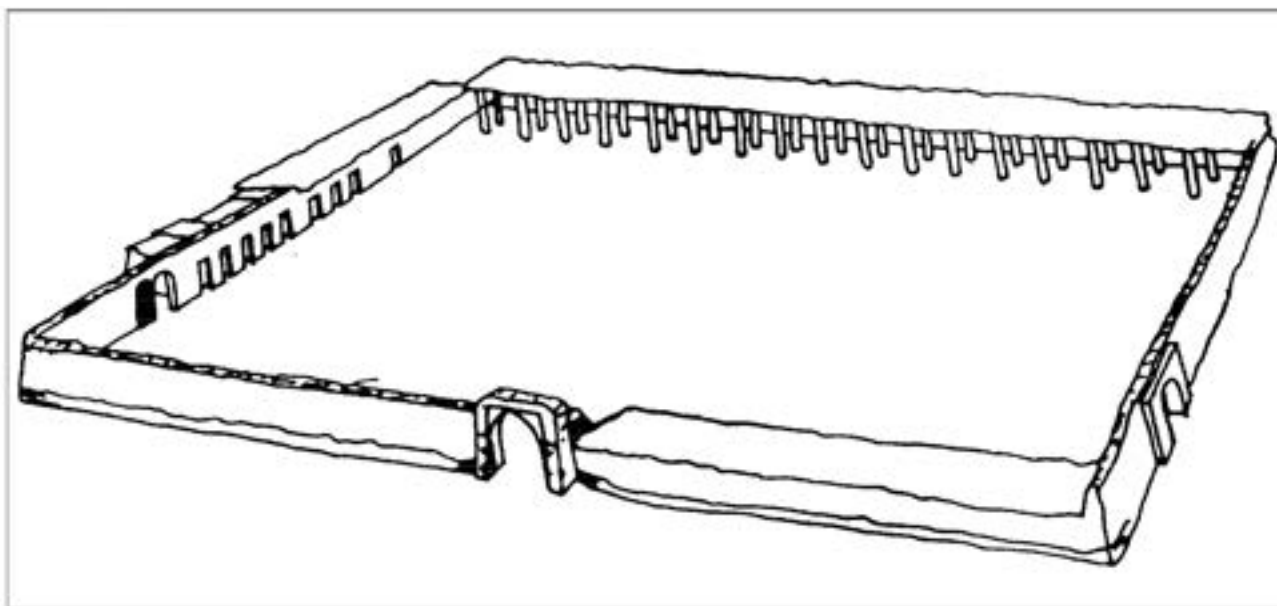


Fig. 28 Una ricostruzione della moschea del Profeta a Medina (HILLENBRAND 1994),

L'autore parla della trasformazione del luogo di culto e la formazione dell'entità *Dar al Imara*/moschea<sup>195</sup> al tempo di Ziad (622-672) e l'aggiunta di "al Maqsura"<sup>196</sup>, che divenne un elemento cruciale della moschea.

<sup>191</sup> GRABAR 1978, pp. 104–105 ; 2020, p. 26.

<sup>192</sup> WALMSLEY, DAMGAARD 2005, p. 362 ; ISMAIL 1972, p. 113.

<sup>193</sup> MARÇAIS 1957, p. 219.

<sup>194</sup> HAKIM 2008, p. 67.

<sup>195</sup> *Dar al Imara*, in arabo "دار الامارة", significa la casa dell'emirato. Questo edificio serviva e un edificio residenziale per il governatore, oltre a un edificio amministrativo. Se ne parlerà in dettaglio più avanti in questa ricerca

<sup>196</sup> Al Maqsura è uno spazio chiuso all'interno della moschea che veniva utilizzato per proteggere il Califfo durante la preghiera

*“Then when Mu’awiyah ibn abu Sufyan appointed Ziyad as ‘amil over al-Basrah, the latter enlarged the mosque considerably, building it of baked brick and gypsum, and roofing it with teak. Moreover he said, “It is not fitting that the imam pass across the people.”*

Da qui la creazione di *“al maqsura”*, come area privata per l’*“imam”*, ovvero il califfo, per pregare e per separarsi dalla gente. Poi continua dicendo.

*So he moved the official residence from the Dahlia to the south of the mosque, and the imam used to go out of the residence by the door in the southern wall of the mosque”<sup>197</sup>.*

Il testo di Al Baladhuri è utile per spiegare la distribuzione delle funzioni all’interno della moschea e il suo collegamento con *Dar al Imara* che avviene attraverso una porta.

In effetti, nell’Islam medievale, religione, legge, educazione e governo sono così legate insieme, nel senso che una entità potrebbe integrare del tutto queste funzioni, questa entità è la moschea o *Jami’* (in arabo *Jami’* significa il raccoglitore). In seguito, con l’evoluzione dell’Islam, e con la necessità di creare una comunità musulmana, si sentì la necessità di creare un governo e un sistema educativo<sup>198</sup>. Pertanto, queste funzioni iniziarono a svolgersi nella moschea, che oltre ad essere uno spazio religioso divenne anche una corte di giustizia, e in seguito un’entità educativa, con l’aggiunta della *Madrassa* (مدرسة in arabo) che significa scuola. Queste funzioni continuarono a far parte della moschea fino all’XI secolo<sup>199</sup>, quando quest’ultima iniziò ad avere una propria entità separata. Così, la funzione della moschea si è evoluta, diventando un luogo di apprendimento e di ricreazione<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> AL-BALADHURI 1900.

<sup>198</sup> ISMAIL 1972, p. 117.

<sup>199</sup> HAKIM 2008, p. 74.

<sup>200</sup> ISMAIL 1972, p. 117.

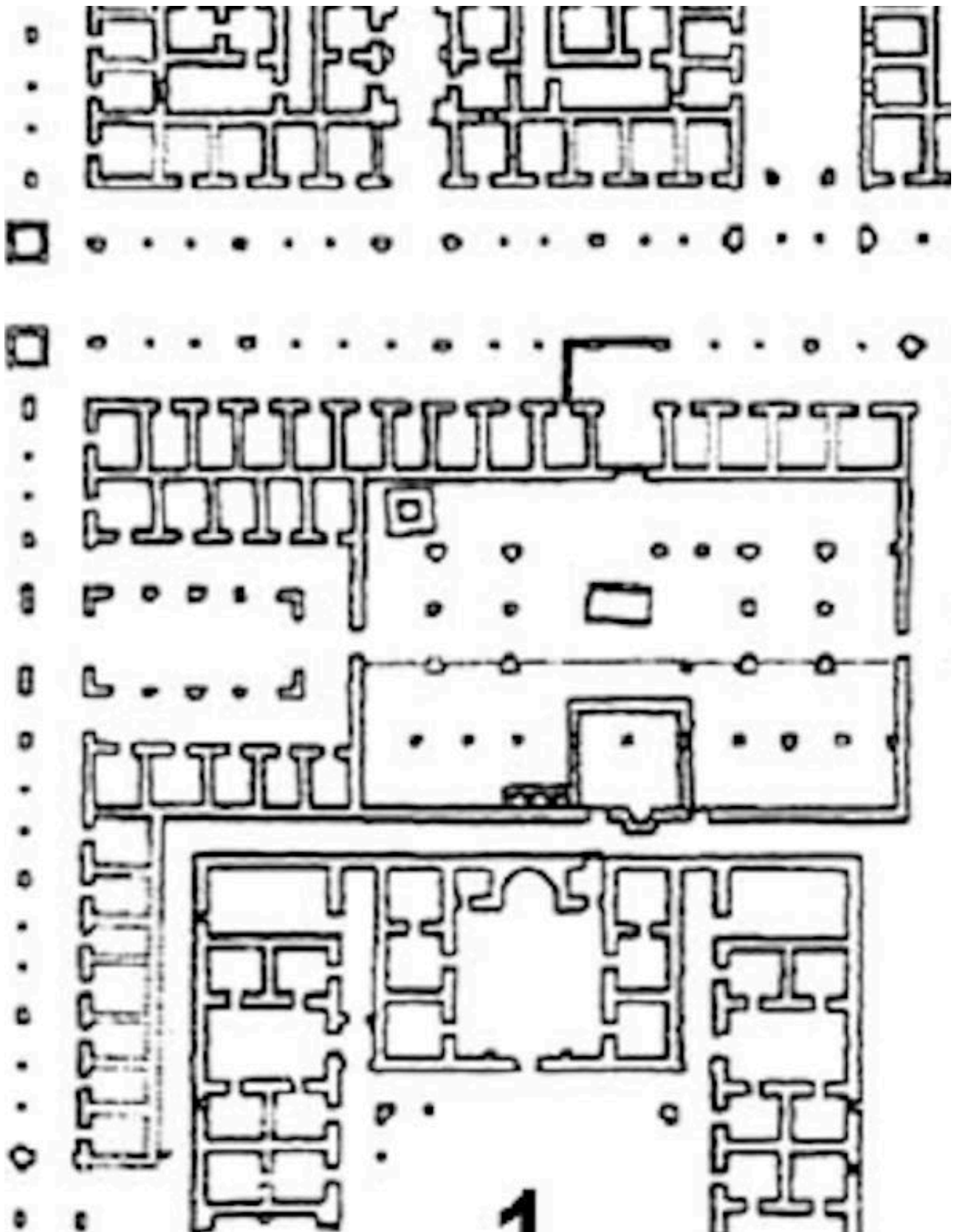


Fig. 29 L'integrazione del Suq nella moschea di Anjar (FINSTER 2003)

Nelle prime città islamiche, l'edificio di culto inglobava anche una parte del mercato o il *Suq* al suo ingresso, avendo quindi anche una funzione commerciale. Ciò è visibile nella

moschea di Anjar<sup>201</sup> (Fig. 29), oppure nella la cittadella di Amman in Giordania<sup>202</sup> (Fig. 30) e in molte altre strutture omayyadi.

Sia ad Amman che ad Anjar, il *Suq* è incorporato nella moschea e conduce ad essa, come si vede nelle piante. La piazza antistante la moschea è fiancheggiata da negozi su entrambi i lati laterali, che rappresentano il collegamento tra l'Islam come religione e l'attività economica.

In seguito la moschea iniziò ad assumere una forma specifica, caratterizzata da cupola e minareto<sup>203</sup>, ma nelle prime città musulmane, fino al periodo abbaside, la moschea assunse la forma della prima casa del profeta, con il suo cortile interno o *Sahn* (صحن in arabo) e il suo spazio coperto o *Zullah*<sup>204</sup>. (Fig. 31)

Con l'espansione della città, c'era la necessità di una moschea più grande per ospitare la popolazione in crescita, quindi alcune delle funzioni che erano nella moschea, hanno avuto la loro specifica entità, ma sempre in prossimità di quest'ultima<sup>205</sup>.

È importante distinguere tra il *Masjid* e il *Masjid al Jami'*, dove il *Masjid al Jami'* o il *Khutba Masjid*<sup>206</sup> è la moschea del raduno, cioè della congregazione, o la moschea del venerdì dove si radunano tutti i cittadini della comunità musulmana, che era controllato e pagato dalle autorità musulmane. L'altra moschea oppure semplicemente la *Masjid*, e costruita dalle tribù musulmane<sup>207</sup>, conosciute anche come *Masjid locali*<sup>208</sup>.

Insieme a *Dar al Imara*, la moschea costituiva il cuore dell'autorità nel tessuto urbano. La moschea costituisce la polarità religiosa, mentre *Dar al Imara* è il centro istituzionale e autoritario. Questa entità è stata creata per la prima volta per ordine del califfo Omar<sup>209</sup> come riproduzione della casa del Profeta a Medina.<sup>210</sup>

---

<sup>201</sup> FINSTER 2003, p. 229.

<sup>202</sup> ARCE 2016, pp. 125–126.

<sup>203</sup> ANDERSON, PRUITT 2017, pp. 230–231.

<sup>204</sup> GRABAR 1978, p. 73.

<sup>205</sup> ISMAIL 1972, p. 117.

<sup>206</sup> HAKIM 2008, p. 169.

<sup>207</sup> GRABAR 1978, p. 112.

<sup>208</sup> HAKIM 2008, p. 169.

<sup>209</sup> Ciò avvenne dopo la fondazione della città di Kufa che nel 17/638 di Sa'd b. Abi Wakka. Al centro c'era la moschea e accanto ad essa era disposto il Dar alImara; in seguito il califfo Omar lo ordinò combinato con la moschea.

<sup>210</sup> HAKIM 2008, p. 67.

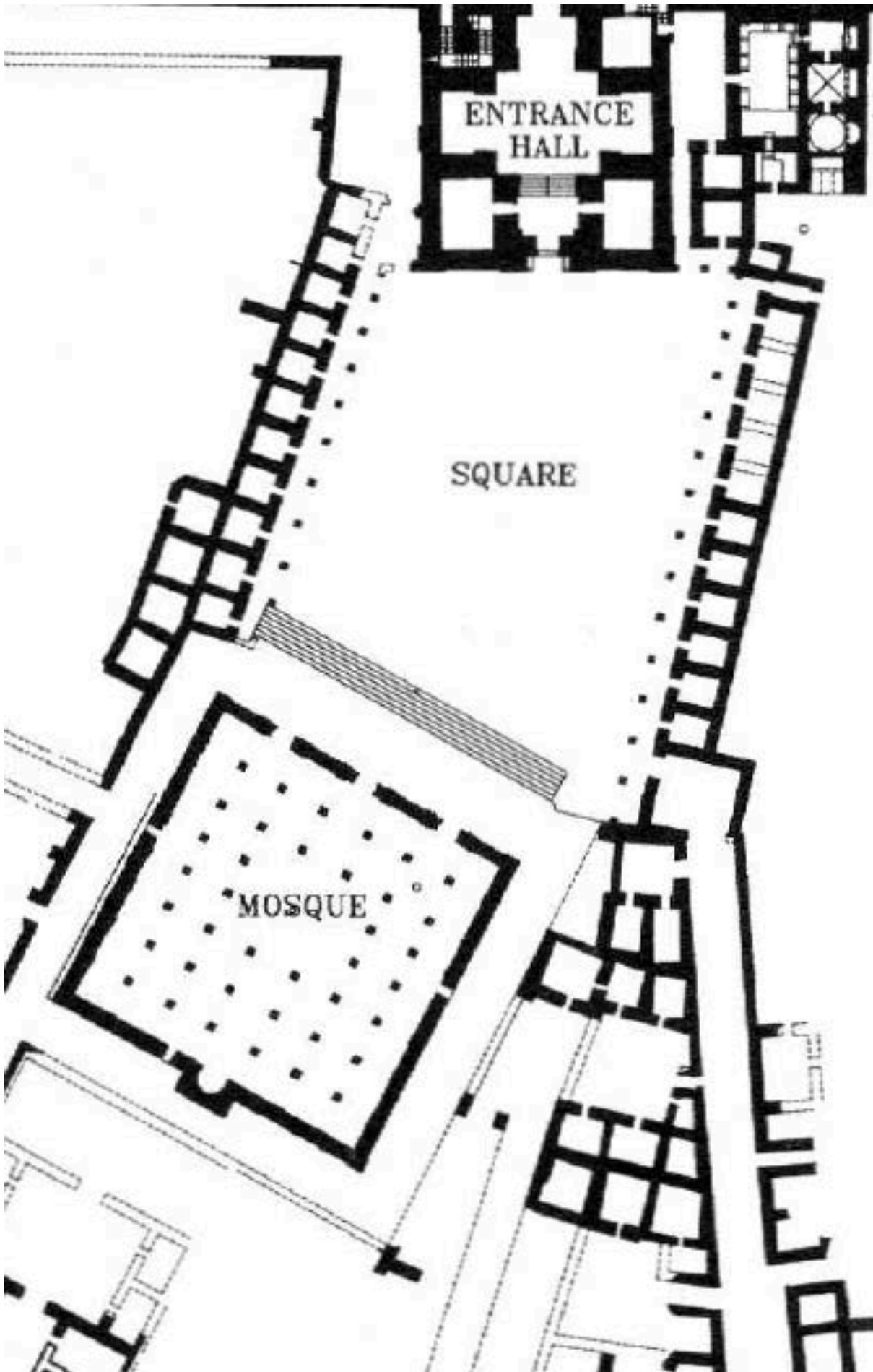


Fig. 30 Il Suq in relazione alla moschea nella cittadella di Amman. (ARCE 2016)

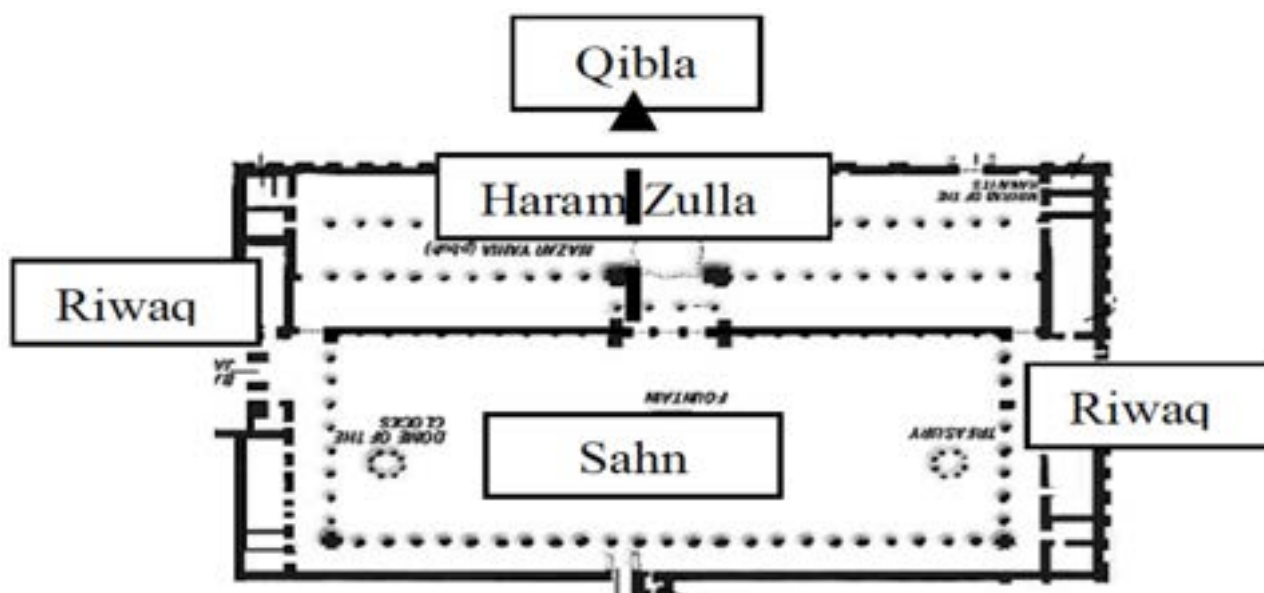


Fig. 31 Pianta della moschea di Damasco, che mostra i diversi elementi di una tipica moschea musulmana.

In seguito, i califfi successivi seguirono le piante di Omar; tra questi, Mu'awiya (r.661-680) che stabilì che anche al *Dar al Imara* facesse parte della moschea, come nel caso della moschea di Al Bassora in Iraq.<sup>211</sup> La connessione tra la moschea e *Dar al Imara*, riflette l'immagine del califfo come portatore del messaggio di Dio nelle terre musulmane<sup>212</sup>.

## Entità commerciale

Accanto alla moschea, e in alcuni casi incorporata ad essa, si trova l'entità commerciale della città, o il suo mercato, il *Suq*<sup>213</sup>. La connessione tra il *Suq* e la moschea dipendeva dal tipo di merce venduta nel *Suq*.

*"The distance between the Suq and the mosque was controlled by the types of the products sold. While the perfume and textile shops were the nearest, the products that can generates bad smells or loud noises were the furthest".*<sup>214</sup>

In realtà la moschea e il *Suq* sono sempre stati collegati, anche dai tempi del profeta Maometto, che quando fece la sua *Hijra* a Medina, collocò il *Suq* accanto alla moschea<sup>215</sup>, in modo da creare un collegamento tra le due entità in modo che la moschea, il fulcro sociale e religioso della città, potesse potenziare l'attività del *Suq*, essendo posta nelle sue vicinanze. In tal modo, coloro che vanno andavano alla moschea potevano passare attraverso il *Suq*.

<sup>211</sup> CRESWELL 1969, p. 22 ; BACHARACH 1991, p. 115.

<sup>212</sup> GRABAR 1978, pp. 94-126 ; WHITCOMB 2016, pp. 11-12. È interessante ricordare che l'unità della moschea e *Dar al Imara* a Damasco e Kufa erano separate da una strada. Mentre ad al Bassora, ad esempio, i due edifici condividevano lo stesso muro ed erano completamente collegati.

<sup>213</sup> KENNEDY 1985, p. 13 ; AWAD 1989, p. 230.

<sup>214</sup> HAKIM 2008, p. 81.

<sup>215</sup> AWAD 1989, p. 22.



Veniva, quindi, incentivata l'attività economica, così come la comunicazione sociale tra gli abitanti della città.

*"The system of suqs is a permeable space open to the "other," it is a topos within which vital communication takes place. Otherwise the city would be an opaque receptacle and have no relation with other human societies."*<sup>216</sup>.

Il *Suq* è considerato da molti studiosi come uno degli elementi urbani della città orientale che sono cambiati con l'arrivo dell'Islam, definendo innanzitutto, il *Suq* come un elemento caratterizzante che distingue la città musulmana da qualsiasi altra città.

La geografa tedesca Eugene Wirth considera il *Suq* come l'unica aggiunta che la città musulmana ha apportato alla pianificazione urbana, mentre l'antropologo americano Clifford Geertz vede il *Suq* come una delle caratteristiche della città musulmana<sup>217</sup>.

Nella maggior parte degli insediamenti arabi, il *suq* afferiva a una tipologia simile. Ibn Battuta, il famoso viaggiatore arabo, quando visitò la Cina nei suoi viaggi nelle terre musulmane, descrisse un'organizzazione dei *suq* nelle città musulmane cinesi simile a quella delle altre terre musulmane.

وفي اليوم الثالث دخلنا المدينة الثالثة، ويسكنها المسلمون. ومدينتهم حسنة، واسواقها مرتبة كترتيبها في بلاد الاسلام. وبها... المساجد<sup>218</sup>

*"... e il terzo giorno siamo entrati nella terza città, abitata da musulmani, e la loro città è buona, ei loro mercati sono organizzati come quelli dei paesi musulmani. E ha moschee ..."*

Anche se il mercato esisteva nelle città romane nel *Bilad al Sham*, tuttavia la sua distribuzione nella città musulmana è particolare.<sup>219</sup>

I primi *Suq* nel mondo musulmano, quelli di Medina erano scoperti. Non si trattava di organismi edilizi, ma erano costituiti da semplici bancarelle di legno dove venivano esposte le merci.<sup>220</sup> Con l'arrivo degli Omayyadi, i *Suq* hanno iniziato a cambiare<sup>221</sup>, e ad avere una struttura vera e propria, e più precisamente al tempo di Hisham Bin Abdel Malik (724-743).<sup>222</sup>

---

<sup>216</sup> BERARDI 2008, p. 284.

<sup>217</sup> WIRTH, GAUBE 1978.

<sup>218</sup> IBN BATTUTA 1987, p. 651.

<sup>219</sup> KENNEDY 1985, p. 13.

<sup>220</sup> AWAD 1989, p. 22.

<sup>221</sup> KENNEDY 1985, p. 12.

<sup>222</sup> AWAD 1989, p. 22.

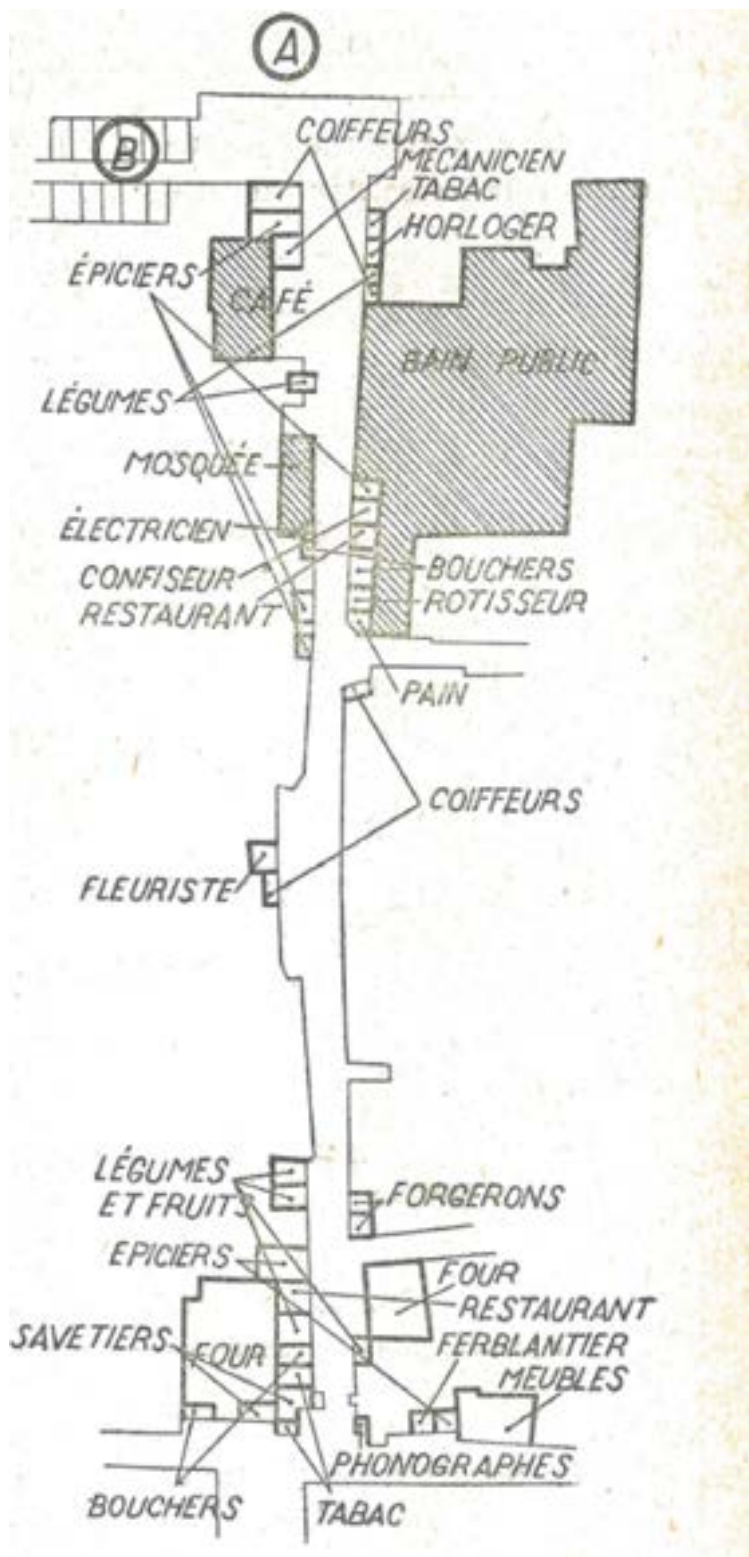


Fig. 32 Suq del distretto della città di Damasco (SAUVAGET 1934)

Eppure non ci sono prove del perché i *suq* furono chiusi, forse per esigenze religiose o economiche. Tuttavia, considerando il clima particolare nell'area di *Bilad al Sham*, la roccaforte degli Omayyadi, dove possono alternarsi periodi nevosi e soleggiati, questo potrebbe aver giocato un ruolo importante nella definizione tipologica del *Suq*. Un altro motivo potrebbe essere rappresentato dall'influenza delle città romane, in cui le *tabernae* avevano tipologie simili a queste botteghe formatesi in seguito<sup>223</sup>. Sapendo che gli Omayyadi erano in contatto diretto con l'urbanistica e l'architettura romana, e persino con città abitate un tempo romane, come Damasco (Fig. 32) e Aleppo<sup>224</sup> (Fig. 33), per citarne alcune, tale ipotesi non è infondata. Come anticipato, il *Suq* era una parte molto importante della città, addirittura stato detto che è ciò che definisce una città, essendo il suo centro economico. Ogni città musulmana aveva un *suq*, la cui dimensione è proporzionale a quella della città stessa.<sup>225</sup> Nei grandi centri di *Bilad al Sham*, come Damasco, capitale degli Omayyadi, il *suq* era così vasto, da ospitare le attività

commerciali delle vicine campagne o dell'entroterra, nonché i mercanti che lo attraversavano.

<sup>223</sup> GROS, TORELLI 1988, p. 139.

<sup>224</sup> AWAD 1989, p. 21.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 36.

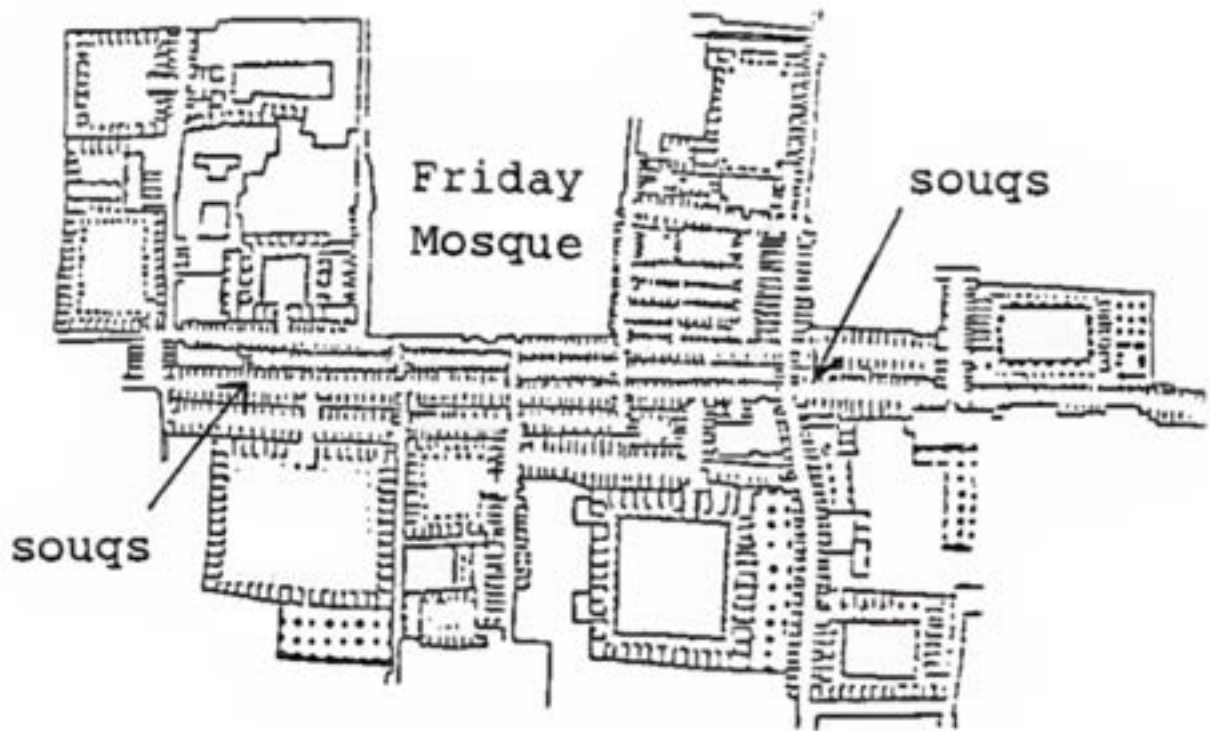


Fig. 33 Il Suq di Aleppo in relazione alla Moschea (AWAD 1989)

Città come Damasco<sup>226</sup> e Aleppo<sup>227</sup> avevano più di un *suq*, ognuno destinato a una specifica, come il *suq* del tessile, il *suq* dell'oro e altri. (Fig. 34)

Si narra addirittura che a Medina, una delle prime città musulmane, esistessero *suq* specializzati<sup>228</sup> in prossimità della moschea, come il *suq* dei datteri, il *suq* dei frutti, il *suq* dei tintori, il *suq* del pane. I diversi *suq* nella stessa città possono essere anche di dimensioni diverse: oltre al *suq* principale, potevano esistere altri più piccoli, a servizio di specifiche parti residenziali o *Harah* (plurale di *Hara*, in arabo حارة), questi *suq* più piccoli erano chiamati *Suweqah* (in arabo سوقة). (Fig. 35)<sup>229</sup>

<sup>226</sup> ARIF 1963, pp. 162–163.

<sup>227</sup> AWAD 1989, p. 84.

<sup>228</sup> MARÇAIS 1957, p. 230.

<sup>229</sup> ISMAIL 1972, p. 117.

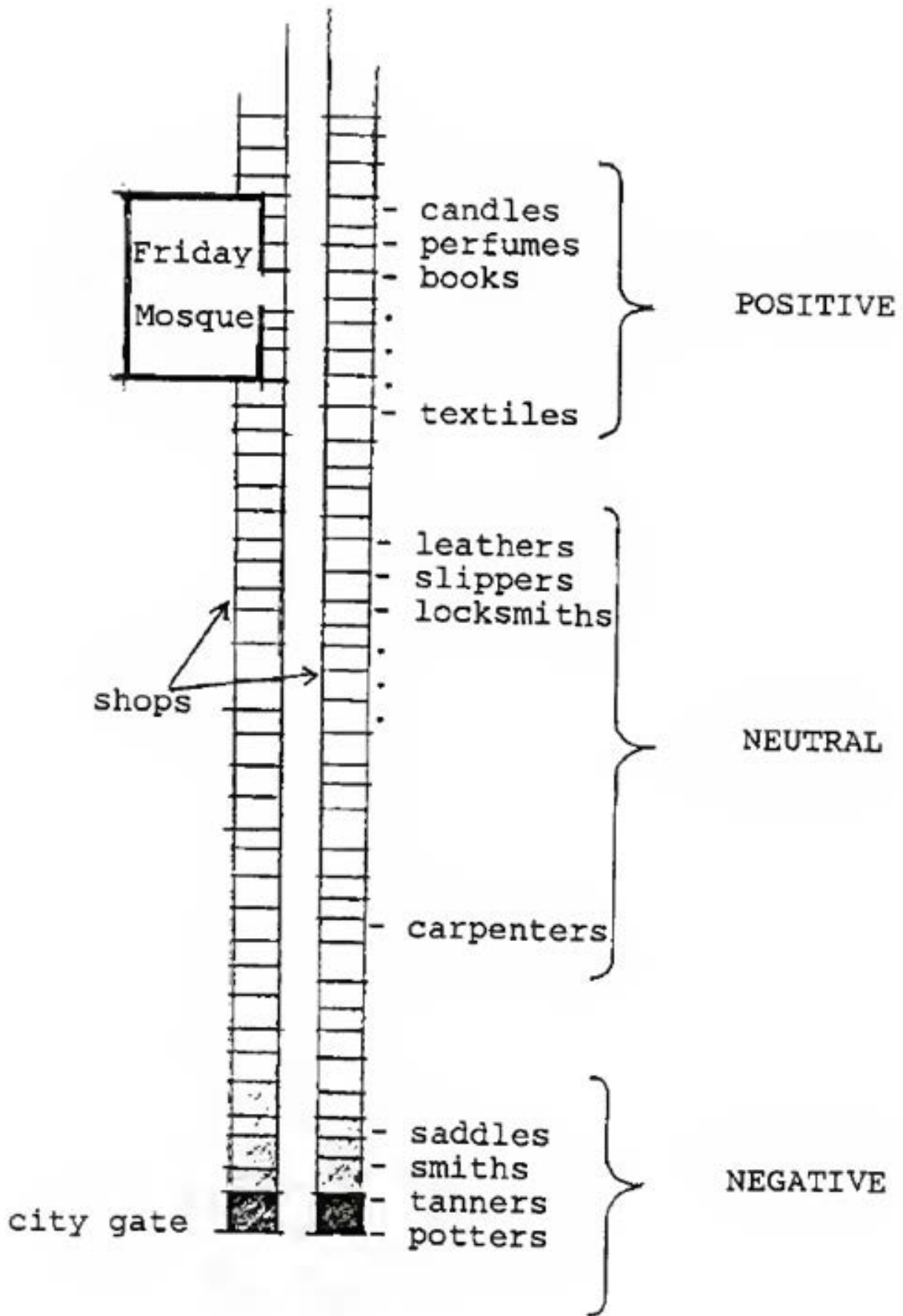


Fig. 34 Pianta di una distribuzione tipica del suq in una città musulmana (AWAD 1989)

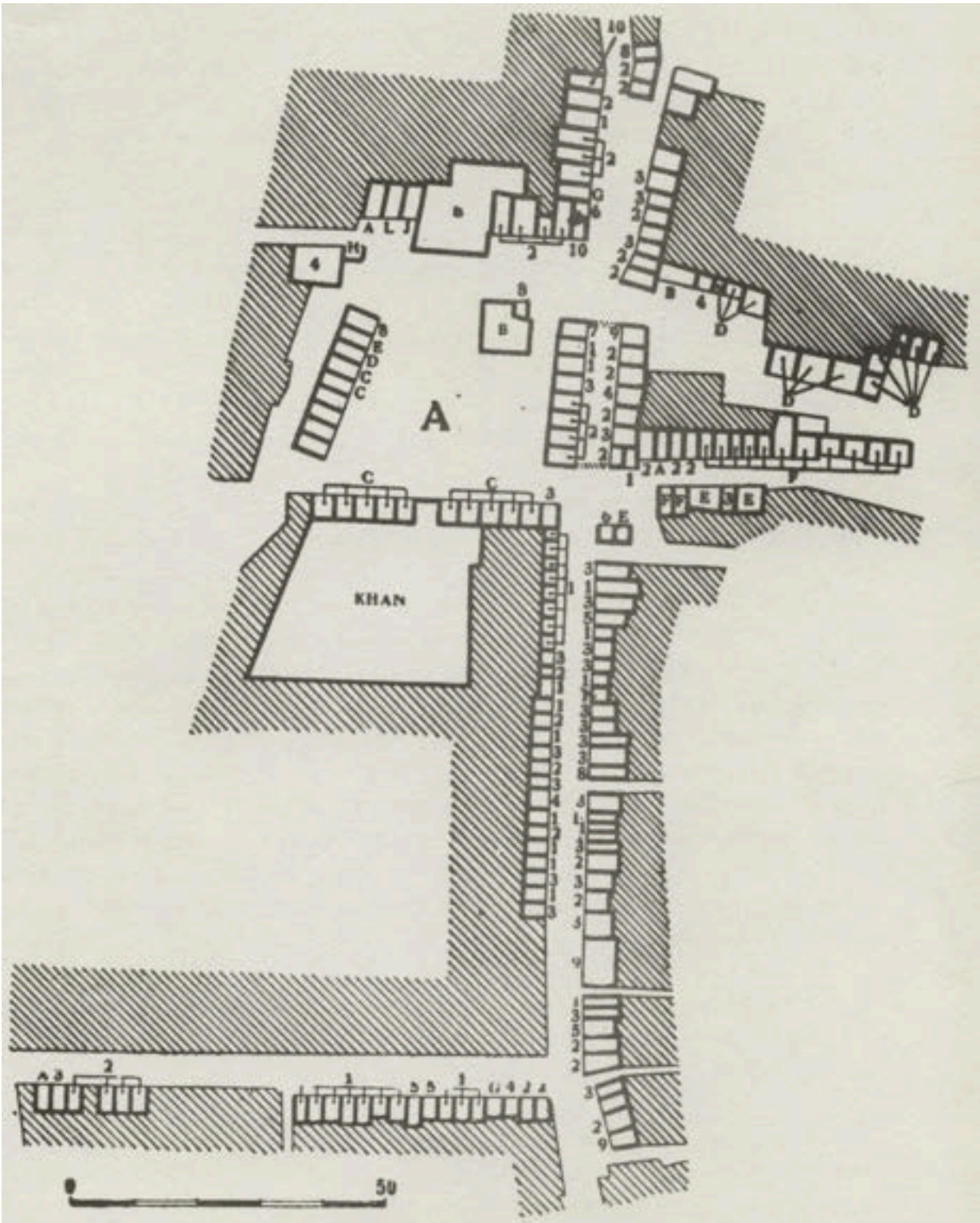


Fig. 35 La Suweqah del quartiere cristiano (SAUVAGET 1941)

Queste attività commerciali esistevano già in epoca romana nelle città del *Bilad al Sham*, e l'idea di un mercato, del resto, non apparve con l'Islam. Tuttavia, con l'avvento dell'Islam si giunse alla trasformazione delle strade colonnate, dove gli spazi tra i colonnati furono chiusi e occupati da negozi. Nacque così il *suq* su tutte le vie colonnate, il *Decumano* e il *Cardo* si tramutano in un lungo *suq* ortogonale (Fig. 36, Fig. 37).<sup>230</sup>

<sup>230</sup> KENNEDY 1985, p. 12.

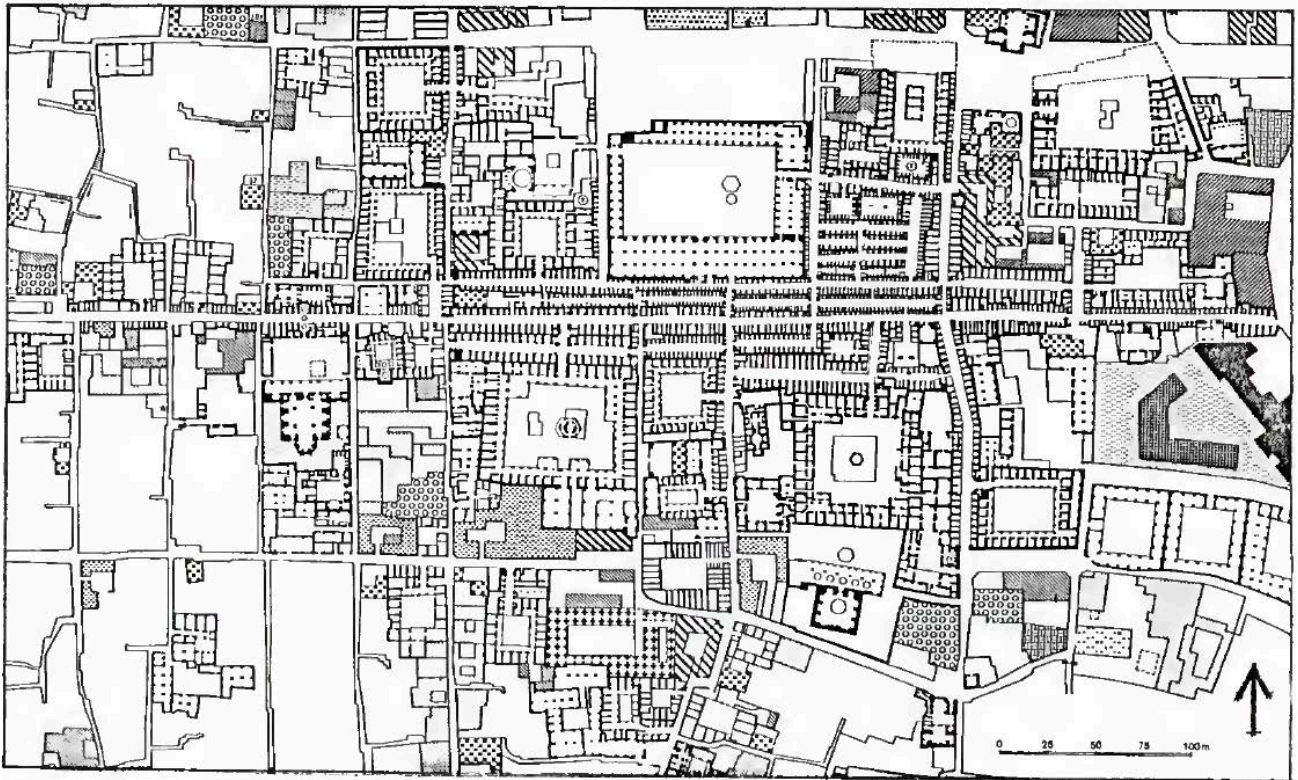


Fig. 36 Concentrazione di mestieri e artigianato nel Suq di Aleppo (AWAD 1989)

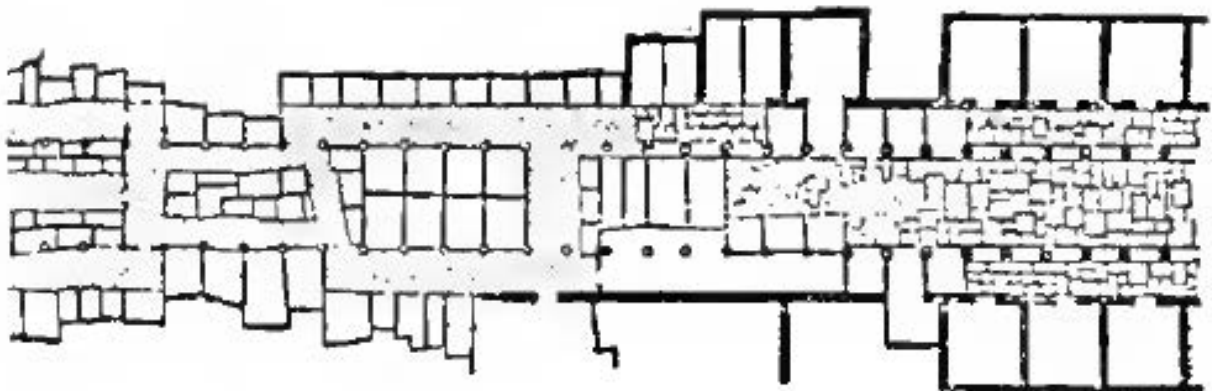


Fig. 37 La trasformazione del Suq della città di Aleppo, dal periodo ellenistico al periodo musulmano. (SAUVAGET, MOUTERDE 1934)

Anche Nablus (Fig. 38), situata nell'odierna Palestina, fondata dai Romani nel I sec. d.C. col nome di *Flavia Neapolis*, è un altro esempio di città che ha visto una trasformazione nella sua organizzazione di mercato. Analogamente ad Aleppo, il *suq* di Nablus sembra seguire la principale arteria della città, corrispondente al *Decumano*. (Fig. 39). Anche se la parte romana della città non è stata ancora chiaramente identificata, si può affermare che il *suq* seguì il percorso del *Decumano*, come appare chiaro anche grazie a un semplice confronto tra la pianta della città romana e quella musulmana.<sup>231</sup>

<sup>231</sup> AWAD 1989, p. 106.

ΝΕΑΠΟΛΙΣ



Fig. 38 La più antica mappa esistente della "Neapolis". Il sesto secolo (AWAD 1989)

Il viaggiatore arabo al Muqaddesi visitò la città nel X secolo e, secondo lui,

*" Il suo mercato si estende da porta a porta e un secondo mercato va al centro della città. La Grande Moschea è nel mezzo, ed è molto finemente lastricata."*<sup>232</sup>

Altri tipi di istituzioni commerciali nelle città musulmane sono il *qaysariyyah* (قيصرية) e il *khan* (خان).

<sup>232</sup> Tradotto dal testo arabo di AL MUQADDESI 1903, p. 174.

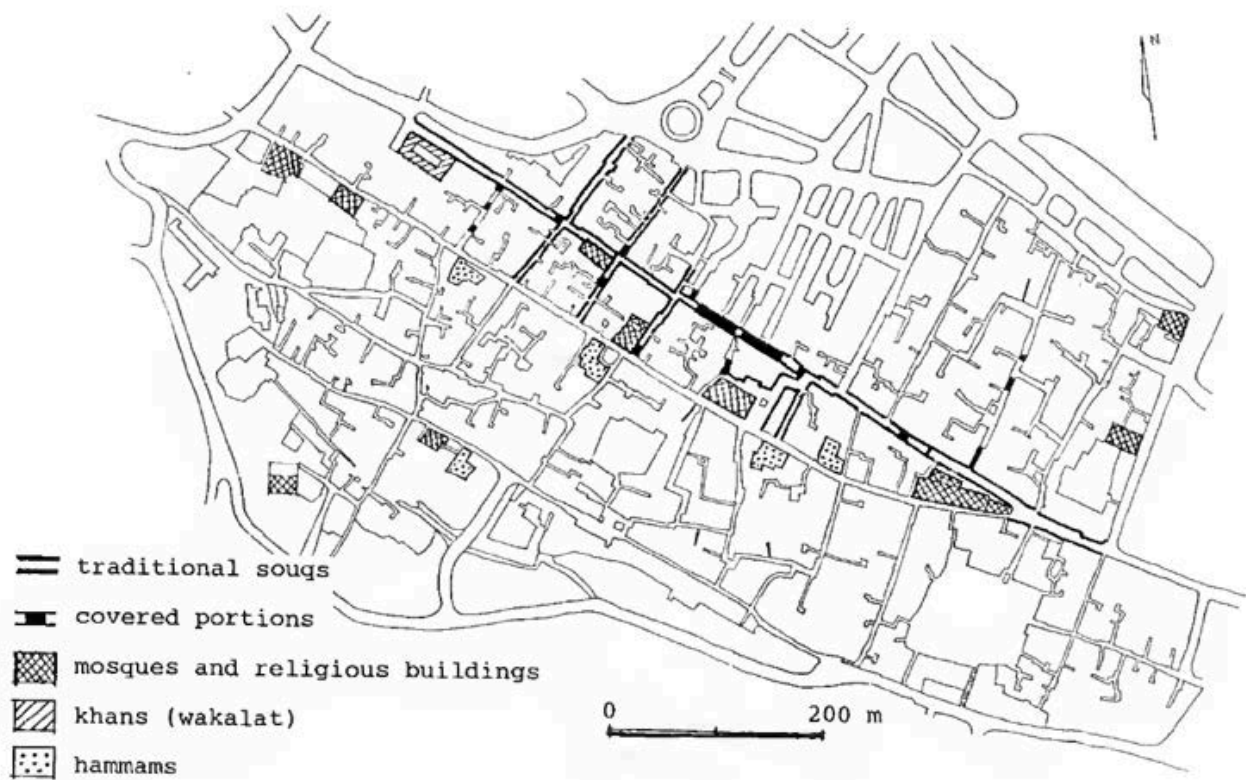


Fig. 39 Edifici pubblici della città di Nablus (AWAD 1989)

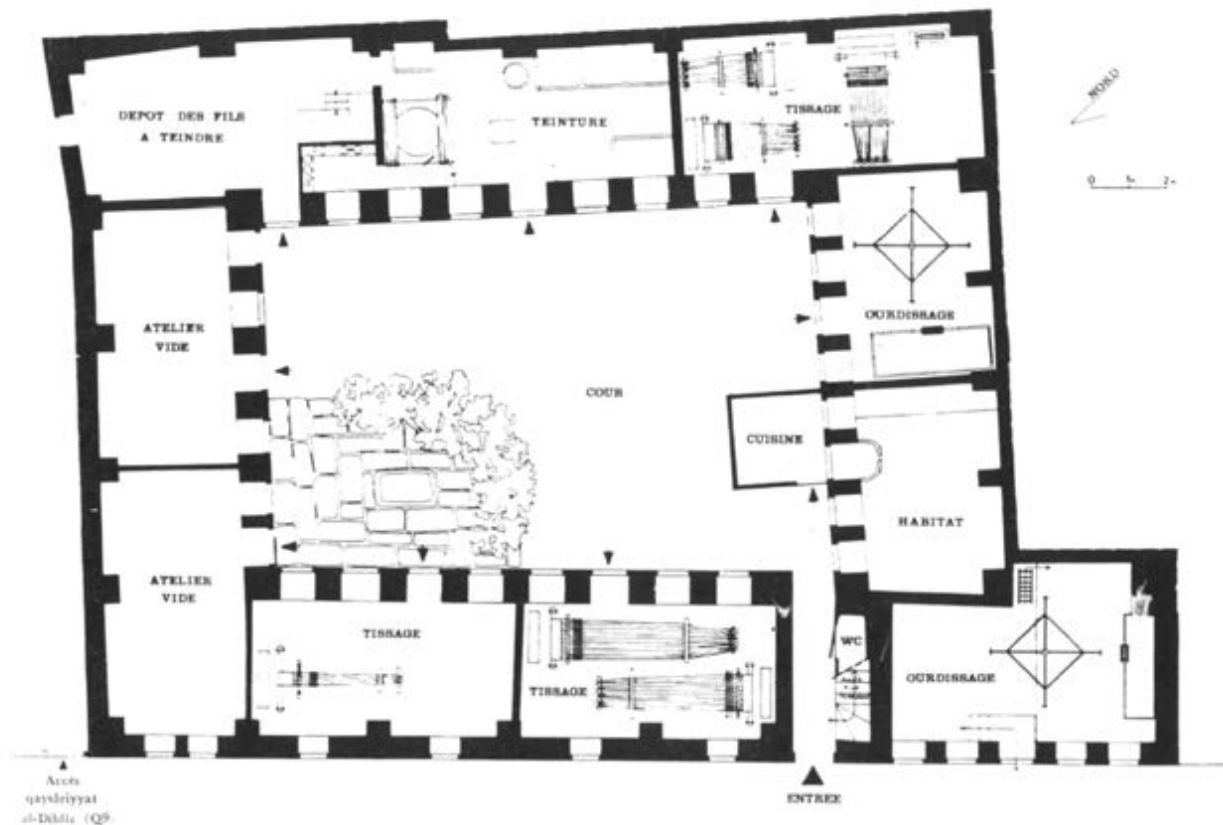


Fig. 40 Pianta della Qaysariyya Al Asur, Aleppo. (AWAD 1989)



*Al Qaysariyyah* è una sala a pianta oblunga, coperta e colonnata (Fig. 40), spesso - e sempre nella Turchia ottomana – coperta a cupola, accessibile attraverso una porta aperta su uno o entrambi i lati corti, che di notte veniva chiusa saldamente a chiave.<sup>233</sup>

Queste diverse entità si sono affiancate al *suq* e ciascuna ospita una diversa funzione aggiuntiva. Va poi menzionato il *khan*, altra parte cruciale dell'attività commerciale della città. Era un luogo destinato ai mercanti che viaggiavano dalle terre lontane dell'impero, dove potevano soggiornare e riposarsi, e depositare le loro mercanzie prima che queste ultime fossero imballate nel *suq* per essere vendute.<sup>234</sup> Dal punto di vista architettonico, il *khan* era un edificio a corte, con file di stanze al piano terra per la conservazione delle mercanzie, e una stalla per gli animali, mentre al piano superiore, erano ubicate stanze per la permanenza dei mercanti (Fig. 41)<sup>235</sup>

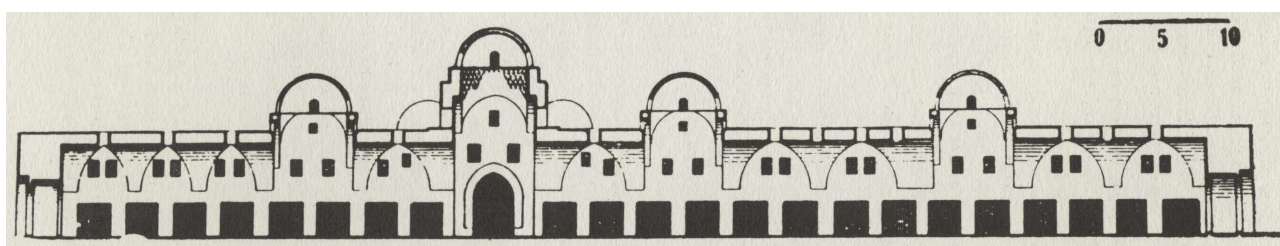


Fig. 41 Un'elevazione del souq khan al-Jumrok (AWAD 1989)

Infine il *qaysariyyah*, che era sovente collegato al *khan*, è un tipo specializzato di *suq*, principalmente legato all'industria tessile, che era molto importante e avanzata durante l'epoca musulmana<sup>236</sup>. Lo studioso Adel Islamil collega il nome *qaysariyya* alla parola greca Kaisa-reia (*Agora*), forse in relazione all'edificio chiamato *kaisareion* ad Alessandria<sup>237</sup>. Secondo un'altra ipotesi, maggiormente accreditata, si tratterebbe invece di uno sviluppo del mercato bizantino; è probabile che le sale del mercato di Antiochia fossero il suo modello diretto e assumeva la forma di una doppia fila di stanze e officine che si aprivano su un passaggio centrale o su una corte. Era regolarmente coperto e poteva essere chiuso a chiave.<sup>238</sup>

## I Hammam:

Come già i romani e i bizantini, i musulmani davano molta importanza al bagno o *hammam* (حمام in arabo), inteso come luogo destinato non solo all'igiene personale, ma anche a scopi ricreativi e all'attività delle abluzioni<sup>239</sup>. L'*hammam* aveva dunque funzione igienica, sociale e religiosa. Un luogo deputato non soltanto alla pulizia del corpo, ma anche a quella

<sup>233</sup> FARIS HMOOD 2017, p. 267.

<sup>234</sup> ISMAIL 1972, p. 119.

<sup>235</sup> ARIF 1963, p. 168.

<sup>236</sup> ISMAIL 1972, p. 123.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> VON GRUNEBaum 2008, p. 283.

<sup>239</sup> MARÇAIS 1957, p. 225.

dell'anima, poiché è un luogo di calma; così come in epoca romana, le terme erano considerate un luogo di attività sociali, dove uomini e donne potevano incontrarsi, separatamente, in modo informale, per discutere di idee sociali e politiche.<sup>240</sup>

Al Baladhuri nel suo libro *"Futuh al-Buldan"*, ha descritto le città musulmane, citando spesso le terme come un elemento fondamentale. Anche se non fornisce alcuna descrizione dettagliata di questi bagni, tuttavia indica che i musulmani costruirono i loro bagni nelle località appena conquistate o di nuova fondazione, come la prima città musulmana di Kufa per esempio, che aveva cinque bagni<sup>241</sup>.

I musulmani hanno reso il bagno una parte essenziale della loro vita sociale, e questo è evidente sia nella pianificazione delle nuove città che nell'adattamento dei centri appena conquistati. A Gerusalemme, ad esempio, il bagno fu una delle prime aggiunte dopo la conquista musulmana, avvenuta all'inizio del VII secolo.<sup>242</sup>

D'altra parte, un'iscrizione trovata in situ, sulla parete occidentale della Sala delle Fontane (Fig. 42) durante lo scavo dello stabilimento balneare bizantino a Hammat-Gaderin, è una prova che i bagni furono usati e rinnovati al tempo del primo califfo omayyade Mu'awiya (661-680 d.C.). Il testo tradotto da Lea di Segni conferma che:

*"In the days of Abdallah Muawiya, the commander of the faithful, the clibanus of the [baths] here was cleared and renewed by Abdallah son of Abu Hashim (or Abu 'Asim), the governor, in the month of December, on the fifth day, Monday in the 6th [year] of the indiction, in the year 726 of the colony, according to the Arabs the 42nd year, for the healing of the sick, under the care of John the Gadarene, the steward."*<sup>243</sup>.

Queste iscrizioni sono una chiara testimonianza dell'importanza che i musulmani, sin dall'epoca di Mu'awiya, diedero alle terme, e al rinnovamento delle terme, come elementi cruciali di ogni città musulmana.



Fig. 42 L'iscrizione nella Sala delle Fontane (HIRSCHFELD, SOLAR 1981)

<sup>240</sup> ISMAIL 1972, p. 122 ; CAMERON 1775, p. 36.

<sup>241</sup> AL-BALADHURI 1900, p. 281 ; AL TABARI s.d. ; DJAIT 1986, p. 231.

<sup>242</sup> EL DYN 1876, p. 231.

<sup>243</sup> Il testo greco è trascritto e tradotto da Leah di Segni. HIRSCHFELD, SOLAR 1981, p. 204.



Fig. 43 Le terme che circondano la moschea di Damasco (KHALEK 1977)

Dall'importanza dell'attività dell'abluzione, prima della preghiera, deriva il significato attribuito all'*hammam*, come elemento essenziale di ogni città musulmana, per la sua necessità all'attività di preghiera stessa, spiegando il suo legame con la moschea, e in seguito, costituendo una parte integrante di quest'ultima<sup>244</sup>.

*"Because ablution is a requirement before prayer, a number of sources on the Islamic city point out the ratio of Hammams or public baths to mosques and particularly the Khutba mosque. In Tunis Medina Central the ratio of mosques (Khutba mosques plus all mesjids) to Hammams is 4.75:1. However, the ratio of Khutba mosques to Hammams is only .69: 1. In Damascus the ratio of mosques to Hammams was 6:1 and in Baghdad 5:1, the latter being similar to Tunis."*<sup>245</sup>

Dare un rapporto del bagno rispetto alla moschea, spiega l'importanza dei bagni in ogni quartiere della città musulmana.

Proprio a causa della loro popolarità le terme, talvolta, furono costruite presso il palazzo del governatore, modificandone così l'architettura interna. Tale circostanza ebbe conseguenze nella configurazione planimetrica del bagno, con l'aggiunta di un vestibolo, o di un salone di ricevimento, utilizzato anche come *apodyterium*<sup>246</sup>.

Il bagno è stato utilizzato fin dai primi tempi musulmani e le prove archeologiche hanno dimostrato la loro esistenza nelle città più antiche, come al Kufa (638 d.C) e al Bassora (635 d.C)<sup>247</sup>, mentre ai tempi degli Omayyadi erano divenuti una parte cruciale della città. Spesso gli *Hammam* furono costruiti vicino alla moschea o ai quartieri residenziali, si ebbero alcune eccezioni.

<sup>244</sup> ISMAIL 1972, p. 122.

<sup>245</sup> HAKIM 2008, p. 116.

<sup>246</sup> KENNEDY 1985, p. 9.

<sup>247</sup> TOHME 2005, p. 151.

A Damasco, la moschea era circondata da diversi Hammam<sup>248</sup>, come Hammam al Silsila, Hammam al Naufara, Hammam al Malik al Zahir (Fig. 43). Altre città, come Anjar, avevano due bagni, posizionati in luoghi lontani dalla moschea, presso la porta settentrionale della struttura, proprio accanto alle mura di fortificazione<sup>249</sup>. Secondo Donald Whitcomb, nella maggior parte delle città musulmane, la porta principale della città aperta nel lato settentrionale delle mura, quindi i bagni erano accanto all'ingresso principale della città. Whitcomb utilizza questo argomento nel suo studio della città di Ayla ad Aqaba, ipotizzando che il bagno, che non è stato possibile identificare con certezza, potrebbe essere stato situato sul lato est della porta settentrionale. Whitcomb collegava anche la posizione del *hammam* al sito del *Dar al Imara*.

*"Analysis of a number of sites revealed a constant relationship in distance and direction to the "palace" (or administrative center), with the bath house located to the north (or northwest) at 50-60 m distance."*<sup>250</sup>

La connessione tra *l'hammam* e *Dar al Imara* andrebbe quindi studiata e analizzata, soprattutto nel caso in cui manchino le evidenze archeologiche, per identificare *l'hammam* in una struttura omayyade, che è proprio il metodo da lui utilizzato per identificare *l'hammam* ad Ayla. (Fig. 44)

Analogamente alle terme romane, gli *hammam* musulmani erano divisi tra uomini e donne, a volte lo stesso bagno veniva utilizzato per gli uomini la mattina e per le donne il pomeriggio, o viceversa. Secondo Charles Cameron, uomini e donne non frequentavano mai lo stesso bagno in epoca romana, anzi, ciascuno ne usufruiva in un settore diverso<sup>251</sup>. Sapendo che nell'Islam, le donne dovrebbero essere coperte e non esposte all'uomo mentre mostrano i capelli, questa separazione era naturale, seguendo le regole religiose.

*"E di' alle credenti di abbassare lo sguardo e di custodire la loro modestia; che non dovrebbero mostrare la loro bellezza e i loro ornamenti tranne ciò che deve normalmente apparire di essi; che dovrebbero stendere i loro veli sui loro seni e non mostrare la loro bellezza se non per i loro mariti, i loro padri, i padri dei loro mariti, i loro figli, i figli dei loro mariti, i loro fratelli, o i figli dei loro fratelli o i figli delle loro sorelle, o le loro donne oi servi che possiedono le loro mani destre, oi servi liberi da bisogni fisici, oi bambini piccoli che non hanno il senso della vergogna del sesso, e che non dovrebbero battere i piedi per attirare l'attenzione sui loro ornamenti nascosti. E voi credenti, rivolgetevi tutti insieme verso Allah, affinché possiate raggiungere la Beatitudine."* (Quran 24:31).

---

<sup>248</sup> KHALEK 1977, p. 90.

<sup>249</sup> FINSTER 2003, p. 227.

<sup>250</sup> WHITCOMB 1990, p. 17.

<sup>251</sup> CAMERON 1775, p. 37.

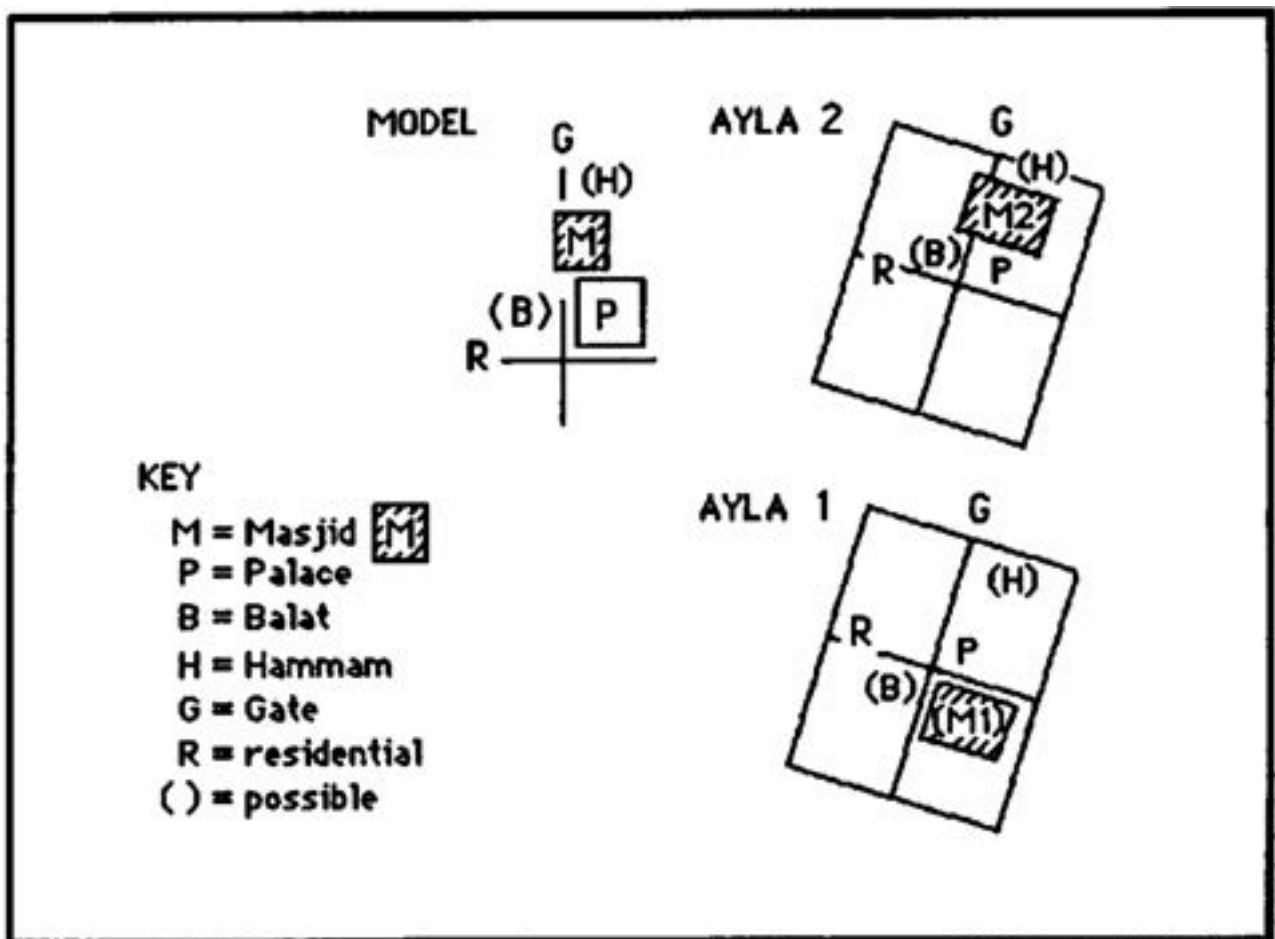


Fig. 44 La posizione dell'Hamam ad Ayla rispetto alla moschea e a Dar al Imara (WHITCOMB 1990)

È noto che in epoca romana, le terme erano una struttura monumentale, costruita dagli imperatori per mostrare la loro grandezza, come le terme di Nerone (Fig. 45), di Agrippa, di Diocleziano e tante altre. Nell'Islam, invece, l'*hammam*, pur derivando dalle terme romane, ha subito una progressiva riduzione, e le attività sociali che vi si svolgevano hanno iniziato a spostarsi nella moschea, quindi l'*hammam* è diventato più piccolo e composto da un minor numero di ambienti.<sup>252</sup>

Il primo bagno islamico presentava maggiori analogie con le terme classiche, che con il successivo bagno islamico medievale. Ad esempio, si avvalevano di un sistema di ipocausto molto simile a quello romano,<sup>7</sup> mentre i successivi bagni musulmani disponevano di un semplice impianto di tubi sotterranei. Tra i più noti esempi di bagni islamici antichi vanno citate le terme di Qusayr Amra (Fig. 46) e di Khirbat al Mafjar<sup>253</sup> (Fig. 47) che appartengono a castelli del deserto, piuttosto che a città o insediamenti urbani.<sup>254</sup>

<sup>252</sup> KENNEDY 1985, p. 9 ; HAKIM 2008, p. 88.

<sup>253</sup> KAWASAKI ET AL. 2016.

<sup>254</sup> KENNEDY 1985, p. 10.

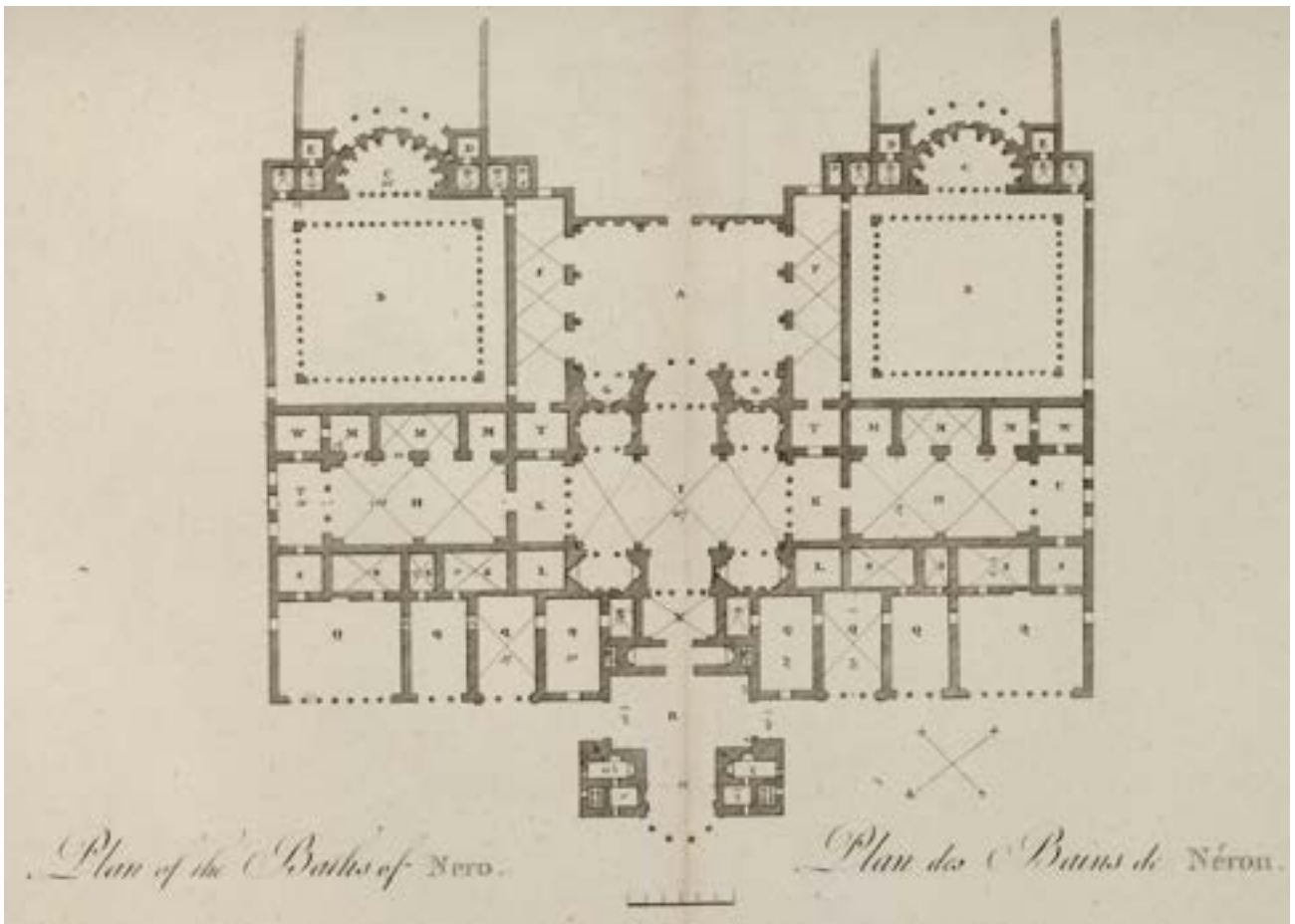


Fig. 45 Planimetria delle terme di Nerone (CAMERON 1775)

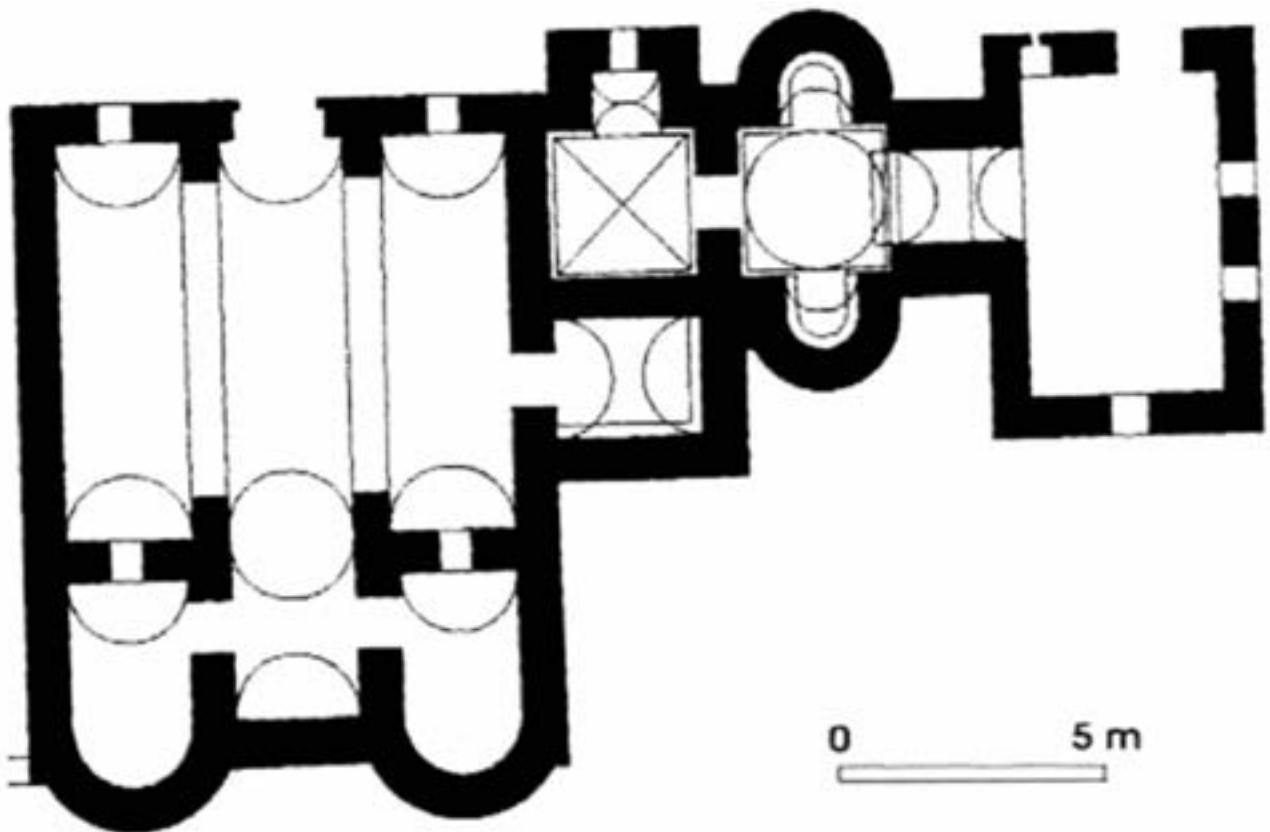


Fig. 46 Hammam di Qasr Amra (TOHME 2005)

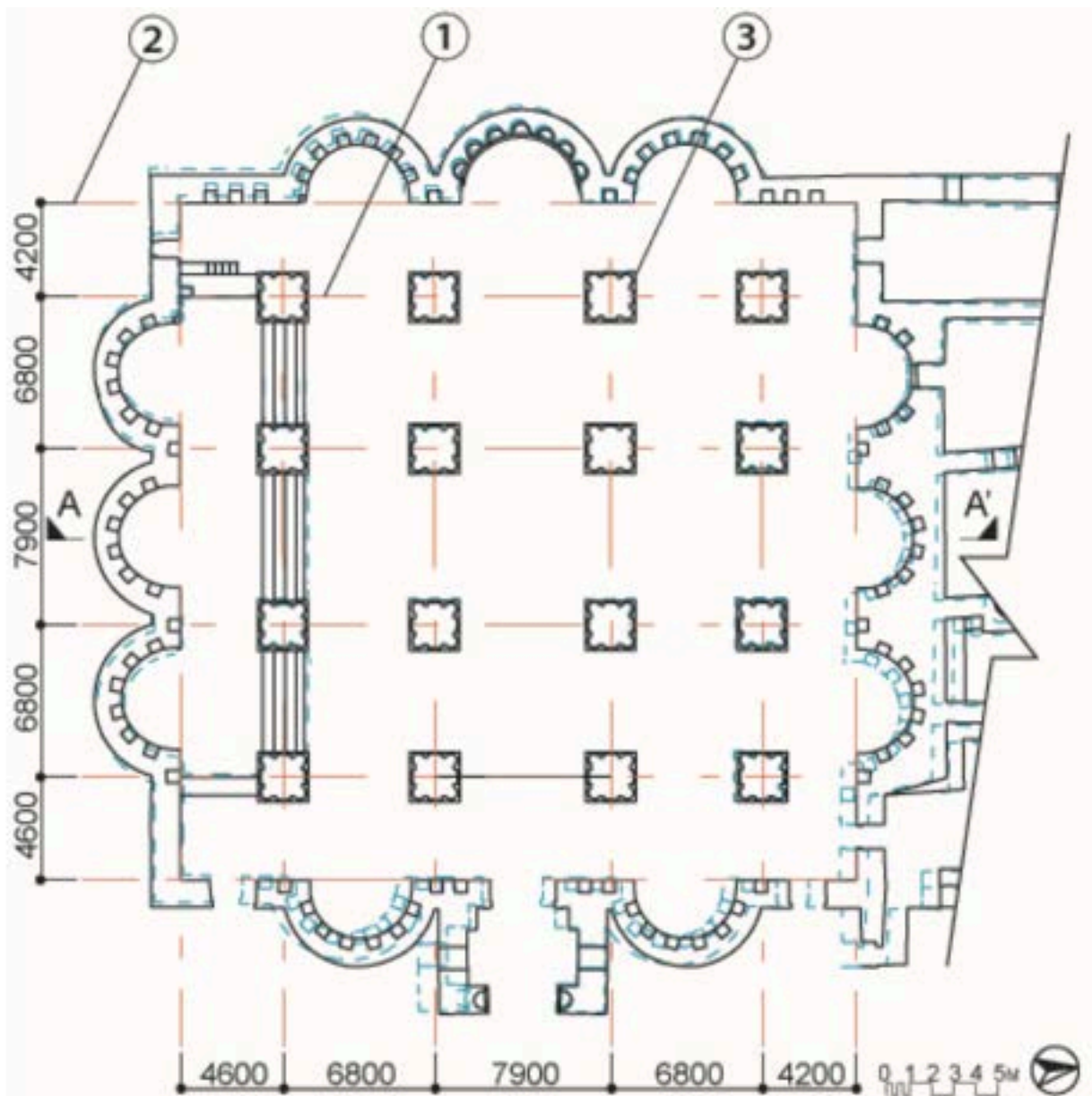


Fig. 47 Hammam di Khirbat al Mafjar (KAWASAKI ET AL. 2016.)

## I quartieri residenziali

Gli edifici residenziali della città musulmana sono riconducibili a due tipi principali; da un lato, i palazzi, ivi compreso il *Dar al Imara*, che era una residenza per il governatore o califfo, e un'entità autoritaria; dall'altro lato, le case della gente comune o gli alloggi, che normalmente erano raggruppati insieme<sup>255</sup>.

Questi ultimi, infatti, non sono stati oggetto di studi approfonditi, a causa della loro scarsa qualità architettonica, oltre che dell'esigua quantità dei resti rinvenuti, fattori che hanno dissuaso storici dell'arte e archeologi dallo studiarne le tipologie. Fino a tempi recenti, infatti, gli studiosi erano interessati quasi esclusivamente allo studio dei palazzi e delle strutture monumentali.

<sup>255</sup> GRABAR 1978, p. 68.

L'importanza dei quartieri residenziali nella città islamica deriva dal significato della città stessa, come entità che ospita una determinata quantità di popolazione. Nella città islamica si trovano diverse entità, per appagare i bisogni degli abitanti, compresi edifici pubblici che incorporano la moschea, i bagni pubblici, il *khan*, il *suq* e il *Dar al Imara*. Tutti questi elementi contano una piccola percentuale rispetto agli edifici residenziali privati, che sono la parte essenziale di ogni città. La distribuzione degli edifici abitativi nell'impianto urbano doveva seguire una specifica organizzazione strutturata, al fine di assicurare la fluidità del movimento nella città. E poiché la città musulmana è stata una città pedonale, doveva essere progettata in maniera tale da garantire gli spostamenti a piedi tra questi diversi elementi, e soprattutto la moschea. Pertanto, le strutture residenziali sono state create in accordo con il centro della città. Ad esempio, ad Anjar, la distanza massima tra gli elementi residenziali e la moschea è di 240 m, una distanza facilmente percorribile a piedi.

All'inizio del periodo islamico, i quartieri della città erano divisi tra etnie e tra musulmani beduini e musulmani urbanizzati, cioè coloro che erano già abitanti delle città prima dell'arrivo dell'Islam. Quest'impostazione socio-distributiva deriva dall'organizzazione tribale degli arabi prima dell'Islam.<sup>256</sup> Come già anticipato, i beduini vivevano in accampamenti fuori le mura, mentre i musulmani già urbanizzati o *Mawla* -come gli Yemeniti, che anche prima dell'Islam erano abitanti delle città- erano assegnati a specifici settori all'interno della planimetria dell'insediamento<sup>257</sup>.

A seguito di questa distribuzione sociale, ogni quartiere della città diventava un'entità separata, specialmente nei centri maggiori, e ogni quartiere doveva essere completo di moschea, bagno e mercato<sup>258</sup>. Questo assetto funzionale dei quartieri era chiamato "*Khittah*" e ogni *khitta* rappresentava un lotto, assegnato a una struttura residenziale, o un gruppo di strutture residenziali.

A Baghdad, persiani e arabi vivevano in aree distinte<sup>259</sup>. A Samarra gli indigeni di Ferghana e i turchi occupavano quartieri separati senza contatti diretti con la popolazione araba<sup>260</sup>. Non di rado, i singoli quartieri erano cinti da mura e dotati di porte che venivano chiuse a chiave durante la notte per contrastare l'insicurezza della città che, del resto, è dovuta in gran parte alle perenni animosità tra i quartieri.

I lotti destinati alle unità abitative vengono normalmente scelti nella fase iniziale della pianificazione della città e, successivamente, questi *Qatai'* vengono distribuiti tra gli abitanti. Questo è il caso di Kufa nell'odierno Iraq, dove Al Tabari, nella sua descrizione, menziona una lettera di Umar a Sa'd Bin Abi Waqqas che dice

---

<sup>256</sup> ISMAIL 1972, p. 116.

<sup>257</sup> DENOIX 2008, p. 119.

<sup>258</sup> ISMAIL 1972, p. 117.

<sup>259</sup> REUBEN 1929, p. 74.

<sup>260</sup> Cf. E. Herzfeld, pp. 97-99 citato da VON GRUNEBAUM 2008, p. 284.



*“Stabilisci un luogo di insediamento [dar al-hijra] per i beduini che sono con te”. Inoltre, “comandò che il manahij fosse di quaranta cubiti; che passandoli in senso ampio di trenta cubiti; quello tra i due di venti cubiti. Le strade [al-aziqqa] dovrebbero essere di sette cubiti. Senza questo non c’è niente. Gli appezzamenti di terreno [al-qata’i] di sessanta cubiti .”<sup>261</sup>*

Successivamente, ogni tribù sceglie la propria trama per costruire le proprie case e creare i propri quartieri, o hara.

*“Hanno assegnato le trame [a Kufa]; il popolo si divideva i luoghi tra di loro; le tribù si stabilirono nei loro stabilimenti e la sua moschea [di Kufa] fu costruita, questo nell’anno 17.”<sup>262</sup>*

I quartieri avevano strade molto strette, e non c’è quasi nessuno spazio aperto tra la strada e le case. Ciò è dovuto al cambiamento della distribuzione sociale islamica, dove si è avuta una trasformazione dalla famiglia nucleare alla famiglia allargata, creando così case diverse su lotti diversi, pur essendo collegate dalla stirpe. Pertanto, anche se le case sono separate, c’è sempre una connessione tra queste case, quindi creando strade più piccole e separazioni più piccole nelle diverse case della stessa famiglia<sup>263</sup>. Anche la tipologia interna delle abitazioni doveva seguire una legge islamica. La casa a corte infatti, era considerata ottimale, poiché in grado di offrire uno spazio aperto, pur tutelando la sicurezza e soprattutto l’intimità degli abitanti della casa, come previsto dalla legge islamica<sup>264</sup>.

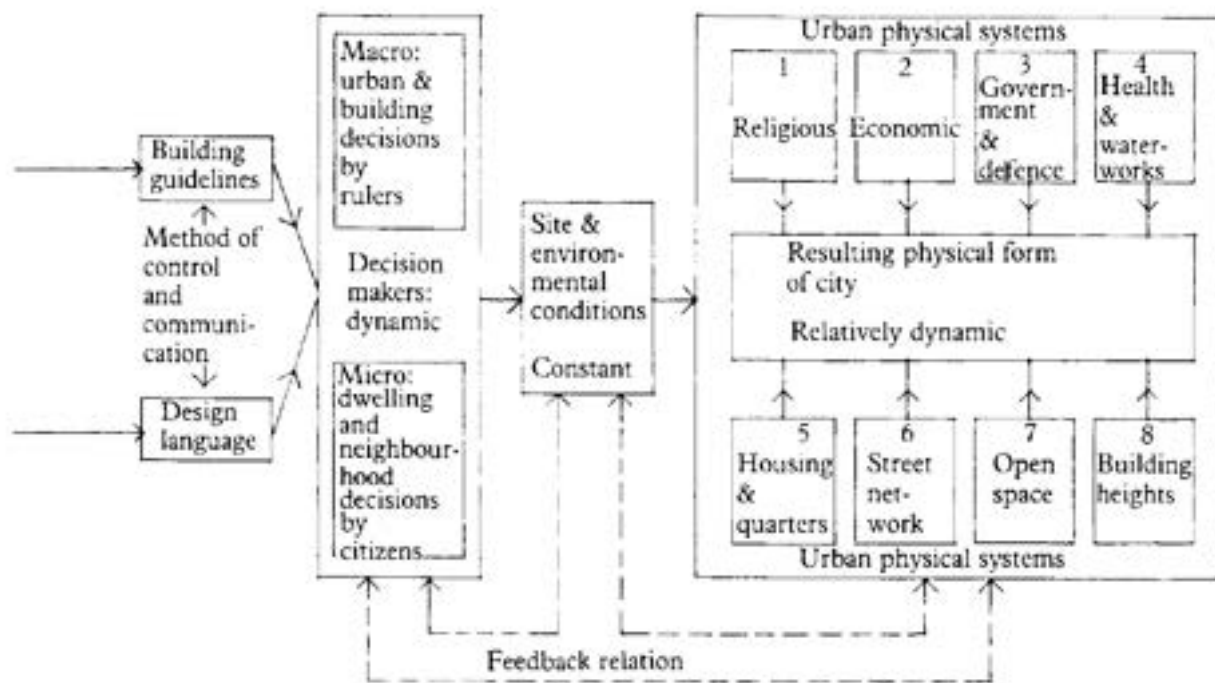


Fig. 48 Schema che rappresenta le leggi che controllano l'urbanistica di una città musulmana (HAKIM 2008)

<sup>261</sup> AL TABARI s.d., p. 649.

<sup>262</sup> AL-BALADHURI 1900, p. 284.

<sup>263</sup> PALAZON, CASTILLO 2007, p. 280.

<sup>264</sup> PETRUCCIOLI 2008, p. 851.

Nel suo volume *“Arabic Islamic cities, Building and planning principals”*, Bessim Hakim ha discusso delle leggi islamiche che regolano l'organizzazione delle case all'interno della città islamica. Queste leggi includono la privacy, il diritto di proprietà altrui e altri principi che generano la pianificazione dell'organizzazione residenziale nella città musulmana.

Tutte queste leggi e principi (Fig. 48) derivano dalla legge islamica e dall'essenza della

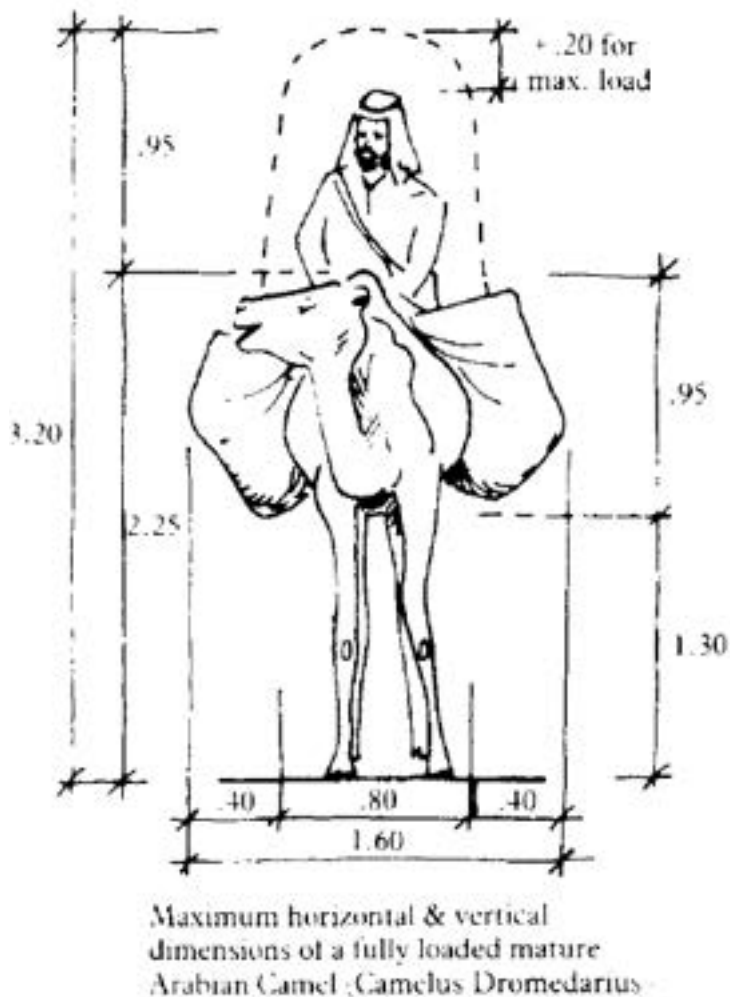


Fig. 49 Rappresentazione della dimensione di un uomo su un cammello che raffigura la dimensione della strada nella città musulmana (HAKIM 2008)

dall'interazione con gli abitanti della casa<sup>266</sup>.

Un'altra legge che ha condizionato fortemente la costruzione delle case e soprattutto i reciproci rapporti tra queste ultime all'interno della città, è la considerazione dei diritti del vicino. Ad esempio, le porte principali di due case affacciate non devono essere allineate, in modo da impedire il collegamento visivo diretto da una casa all'altra. L'altezza delle mura di recinzione della casa dovrebbe essere non inferiore a 3,2 m, in modo che una persona che passa su un cammello non possa vedere all'interno della casa stessa<sup>267</sup> (Fig. 49).

parola araba data alla casa o *“maskan”*, derivante dalla parola *“sakan”*, e *“soukoun”* in arabo che significa tranquillità<sup>265</sup>. I concetti de l'intimità e la tranquillità, hanno giocato un ruolo importante nella progettazione delle strutture residenziali, e le famiglie musulmane, nella costruzione delle loro case, hanno fatto in modo di assicurare la massima intimità e protezione dal mondo esterno.

Tali necessità e requisiti hanno dunque modellato la tipologia della casa musulmana e sono stati sostenuti dalla legge islamica, da cui deriva anche la separazione nella circolazione all'interno della casa, creando così due circolazioni separate, chiamate *Salamlik* e *Haramlik*. Questa separazione era indispensabile per separare i visitatori (uomini e donne)

<sup>265</sup> ISMAIL 1972, p. 115.

<sup>266</sup> ISMAIL 1972.

<sup>267</sup> HAKIM 2008, pp. 20-21.

Infine, per garantire la massima privacy, il rapporto tra la casa e l'ambiente circostante avveniva solo attraverso la porta d'ingresso, senza alcun tipo di finestra. Da qui, la predilezione per la casa a corte, in grado di assicurare ventilazione e luce all'interno dell'abitazione, senza l'utilizzo di alcun tipo di apertura sulla strada.<sup>268</sup>

Nelle prime città musulmane, come Kufa, Bassora, e nelle prime città omayyadi, come Anjar e Al Ramla, le strutture residenziali erano assegnate alle persone, nelle zone fuori dal centro. Quest'ultimo era occupato dalla moschea e dal *Dar al Imara*, mentre gli altri palazzi e strutture residenziali erano dislocati verso le mura difensive.

Il *Dar al Imara*, d'altra parte, aveva una posizione fissa, nel centro della città, e nelle prime strutture musulmane, con la moschea creava un'entità interconnessa che definiva la città e il suo centro di autorità.

Lo studio dell'evoluzione del tessuto residenziale in città è necessario per la comprensione dell'evoluzione della struttura urbana della città perché le modifiche fisiche nella struttura delle case derivano da un cambiamento degli aspetti sociali ed economici della vita degli abitanti della città.

*“Such changes are of interest not only because they inform us about the living conditions of the occupants, but also because when viewed at a level beyond that of the individual household they may shed light on the longer-term development of entire residential districts. At the neighbourhood scale, urban development may be reflected in myriad changes of the kind I have been discussing.”*<sup>269</sup>

Tali modifiche sono state utilizzate per mostrare un'evoluzione “caotica” della struttura urbana della città musulmana, rispetto alla città classica ortogonale e organizzata. Mentre in realtà, questi cambiamenti derivano da un'evoluzione dell'attività economica e sociale degli abitanti, quindi, mettendo gli abitanti come decisori nella loro città, soddisfacendo la “teoria della pianificazione generativa” dell'archeologo americano Michael Smith.<sup>270</sup>

In conclusione, il tessuto residenziale di una città è essenziale per comprendere i suoi abitanti e le loro esigenze e, nel caso degli Omayyadi, aggiunge anche una dimensione religiosa che è arrivata con l'Islam per cambiare la percezione delle persone nei confronti delle loro famiglie, cambiando quindi la tipologia interna delle loro case, influenzando la comunicazione tra queste case e cambiando il tessuto urbano della città musulmana.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> HAKIM 2008b, p. 95.

<sup>269</sup> BAKER 2010, p. 193.

<sup>270</sup> SMITH 2011, p. 173.

<sup>271</sup> Queste modifiche saranno discusse nel prossimo paragrafo.

## 1.7 Da polis a misr a medina

La città è un fenomeno universale per tutta la società culturalmente avanzata e un quadro di riferimento di base, che riflette le sue formazioni sociali che hanno creato, conservato, distrutto e, in definitiva, trasformato.

La città è dunque la materializzazione di un processo storico che può essere analizzato sia dalla sincronicità, curando l'approfondimento nell'indagine delle varie sfaccettature che scandiscono e definiscono ciascuno dei molteplici cicli urbani, sia dalla diacronia che determina la *longue durée* e l'analisi degli elementi strutturanti dei medesimi cicli urbani nel loro insieme.

Pertanto, è importante intendere la città come il risultato di un processo storico inquadrato in uno spazio in cui si sono stabilite diverse relazioni dialettiche tra l'ambiente urbano e quello non urbano.

Renata Holod, Attilio Petruccioli e André Raymond, nell'introduzione del libro *"The city in the Islamic World"*, descrivono la città come un organismo vivente.

*"The single leading concept, nonetheless, has been to consider the city as a living organism. The city, then, consists of parts that are deeply interconnected, with patterns of residence, circulation, public spaces, and facilities, mutually and dynamically collaborative, to yield a culture of urban life. And as any living organism, the city should be seen in continuous transformation and not in frozen images. The city has a birth and a death as well."*<sup>272</sup>

Seguendo questa descrizione, si dovrebbe ipotizzare che la città sia la sintesi di un'opera di evoluzione e metamorfosi. La città è il prodotto secolari di interazioni culturali che hanno generato un nuovo organismo interconnesso, ma conserva ancora un'origine nota nella storia.

Quindi, quando si parla di città come organismo vivente, bisogna tener conto della sua continua trasformazione. Poiché la città non è un'immagine congelata, ma un organismo vivente e mutevole che ha una nascita e una morte.

Quando si parla dell'origine della città, si dovrebbero immaginare diversi tipi di città o diversi tipi di fondazioni della città stessa. Edmond Pauty distingue tra *"città creata"* e *"città spontanea"*, e parlando della traiettoria del cambiamento, considera che *"una città spontanea evolve dal disordine verso l'ordine mentre una città creata custodisce fedelmente le grandi linee di la sua disposizione iniziale"*<sup>273</sup>. Questa idea di categorizzare l'evoluzione della città riflette infatti due diversi approcci verso la creazione della città musulmana in un concetto di evoluzione dalla città classica.

---

<sup>272</sup> JAYYUSI 2008.

<sup>273</sup> PAUTY 1951, p. 54.

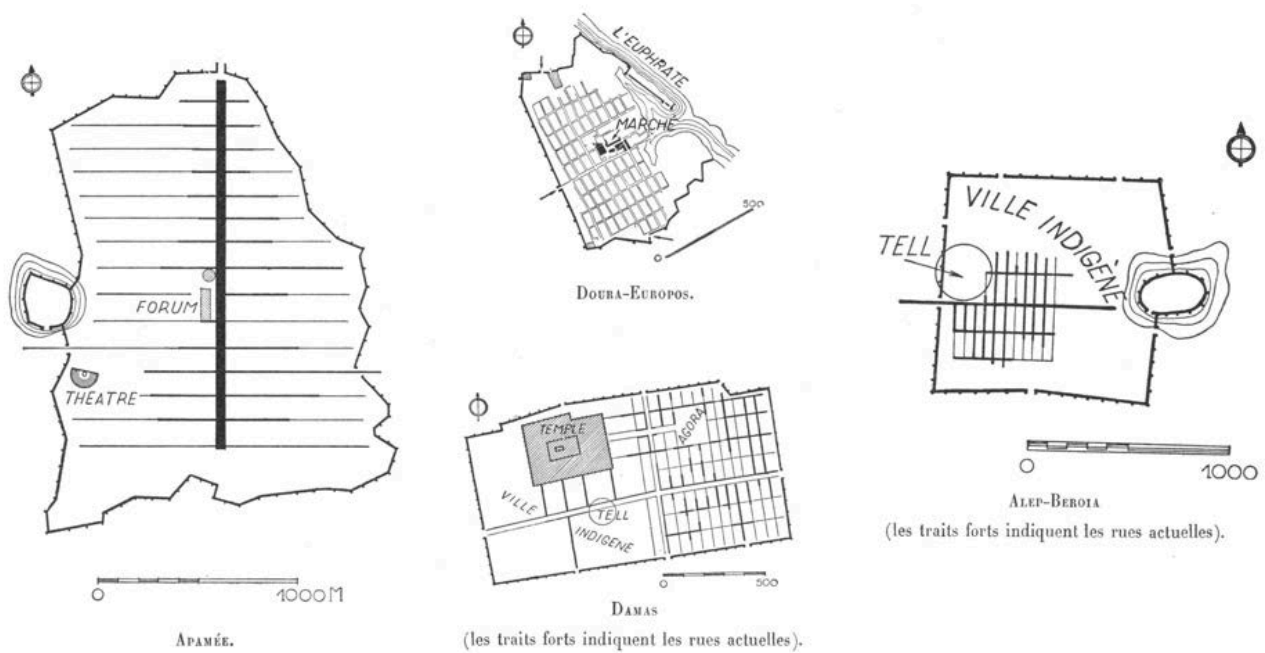


Fig. 50 Città romane della Siria. Sauvaget Laodicee (SAUVAGET, MOUTERDE 1934)

La trasformazione della città con l'arrivo dell'Islam, è stata per lungo tempo affrontata in modo tradizionale, legando quindi la trasformazione politica allo sviluppo urbano. L'arrivo dell'Islam nell'area di *Bilad al Sham*, che un tempo era sotto l'influenza classica e bizantina dove per anni fiorirono le città classiche, provocò un drammatico cambiamento politico, che andò di pari passo con un cambiamento urbano nella struttura della città.

Studiosi orientalisti come Max Weber, Jean Sauvaget (Fig. 50) e altri parlano di infrastrutture urbane, nonché di grandiosi edifici pubblici, che subirono gravi danni, e non furono mai riparati. Quindi, abbandonati persero la loro funzione, provocando un'alterazione dell'assetto urbanistico della città, quindi, distruggendone l'organizzazione e la struttura amministrativa.

Essi esprimono essenzialmente una drammatica perdita della razionale città greco-romana o *polis*<sup>274</sup>, a favore di una città caotica e irrazionale, nata con l'Islam, la *medina*.

Altri studiosi orientalisti, discussero l'idea della trasformazione della città con la caduta dell'impero romano, e l'arrivo della conquista musulmana. Gustave E Von Grunebaum e Jacques Weulersse per citarne alcuni, avevano un concetto molto particolare sulla trasformazione della città orientale. Mentre, d'altra parte, Hugh Kennedy aveva un'opinione diversa.

Secondo lo storico austriaco Gustave E Von Grunebaum,

*"The apparent inconsistencies which we observe in the administration of any major Muslim town in which there does not exist any code regulating the competence of government and citizenry are due largely to a concept of governance which fails to set clear-cut limits to the executive and which, at the same time, seems to assume that, where the government fails to interfere, more or*

<sup>274</sup> La Polis in questo senso non si riferisce alla città greca, ma si riferisce alla città classica in generale.

*less normal, traditional bodies will take charge. Thence appears the impression of jerkiness, of whimsicality, and at any rate of arbitrariness which is provoked by the spectacle of the frequent shifts from an extreme laissez-faire to an equally extreme regime of state control.*"<sup>275</sup>

Egli prosegue, inoltre, affermando che

*"The absence of the government house from the list of the indispensable characteristics of a town would suggest at first blush that the Muslim town is perhaps not to be understood as a body politic at all. In any event, it is not (what the polis was) an autonomous association of citizens. A given town may at a given moment enjoy independence or self-government, in the sense that it is not subjected to an outside power of whose territory it forms but one part. [...] There were no qualifications to be met to obtain admission to citizenship in the Muslim town for the simple reason that there was no body of town dwellers in whom political or civic authority was seen to reside.*"<sup>276</sup>.

Von Grunebaum spiega la trasformazione della natura della città individuando un cambiamento nel centro dell'autorità, e la legge islamica che distacca i cittadini della città dal centro del potere.

Egli considera lo sviluppo della città musulmana come un atto spontaneo, senza alcun tipo di pianificazione, mentre proclama che la città a pianta ortogonale è un riutilizzo di precedenti fondazioni ellenistiche e romane<sup>277</sup>. Concludendo il suo capitolo, Von Grunebaum collega il processo di de-urbanizzazione alla caduta dell'impero romano d'Occidente, negando, di fatto, a qualsiasi civiltà successiva, e in particolare ai musulmani un ruolo nel processo evolutivo della progettazione urbanistica.

Damasco esemplifica perfettamente la trasformazione della città orientale, dall'epoca aramaica in cui si affermò come importante polo commerciale, religioso e governativo, passando per il periodo ellenistico e romano, in cui continuò a svilupparsi e a prosperare, fino all'epoca musulmana quando fu capitale del califfato Omayyade.<sup>278</sup>

Quando Jean Sauvaget condusse le sue ricerche a Damasco e Aleppo, concluse che l'assetto islamico delle due città fosse il risultato del declino del loro impianto classico "originale", evidente soprattutto nella scomparsa dell'antico viale colonnato gradualmente trasformatosi in mercato, o *suq*.

Secondo Sauvaget,

*"Ceux-ci ont pu s'effectuer avec d'autant plus de facilité que le statut des villes ne fait l'objet d'aucune disposition particulière de la part de la Loi Islamique. Il n'est plus d'institutions municipales. L'agglomération urbaine n'est point, comme elle le sera en Europe à la même époque,*

---

<sup>275</sup> VON GRUNEBaum 2008, pp. 287–288.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>277</sup> *Ibidem*, pp. 281–286.

<sup>278</sup> SAUVAGET 1934.

*inféodée héréditairement ou érigée en corps privilégié. Parties intégrante et indivise de la grande communauté musulmane, il n'est plus personne qui soit habilité à gérer ses destinées en pleine connaissance de cause, et d'une manière exclusive: les pouvoirs de mohtasib, avant tout d'ordre prohibitif, ne lui confèrent guère d'initiative et le gouverneur, qui a pour fonction essentielles d'assurer la déférence du territoire et la rentrée de l'impôt, n'envisage guère la ville que comme un agrégat de contribuable, élément positif ou négative de l'ordre public.”<sup>279</sup>*

Sauvaget collega l'assenza di pianificazione urbana nel periodo musulmano all'assenza di un governo centrale. Secondo lui, non esisteva alcun potere municipale che gestisca l'organizzazione della città; il *mohtasib*<sup>280</sup> non aveva il potere di farlo, e il governatore, che effettivamente ne aveva le facoltà, si era dedito soltanto a funzioni esattoriali e difensive. Sauvaget continua descrivendo la decostruzione della città. Secondo lui, la città sta diventando

*“une réunion d'individus aux intérêts contradictoires, qui chacun dans sa sphère, agissent pour leur propre compte [...] l'évolution de la ville n'est plus que le résultat d'une sommes d'initiative privata.”<sup>281</sup>*

La città perse così i suoi aspetti comunitari e divenne una struttura scomposta collegata solo attraverso la forma fisica.

Egli ritiene che il motivo di tale trasformazione dell'antichità possa essere individuato nella scomparsa dell'istituzione municipale con l'arrivo dell'Islam, e alla divisione della città in quartieri, in conflitto tra loro.

Secondo lui, la città musulmana non era amministrata da un'istituzione municipale presente, invece, nell'Età Antica, poiché la città era direttamente soggetta all'autorità del principe (califfo) che la governa<sup>282</sup>. Quindi, proprio dal cambiamento nella natura dell'autorità conseguì una trasformazione nell'assetto urbanistico della città. In seguito ai suoi studi a Damasco (Fig. 51) e ad Aleppo, Jean Sauvaget teorizzò che, durante il periodo musulmano nella città di Aleppo vi era un “*dislocazione del centro urbano, sua frammentazione in piccole cellule individuate e particolarizzate, talvolta anche antinomiche.*”

*“En regard, il nous faut reconnaitre que l'époque musulmane ne s'accompagne ici d'aucun apport positif. Le plus clair de son œuvre est d'avoir précipité, et aggravé, la dégradation de cette ville qu'elle s'était annexée toute faite, avec tous ses organes en place et en fonctionnement. En dehors*

---

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 455.

<sup>280</sup> Il Mohtasib era un'importante autorità pubblica, nominata dal Califfo. Le sue principali responsabilità erano imporre il comportamento corretto e prevenire l'improprio. Supervisiona anche i mercati e aiuta lo stato a mantenere il flusso di domanda e offerta di merci. Aveva ampi poteri esecutivi e giudiziari. Il muhtasib era spesso uno studioso della shari'ah, o della legge islamica.

<sup>281</sup> SAUVAGET 1934, p. 456.

<sup>282</sup> RAYMOND 2008, p. 50 ; WEULERSSE 1934.

*de cette réduction du cadre de la vie urbaine à des formes plus rudimentaires, qu'avait inaugurée d'ailleurs la période byzantine, on ne voit à lui attribuer que la dislocation du centre urbain, sa fragmentation en petites cellules individualisées et particularisées, parfois même antinomiques. Elle ne fait que dissocier en éléments multiples — topographiques, sociaux, ethniques, religieux — un tout jusque-là constitué d'une manière homogène, que transformer la ville en une juxtaposition d'atomes urbains où n'existe aucun élément d'unité qui demeure permanent, ou qui soit valable pour l'ensemble de l'agglomération.*<sup>283</sup>

In realtà, l'approccio orientalista di Sauvaget, era anche profondamente connesso al periodo ottomano che precedette il mandato francese in Siria.

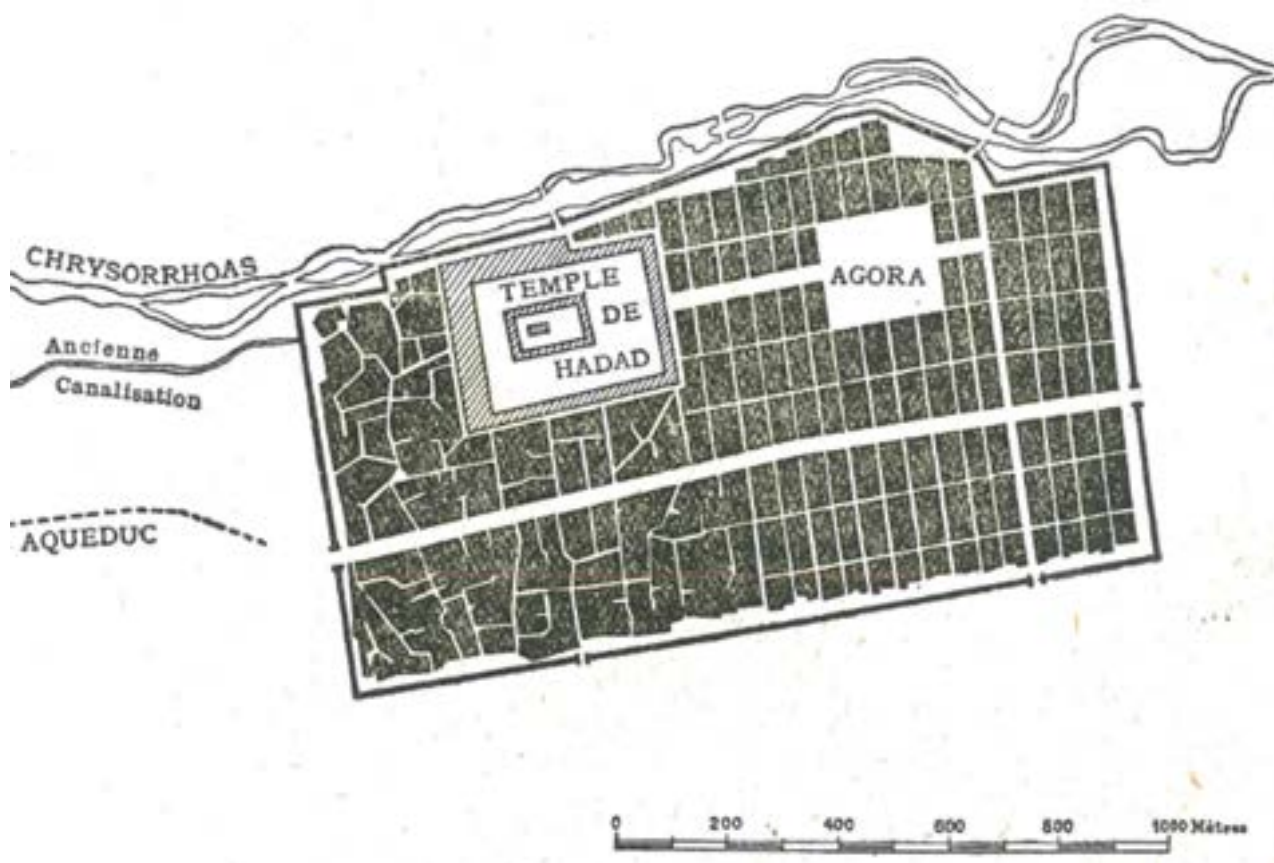


Fig. 51 Pianta di Damasco romana (Sauvaget.1934)

I francesi, infatti, giunsero in Siria come portatori della civiltà moderna ma anche con l'ambizione di far rivivere l'impero romano,<sup>284</sup> quindi la teoria di Sauvaget può essere collegata all'approccio orientalista, in cui l'operato degli ottomani veniva sminuito a favore della colonizzazione francese dell'area di *Bilad al Sham*<sup>285</sup>.

*“L'Alep des Ottomans n'est qu'un trompe-l'œil: une façade somptueuse derrière laquelle il n'y a que des ruines”*<sup>286</sup>

<sup>283</sup> SAUVAGET 1941, pp. 247–248.

<sup>284</sup> Un'antologia di "antitürkismo" potrebbe essere ricavata dal lavoro di studiosi francesi dalla *Histoire d'Alger* di H. de Grammont (Parigi, 1887) a J. Sauvaget.

<sup>285</sup> RAYMOND 2008, p. 48.

<sup>286</sup> SAUVAGET 1941, p. 239.



Seguendo l'idea di Sauvaget, il geografo francese Jacques Weulersse deriva un concetto simile analizzando la città orientale di Antiochia.

*“En Orient, au contraire, la ville apparaît comme un corps étranger « enkysté » dans le pays, comme une création imposée à la campagne qu'elle domine et exploite. C'est le résultat d'une longue tradition historique : l'essor de la vie urbaine s'est effectué ici non par une concentration spontanée des forces autochtones, mais par une implantation artificielle provoquée par des maîtres étrangers[...]La conquête islamique ne change rien au fait fondamental, et pas davantage les différentes dominations qui se succèdent jusqu'au XXe siècle; pour les Arabes des premiers siècles, comme pour les Seldjoukides ou les Mongols, ou les Mamelouks, ou les Turcs Ottomans, les cités restèrent ce qu'elles étaient : les points d'appui des conquérants, des places de sûreté pour la race maîtresse, camps-résidences et forteresses.”<sup>287</sup>*

Quindi, la città musulmana era caratterizzata, secondo l'approccio orientalista, dalla mancanza della regolarità, delle norme e dello spirito civico che contraddistinguono la città antica, come pure dell'istituzione comunale della città medievale europea. La città musulmana o *medina* non rappresentava, pertanto, un tipo uniforme di vita civile, come lo era stata la città classica greca o romana<sup>288</sup>.

L'approccio orientalista è stato confutato e biasimato più volte, considerando il fatto che l'Islam non era la ragione del cambiamento nell'organizzazione urbana della città<sup>289</sup>. Una tra le argomentazioni più valide è quella degli storici della scuola turca di Lutfi Barkan, che hanno mostrato una rivelazione della visione proiettiva imposta dagli orientalisti della scuola di Algeri (William e Georges Marçais) e di Damasco (Jean Sauvaget e Jacques Weulersse) rispetto alle città arabe prima della colonizzazione<sup>290</sup>. Questa scuola ha dimostrato che le città arabe del periodo ottomano non avevano visto il declino descritto dall'approccio orientalista, e che gli organi amministrativi erano stati perfettamente attivi. Questa revision critica ha gettato una nuova luce sul problema posto dal lavoro di Sauvaget ad Aleppo.<sup>291</sup>

Una delle teorie e delle idee più importanti che confutano l'approccio di Sauvaget e della “scuola di Damasco”, è analizzata da Hugh Kennedy. Secondo lo storico britannico Kennedy, il degrado di cui parlava Sauvaget, iniziò prima dell'arrivo dell'Islam, nel V e VI secolo, quindi l'Islam non fu la ragione del cambiamento, o come lo definì Sauvaget, un "degrado" della città.

---

<sup>287</sup> WEULERSSE 1946, p. 86.

<sup>288</sup> RAYMOND 2008, p. 51.

<sup>289</sup> KHALEK 1977, p. 88. Durante il VII secolo, e prima della conquista musulmana, la città di Damasco iniziò a perdere la sua struttura regolare, e l'Islam non fu la ragione di questo cambiamento.

<sup>290</sup> RAYMOND 2008, p. 53.

<sup>291</sup> SAUVAGET 1961.

In effetti, gran parte delle città musulmane, non erano di nuova fondazione, ma piuttosto una continuazione di una struttura già esistente.<sup>292</sup> Hugh Kennedy le chiama "*Città ereditate*". Inoltre, altri insediamenti furono abbandonati dai loro abitanti, i quali si trasferirono altrove. In quest'ultima casistica si distingue un fenomeno avvenuto nel nord della Siria tra il V e il VI secolo, dove molte città antiche – definite, in modo calzante, come "città morte"<sup>293</sup> - furono abbandonate e non vi fu creazione di nuovi centri urbani secondo il modello classico. Tali insediamenti offrono un'enorme quantità di dati archeologici, utilissimi per studiare la loro storia<sup>294</sup>.

Infatti, le città dell'Impero Romano d'Oriente, ebbero un destino diverso da quelle situate nell'Impero d'Occidente. E al declino urbano del IV e del V secolo avvenuto nelle regioni occidentali rappresentato dal passaggio ai latifondi rurali, si contrappone nei territori orientali la continuità della vita urbana, che addirittura aumentò, specialmente nell'area di *Bilad al Sham*.<sup>295</sup>

La conquista musulmana nel 623 non spezzò questa continuità, anche se in alcuni casi alcune città scomparvero, altre fiorirono, ma la tradizione dell'abitare in città proseguì ininterrottamente. Tuttavia, questa continuità sociale e politica, non è stata accompagnata da una continuità nella progettazione architettonica e urbana, e le città subirono un'evoluzione in particolare nello sviluppo della strada colonnata in un *suq*. Ciò era evidente nei casi di Damasco e di Aleppo già analizzati da Sauvaget, e a Nablus in Palestina, come pure in altre città del vicino oriente<sup>296</sup>.

Un articolo di Hugh Kennedy ha avuto un profondo impatto sulla visione degli studiosi in merito all'Oriente e sulla trasformazione della città con l'arrivo dell'Islam.

Secondo lui, i cambiamenti nella città orientale sono iniziati molto prima dell'arrivo dell'Islam, provocati da fattori socio-economici.

La teoria di Hugh Kennedy è rafforzata da testimonianze nell'area di *Bilad al Sham*. Nelle prime città musulmane di Siria, Palestina e Giordania, il concetto urbanistico Ippodameo divenne irrilevante, specialmente in seguito agli scambi economici e culturali del VI secolo.<sup>297</sup>

Più nel merito, nel VI secolo, queste città iniziarono a vedere un radicale cambiamento nel loro impianto urbano. La nuova tendenza nell'urbanistica tardoantica era verso un approccio funzionale, finalizzato ad agevolare la resilienza della città e la sua sopravvivenza rispetto agli scambi sociali ed economici in atto, in diretta opposizione all'approccio imperiale romano che, invece, incoraggiava il passaggio da "Funzione a Monumento".<sup>298</sup> Secondo l'archeologo Avni Gideon, proprio dall'ammirazione per l'architettura

---

<sup>292</sup> KENNEDY 2008, p. 93.

<sup>293</sup> TCHALENKO 1953.

<sup>294</sup> KENNEDY 2008, p. 93.

<sup>295</sup> KENNEDY 1985, p. 4.

<sup>296</sup> GIDEON 2014, p. 11.

<sup>297</sup> GIDEON 2011b, p. 329.

<sup>298</sup> SEGAL 1997.

monumentale romana, sviluppatasi – com'è noto – principalmente nel XIX secolo, derive l'accezione negativa del mutamento urbanistico della tarda antichità, etichettato come un sintomo di declino.<sup>299</sup>

Indubbiamente il VII secolo segnò l'inizio di un nuovo periodo, specialmente nell'area di *Bilad al Sham*, e gli studiosi come Sauvaget e Weulersse, fino alla fine del XX secolo, ritenevano, che l'Islam fu la principale causa della distruzione dell'ordine. Altri, come Kennedy, Foss e altri, ritengono invece che le catastrofi avvenute in quel periodo, dalle pestilenze ai terremoti<sup>300</sup> e alle guerre<sup>301</sup>, siano state la ragione di questo cambiamento.<sup>302</sup> Città come Damasco e Aleppo in Siria e Gerusalemme in Palestina, continuarono a vivere nello stesso sito, mutando il loro aspetto per adeguarsi a cambiamenti sociali, culturali, funzionali e religiosi.

Come già detto, uno dei più vistosi cambiamenti nella città del VI secolo riguarda le strade colonnate. Gli ampi assi viari rettilinei ereditati dalla città classica, greca e romana e dall'impianto *Ippodameo*, furono ridotte per la realizzazione di strutture adibite a botteghe, lungo i due lati del *Decumano* e del *Cardo*, e trasformate in viuzze strette e tortuose. Ciò portò anche alla scomparsa dell'"*agorà*" greca o del foro romano.

Neppure il tentativo di creare uno spazio pubblico centrale, ovvero il Foro della città romana nella cittadella di Amman (Fig. 30), sopravvisse alle necessità commerciali e sociali della città, che ben presto si colmò di costruzioni di vario genere.

La strada colonnata della città classica è fiancheggiata da negozi su entrambi i lati (Fig. 52), riducendo così lo spazio pubblico, riducendo la larghezza delle classiche strade colonnate. In effetti, questa riduzione dello spazio pubblico fu un processo che iniziò già dall'epoca bizantina, e proseguì con l'arrivo dell'Islam.

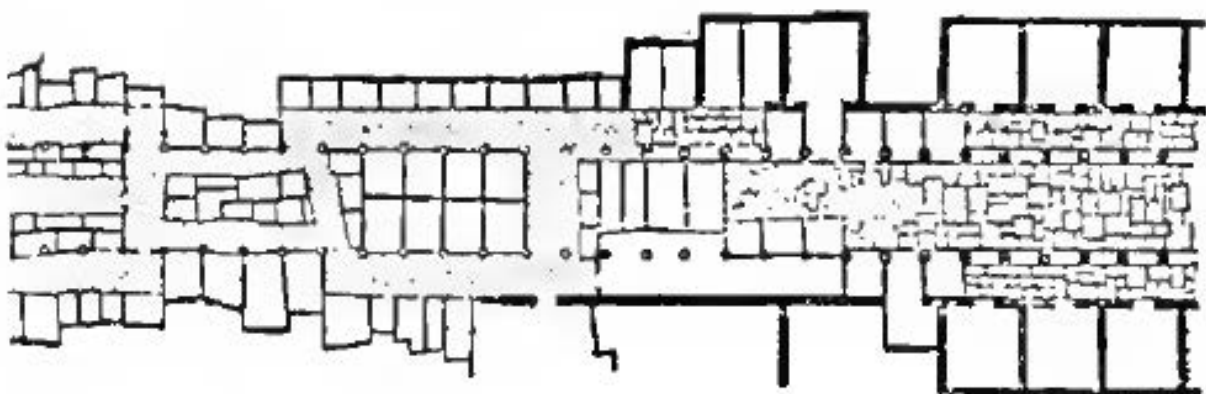


Fig. 52 Un'illustrazione di Sauvaget, che mostra la trasformazione di un antico viale, in un Suq in epoca musulmana. (SAUVAGET 1934)

<sup>299</sup> GIDEON 2014, p. 11.

<sup>300</sup> DOWNEY 1961, pp. 557-559.

<sup>301</sup> La guerra persiana a metà del VI sec.

<sup>302</sup> FOSS 1997, p. 189.

Un altro motivo della scomparsa della strada colonnata risiede nella caduta in disuso, del veicolo a ruote non era più in uso<sup>303</sup>, sostituito dal cammello nell'area del vicino oriente. Pur tuttavia, questo cambiamento non iniziò a verificarsi con l'avvento dell'Islam – come erroneamente si riteneva in passato -, bensì circa tre secoli prima.<sup>304</sup>

Anche la costruzione della moschea provocò cambiamenti nell'organizzazione della città in epoca islamica, più precisamente, a portando a modifiche del suo sistema viario. La moschea è infatti paragonabile alla chiesa bizantina, per quanto riguarda il cambiamento che ha apportato all'assetto della città. Grandi città come Gerusalemme, Cesarea Marittima e altre piccole come Garas e Gadara, hanno assistito a questa riduzione del proprio spazio pubblico a causa della costruzione di un gran numero di chiese, oltre che dei negozi che fiancheggiano le strade colonnate<sup>305</sup>.

Tuttavia, la moschea non può essere considerata come una semplice sostituzione della cattedrale cristiana nella *medina* musulmana, perché ebbe un impatto maggiore nel plasmare l'intera città musulmana. Infatti, mentre la messa cristiana domenicale è un atto parrocchiale, la preghiera del venerdì in moschea è un atto comunitario, a cui devono partecipare tutti i fedeli tanto quelli residenti entro le mura, quanto quelli fuori. Da ciò dipese la creazione delle strade che conducono dalle porte della città fino alla moschea, che costituisce quindi il centro focale della città, è l'attrazione principale di tutti gli abitanti. Queste strade di comunicazione, che dalle porte della città portavano alla moschea, portarono a un cambiamento generale della pianta della città, creando così più strade e riducendo gli spazi pubblici, con conseguente sviluppo del *suq* sulle strade dirette all'edificio di culto. Il grande impatto avuto da questa inedita adunanza settimanale, generata dalla pietà musulmana, è dimostrato dalla catena di conseguenze urbanistiche, che ha avuto e che influirà soprattutto sullo sviluppo del *suq* e sulla struttura e funzione delle strade principali che convergono nella moschea<sup>306</sup>.

Un altro fattore che ha inciso sulla trasformazione delle strade riguarda l'evoluzione delle tipologie residenziali nell'area di *Bilad al Sham*, e in Oriente in generale, con l'arrivo dell'Islam. Le abitazioni per singoli nuclei familiari, col tempo si sono trasformate in case per famiglie allargate, o per l'intero lignaggio della famiglia, pur mantenendo le case separate. Tale usanza risale alla civiltà tribale degli arabi antecedente all'Islam, che vedeva diverse generazioni della stessa famiglia raggruppate sotto un'autorità patriarcale. La trasformazione delle case ha portato alla modifica delle strade che separano gli isolati, perchè la strada era stata ridotta a mero collegamento tra le case della stessa famiglia allargata e, dunque, alla riduzione della sezione viaria, per garantire una maggiore intimità<sup>307</sup>. Altra conseguenza, è la creazione del cosiddetto "*Cul de Sac*", vale a dire, la

---

<sup>303</sup> KENNEDY 1985, p. 26.

<sup>304</sup> NORTHEDGE 2017, p. 155.

<sup>305</sup> WALMSLEY, RIIS 2015, p. 141.

<sup>306</sup> PALAZON, CASTILLO 2007, p. 262.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 280.

chiusura della parte finale della strada<sup>308</sup>, che da area pubblica è divenuta semi privata (Fig. 53). Ciò ha reso difficile la pianificazione della città, poiché i singoli abitanti frazionarono le piccole strade, scegliendo la loro posizione e la loro larghezza<sup>309</sup>, e portando alla lenta scomparsa della pianta a griglia della città classica. In tal modo nacquero strade ad andamento irregolare come nella città di Damasco, dove il reticolo viario ha perso quasi completamente la sua impostazione originaria.

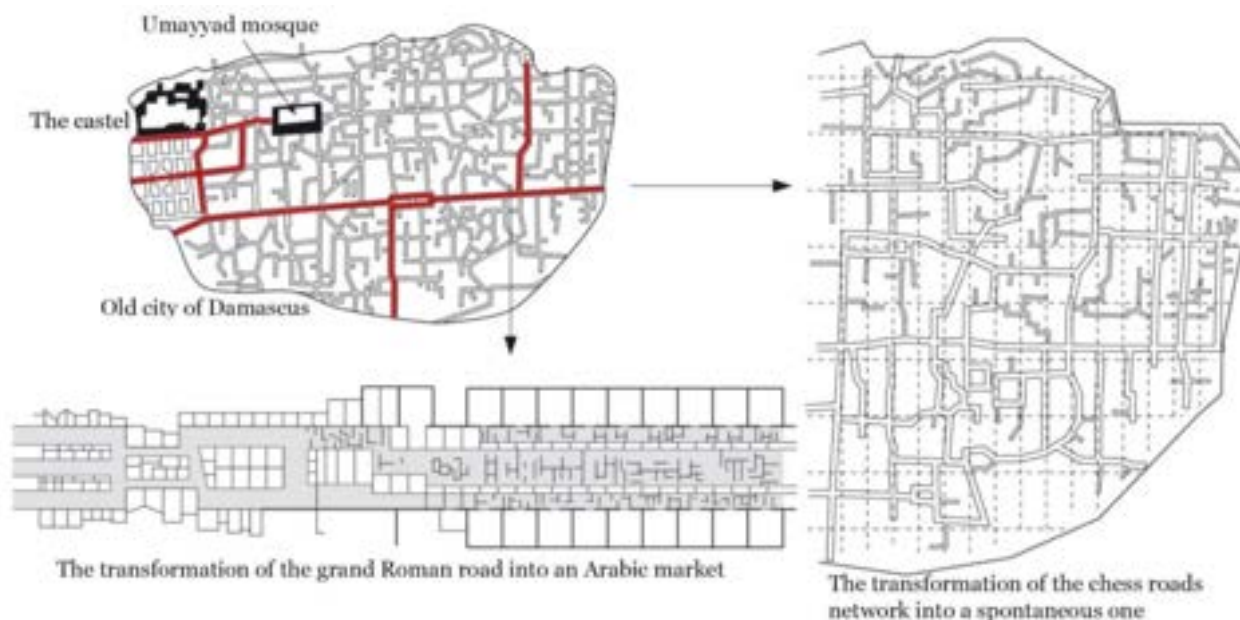


Fig. 53 Pianta della città di Damasco, che mostra la trasformazione della griglia ortogonale, e la creazione del Cul de Sac. (dopo SAUVAGET 1934)

Inoltre, durante questa fase di trasformazione della città, scomparvero gli antichi edifici monumentali. Quest'ultimo, a dire il vero, un cambiamento più architettonico che urbano, tuttavia permette una migliore comprensione della metamorfosi avvenuta nella vita sociale ed economica degli abitanti, quindi delle necessità degli abitanti stessi.

Uno di questi edifici, di cui già abbiamo discusso nei precedenti paragrafi<sup>310</sup>, è il bagno, che ha visto grandi cambiamenti, soprattutto nelle dimensioni. Com'è noto, in epoca romana le Terme avevano molteplici funzioni. Erano un luogo d'incontro e di confronto interpersonale, oltre ad avere principalmente una funzione igienica. Con la diffusione dell'Islam si assistette a una riduzione delle dimensioni dei bagni, dovuta alla diminuzione delle loro funzioni, poiché, ad esempio, le discussioni politiche furono trasferite nella moschea, quindi non c'era bisogno di bagni monumentali. Non a caso, l'"*hammam*" musulmano è un edificio di dimensioni ridotte e limitato alle funzioni essenziali.

Nella ricostruzione di Antiochia (Fig. 54), nel VI secolo, la strada colonnata fu riedificata, ma su scala molto ridotta. Inoltre, ad oggi non esistono prove che dimostrino la

<sup>308</sup> RAYMOND 2008, p. 59 ; PETRUCCIOLI 2007, p. 170.

<sup>309</sup> L'autorità centrale musulmana prende la decisione, quando c'è un conflitto sulla larghezza della strada, e utilizza una larghezza di 7 cubiti, assicurando la privacy degli abitanti delle case sui lati opposti della stessa strada.

<sup>310</sup> Discussa nel primo capitolo nel paragrafo "1.6 Gli elementi della città degli Omayyadi" pp. 65-89.

ricostruzione del teatro o del bagno monumentale.<sup>311</sup> Dunque, la scomparsa di questi elementi è iniziata addirittura un secolo prima dell'arrivo dell'Islam.<sup>312</sup> Non ci sono prove neppure che durante il regno di Giustiniano (527-565), ci fosse una rinascita dell'antica *polis* nelle città che furono distrutte.

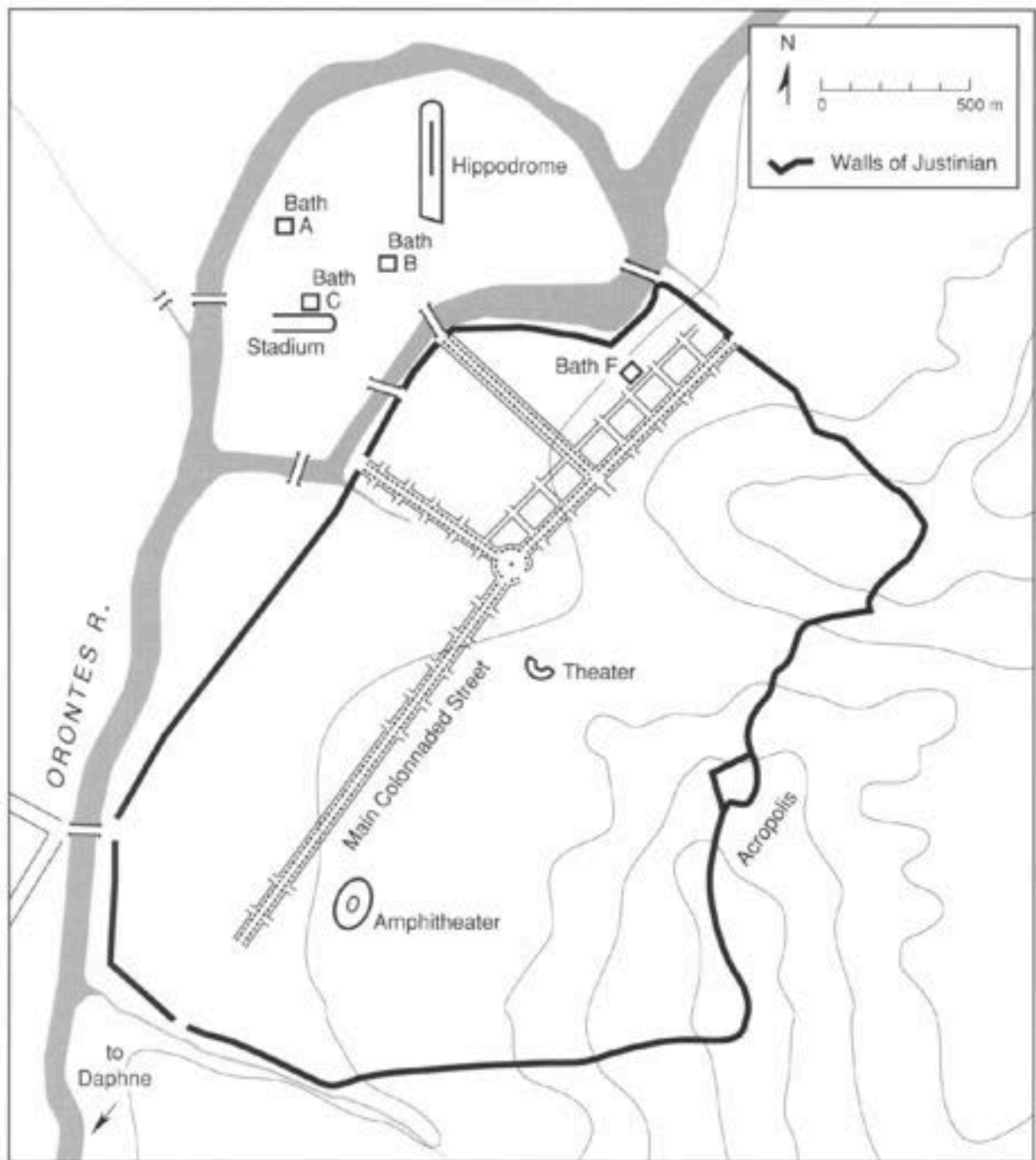


Fig. 54 Mappa di Antiochia romana

Anche la ricostruzione di *Cirro* (l'odierna Palmira), in quel periodo, si concentrò sul rifacimento delle mura difensive e sul miglioramento dell'approvvigionamento idrico, come descritto da Procopio.

<sup>311</sup> Secondo Clive Foss, il bagno monumentale A nella foto non è stato restaurato, solo una parte del bagno C è stato restaurato e la ricostruzione del bagno F è stata minore. FOSS 1997, p. 193.

<sup>312</sup> ELDERKIN, STILLWELL 1934.

*“Questa città pertanto di poco non desolata dal tempo, Giustiniano fortificò oltre quanto possa dirsi; la provvide abbondantemente d’acqua; e postovi grosso presidio, mise i Saraceni fuori di stato di fare scorrerie sulle nostre terre “.*<sup>313</sup>

Anche il teatro era un elemento cardine della città classica, e la sua scomparsa nel VI secolo in Oriente, ne fece una caratteristica molto importante da studiare soprattutto per il fatto che tutte le città classiche della Siria ne possedevano almeno uno. In primis, occorre ricordare che l'ultimo teatro siriano fu eretto nel III secolo, durante il regno dell'imperatore Filippo l'Arabo (244-249)<sup>314</sup>.

Oltretutto, alcuni teatri furono abbandonati, o addirittura inglobati in strutture difensive, come quello di Cesarea.<sup>315</sup>

Un avvenimento cruciale nel lungo declino degli edifici per l'intrattenimento, fu l'abolizione, decretata nel 502 dall'imperatore Anastasio, dei festeggiamenti primaverili nel teatro di Edessa in risposta al vescovo siriano Giacobbe di Sarug.<sup>316</sup>

*“The fruits [of the theatre] are . . . dancing, sport and music, the miming of lying tales, teaching which destroys the mind, poems which are not true, troublesome and confused sounds, melodies to attract children, ordered and captivating songs, skilful chants, lying canticles [composed] according to the folly invented by the Greeks”.*<sup>317</sup>

Con l'invasione persiana della zona di siria nel VII secolo, l'attività teatrale fu completamente abbandonata e i teatri furono utilizzati per diversi tipi di attività sportive, fino a quando non furono completamente abbandonati, dopo la conquista musulmana. Da quel momento, solo corse di cavalli sopravvissero, in alcune città.<sup>318</sup>

Con l'arrivo dell'Islam, i teatri ancora esistenti, furono distrutti e abbandonati, o trasformati per essere adibiti ad altre funzioni, come ad esempio nel teatro di Gerasa che fu convertito in epoca omayyade in una struttura industriale.<sup>319</sup>

In conclusione, i cambiamenti sociali che stavano avvenendo in questo periodo furono la vera ragione delle trasformazioni urbanistiche e architettoniche avvenute nella città. Questo processo evolutivo, come abbiamo visto, iniziò molto prima dell'arrivo dell'Islam, che è arrivato per continuare la tradizione e soddisfare i bisogni degli abitanti di queste zone.

---

<sup>313</sup> PROCOPIO 1833, p. 389.

<sup>314</sup> FREZOULS 1961.

<sup>315</sup> WIEMKEN, HOLUM 1981, p. 29.

<sup>316</sup> Giacomo di Sarug è un poeta e scrittore siriano. È un vescovo e la sua voce profetica e il suo splendore poetico sono stati riconosciuti dalle autorità ecclesiastiche. Si diplomò alla scuola di Edessa, dove aveva acquisito una grande fetta di scienze della filologia, filosofia e teologia. BASROUM 2003, p. 255.

<sup>317</sup> SEGAL 1970, p. 165.

<sup>318</sup> KENNEDY 1985, p. 7.

<sup>319</sup> KENNEDY 1985, p. 7.

### 1.7.1 L'influenza classica sulla città musulmana

Al loro arrivo nell'area di *Bilad al Sham* nel 636, gli Arabi conquistarono le città dei Romani e dei Bizantini, e non avendo alcun tipo di architettura o pianificazione urbana, non poterono far altro che imparare dai popoli sottomessi. Infatti, nelle prime città musulmane non si notano cambiamenti rilevanti, specialmente perchè gran parte delle città convertite all'Islam non erano state fondate *ex-novo*.<sup>320</sup> Quindi, trovandosi ad occupare città già costruite e consolidate, i primi musulmani poterono apportare soltanto piccole modifiche per adattarle alle loro esigenze.

Come già accennato, i primi insediamenti musulmani erano "*amsar*", ovvero accampamenti militari, e i musulmani non trovarono alcuna difficoltà nell'adottare la stessa organizzazione del *castrum* classico, che utilizzava la pianta Ippodamea nelle loro città appena conquistate<sup>321</sup>.

Città come Aleppo, Damasco e Gerusalemme inizialmente mantennero la loro impostazione ortogonale, e in seguito iniziarono ad evolversi. Anche le strutture musulmane di nuova fondazione, come le città di Kufa, Bassora, Al Ramla e altre seguirono gli stessi criteri, così come i palazzi o "*qusur*" in cui si riscontra anche l'utilizzo di tecniche costruttive romane e bizantine, ad esempio a Qasr al Hayr al Gharbi e altri.<sup>322</sup>

Volgendo un rapido sguardo alle prime strutture musulmane, che si tratti di "*amsar*" o "*qusur*", si può immediatamente individuare la somiglianza con le ex città classiche.

Per comprendere questo cambiamento della città, l'area di *Bilad al Sham* è un esempio adeguato, poiché presenta una continuità dei cambiamenti urbani, dal periodo classico e attraverso il medioevo, ed è quindi in grado di fornire prove di tendenze di lungo periodo. Il fatto che molte delle città di *Bilad al Sham*, fossero colonie romane, permette di comprendere meglio il cambiamento che la città ebbe dopo il periodo classico, evidenziando così la natura delle influenze e i diversi aspetti di queste ultime.

Il tema, infatti, è capire fino a che punto si può affermare che i cambiamenti nella città sono legati al passaggio in Oriente dal Cristianesimo all'Islam. Perché, anche dopo la fine del periodo classico, principi urbanistici continuarono ad essere usati anche nel periodo cristiano e musulmano.

*"Can we in fact call it the "Islamic city" or is it rather the product of longer-term social and economic changes of which the coming of the new religions was only one aspect?"*<sup>323</sup>

Infatti, fino alla metà del VI secolo, la città seguiva ancora l'urbanistica classica, con tutto ciò che riguarda la *polis* dell'Antichità. Lo dimostra, ad esempio, un brano del libro di Procopio

---

<sup>320</sup> MATTERN 1933, p. 14.

<sup>321</sup> SANTI 2018, p. 89.

<sup>322</sup> HILLENBRAND 2018.

<sup>323</sup> KENNEDY 1985, p. 5.



che descrive la ricostruzione di Antiochia da parte di Giustiniano, nel 540, dopo la conquista persiana.

*"...l'Imperatore si fece sollecito di far trasportare lungi dalla città i rovinacci; e sgombrato il suolo, e l'aria da ogni impedimento, primieramente selciò tutta la città con grosse lastre; indi vi piantò portici e fari, i rioni tutti tagliò con vie; vi fece condurre acquidotti, fonti, ed emissarii; e vi eresse teatri, bagni, ed altri pubblici edifizii di ogni specie: con che rendè bella, gloriosa ed invidiabile quella città. Poscia chiamato un grosso numero di artefici, diede modo a ciascun abitante di fabbricarsi la casa con maggiore facilità e prestezza. D'on- de è venuto, che se Antiochia era stata prima splendida e magnifica, più splendida e più magnifica fosse di poi."<sup>324</sup>*

In realtà, le prove archeologiche non sembrano essere in grado di provare le affermazioni di Procopio, ed è qui che arrivano gli "argomenti in pietra"<sup>325</sup> a smentire le fonti letterarie. In primis, non sono state trovate tracce di nessun teatro costruito dopo il VI secolo.<sup>326</sup> Oltre alla scomparsa di molti edifici monumentali come i teatri e la palestra, questo cambiamento ha interessato anche le terme, ulteriore elemento importante della città romana. Come abbiamo visto, le terme continuarono a svolgere un ruolo importante nella città musulmana, essendo utilizzate come luogo per il rituale dell'abluzione, ma diminuirono di dimensioni, come continuità di un processo del V e VI secolo.<sup>327</sup>

Lo studio sulle terme di Gadara nell'odierna Giordania (Fig. 55), può essere molto utile a questo proposito, poiché rappresenta un importante step nell'evoluzione di questa tipologia di edifici dal periodo romano-bizantino al primo periodo musulmano, dall'era omayyade all'era abbaside.

Più nel merito, lo studio svolto dall'Università Ebraica di Gerusalemme fa luce sulla trasformazione delle terme, mostrando una trasformazione del comportamento sociale degli abitanti.<sup>328</sup>

In effetti, il punto di vista della scuola francese<sup>329</sup> ha iniziato a cambiare poco a poco con il nuovo interesse che ha cominciato a emergere sull'Islam e sull'architettura musulmana, spinto dalle evidenze archeologiche che iniziò ad emergere dalla fine del XXI secolo. Città come Gerasa, Pella e Cesarea, che erano considerate come la testimonianza del declino della città verificatosi con l'arrivo dell'Islam, ora sembrano dimostrare il contrario, perchè hanno continuato a prosperare anche con l'arrivo dell'Islam.

---

<sup>324</sup> PROCOPIO 1833, p. 387.

<sup>325</sup> CARVER 1993.

<sup>326</sup> KENNEDY 1985, p. 8.

<sup>327</sup> TOHME 2005, p. 133.

<sup>328</sup> HIRSCHFELD, SOLAR 1981.

<sup>329</sup> La scuola francese è composta da Sauvaget, Weulersse, Marçais e altri che considerano l'Islam una ragione del degrado della città.

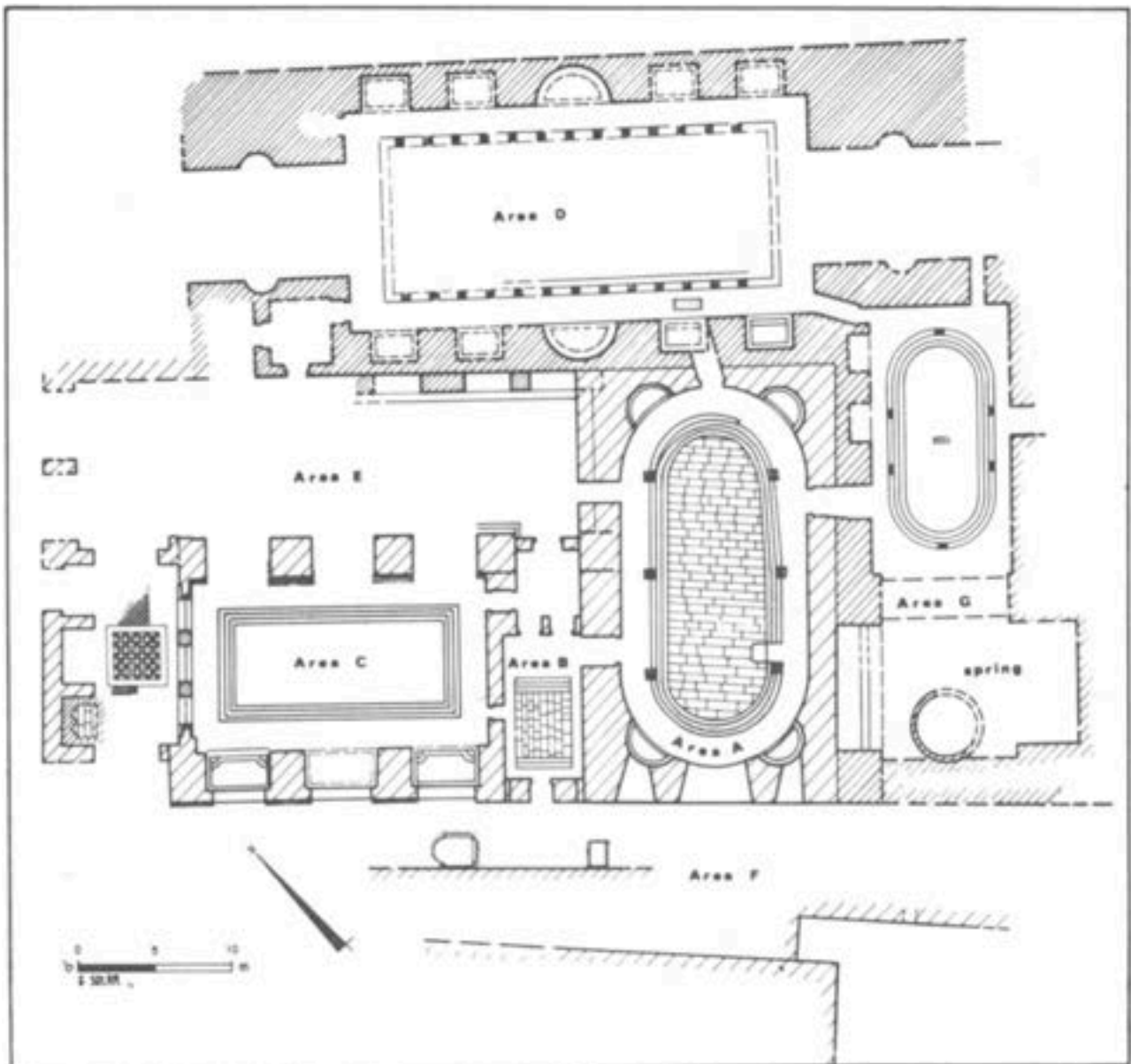


Fig. 55 Le terme romane di Hammat Gadara (HIRSCHFELD, SOLAR 1981)

Le grandi Basiliche furono sostituite dalle moschee, che erano infatti tra i pochi edifici creati interamente dai musulmani. Poiché l'Islam utilizzava un approccio utilitaristico nella progettazione, ogni nuovo edificio aveva una funzione e i musulmani crearono la moschea per sostituire le chiese cristiane. Esempi di questa trasformazione esistono in molte città del mondo musulmano, come la grande moschea di Damasco che sostituisce la chiesa di San Giovanni Battista,<sup>330</sup> e la Cupola della Roccia che sostituisce il tempio di Erode a Gerusalemme.<sup>331</sup>

Pertanto, nonostante la continuità della vita nella città di impostazione classica, l'ambiente edilizio subì drastici cambiamenti che furono di fatto indotti da un mutamento nella vita sociale, religiosa ed economica degli abitanti.<sup>332</sup>

<sup>330</sup> SAUVAGET 1934, p. 447.

<sup>331</sup> WHARTON 1995, p. 71.

<sup>332</sup> KENNEDY 1985, p. 17.

Tuttavia, tenendo conto di questi cambiamenti, è difficile trovare un modello per l'intera città musulmana, quindi una terminologia migliore sarebbe la città orientale, poiché molti cambiamenti avvenuti nella città erano in continuità con il precedente periodo bizantino, e non furono realmente innescati dall'Islam. Eugen Wirth ritiene che l'influenza della città classica fosse quasi dissolta e che i cambiamenti si concentrano principalmente nella trasformazione delle strade colonnate nel *suq*. Durante la sua lezione all'università di Harvard in 1982, Wirth e parlando del *suq* nella città orientale, affermò che il *suq* sia “*the only and fundamental distinctive criterion for the Near Eastern City which can be considered as Islamic cultural heritage.*”<sup>333</sup> In conclusione, la città orientale ha mantenuto la maggior parte del disegno urbano classico, pur cambiando la sua istituzione economica.

### 1.7.2 Il *castrum* romano, il generatore delle prime città musulmane

La trasformazione dalla *polis* classica alla successiva *medina* musulmana non è avvenuta in una volta. La città musulmana, infatti, dovette attraversare una fase evolutiva, che trasformò l'assetto urbanistico della città. L'Islam è emerso come una religione di conquista e di propagazione della fede, pertanto, i primi insediamenti musulmani erano campi militari, chiamati “*amsar*”, plurale di “*misr*” (مصر). Questi insediamenti furono istituiti da un comandante e dalle sue truppe in siti strategici, all'incrocio delle rotte, consentendo il controllo dell'intera regione<sup>334</sup>. Tra i primi *amsar* vanno ricordati quelli di Al Jabiyya in Siria, di Bassora e Kufa in Iraq (Fig.48) e di Fustat in Egitto. Queste strutture sono fondamentali per l'evoluzione della città islamica, essendo le prime utilizzate per accogliere i nuovi coloni musulmani.

L'adattamento del campo militare ad insediamento abitativo, vista l'assenza di qualsiasi tipo di esperienza e concezione architettonica<sup>335</sup>, fu una mossa naturale per i conquistatori musulmani. Pertanto, l'uso del *castrum* romano come ispirazione per i musulmani non deve sorprendere, poiché gli arabi si trovarono circondati da architetture ellenistica, romana e bizantina.<sup>336</sup>

La somiglianza tra i primi insediamenti musulmani e il *castrum* romano è notevole tanto che i primi studi archeologici attribuirono queste strutture ai romani ritenendo questi ultimi l'unica civiltà che aveva il “*know-how*” e la tecnologia necessari a crearle. Studi successivi hanno invece dimostrato che questa analisi è sbagliata.<sup>337</sup>

Se le analogie tra *castrum* e *misr* sono evidenti, esistono tuttavia alcune rilevanti differenze.

---

<sup>333</sup> WIRTH 1982, p. 9.

<sup>334</sup> DENOIX 2008, p. 117.

<sup>335</sup> CRESWELL 1969, p. 1.

<sup>336</sup> HILLENBRAND 2018, p. 85.

<sup>337</sup> WHITCOMB 1998, p. 16.

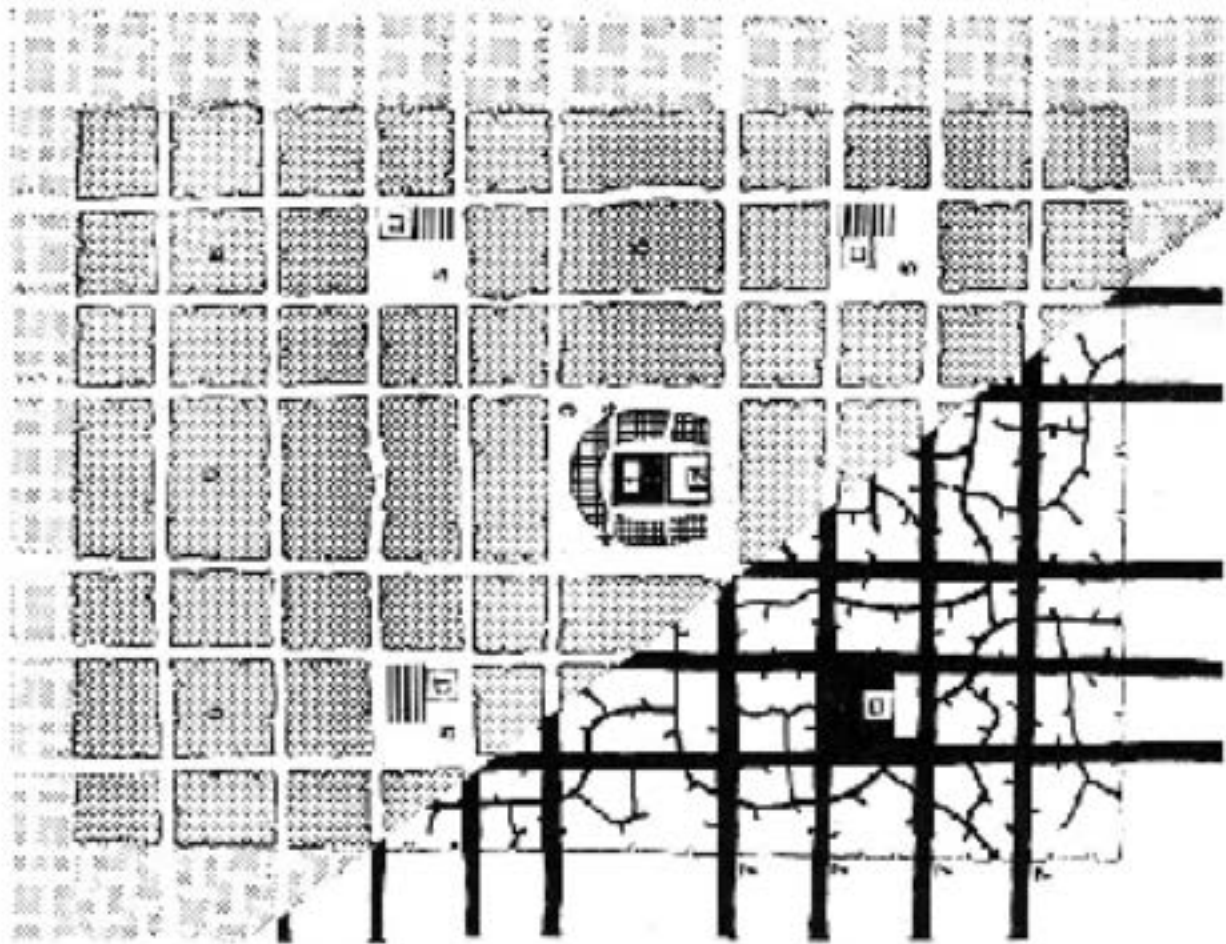


Fig. 56 Una ricostruzione del piano di Al Kufa, dopo Nizar AlSaiyyad

Mentre il *castrum* romano era incentrato sull'alloggio del comandante e sul centro dell'autorità, o Principia<sup>338</sup>, nei primi *misr*, il centro era destinato alla casa del Califfo, o Dar al Imara, e gli edifici religiosi e amministrativi come la moschea. Era inoltre differente il rapporto tra tali nuclei governativi e la viabilità circostante, perché i principia nel *castrum* interrompevano la *via praetoria*, ovvero la strada maestra che percorreva la lunghezza della struttura, mentre nei primi *misr* la strada non veniva sbarrata, bensì divideva l'unità autoritaria e funzione amministrativa in quattro settori, dislocati nei quadranti creati dall'intersezione delle due strade perpendicolari, pur mantenendo l'unità tra la Moschea e Dar al Imara (Fig. 57).

Al Kufa, una delle più antiche città musulmane irachene (Fig. 58), fu eretta come *misr*.<sup>339</sup> Mentre i *castra* utilizzavano un impianto pianificato, imposto da un'autorità, nel *misr*, e a Kufa in particolare, l'unico aspetto pianificato dall'autorità califfale è l'orientamento del campo e la sezione delle strade, mentre la dimensione delle *insulae* o *Khitta*, sembra essere scelta dagli stessi abitanti.<sup>340</sup>

<sup>338</sup> CAMPBELL, DELF 2008, p. 33.

<sup>339</sup> NORTHEDGE 2017, p. 158.

<sup>340</sup> AKBAR 1989, p. 25.

**From Praetorium  
to Dar al-Imara**

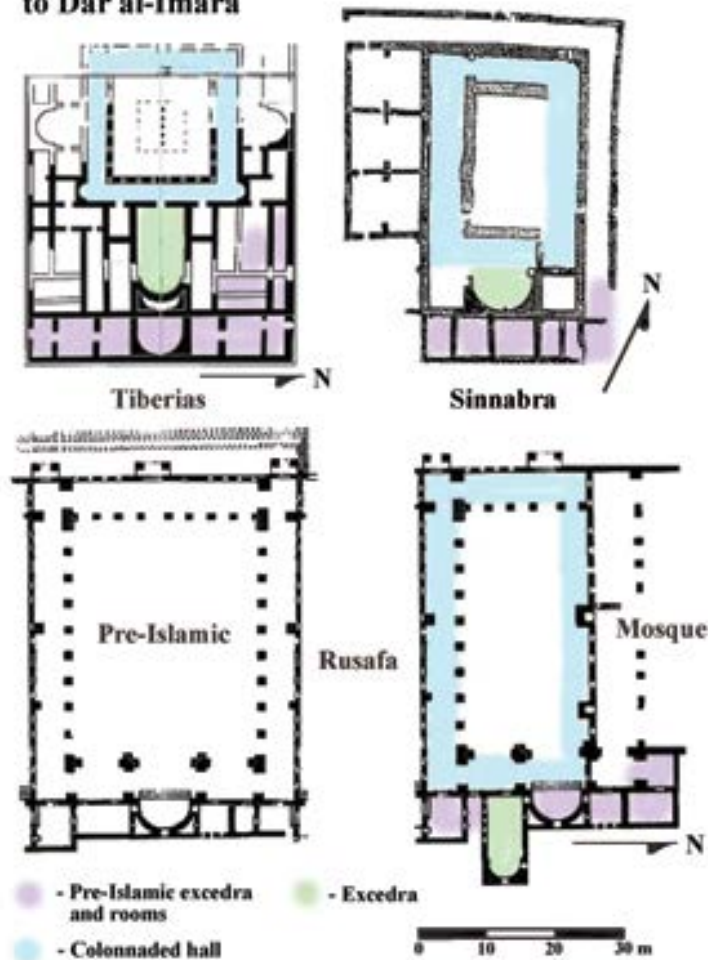


Fig. 57 La trasformazione della Praetoria in Dar al Imara (WHITCOMB 2016)

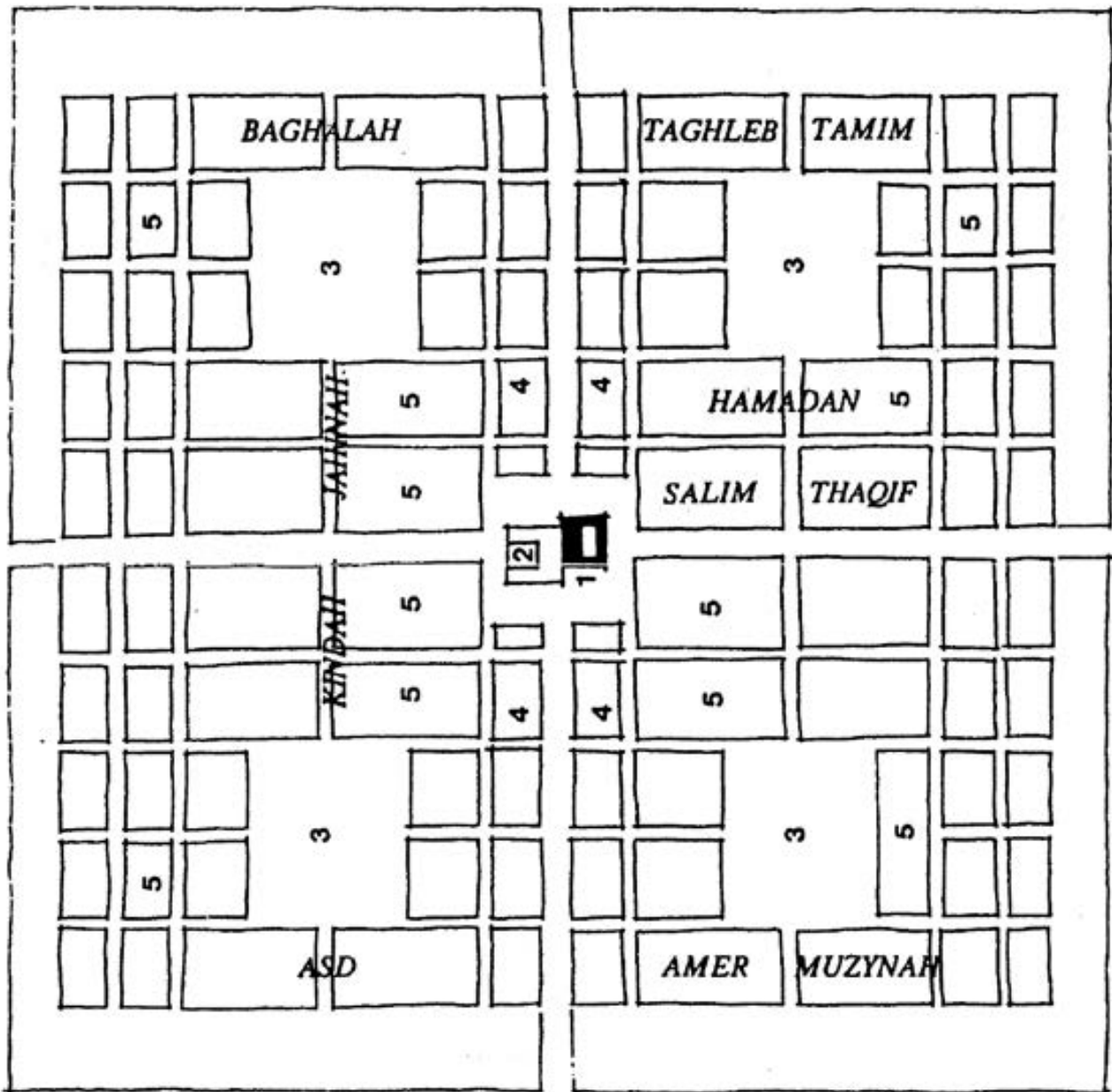
Non ci sono prove reali di città musulmane fondate prima del 636, e prima sia delle battaglie di al Yarmuk che consentirono la conquista musulmana di *Bilad al Sham* ai danni dei bizantini, sia della battaglia di Qadisiyyah nello stesso anno, che vide opposti musulmani e sassanidi. Pertanto, senza l'influenza romana e bizantina dopo la conquista di *Bilad al Sham*, è difficile parlare di una vera pianificazione urbana musulmana. Sebbene questa considerazione non sia sufficiente per provare l'influenza romana e bizantina sulla fondazione delle città musulmane, merita tuttavia un'analisi più approfondita.

In effetti, il primo *amsar*, come Kufa, non fu progettato per essere simile ad un *castrum* romano. Da fonti letterarie sulla fondazione di

Kufa, emerge una pianificazione molto gerarchica della città. Al Tabari la descrive come un atto molto semplice, ordinato dal califfo Omar, il quale indicò le dimensioni della città e la larghezza delle strade. Al Tabari riferisce che Omar chiese a uno dei suoi arcieri di scoccare una freccia verso la Mecca, definendo così la direzione della *Qibla*<sup>341</sup>, e altre tre frecce verso le altre tre direzioni principali, definendo così le dimensioni e l'orientamento della struttura. Il luogo in cui si trovavano gli arcieri, che formava una piazza, costituì in tal modo il centro della città, vale a dire il sito della moschea e di Dar al Imara.<sup>342</sup>

<sup>341</sup> La qibla è la direzione della preghiera dei musulmani, che è verso la Mecca nell'odierna Arabia Saudita

<sup>342</sup> AL TABARI s.d., pp. 648–649.



1. Mosque 2. Dar al-Imarah 3. Square (Maiydan) 4. Quarters for Amir's Companions  
5. Residential quarters

Fig. 58 Il primo campo militare islamico di al-Kufa (AL SAYYAD).

Questa descrizione di Al Tabari mostra un "tipo" di pianificazione della città, ma non mostra un'influenza diretta dal *castrum* romano. Eppure un'analisi della pianta di al Kufa (Fig. 58) mostra la somiglianza tra le due strutture. Innanzitutto, la posizione del cuore della città, come centro di autorità, e gli altri elementi dimostrano che i musulmani comprendevano i concetti urbanistici basilari, ripetendo, in un certo senso, la pianificazione del *castrum* romano, caratterizzato dai due asse o strade perpendicolari, il *decumano* e il *cardo*. Così gli elementi della città classica, il foro e a via principale, , continuarono ad essere utilizzati nel *misr*.<sup>343</sup>

<sup>343</sup> VON GRUNEBAUM 2008, pp. 281–282.

L'organizzazione dell'*insulae* o *khitta* nella città di Kufa era lasciata agli abitanti, che avevano il diritto di costruire dove volevano, purché fuori dal sito quadrato della moschea e di *Dar al Imara*<sup>344</sup>. La divisione dei quartieri residenziali si basava sulla segregazione delle diverse tribù.

*"Each tribe inhabited one of the hiġāġ "quarters", separated by 15 manāhiġ "alleys" and a number of zuqāq "lanes"345.*

*"ogni tribù abitava uno dei "quartieri" higag, separato da 15 "vicoli" manahig e da un certo numero di "vicoli" zuqaaq".*

Indipendentemente dal fatto che i *khitat* costruiti dagli abitanti fossero progettati o meno, la loro forma e disposizione mostrano un'organizzazione simile a quella utilizzata nel *castrum*. Questa analogia potrebbe essere spiegata ipotizzando che gli abitanti stessi fossero in qualche modo in relazione con un *castrum* romano, ad esempio, essendo immigrati da una colonia romana, e quindi essere già stati urbanizzati.

Gli *amsar*, furono le prime forme di insediamento musulmane, e il loro impianto continuò ad esistere nella più tarda *medina*. Le stesse *amsar* furono trasformate in città permanenti, come la già citata Kufa, oppure Rabat in Marocco che fu fondata come *misr* o *ribat*,<sup>346</sup> e che in seguito si trasformò in una città e continuò a mantenere lo stesso nome fino ad oggi.<sup>347</sup>

Damasco, capitale degli Omayyadi, ed ex colonia romana, adottò una tipologia simile per il suo centro di autorità, e il complesso della moschea e di *Dar al Imara*, seguiva la stessa unità di quello di Kufa, dando così al califfo, un ruolo simile al comandante in capo dell'esercito musulmano.<sup>348</sup> Il *suq*, la moschea e il *Dar al Imara* continuò ad essere il cuore della città, così come nelle prime città musulmane.<sup>349</sup>

Altre strutture di fondazione musulmana come Anjar nella valle della Beqaa in Libano<sup>350</sup>, Qasr al Hayr al Sharqi<sup>351</sup> in Siria e Al Ramla in Palestina<sup>352</sup>, seguivano tipologie simili. Ancora due secoli dopo, durante il periodo abbaside, città come Samarra in Iraq continuavano a seguire criteri simili.<sup>353</sup> (Fig. 59).

---

<sup>344</sup> AL TABARI s.d., p. 650.

<sup>345</sup> NOVÁK 2012, p. 394.

<sup>346</sup>Ribat era il nome dato ai campi militari musulmani nella parte nordafricana dell'impero musulmano o del Maghreb

<sup>347</sup> VON GRUNEBAUM 2008, p. 281.

<sup>348</sup> NOVÁK 2012, p. 395.

<sup>349</sup> VON GRUNEBAUM 2008, pp. 281–282.

<sup>350</sup> FINSTER 2003.

<sup>351</sup> GENEQUAND 2008.

<sup>352</sup> LUZ 1997.

<sup>353</sup> GRABAR, ETTINGHAUSEN, MADINA 2001, pp. 54–55.



*Fig. 59 Una foto aerea che mostra le rovine di Samarra*



Tutte queste città, sono testimonianza dell'influenza greca e romana sulla creazione del primo *misr*, che in seguito divenne il fondamento dell'urbanistica della *medina* musulmana. Anche se questo cambiamento da *misr* a *medina* avvenne in breve tempo, tuttavia la caduta in disuso della pianta ortogonale iniziò molto prima, e la dissoluzione di quest'ultima richiese molto tempo, fino ad arrivare alla sua forma finale. La scomparsa delle strade colonnate, l'emergere delle nuove entità architettoniche prettamente musulmane, come il *khan*, il Caravanserraglio e la *Madrassa*, iniziarono a verificarsi nell'XI e nel XII secolo, quindi questa transizione fu in realtà un lungo processo evolutivo, che iniziò molto prima dell'arrivo dell'Islam, e portò alla formazione della successiva *medina* musulmana nei suoi caratteri tipologici e architettonici.

È anche importante menzionare l'influenza romana e bizantina su un'altra struttura musulmana, famosa nel periodo omayyade, costruita principalmente nell'area di *Bilad al Sham*, il *qasr*.<sup>354</sup>

Lo storico dell'architettura inglese Keppel Archibald Cameron Creswell collegò i castelli del deserto degli Omayyadi agli ex forti romani che i musulmani continuarono a utilizzare dopo la conquista di *Bilad al Sham*.<sup>355</sup> *Qasr Ibn Wardan*, a questo proposito, esemplifica egregiamente di questo tipo di strutture, che furono costruite dai bizantini per difendere l'area di *Bilad al Sham* dagli attacchi sassanidi.<sup>356</sup>

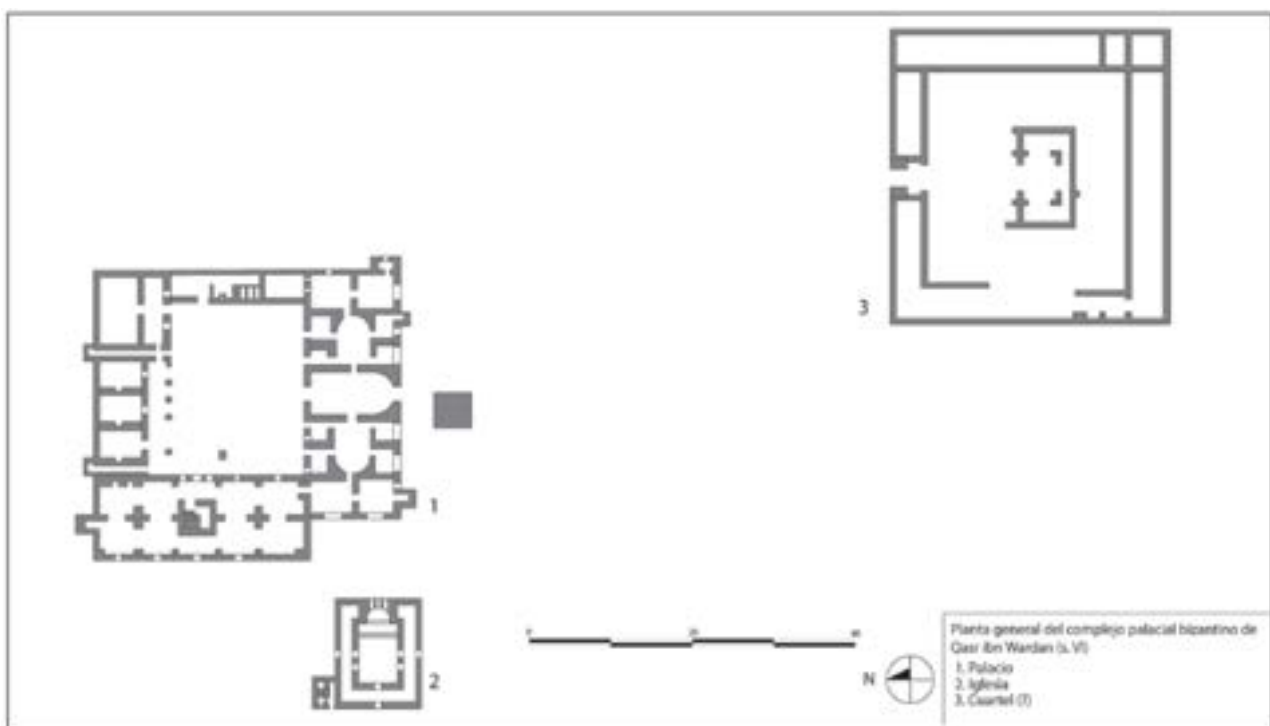


Fig. 60 Pianta del complesso sontuoso di Qasr Ibn Wardan (PERICH ROCCA 2013)

<sup>354</sup> GENEQUAND 2006, p. 4.

<sup>355</sup> DUSSAUD, CRESWELL 1954, p. 366.

<sup>356</sup> ARNAU PERICH ROCA 2013.

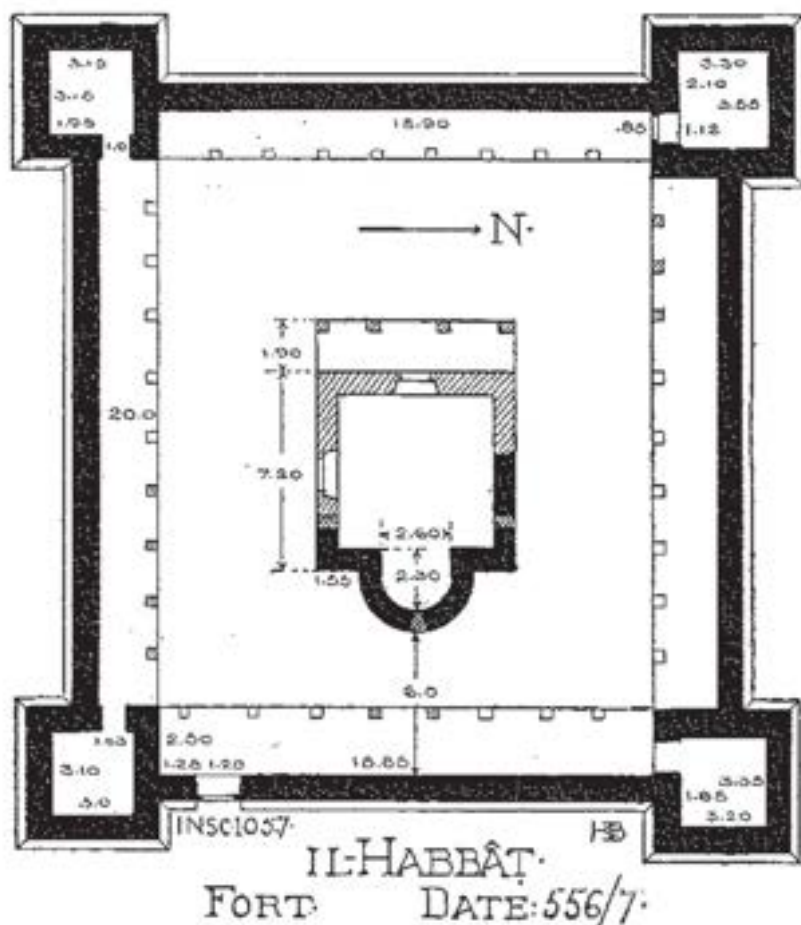


Fig. 61 Pianta del Castrum Hallabat

*Qasr ibn Wardan* (Fig. 60), era tipologicamente affine ad un *castrum* costruito alla fine del VI secolo, come quello di Al Hallabat, (Fig. 61), *Qasr Ibn Wardan* manca delle torri del *castrum* del VI secolo, pur avendo la cappella all'esterno dell'edificio, e la sua tipologia che deriva dal *castrum*, ha avuto un'influenza sulla creazione del *qasr* degli Omayyadi<sup>357</sup>. È interessante notare che questi *castra*, come Al Hallabat e Androna, furono commissionati da privati<sup>358</sup>, analogamente al *qasur*, edificio destinato al Califfo e costruito per iniziativa del Califfo stesso.

Il *castrum* romano può quindi essere considerato come il generatore della città musulmana nelle sue diverse tipologie, dal *misr*, al *qasr* alla *medina*, e la sua analisi è quindi cruciale per comprendere l'evoluzione dell'urbanistica musulmana, anche perché riflette lo scambio culturale innescato dalla conquista delle colonie romane di *Bilad al Sham*. Mentre il *castrum* dell'inizio del III e del IV secolo influenzò il *misr*, la sua evoluzione successiva avvenuta al tempo di Giustiniano (VI secolo) ispirò la forma del *qasr* omayyade, come ad esempio *Qasr Hisham*, noto anche come *Khirbat al Mafjar*. (Fig. 62)

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 66.

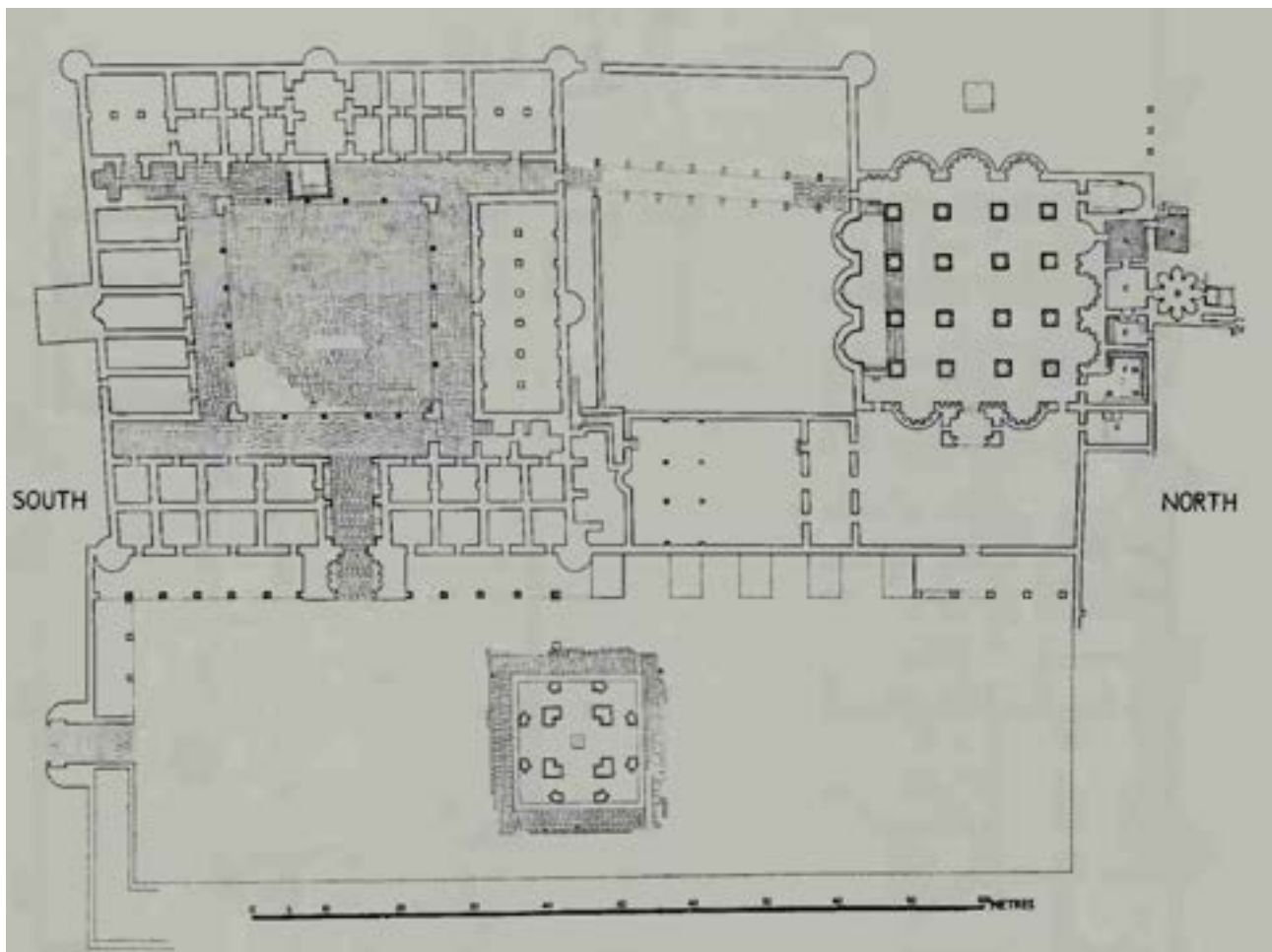


Fig. 62 Pianta di Khirbat al Mafjar (GRABAR 1987)

### 1.7.3 Il resto della città romana negli insediamenti musulmani

Quando si parla della città musulmana, si parla di ogni elemento centralità o attrazione. Gli edifici pubblici, il *Dar al Imara*, la moschea e il bagno, anche le parti residenziali, compresa anche la circolazione, e in particolare l'ampia strada colonnata, sono tutti parte dell'evoluzione della città.<sup>359</sup> Tutti questi elementi, discendono in qualche modo dall'architettura dell'area di *Bilad al Sham*. Hugh Kennedy, nel suo articolo "Inherited cities"<sup>360</sup>, ha discusso di questo argomento, evidenziando le città che hanno ereditato influenze classiche e le hanno integrate nel loro design urbano e negli elementi interni. Pertanto, quando si parla dell'evoluzione della città, è importante prendere in considerazione due aspetti, l'urbanistica e gli elementi architettonici e la loro metamorfosi. Questi cambiamenti derivano o da una comprensione storica che porta a una replica di ciò che era usato prima, sia pur con un lieve cambiamento, oppure da una necessità sociale o economica.<sup>361</sup>

<sup>359</sup> JAYYUSI 2008.

<sup>360</sup> KENNEDY 2008.

<sup>361</sup> L'idea del cambiamento nei bisogni delle persone è discussa da Hugh Kennedy chi parla dei cambiamenti nei bisogni dei nuovi abitanti, prendendo come esempio il terme. KENNEDY 1985, p. 10.

Nel caso della città musulmana, entrambi questi elementi presenti fin dalle origini, e sono stati determinanti nei successivi sviluppi evolutivi della città stessa, a maggior ragione, in un periodo storico in cui gli arabi non avevano ancora un proprio stile architettonico. In qualche modo, le esigenze pratiche e funzionali ebbero un peso notevole nella formazione delle prime piante di città.

In effetti, la mancanza di sensibilità alle istanze estetiche nel primo periodo musulmano è visibile nel primo monumento che i musulmani costruirono, la Kaaba della Mecca.<sup>362</sup> (Fig. 63).



Fig. 63 Raffigurazione della Mecca di Louis-Nicolas de Lespinasse, 1787.

Ed è altrettanto evidente, negli edifici innalzati durante il regno della dinastia omayyade, i primi in cui si riscontra un “sentire architettonico” e una ricerca di monumentalità, l’influenza delle culture precedenti.

In realtà, alcune delle prime moschee nelle prime città islamiche riproducevano fedelmente la prima moschea, la Moschea del Profeta a Medina<sup>363</sup> (Fig. 64), che in seguito divenne il centro dell'autorità nella città, soprattutto in virtù della sua posizione vicino a *Dar al Imara*.<sup>364</sup>

Va detto, tuttavia, che l'idea della moschea, sebbene quest'ultima fosse un nuovo tipo edilizio, non era del tutto nuova. La moschea nacque come emanazione architettonica della

<sup>362</sup> AL AZRAQI 2003, p. 131. La Kaaba era un semplice cubo, dal carattere monolitico che non rifletteva alcuna sensibilità architettonica

<sup>363</sup> HAKIM 2008, p. 67.

<sup>364</sup> AL-BALADHURI 1900.

fede islamica, svolgendo lo stesso ruolo della basilica cristiana.<sup>365</sup> Kennedy aggiunge, poi, che la moschea sostituì anche il teatro, luogo di incontro e centro politico nella città classica.<sup>366</sup> La moschea era il primo elemento ad essere costruito in una città musulmana, il cuore della città, e gli altri edifici furono costruiti intorno ad essa.<sup>367</sup> È il caso, ad esempio, di Bassora<sup>368</sup> e Kufa in Iraq e di Fustat in Egitto.

Mentre il tempio romano non occupava il centro della città generalmente dislocato ai margini dell'abitato, tuttavia da un punto di vista funzionale, la moschea si presta al confronto, anche se offre un luogo migliore per più idoneo all'incontro delle persone nel suo cortile centrale, chiamato *Sahn*. Il cortile svolgeva, dunque, un ruolo analogo a quello della piazza che, in gran parte delle città episcopali europee, si apre davanti alla facciata della cattedrale. Questo spiega il motivo dell'assenza di un simile spazio pubblico nelle città musulmane.<sup>369</sup>

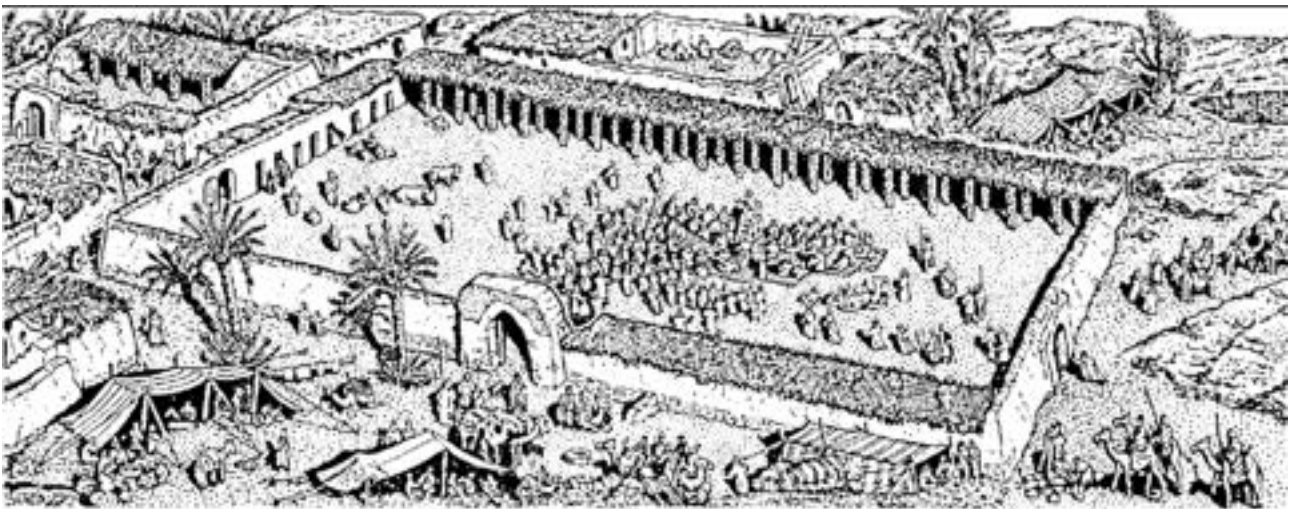


Fig. 64 Ricostruzione isometrica della casa del profeta a Medina.(JONES 1999)

Il binomio composto dalla moschea e dal *Dar al Imara*, è considerato il fulcro religioso e politico della città, seguendo le orme di Maometto, che al suo arrivo a Medina, costruì il centro della città e il suo fulcro amministrativo, costituito dalla moschea e dalla sua casa, unite in un'unica entità.<sup>370</sup> Questo organismo è una diretta evoluzione dei *Principia* nell'accampamento militare romano, che occupa il centro del *castrum*, o talvolta può trovarsi all'estremità del *castrum* stesso, come nel caso di Nag al Hagar (Fig. 65), ma rimanendo sempre il punto focale della città.

Questo elemento rimase una costante anche nella successiva *medina* musulmana, come la città abbaside di Baghdad che mantenne l'entità del centro di autorità come fulcro centrale. Per concludere, l'elemento principale composto dal complesso *Moschea-Dar al Imara*, desunto dal *castrum* romano e apparso sin dall'inizio nel successivo *misr* musulmano, e rimasto

<sup>365</sup> KENNEDY 1985, p. 15.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> HAKIM 2008, p. 67.

<sup>368</sup> OSMAN 1988, p. 57.

<sup>369</sup> KENNEDY 1985, p. 16.

<sup>370</sup> NORTHEGE 2017, p. 157.

consolidato infine nella *medina* omayyade, è la centralità della città, cuore dell'impianto urbano e punto di convergenza della viabilità.

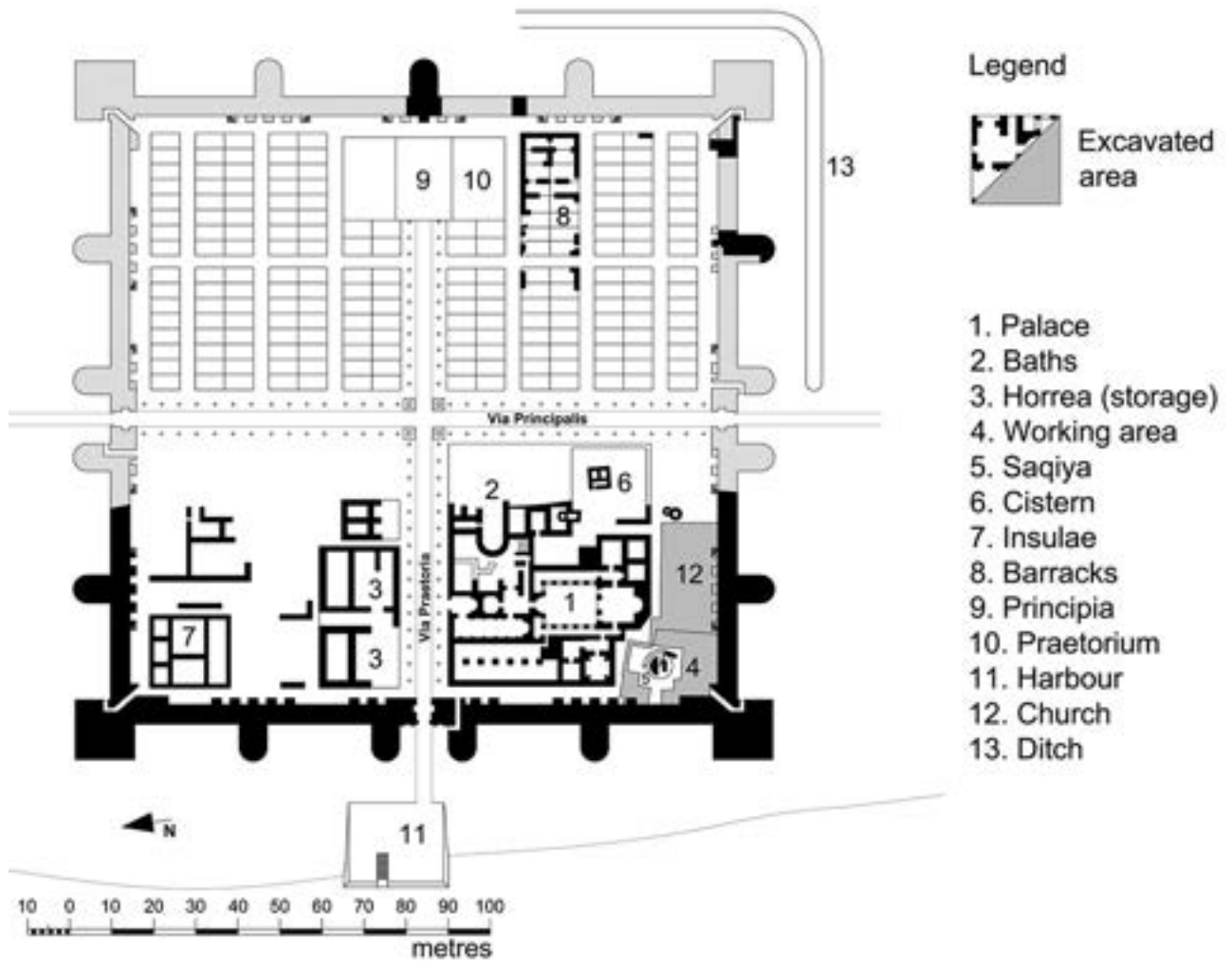


Fig. 65 Pianta schematica della fortezza tardo romana di Nag el-Hagar (Dmitry A. Karelin).



**Capitolo 2      Le metodologie di lavoro**



## 2.1 Preambolo

L'architettura musulmana è stata interpretata male per un lungo periodo di tempo ed è stata confusa - o tuttavia consapevolmente compresa - con l'architettura classica<sup>371</sup>. Questa nozione, infatti, viene dagli orientalisti francesi, soprattutto quelli che hanno studiato l'area del Nord Africa e *Bilad al Sham*, dove il colonialismo francese aveva forti radici. Tuttavia, studi recenti sono stati in grado di dimostrare che queste affermazioni erano errate e l'architettura musulmana, anche se nei suoi primi giorni era stata pesantemente influenzata dall'architettura classica, tuttavia è stata riconosciuta come un tipo unico in sé.

Questo recente risveglio nella storia dell'architettura e dell'archeologia si è rivelato insufficiente per analizzare e studiare la città musulmana, tenuto conto della mancanza di studi e documentazione su questo argomento a causa della sua attualità.

Hutteroth, che ha condotto una ricerca nell'area della Palestina, sottolinea l'importanza della ricostruzione dei modelli urbani per la comprensione del paesaggio culturale di questa regione nel periodo post-romano. Secondo lui,

*“The question has not yet been solved as to what the cultural landscape looked like in the long period between the Roman Empire and the nineteenth century. Is it possible to record more than a general decline of settlements?*

*Are there intermediate stages? Can the general pattern of density of settlements be reconstructed for a specific period of time?”<sup>372</sup>*

La questione si complica quando si tratta degli Omayyadi, la prima dinastia dell'Islam, che fiorì nell'area di *Bilad al Sham*, dove romani e bizantini avevano molte colonie, quindi gli Omayyadi copiarono gran parte dell'urbanistica esistente nell'area, che rende in una certa misura difficile distinguere tra l'architettura classica e l'architettura omayyade di nuova creazione.

La storia degli Omayyadi è stata trascurata per secoli, fino a dopo la seconda guerra mondiale, e l'emergere del conflitto israelo-palestinese che ha attirato più attenzione sugli Omayyadi e sulla loro storia a Gerusalemme. Hawting ritiene che questo conflitto *“fostered an interest in Umayyad policies in the region and especially in the importance of Jerusalem of the Umayyads.”<sup>373</sup>*

Questo capitolo affronterà i problemi che affliggono lo studio dell'architettura omayyade nell'area di *Bilad al Sham*, dove lo scambio interculturale ha svolto un ruolo nel cancellare le tracce della prima architettura musulmana, portando quindi a una mancanza di dati sull'argomento, parallelamente con la mancanza di una “memoria” omayyade che fu

---

<sup>371</sup> RAYMOND 1995, p. 311.

<sup>372</sup> HÜTTEROTH 1975, pp. 3-4.

<sup>373</sup> HAWTING 2000, p. 127.

perseguitata dalle successive dinastie musulmane, cancellando così ogni reale fonte al riguardo.

Jean Sauvaget ha dato molta importanza alla Siria, e specialmente a Damasco, e quando studiava l'urbanistica musulmana, considerava Damasco come l'origine dello sviluppo dell'urbanistica musulmana, influenzando le città musulmane della Spagna e del Maghreb. Sauvaget ritiene che Damasco sia la città principale in cui il collegamento interculturale tra i primi musulmani e i romani e i bizantini era il più influente. D'altra parte, Damasco e dalla conquista musulmana, fu ed è tuttora la capitale della Siria.<sup>374</sup>

Mentre Anjar non era grande o storicamente ricco come Damasco, tuttavia la sua posizione nel *Bilad al Sham* e vicino a Damasco la pone sotto la stessa influenza dei romani e dei bizantini. Eppure ciò che differenzia Anjar, e ciò che la rende importante per lo studio della città orientale, è che fu fondata dagli Omayyadi su suolo vergine, poi abbandonata, e congelata nel tempo dall'VIII secolo, fino alla sua riscoperta nel XX secolo.

Quindi conservando la sua pianificazione urbana araba musulmana senza alcuna alterazione successiva.

## 2.2 I Problemi

Il problema che deve affrontare lo studio dell'architettura omayyade deriva da due ragioni cruciali. Da un lato c'è l'approccio orientalista già discusso nel primo capitolo, mentre dall'altro è la mancanza di documentazione. E questa parte del problema è legata ai musulmani stessi, perché gli Abbasidi, successori degli Omayyadi, anch'essi musulmani, hanno una grande responsabilità per la cancellazione della storia degli Omayyadi

La mancanza di dati complica i lavori di ricerca, per l'incapacità di trovare risorse sufficienti per sostenere i fatti, e per sostenere le argomentazioni in pietre che sono presenti. E con l'assenza di un vero archivio delle diverse strutture e monumenti omayyadi, è un lavoro estremamente duro poter condurre uno studio scientifico, basato su materiali scientifici.

### 2.2.1 Mancanza di documentazioni

L'arrivo sanguinoso degli Omayyadi alla sede del potere, seguito dalle rivolte e dalle due "fitna" o guerre civili, hanno reso gli Omayyadi una delle dinastie musulmane più odiate. Come riferito da G. Martinez-Gros, è un "*pouvoir nait d'une guerre civile et sombre dans une insurrection*".<sup>375</sup>

La rivoluzione abbaside del 750 fu un periodo cruciale nella storia musulmana, e in particolare nella storia degli Omayyadi, che portò all'assenza di fonti scritte sugli Omayyadi. Gli Abbasidi distrussero molti dei "memorabilia" degli Omayyadi, ritraendo e distruggendo anche le tombe dei loro califfi.<sup>376</sup> Questo problema della mancanza di fonti

---

<sup>374</sup> SAUVAGET 1934, p. 423.

<sup>375</sup> GROS 2006, p. 3.

<sup>376</sup> BORRUT, M. COBB 2010, pp. 1-2.

letterali sugli Omayyadi è stato menzionato da Henri Lammens, uno dei pionieri che ha studiato la dinastia omayyade e la loro storia. Nel suo libro *“Etudes sur le siècle des Omayyades”* Lammens sottolinea la grande rivalità tra gli Omayyadi e gli Abbasidi, e il ruolo di questi ultimi nel cancellare la storia del loro nemico, per poi riapparire nuovamente nelle fonti cristiane.

Anche una delle gemme del periodo omayyade, la moschea omayyade di Damasco, è stata dimenticata dalle fonti letterali e storiche abbaside.

*“Et d’abord, parmi les textes en prose, aucun n’est antérieur au III<sup>e</sup> siècle de l’hégire. Dans les pièces, où Bohtori célèbre le séjour à Damas du calife ‘abbâside Motawakkil (847-861), ce poète évite de mentionner la mosquée qui rappelait les splendeurs de la dynastie rivale-(2). C’est seulement à partir des Croisades, plus exactement avec l’encyclopédiste Ibn ‘Asâkir ( ? 1176), que nous possédons des notices historiques détaillées.”<sup>377</sup>*

Lammens richiama anche gli orientalisti che avevano informazioni errate sul primo periodo musulmano, e consiglia di cercare nelle fonti medievali cristiane per arrivare alle informazioni giuste.

*“Ce n’est pas chez les arabes, c’est dans la littérature médiéval des pèlerinages en Terre Sainte qu’il faut aller chercher, a partir de l’hégire.”<sup>378</sup>*

È quindi paradossale che le fonti cristiane siano più affidabili per studiare il primo periodo musulmano, più di quelle musulmane e arabe, il che dà un'idea delle intenzioni degli Abbasidi e del tipo di rivalità tra i musulmani.

Infatti, nel caso di Anjar, oggetto di questo studio, le poche fonti che menzionano la struttura di Anjar sono la Cronaca siriana dell'846, il Cronografo di Teofane e il Papiro di Afrodite<sup>379</sup> che sono fonti non musulmani e non arabi.

Per quanto le successive dinastie dell'Islam si rifiutassero di lasciare alcun ricordo degli Omayyadi, gli Omayyadi non trovarono alcun bisogno di commemorare se stessi in testi letterali e, esaminando il recente lavoro di studiosi che hanno studiato il periodo omayyade, l'unico testo letterale di gli Omayyadi è *“Asnan al Khulafa”* di Ibn Shihab al Zuhri (d.742)<sup>380</sup>, mentre un'altra opera che memorizza gli Omayyadi, era durante il periodo abbaside chiamato *“Kitāb sīrat Mu‘āwiya wa-banī Umayya”* di ‘Awāna ibn al-Ḥakam (morta 765).<sup>381</sup>

Il concetto di Islam considera la memoria come una parte importante della religione, questo è visibile negli *Hadith* e nella *Sunna*, che avevano il ruolo di preservare la memoria profetica,

---

<sup>377</sup> LAMMENS 1930, p. 269.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>379</sup> CHEHAB 2017, pp. 41–44.

<sup>380</sup> BORRUT, M. COBB 2010, p. 4.

<sup>381</sup> BORRUT 2010, p. 25.

nel senso che Marzolph ritiene che l'Islam sia una cultura della memoria o "*Gedächtnisleistung*".<sup>382</sup>

La mancanza di fonti letterali scritte dagli stessi Omayyadi dimostra che non avevano alcuna intenzione di lasciare cimeli testuali e si sono concentrati sul rimanente artistico, e i loro più significativi sono i ricordi in pietra.

Molti monumenti e città omayyadi hanno conquistato il tempo e dopo più di mille anni sono ancora in piedi e rappresentano la capacità degli omayyadi, da grandi monumenti come la Moschea omayyade di Damasco e la Cupola della Roccia a Gerusalemme, grandi città come Damasco, Anjar e Al Ramla, e il grande qusur, come Qasr al Hayr al Sharqi, Mshatta, Khirbat al Mafjar e altri, gli Omayyadi hanno salvato il loro posto nella memoria dei musulmani per più di mille anni. Borrut lo chiamò "*Lieux de memoire*" o luoghi della memoria.<sup>383</sup>

Anjar è una di queste rovine omayyadi, e la mancanza di documentazione e studi, è stata messa in parallelo con la guerra civile che ha avuto luogo in Libano tra il 1975 e il 1990, dove il lavoro di scavo e restauro sul sito da parte del Dipartimento di Antichità diretto da Maurice Chehab, fu interrotto. Ciò ha portato ad una completa interruzione dei lavori e non è arrivata in realtà a nessuna pubblicazione importante.<sup>384</sup> Anche la tesi di Hafez Chehab, "*Les Ruines d'Anjar*", terminata nel 1974, è stata pubblicata 42 anni dopo il suo completamento nel 2016.<sup>385</sup>

### 2.2.2 Struttura incompiuta

L'importanza di Anjar per questo studio sta proprio nel suo abbandono, che ha mantenuto intatta la struttura dalla sua costruzione nel 715 fino ai nostri giorni<sup>386</sup>. Questo rende Anjar una struttura davvero importante del tempo degli Omayyadi, che può riflettere, con precisione, l'architettura e le tecniche di costruzione utilizzate in quel tempo.

D'altra parte, la struttura di Anjar era incompiuta e i lavori nella struttura sono stati interrotti.<sup>387</sup>

Ci sono due teorie che spiegano perché i lavori si sono fermati ad Anjar. Il primo è il tempo atmosferici nella zona della Beqaa.

Al Muqaddasi cita nel suo libro il maltempo nella zona della valle della Beqaa e intorno a Baalbek come la zona più fredda della Siria.<sup>388</sup>

Il secondo motivo è spiegato dai graffiti nelle cave di Kamid El Loz (Fig. 66). Questi graffiti sono stati trovati estremamente importanti per la datazione della struttura, per l'inizio e la fine dei lavori. La maggior parte di questi graffiti sono stati scritti in siriano, e tre di essi

---

<sup>382</sup> MARZOLPH 1998.

<sup>383</sup> BORRUT 2010, p. 32.

<sup>384</sup> FINSTER 2003, p. 209.

<sup>385</sup> CHEHAB 2017.

<sup>386</sup> CHEHAB 1963, p. 24.

<sup>387</sup> FINSTER 2003, p. 210 ; CHEHAB 1993, p. 46.

<sup>388</sup> AL MUQADDESI 1903, p. 179.

segnano l'inizio dell'opera, e risalgono al 96° anno dell'Egira del profeta, che si colloca tra il 714 e il 715, epoca del regno di Al Walid (r.705-715).<sup>389</sup>

Il prete e studioso francese, Paul Mouterde, che ha lavorato all'analisi delle iscrizioni di Kamed al Loz, rileva che i lavori si sono fermati il 25 febbraio 715, giorno della morte di Al-Walid<sup>390</sup>.

Infatti il motivo della cessazione dei lavori non può essere sicuramente collegato alla morte di Al-Walid, perché le cave avrebbero potuto smettere di funzionare in inverno, a causa del clima ventoso e freddo che normalmente domina la zona secondo Muqaddesi tra il mese di dicembre e febbraio.<sup>391</sup>

Pertanto, l'interruzione dei lavori potrebbe essere collegata al maltempo, che ha coinciso con la morte di Al-Walid, portando all'abbattimento totale dei lavori di costruzione sul sito.

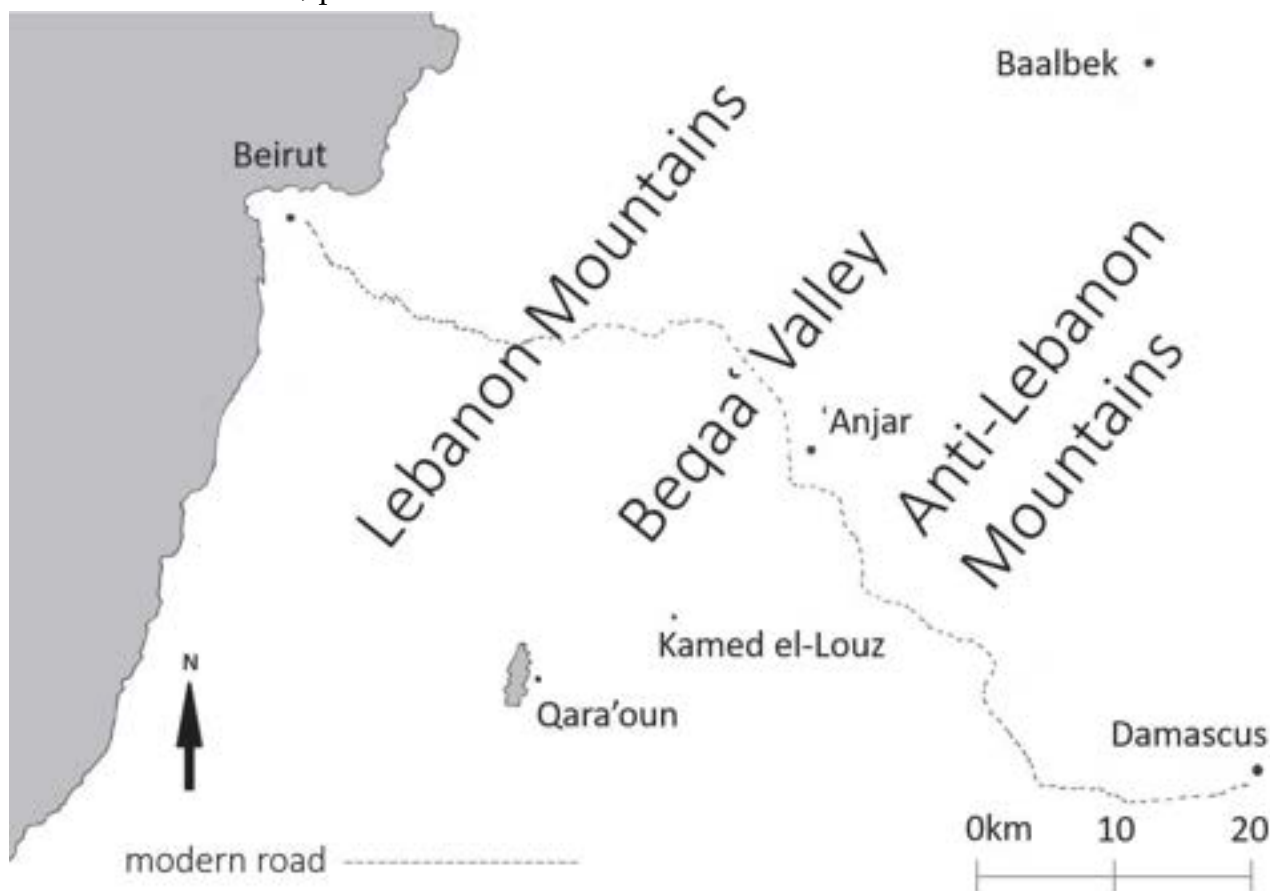


Fig. 66 Mappa che mostra l'area di Kamel al Loz in relazione alla posizione Anjar. (LEAL 2017)

Mentre Anjar rimane incompiuto, il *Dar al Imara*, la moschea, il *suq* e le mura di fortificazione sembrano essere in uno stato avanzato di costruzione.

Nelle prime città musulmane, i primi elementi della città che furono costruiti sono la moschea, il *Dar al Imara*, il *suq* e le mura di fortificazione.<sup>392</sup> La moschea e *Dar al Imara*, così come il palazzetto, arrivarono anche alla fase di decorazione (Fig. 67).

<sup>389</sup> CHEHAB 2017, p. 42.

<sup>390</sup> MOUTERDE 1939, p. 104.

<sup>391</sup> CHEHAB 2017, p. 44.

<sup>392</sup> NORTHEDGE 2017, p. 158.

Oltre alle terme, l'impianto di riscaldamento dell'acqua (Fig. 68) e uno degli altri palazzi, detto Palazzina (Fig. 69), mostrano una fase costruttiva avanzata.

La parte incompiuta della struttura si trova principalmente nella parte occidentale<sup>393</sup>, dove si trova la parte residenziale, come visibile nella foto del sito (Fig. 70). I siti di queste strutture sono stati segnalati, e alcuni centimetri delle loro mura sono costruiti sul terreno, ma è difficile determinarne con esattezza le strutture e le loro tipologie.

Anjar porta molti dati, per essere una delle rare strutture omayyadi che è stata abbandonata e non modificata dopo l'VIII secolo, può quindi generare una notevole quantità di dati sull'architettura e sull'urbanistica omayyade. Tuttavia non essendo una struttura completa limita questi dati alla pianificazione urbanistica della città e alla distribuzione dei suoi elementi, e all'architettura dei suoi elementi principali.



Fig. 67 Immagini che mostrano la decorazione di Dar al Imara (fotografia di N.Chami)



Fig. 68 Il resto del bagno ((fotografia di N.Chami))



Fig. 69 L'interno della Palazzina ((fotografia di N.Chami))

<sup>393</sup> FINSTER 2003, p. 210.



Fig. 70 Immagine che mostra la parte occidentale della struttura di Anjar, dove sul pavimento sono segnati i quartieri residenziali ((fotografia di N.Chami))

## 2.3 Soluzioni proposte attraverso diverse metodologie

La mancanza di dati, l'approccio orientalista verso gli studi omayyadi e l'architettura musulmana in generale, parallelamente al fatto che la struttura non era completamente finita, influenzano la ricerca della tesi, pertanto le soluzioni dovrebbero seguire questo percorso, al fine di trovare la soluzione e le metodologie adeguate ad affrontare questo argomento.

### 2.3.1 L'approccio comparativo

Nella ricerca di un argomento con accesso limitato ai dati e documentazione limitata, soprattutto in oriente, e sulla già citata architettura omayyade, gli studiosi sono obbligati a cercare nuove metodologie per verificare i propri dati.

Una metodologia utile e conveniente è l'analisi comparativa. È un metodo che consiste nel confrontare strutture, dello stesso periodo e della stessa zona geografica, in modo che le somiglianze in strutture diverse che condividono queste caratteristiche generino una regola, che diventa valida per tutti. Questo metodo aiuta a creare teorie che possono essere applicate in tutte le strutture che condividono le stesse caratteristiche spaziali e temporali, quando le informazioni dirette su una struttura non sono sufficienti.

Pertanto, lavorare per confronto può essere molto utile, per comprendere le somiglianze e le differenze tra queste diverse strutture, poiché alcune strutture omayyadi utilizzano tipologie e pianificazione urbana simili, quindi, in molti casi, ciò che è vero per una struttura, è vero per altro.

Un esempio in cui l'analisi comparativa è utile è Al Ramla in Palestina (Fig. 71), che è considerata la sorella gemella di Anjar<sup>394</sup> a causa della posizione geografica simile, nel *Bilad al Sham*, data di costruzione simile e pianificazione simile. Quindi, lo studio di Al Ramla è stato essenziale per ottenere dati mancanti su Anjar. Tuttavia, anche Al Ramla non è stata esplorata abbastanza, dal momento che si trova nella Palestina occupata, quindi anche il

<sup>394</sup> LUZ 1997, p. 35.

conflitto politico ha reso difficile studiare adeguatamente questa struttura, e la maggior parte degli studiosi che parlano di Al Ramla, usano Anjar per ottenere le loro informazioni.<sup>395</sup>

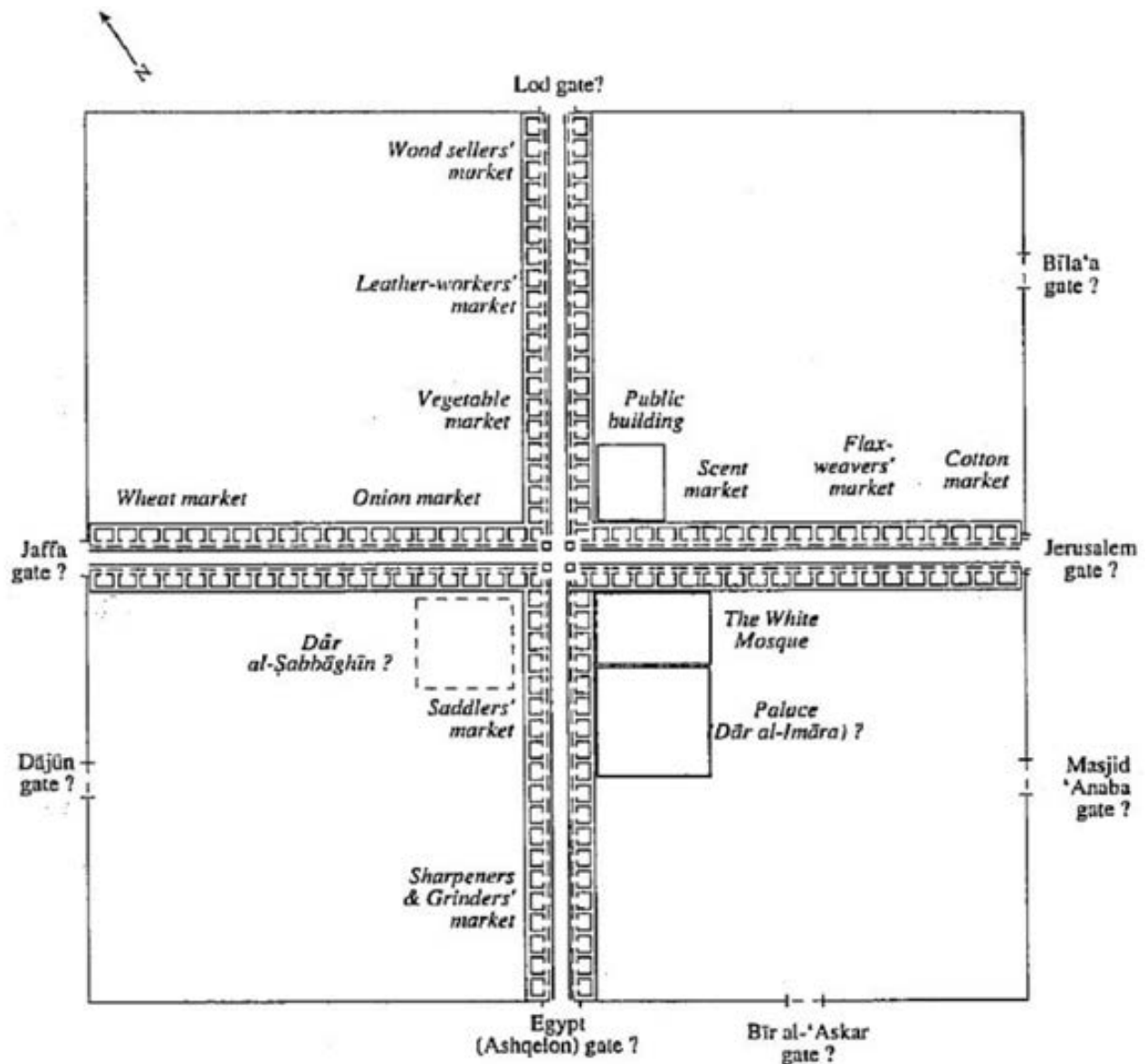


Fig. 71 Al Ramla Omayyade - una ricostruzione proposta (LUZ, 1997)

Gli Omayyadi hanno lasciato molte strutture, ma non tutte hanno le stesse caratteristiche di Anjar, come pura fondazione omayyade, quindi il confronto con strutture che hanno visto alterazioni successive, non può essere così utile, pertanto, quando si confronta Anjar con altre strutture, un altro aspetto va preso in considerazione, e non è solo la storia delle altre strutture, ma anche il loro futuro.

Nel senso che Anjar è una fondazione omayyade, che non è mai stata completata, abbandonata nel 715 e mai più abitata,<sup>396</sup> quindi la struttura è stata congelata nel tempo e

<sup>395</sup> ROSEN-AYALON 1996, p. 256.

<sup>396</sup> Ci sono teorie che affermano che la struttura sia stata re-abitata, senza alcuna alterazione nella sua pianificazione urbanistica. Tuttavia, questa teoria non è stata completamente valida fino ad ora. LEAL 2017, p. 181 ; CHEHAB 1963, p. 24.



ciò che rimane è una pura costruzione omayyade. In realtà, questo è molto raro, ed è quasi impossibile trovare una struttura simile, poiché la maggior parte delle città omayyadi continuò ad essere abitata dopo la caduta degli Omayyadi, dalle successive dinastie musulmane, alterando la struttura per seguire il loro stile e le esigenze, cambiando l'architettura, quindi, le caratteristiche omayyadi scomparirebbero.<sup>397</sup>

Ciò rende Anjar un fenomeno unico e l'analisi comparativa con altre strutture omayyadi potrebbe a volte essere limitata solo a elementi specifici.

Anjar si trova infatti nella fase di transizione, tra il tardo periodo romano, bizantino e il primo periodo musulmano. Una fase in cui i musulmani erano ancora alla ricerca della propria identità, quindi la struttura è influenzata dall'architettura classica, seguendo una pianta a griglia, che ricorda un *castrum* romano. Ciò consente il confronto tra Anjar e strutture classiche come il Palazzo di Diocleziano a Spalato, Dura Europos, o una pianta generale del *castrum* romano, soprattutto da un punto di vista urbanistico, dove Anjar condivide molte caratteristiche simili.

Jean Sauvaget considera Anjar come uno schema generale della città omayyade e che le città omayyadi hanno elementi simili a quella di Anjar.

*“Une étude en cours m’a montré, en effet, que toutes les fondations Omeyyades qui nous sont connues, quelle que soit la qualité qui leur est attribuées par les sources (“ville”, “village”, ou “château”) comporte invariablement les mêmes éléments: un château, une mosquée, des habitations.”*<sup>398</sup>

Dal confronto di diverse strutture omayyadi, essendo Anjar la rappresentazione più pura del modello omayyade di una città, Sauvaget è arrivato a una regola per la costruzione e l'urbanistica della struttura omayyade, che può essere utilizzata nell'analisi delle diverse strutture omayyadi e successivamente musulmane. Va anche a paragonare Anjar alla successiva città Abbaside di Baghdad, dicendo che Baghdad aveva gli elementi simili di Anjar, pur utilizzando una forma circolare.<sup>399</sup>

In realtà, l'analisi comparativa è una metodologia utile, ma la peculiarità di ogni struttura dovrebbe essere presa in considerazione, quando si analizza la sua architettura e pianta urbana, sapendo che ogni struttura ha la sua storia e la sua narrativa da raccontare.

### 2.3.2 Lettura e analisi dei monumenti

Utilizzando le piante di Anjar di Sauvaget (1939) (Fig. 72) e Finster (2003) (Fig. 73), possono essere visibili gli elementi principali della struttura. La prima pianta disegnata da Sauvaget nel 1939 prendeva in considerazione solo gli elementi principali della struttura, tra cui la

---

<sup>397</sup> Ciò è evidente nella città di Al Ramla, dove gli abitanti successivi alterarono la prima struttura omayyade e resero impossibile ricostruire la struttura nella sua forma originale. ROSEN-AYALON 1996, p. 251.

<sup>398</sup> SAUVAGET 1939, p. 8.

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 9.

moschea, *Dar al Imara*, il piccolo palazzo, le mura di fortificazione e le terme, mentre manca un gran parte dei quartieri residenziali.

Mentre la pianta di Finister è più elaborata includendo la moschea, *Dar al Imara*, i due bagni, gli altri quattro piccoli palazzi, di cui solo uno è ancora pienamente visibile, alcune strutture residenziali difficili da riconoscere per l'insufficiente esistenza e la fortificazione mura con le torri e le porte d'ingresso.

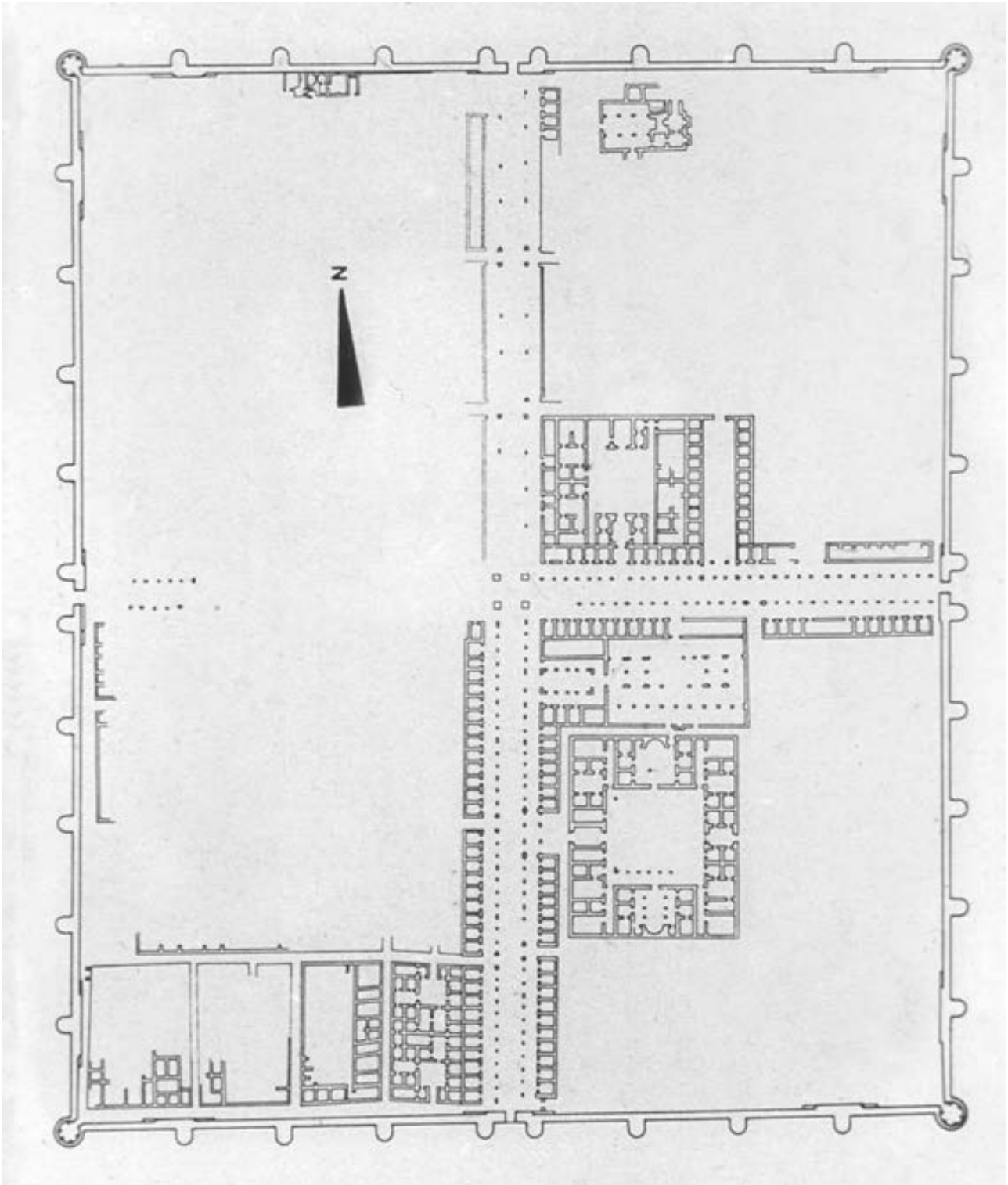
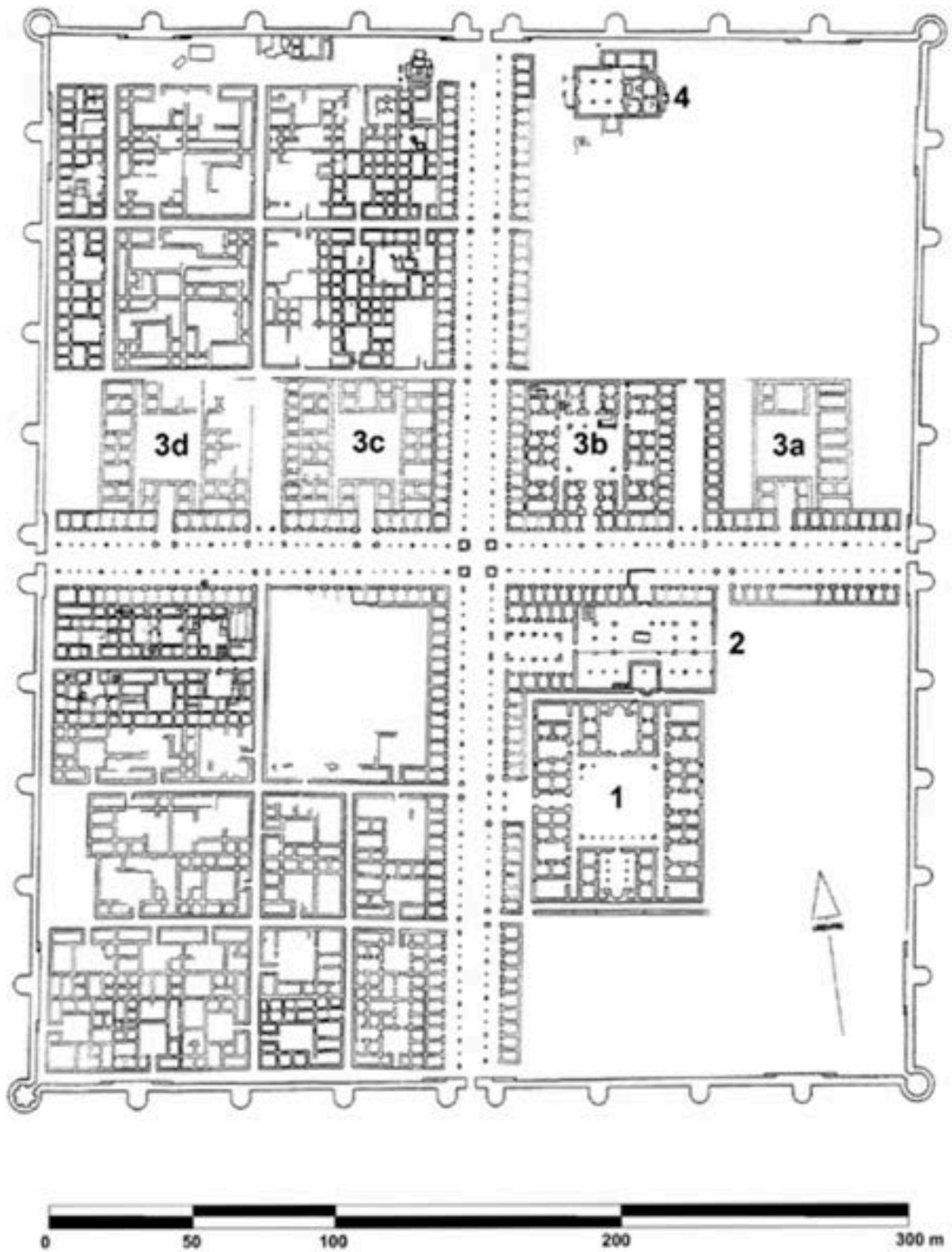


Fig. 72 Pianta di Anjar realizzata da Sauvaget (SAUVAGET1939)



- 1. *dār al-imāra*
- 2. Mosque
- 3a-b-c-d. Minor palaces
- 4. Ḥammām

Fig. 73 Pianta di Anjar realizzata da Finster(FINSTER 2003)

Mentre queste diverse elaborazioni delle piante possono essere collegate alla mancanza di lavori di scavo nel 1939, il lavoro del dipartimento delle Antichità di Beirut nel 1970, sul sito di Anjar ha fornito molti più dati affinché Finster potesse tracciare una pianta più sviluppata. Tuttavia, i quartieri residenziali quasi inesistenti nella pianta di Sauvaget, riflettono una tendenza, all'inizio del XX secolo per gli studiosi che studiano l'architettura musulmana, a trascurare i quartieri residenziali della gente comune per la loro scarsa qualità architettonica, concentrandosi su i monumenti architettonicamente importanti, in particolare la moschea e Dar al Imara e i palazzi che servono a mostrare un ricco linguaggio architettonico. Questi monumenti mostrano la ricca architettura degli Omayyadi, ma l'importanza dei quartieri residenziali dovrebbe essere sottolineata, poiché può mostrare l'atteggiamento sociale ed economico della gente al tempo del governo degli Omayyadi, e questo è importante quanto l'architettura stessa. Come ha detto Simon Ellis nel suo articolo,

*"It is always worth repeating that houses tell the story of the individual owners and their families. Public buildings represent the overall conventions and traditions of a society."*<sup>400</sup>

Questa tendenza a trascurare le case della gente comune è stata molto diffusa tra gli studiosi, e queste case sono state considerate di seconda importanza perché non offrono molto per l'architettura.<sup>401</sup>

Tenuto conto di ciò, la planimetria di Finster offre enormi dati, essendo ovviamente preceduta da lavori di scavo, pertanto sarà la planimetria utilizzata per questo studio, anche se non del tutto completata, e molti dettagli degli elementi sono ancora dispersi. Pertanto, è importante effettuare ulteriori lavori di scavo per analizzare completamente il sito e i suoi elementi.

La pianta mostra alcuni elementi che meritano di essere studiati, e necessitano di essere elaborati, e confrontati con altre strutture omayyadi per arrivare ad una sintesi.

Il primo elemento importante è il collegamento tra la moschea e *Dar al Imara*, introdotto dal tempo del profeta, quando costruisce insieme la sua casa e la sua moschea.

Il secondo è il collegamento tra la moschea e il *suq*, che in qualche modo si integravano tra loro, formando così il centro sociale, politico ed economico della città.

Terzo è la posizione del bagno, vicino all'ingresso principale, il cancello nord della struttura, che era una caratteristica della struttura omayyade.

Il quarto è l'edificio di fronte alla moschea a ovest, attraverso l'ampia strada colonnata. La situazione attuale dell'edificio non consente un'analisi completa della sua tipologia per comprenderne la funzione, ma fonti letterali e storiche possono darci un'idea di questo edificio, e la sua vicinanza alla moschea e al *suq* può aiutare a determinarne funzione.

---

<sup>400</sup> ELLIS 2007, p. 1.

<sup>401</sup> UYTTERHOEVEN 2007, p. 25.

Infine, i quartieri residenziali sono molto importanti nel determinare la natura del sito e la sua datazione. Mentre sappiamo che Anjar è una struttura omayyade, tuttavia la tipologia degli interni delle strutture residenziali aggiunge un'altra prova della natura della città e la distribuzione interna dei suoi edifici residenziali si riferisce a un periodo specifico.

Con la mancanza di fonti storiche e letterali, Anjar può offrire molti argomenti in pietra, che aiutano a datare la struttura e la sua natura. E sulla base dell'approccio comparativo, può essere stabilito una pianta migliore della città per analizzare le altre strutture mancanti del sito.

### 2.3.3 Interpretazione storiografica

La pianata di Anjar da solo, potrebbe non essere sufficiente per esplorare la struttura, e le fonti storiche sono essenziali per comprendere la struttura. Sapere chi ha costruito Anjar, quando è stata fondata Anjar, da chi e durante quale periodo, è essenziale per studiarne l'architettura, l'urbanistica e conoscerne la storia.

Sapendo che la struttura è stata raramente menzionata dagli Omayyadi o dagli Abbaside, e come accennato in precedenza, è importante esaminare diverse fonti. Forse le fonti più importanti come quelle che non erano minacciate dagli Omayyadi, fonti di comunità a cui non importava cancellare la "memoria" degli Omayyadi. Queste fonti sono fonti cristiane, compreso la Cronaca siriana dell'846, il Cronografo di Teofane e il Papiro di Afrodite. Queste fonti sono estremamente importanti perché descrivono un periodo noto per essere oscuro nella vita degli Omayyadi e di Anjar, come struttura di questo periodo.

Una traduzione della Cronaca siriana dell'846 di Brooks menziona che dopo la morte di Abdel Malik nell'anno 1016, Al Walid, suo figlio, costruì una città e la chiamò In Gero.<sup>402</sup> L'anno 1016 non è così preciso, poiché la data della morte di Abdel Malik (646-705), e se In Gero fu costruita al tempo di Al Walid (r.705-715) quindi In Gero, o Anjar<sup>403</sup> fu costruito non oltre il 715. Questo documento è estremamente importante perché risolve la questione dell'epoca della fondazione di Anjar e dell'identità del califfo che l'ha fondata.

Un testo greco scritto da Teofane il confessore menziona che Abbas fece irruzione in Romania e dopo aver catturato molte persone, tornò nel suo paese e iniziò a costruire Garis nella provincia di Eliopoli. Teofane nel secondo volume del suo libro, collegava l'antonimo "Garis" ad Anjar, quando citava la battaglia del 744 dove parla di Garis nella provincia di Heliopolis<sup>404</sup>, quindi Garis viene identificato con Anjar.<sup>405</sup>

Mentre queste due fonti mostrano una contraddizione, tra Al Abbas e al Walid I come fondatori di Anjar, tuttavia l'idea che Abbas o Al Walid I abbiano lavorato su Anjar non è

---

<sup>402</sup> BROOKS 1897, p. 581.

<sup>403</sup> Secondo le note di E.W.Brooks, In Gero è Anjar, ma i siriani hanno cambiato il nome dall'arabo a un nome che ha un significato in siriano.

<sup>404</sup> DE BOOR 1873, p. 377.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 418.

sorprendente, perché Al Abbas è il figlio di Al Walid, e la costruzione della struttura di Anjar potrebbe essere iniziata con Al Walid e proseguita durante il periodo di Abbas.

Il Cronografo di Teofane aggiunge un'altra informazione che sarà molto importante nello studio di Anjar, che è i prigionieri che Abbas ha catturato e contratto per costruire Anjar. Mentre Teofane non fornisce alcuna informazione sulla nazionalità di questi prigionieri, Al Tabari menziona una conquista di un'area bizantina da parte di Maslama figlio di Abdel Malik insieme ad Abbas figlio di Al Walid, nell'anno 89.H (708-709 dC). Al Tabari dice che l'area conquistata è Isauria in Anatolia.<sup>406</sup>

Un'altra fonte fornisce un'altra informazione sui costruttori che hanno lavorato ad Anjar. Il papiro di Afrodito menziona prigionieri copti venuti dall'Egitto per lavorare nel sito di Anjar.

“Φα/Α\* κ δ/ ἴπυστο' ^ τ''' συμβ''' δ/ Ονβεει,Β νl• Σζωειπ γSep' ρ αγγ” Αειναλγερ  
αττοστρ^ Ει/ Βα/δl/”<sup>407</sup>

Nella sua traduzione, Bells fa riferimento a un nome non copto, “*AfiwaXytp*”, che può essere il nome del datore di lavoro di questi lavoratori copti o il nome del luogo in cui lavoravano.

Un'ulteriore spiegazione fatta da H.F.Amedroz, collega la parola al nome di AINU 'I-Jar<sup>408</sup>.

Questa informazione si interseca con i graffiti copti nelle cave di Kamed al Luz, a pochi chilometri dal sito di Anjar, dimostrando che i lavoratori copti provenienti da Babilonia sono stati a Kamed al Luz e hanno lavorato alla costruzione di Anjar.

Ciò dimostra ancora una volta, l'influenza classica e copta sull'architettura di Anjar e degli Omayyadi, e il loro bisogno di questi lavoratori per creare la propria architettura è un'altra prova dell'assenza di qualsiasi tipo di stile architettonico per i primi musulmani.

Pertanto, per comprendere la costruzione di Anjar, è importante comprendere e analizzare le fonti della sua architettura e urbanistica, confrontandola quindi con le strutture romane e bizantine nell'area di *Bilad Al Sham*.

## 2.4 Una riorganizzazione del contesto lavorativo

Per procedere nel lavoro sul sito di Anjar, è importante comprendere i dati disponibili, i recenti studi effettuati sul sito e le ultime scoperte, per continuare da dove quel lavoro precedente si è fermato, da qui il lavoro di questa tesi sarà una continuità del lavoro di altri studiosi, piuttosto che l'inizio di un nuovo studio.

---

<sup>406</sup> AL TABARI s.d., p. 1238.

<sup>407</sup> BELL, CRUM 1973, p. 310.

<sup>408</sup> Ibid, p.310

### 2.4.1 Una ricostruzione della pianta di Anjar

L'ultima pianta di Anjar costruito da Finster sulla base dei lavori di scavo effettuati dal dipartimento delle antichità negli anni '70, offre una grande base per l'analisi della struttura. Questa pianta, in parallelo con l'approccio comparativo tra Anjar e altre strutture simili, può essere generato un piano più dettagliato, al fine di comprendere la natura e l'urbanistica della struttura con i suoi elementi architettonici.

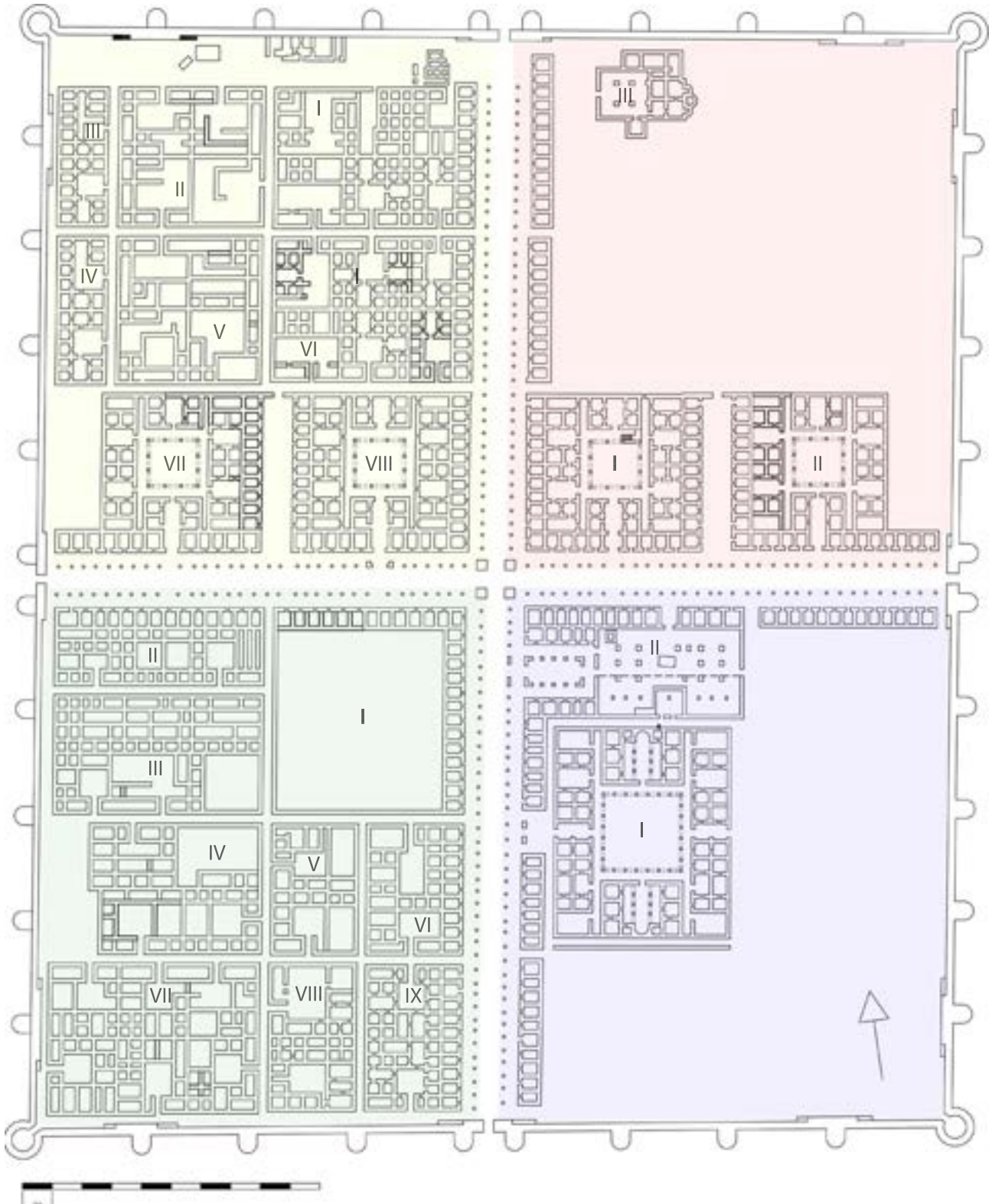


Fig. 74 Una ricostruzione della pianta di Anjar (grafica di N.Chami).

Di seguito è riportato una pianta proposta (Fig. 74), in cui gli elementi mancanti vengono ristrutturati per seguire una sequenza logica dell'organizzazione della struttura di Anjar. Supponendo che i quattro palazzetti seguano una tipologia interna simile, dove ciascuno si specchia tra loro, possiamo ricostruire i quattro palazzetti sulla base di quello che è ancora, in qualche modo, conservato.

Seguendo il concetto di unità di 5 stanze, o la tipologia "bayt" discussa da Creswell<sup>409</sup>, e comunemente usata nel periodo omayyade, può essere ricostruita con questo concetto anche la parte interna dei quartieri residenziali mancanti, dove una stanza centrale, usata come un vestibolo aperto su due ambienti per lato. Questa tipologia è stata utilizzata in molte strutture omayyadi come Mshatta, Qasr Kharana e molte altre strutture omayyadi, quindi è logico considerarla come un elemento negli edifici della struttura di Anjar. Questa tipologia può consentire una ricostruzione della parte interna degli edifici residenziali nella struttura, fornendo così maggiori dati per analizzare la distribuzione degli elementi interni.

### 1.1.1 Catalogazione degli elementi di Anjar

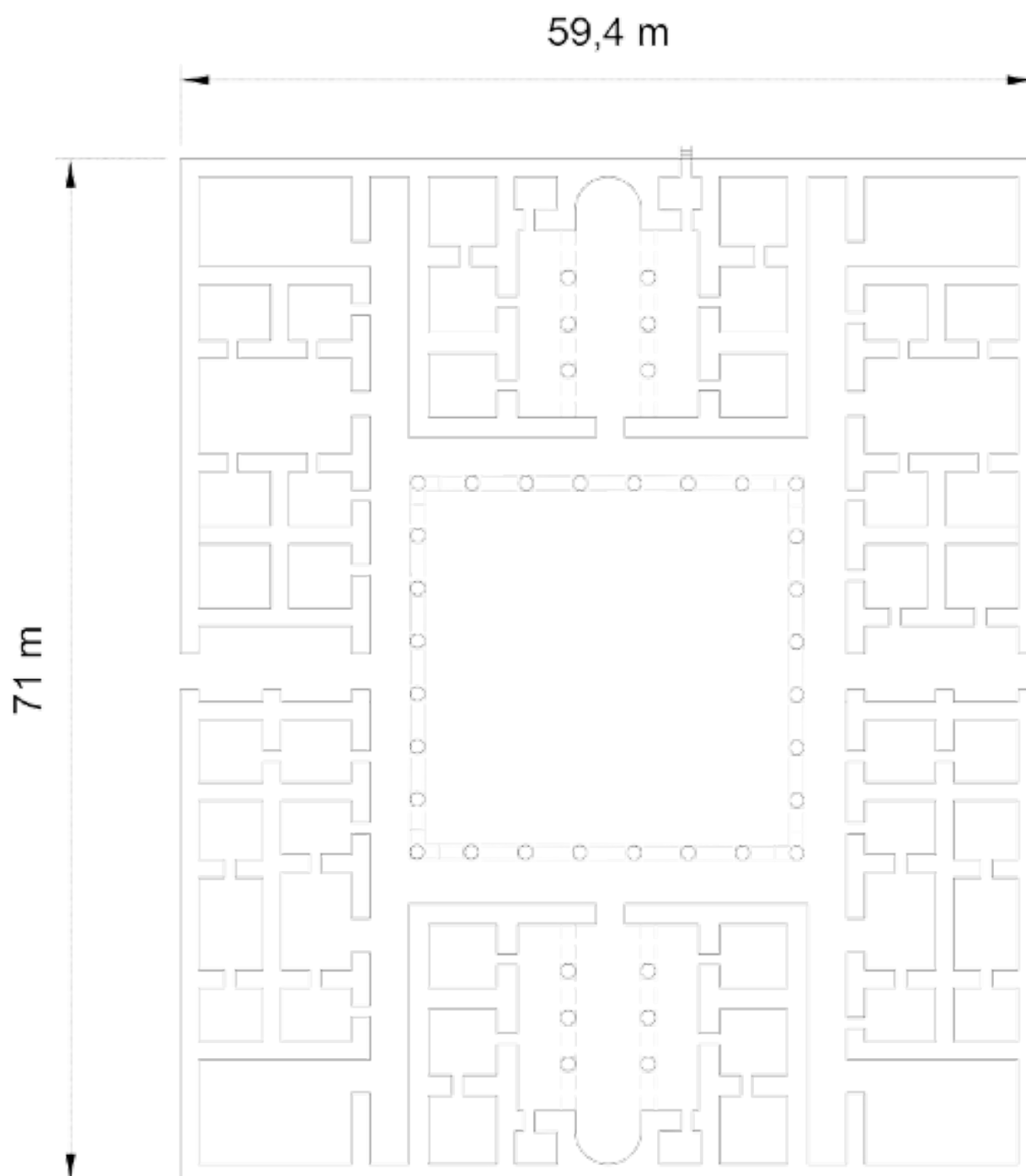
Nel suo articolo, "*Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*", Jere L. Bacharach descrive due strutture del periodo omayyade Marwanidi. O una combinazione di moschea/*Dar al Imara*, o un *qasr*, con un palazzo, un bagno e una moschea.<sup>410</sup> Sia che Anjar sia una città o un palazzo (*qasr*), essendo una struttura omayyade, significa che elementi specifici dovrebbero adattarsi alla sua pianta affinché sia una struttura omayyade adeguata. Una rapida visione della planimetria permette di individuare alcuni di questi elementi.

---

<sup>409</sup> CRESWELL 1969, p. 147.

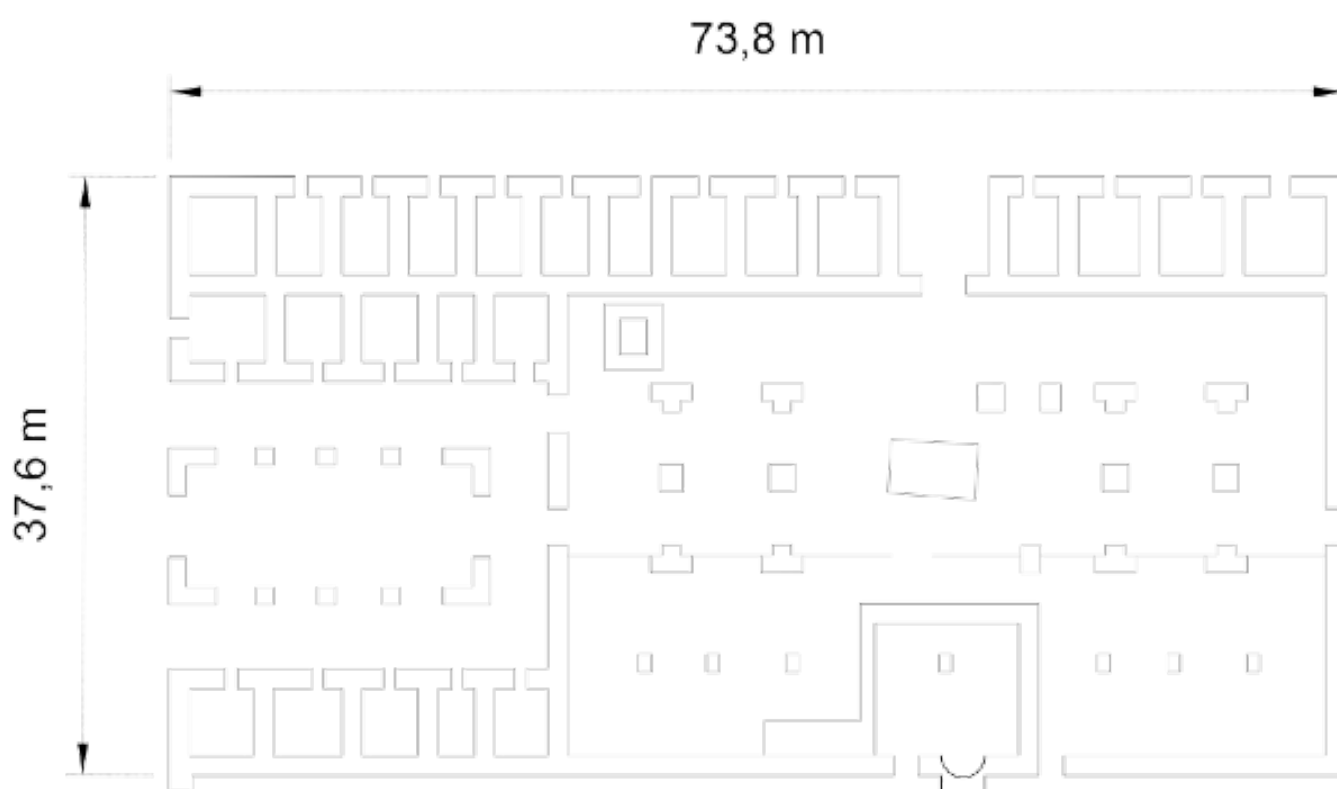
<sup>410</sup> BACHARACH 1996, p. 29.





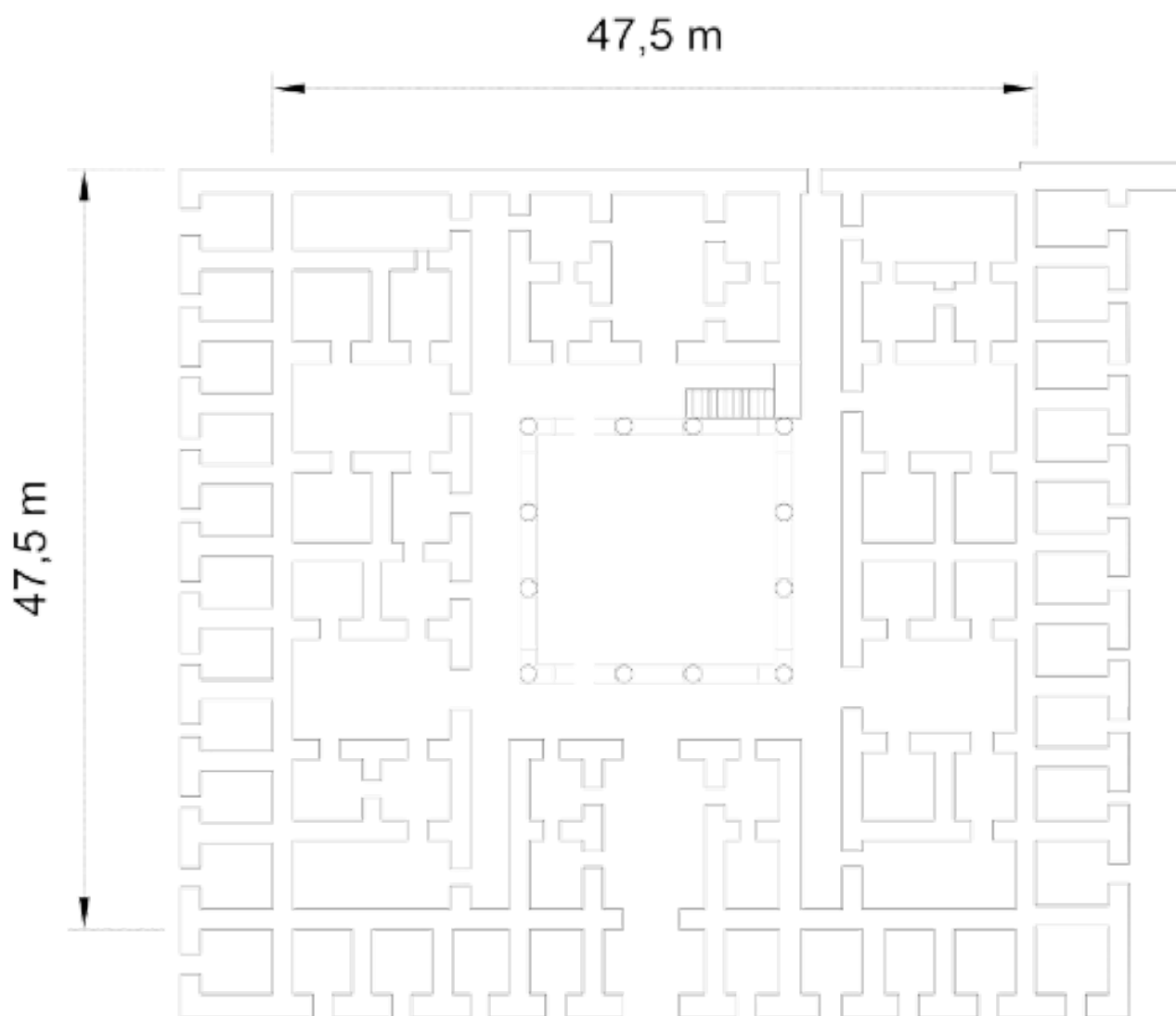
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
A nord del quadrante sud-orientale	Dar al Imara, il palazzo del governatore	59.4x71= 4217.7 m <sup>2</sup>	50 stanze	Restaurato negli anni '70 dal dipartimento delle antichità	2 ingressi assiali, uno direttamente dalla strada, e l'altro che porta al giardino esterno

Fig. 75 Dar al Imara di Anjar (grafica di N.Chami).



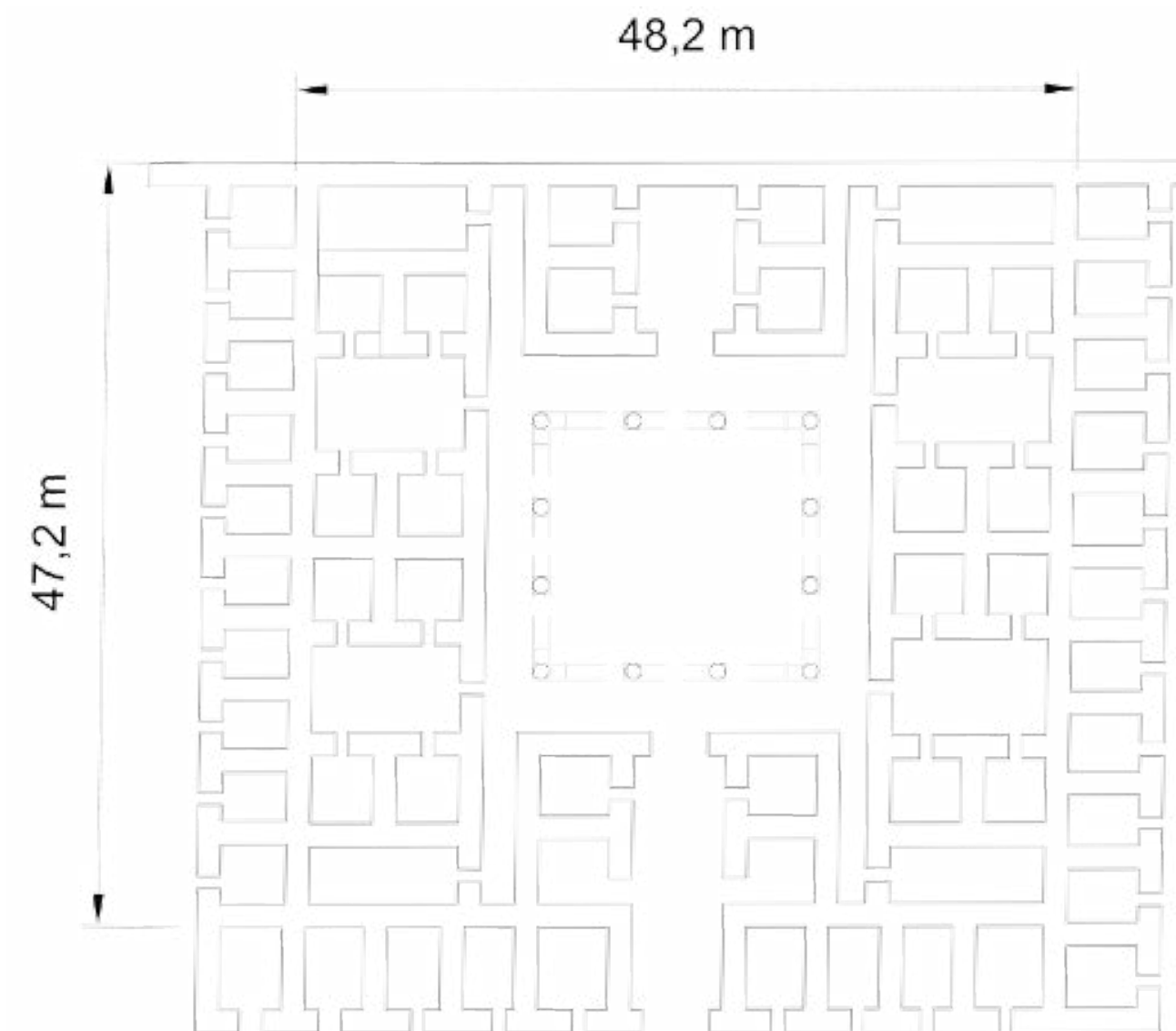
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
Angolo nord-occidentale del quadrante sud-orientale	La moschea	$73,8 \times 37,6 = 2774,88 \text{ m}^2$	3 stanze	Restaurato negli anni '70 dal dipartimento delle antichità	2 ingressi perpendicolari. uno direttamente dalla strada a nord, l'altro da ovest attraverso il mercato

Fig. 76 La moschea di Anjar (grafica di N.Chami).



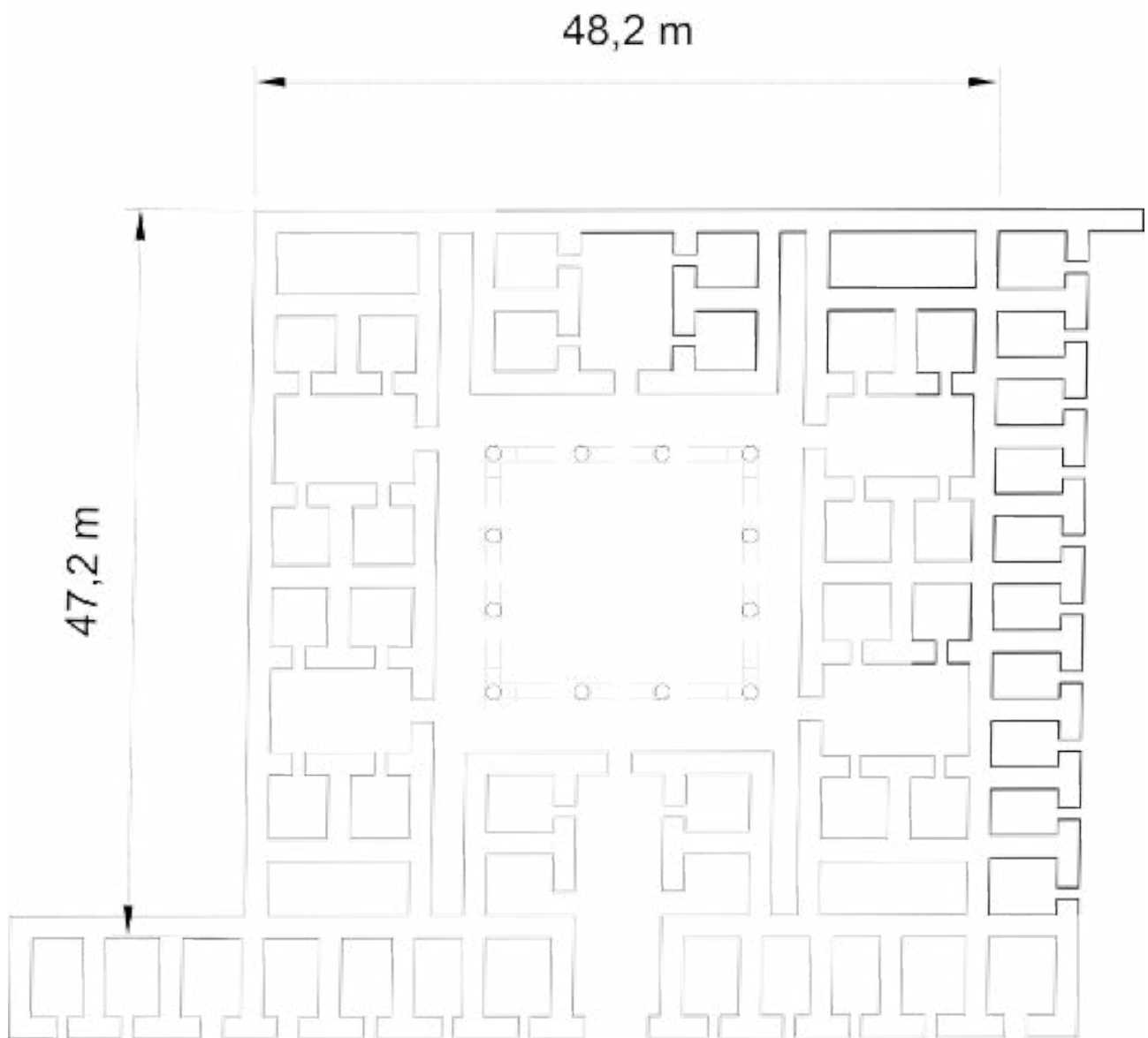
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
Angolo sud-occidentale del quadrante nord-orientale	Piccolo Palazzo	47.5x47.5 = 2256.25 m <sup>2</sup>	34 stanze	Restaurato negli anni '70 dal dipartimento delle antichità	Un ingresso da sud, attraverso i negozi del Suq

Fig. 77 Piccolo palazzo Idi Anjar (grafica di N.Chami).



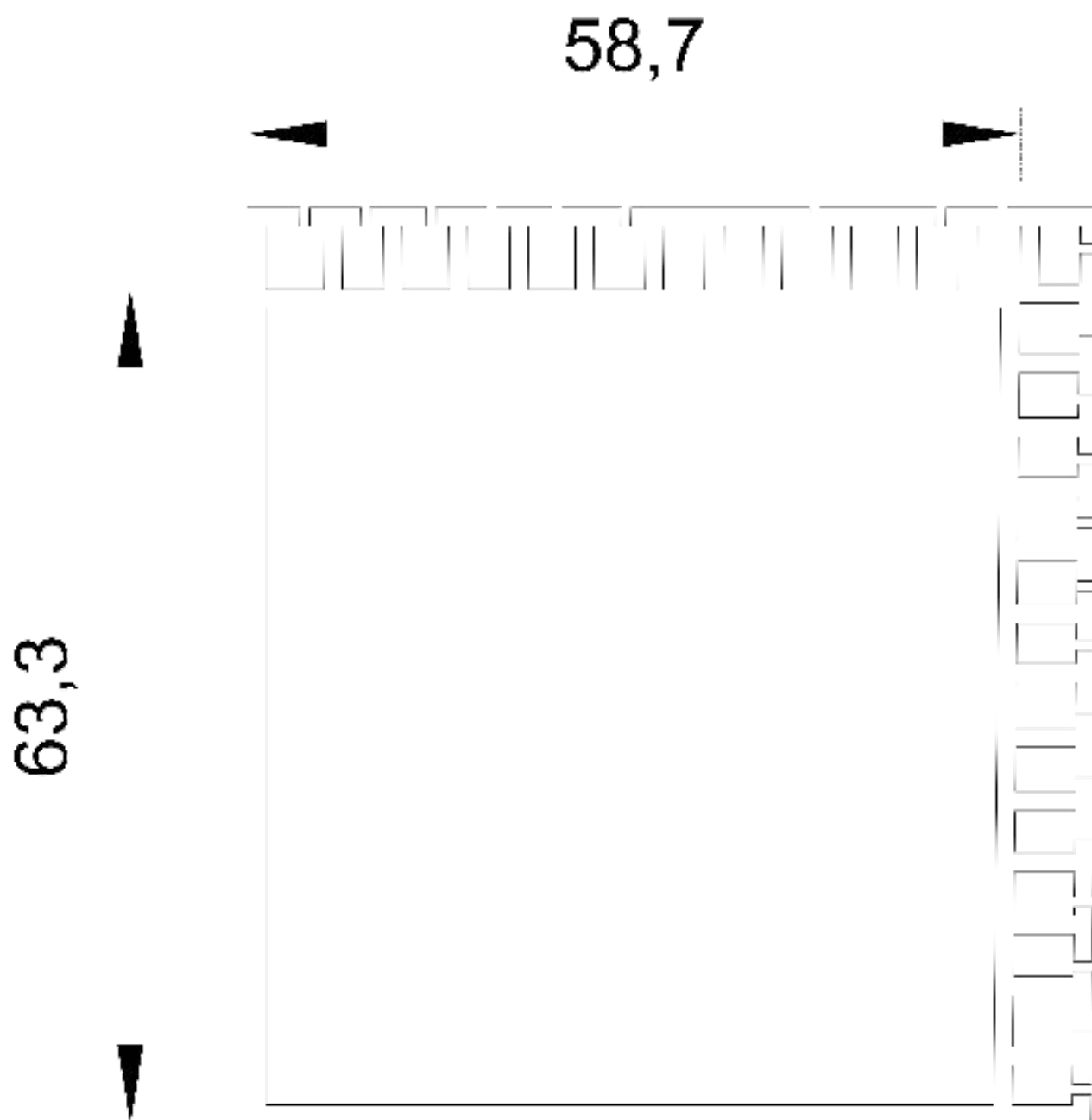
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
Angolo sud-orientale del quadrante nord-occidentale	Piccolo Palazzo	$48.2 \times 47.2 = 2275.04 \text{ m}^2$	34 stanze	Quasi inesistente	Un ingresso da sud, attraverso i negozi del Suq

Fig. 78 Piccolo palazzo 2 di Anjar (grafica di N.Chami).



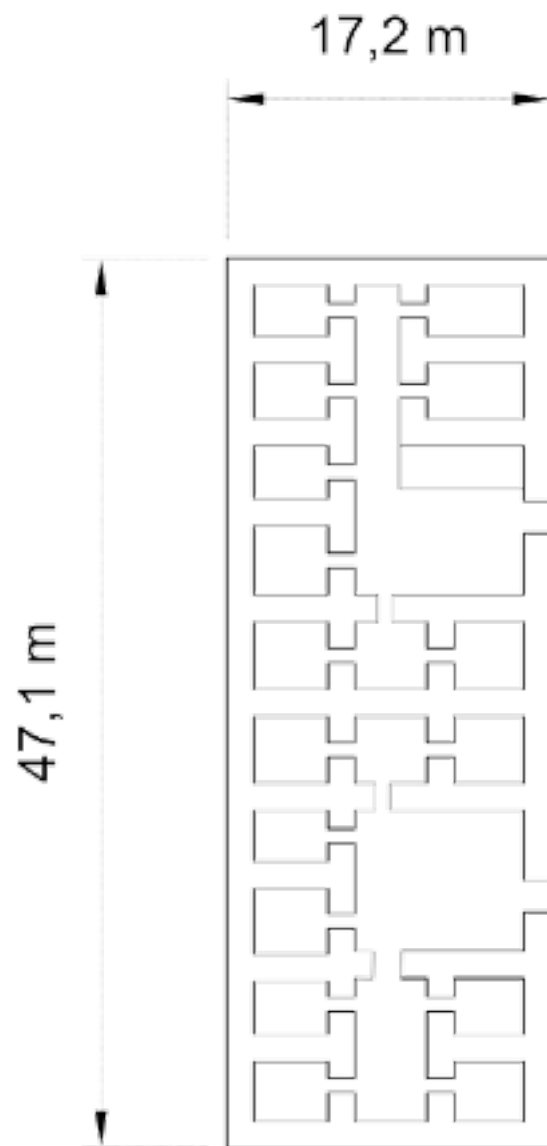
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
A sud del quadrante nord occidentale	Piccolo Palazzo	$48.2 \times 47.2 = 2275.04 \text{ m}^2$	34 stanze	Quasi inesistente	Un ingresso da sud, attraverso i negozi del Suq

Fig. 79 Piccolo palazzo 3 di Anjar (grafica di N.Chami).



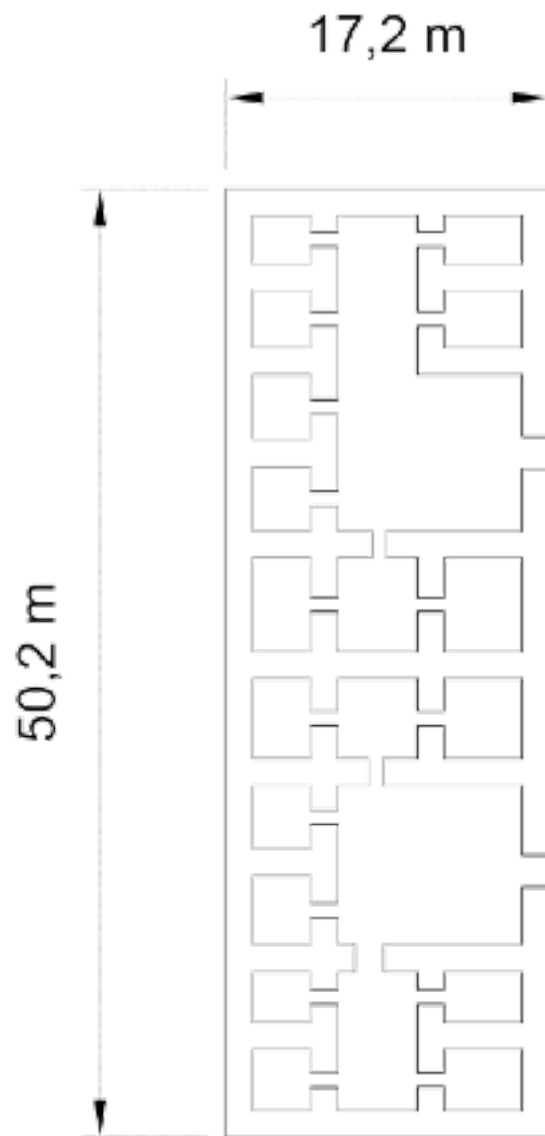
Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
A sud del quadrante nord-orientale	Struttura non identificata	$58.7 \times 63.3 = 3715.71 \text{ m}^2$	Non identificato	Quasi inesistente	Non identificato

Fig. 80 Struttura non identificata in Anjar (grafica di N.Chami).



Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
Angolo nord-ovest del quadrante nord-ovest	Due unità abitative	$17.2 \times 47.1 = 810.12 \text{ m}^2$	18 stanze	Quasi inesistente	Due ingressi dal lato est

Fig. 81 Insula residenziale 1 in Anjar (grafica di N.Chami).



Posizione	Funzione	Dimensione	Numero di stanze	Condizioni correnti	Accesso
Ovest del quadrante nord-ovest	Due unità abitative	$17.2 \times 50.2 = 863.44 \text{ m}^2$	18 stanze	Quasi inesistente	Due ingressi dal lato est

Fig. 82 Insula residenziale 2 in Anjar (grafica di N.Chami).



## 2.5 Anjar nel contesto storico

### 2.5.1 La menzione di Anjar nelle fonti storiche

Prima dell'arrivo dell'Islam, il sito di Anjar o Andjar o Ain al Jar, era menzionato in diverse fonti nell'antichità.

WF Albright riconosce il nome dall'elenco asiatico di Ramesse III (1217-1155 a.C.)(Fig. 83), e secondo lui, forse la trascrizione di uno dei toponimi può portare alla parola "EN-NA-GA-RA", o moderno- giorno Ain-el-Djarr, 'Andjarr'.<sup>411</sup>

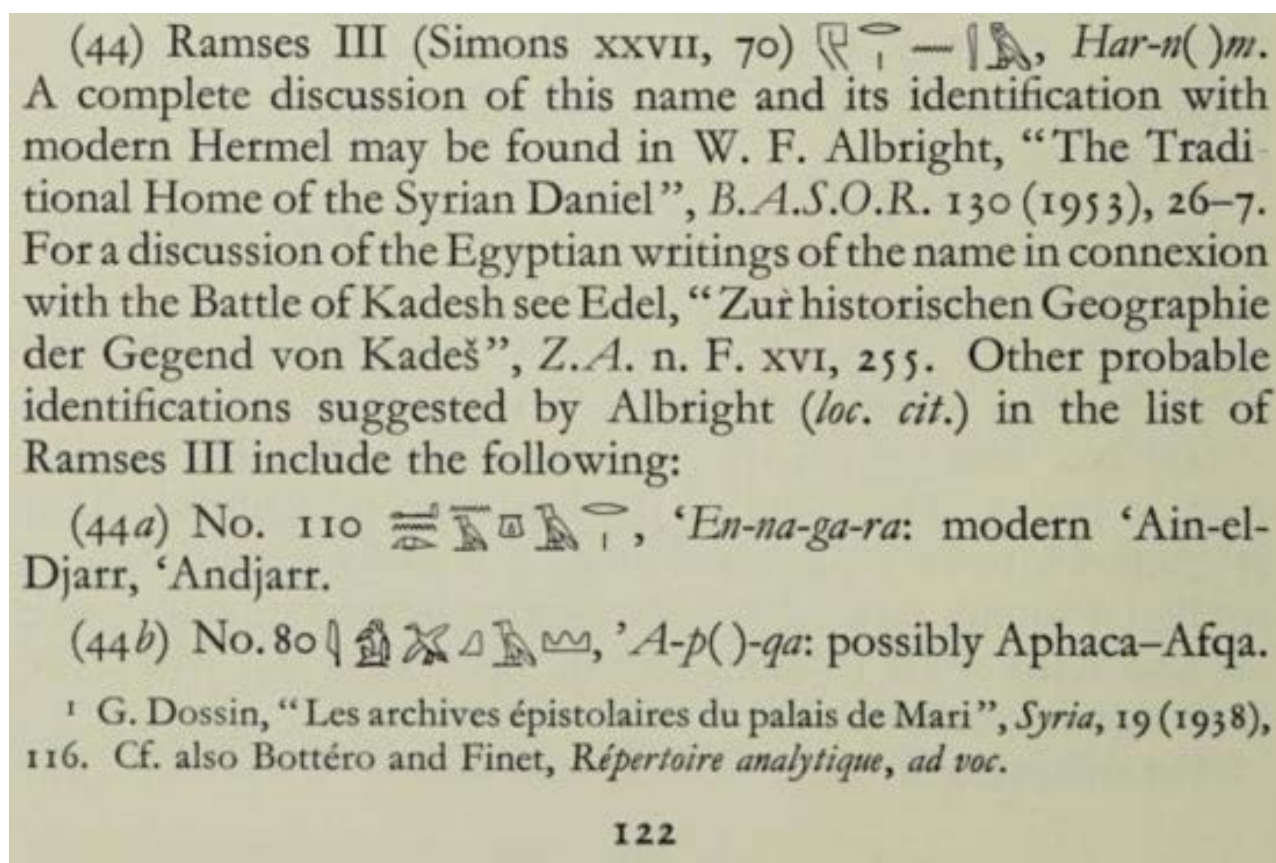


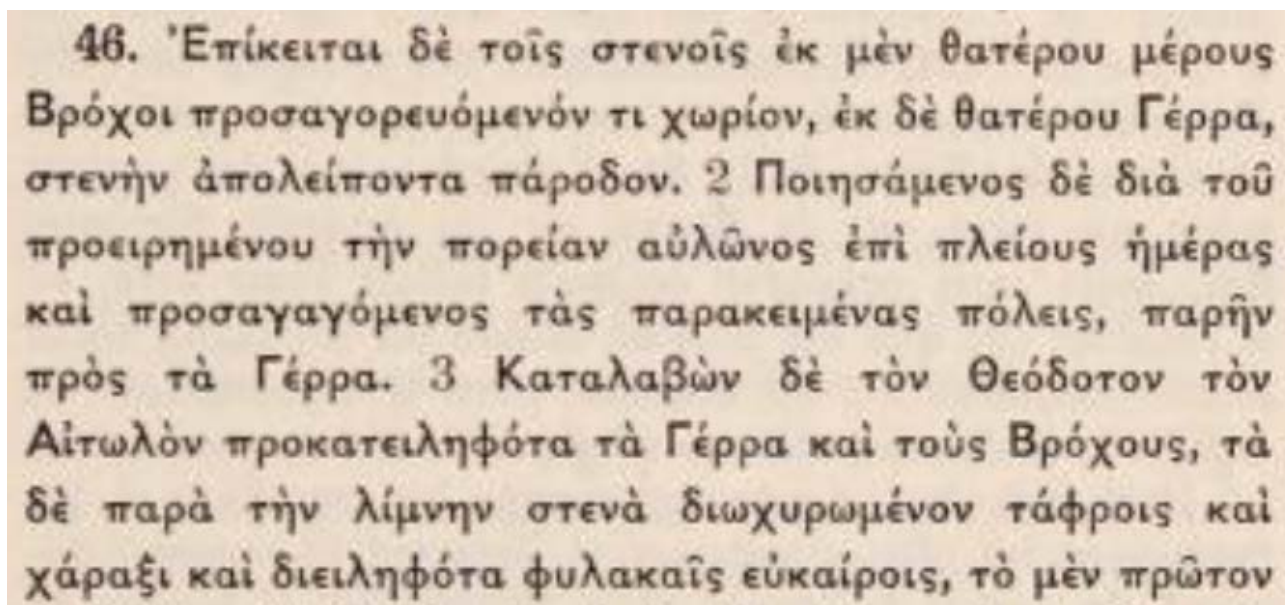
Fig. 83 La menzione di Anjar nell'elenco asiatico di Ramesse III (1217-1155 a.C.),

Questa è una delle prime menzioni di Anjar in una fonte storica, quindi, dando importanza al sito stesso. Eppure questa menzione può essere riferita al sito o all'area di Anjar, ma non alle rovine specifiche della struttura, oggetto di questa tesi. Nelle rovine dell'insediamento di Anjar in questione, non ci sono prove che possano portare a un periodo così antico, l'architettura del rimanente porta a un periodo successivo.

La zona, infatti, è nota fin dall'epoca greco-romana, e il toponimo "Gerrha" esistente dal periodo classico, è stato identificato con Anjar. La parola "Gerra" è stata citata dallo storico greco Polibio (200-118 a.C.) parlando delle guerre avvenute nel 219 a.C. tra Antioco III (242-187 a.C.) e Tolomeo IV Filopatore (244-204 a.C.).

<sup>411</sup> ALBRIGHT, LAMBDIN 1957, p. 122 ; JAMES 2017, p. 71.

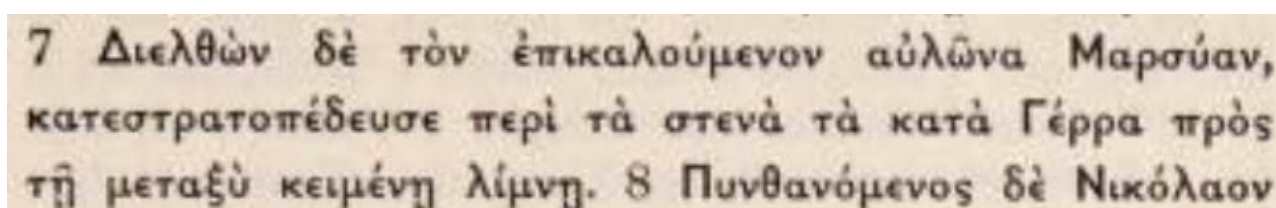
*“Domina queste strette da un lato certo castello denominato Broco, dall’altro Gerra, lasciando una via angusta. Marcìò molti giorni per quella valle, e fatte sue le città aggiacenti, pervenne a Gerra. Ma trovando che Votolo Teodoto avea già preoccupali Broco. e Gerra, ed afforzatele strette presso al -padule con fossi e steccati, e disposti gli opportuni presidii, dapprincipio s’accese a battere que’ luoghi, ma siccome per cagione della loro fortezza era più offeso di quello che offendeva, e Teodoto era ancor incontaminato, così desistette dall’impresa.”<sup>412</sup>(Fig. 84)*



46. Ἐπίκειται δὲ τοῖς στενοῖς ἐκ μὲν θατέρου μέρους Βρόχοι προσαγορευόμενον τι χωρίον, ἐκ δὲ θατέρου Γέρρα, στενήν ἀπολείποντα πάροδον. 2 Ποιησάμενος δὲ διὰ τοῦ προειρημένου τὴν πορείαν αὐλῶνος ἐπὶ πλείους ἡμέρας καὶ προσαγαγόμενος τὰς παρακειμένας πόλεις, παρήν πρὸς τὰ Γέρρα. 3 Καταλαβὼν δὲ τὸν Θεόδοτον τὸν Αἰτωλὸν προκατειληφῶτα τὰ Γέρρα καὶ τοὺς Βρόχους, τὰ δὲ παρὰ τὴν λίμνην στενὰ διωχυρωμένον τάφροις καὶ χάραξι καὶ διειληφῶτα φυλακαῖς εὐκαίροις, τὸ μὲν πρῶτον

Fig. 84 Il testo di Polibio che menziona Gerrah

*“...valle detta Marsia, accampassi circa lo stretto di Gerra, presso al lago che giace fra le montagne.”<sup>413</sup> (Fig. 85)*



7 Διελθὼν δὲ τὸν ἐπικαλούμενον αὐλῶνα Μαρσύαν, κατεστρατοπέδευσε περὶ τὰ στενὰ τὰ κατὰ Γέρρα πρὸς τῇ μεταξὺ κειμένη λίμνη. 8 Πυνθανόμενος δὲ Νικόλαον

Fig. 85 Il testo di Polibio che menziona Gerrah

Il sito menzionato da Polibio, può essere identificato con la struttura in rovina di Anjar, sapendo che il sito si estende tra le due catene montuose che racchiudono la valle della Beqaa, dove esiste l'odierna Anjar, tra il Libano e le montagne dell'Anti-Libano. Nel suo discorso Polibio descrive la difficoltà dell'esercito a muoversi negli stretti passaggi, tra le montagne, il che dà un'idea della geografia del sito. Quindi, collegando tra loro questi elementi, il sito, con la somiglianza etimologica tra Gerrha e Anjar, porta all'associazione dei due siti insieme. Mentre in effetti, questa interpretazione dei dati, potrebbe essere associata

<sup>412</sup> KOHEN 1855, p. 50.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 61.

anche a Majdel Anjar, il sito romano, a quattro Kilometri di distanza dalle rovine della struttura di Anjar qui in questione. (Fig. 86)

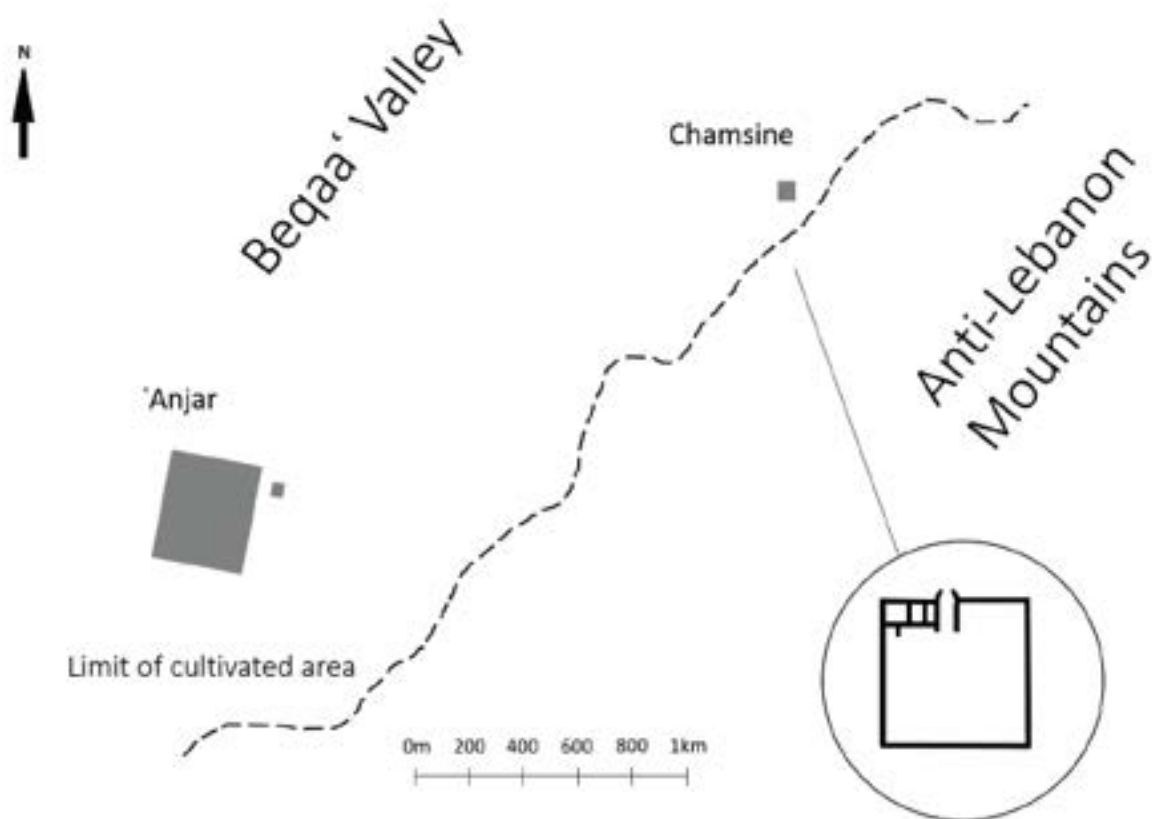


Fig. 86 Mappa che mostra la posizione di Anjar in relazione alla valle della Bekaa e alle montagne del Libano (LEAL 2017)

Il sito menzionato da Polibio, può essere identificato con il sito della struttura in rovina di Anjar, sapendo che il sito si estende tra le due catene montuose che racchiudono la valle della Bekaa, dove si trova l'odierna Anjar, tra il Libano e le montagne dell'Anti-Libano. Nel suo discorso Polibio descrive la difficoltà dell'esercito a muoversi negli stretti passaggi, tra le montagne, il che dà un'idea della geografia del sito. Quindi, collegando tra loro questi elementi, il sito, con la somiglianza etimologica tra Gerra e Anjar, porta all'associazione dei due siti insieme. Mentre in effetti, questa interpretazione dei dati, potrebbe essere associata anche a Majdel Anjar, il sito romano, a due Kilometri di distanza dalle rovine della struttura di Anjar qui in questione.

Dussaud nel suo libro *"Topographie historique de la Syrie Antique et medievale"* ha distinto tra Anjar e Majdel Anjar, proclamando quindi l'esistenza di un sito, diverso dal sito romano di Majdel Anjar. (Fig. 87)

*"Le terme de Medjdel ne doit donc pas faire illusion et il n'y a pas lieu, à notre avis, d'identifier, comme on l'a proposé, 'Andjar avec Chalcis et Gerra avec Medjdel 'Andjar."*<sup>414</sup>

<sup>414</sup> DUSSAUD 1927, p. 400.

Eppure, quando Dussaud parla della città fortificata, la collega a Majdel Anjar, basandosi sull'etimo della parola "Majdel" (مجدل in arabo).

*"Le terme de medjdel, qui correspond à un ancien migdol, semble indiquer qu'il s'agit d'une ancienne forteresse et c'est par pléonasmie que certains auteurs arabes mentionnent un Hisn Medjdel."<sup>415</sup>*

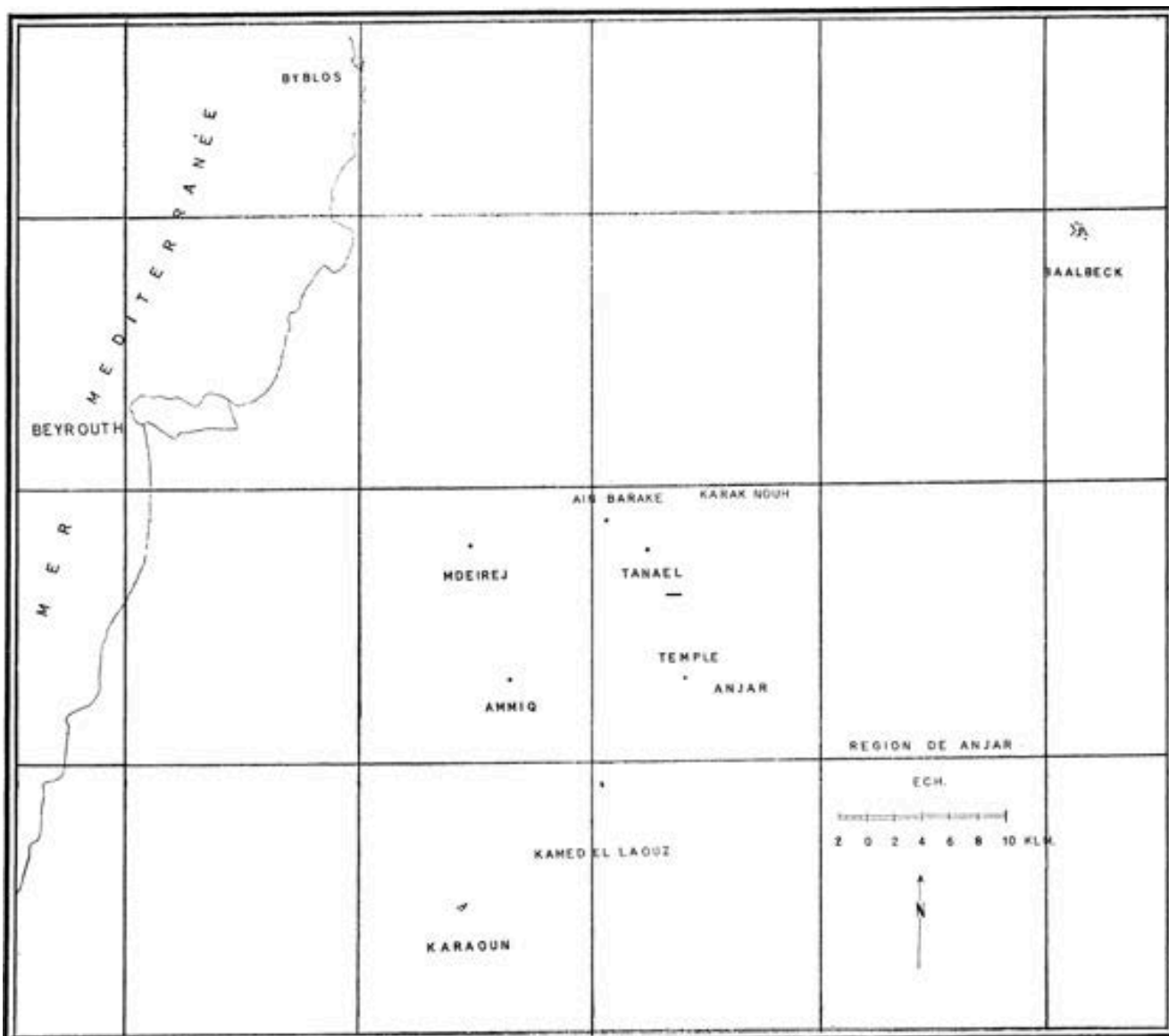


Fig. 87 Mappa che mostra Anjar in relazione al tempio romano di Majdel Anjar (CHEHAB 1963)

La teoria di Dussauds può effettivamente essere vera, soprattutto se confrontata con le parole di Yaqut, dove nel suo libro "Mou'jam al Bouldan" definisce il significato della parola Majdel.

مَجْدَلٌ : بكسر الميم ، وسكون الجيم ، وفتح الدال ، واللام ، وهو القصر المشرف ، وجمعه مجادل : اسم بلد طيّب بالخابور إلى جانبه تلّ عليه قصر.<sup>416</sup>

<sup>415</sup> Ibidem.

<sup>416</sup> YAQUT 1977, pp. 56-57.

*“Mijdal: Mi-J-Da-L, è il palazzo onorevole, e il plurale di Mujadal: il nome di un buon paese nel Khabur accanto è una collina su cui c’è un palazzo.”<sup>417</sup>*

Yacut<sup>418</sup> definisce la parola “*Majdel*” come un castello che guarda (qualcosa), quindi, e in base all’etimologia della parola, “*Majdel Anjar*” (Fig. 88) non può essere il sito delle rovine della fortificazione di Anjar, poiché il sito delle rovine, anche se le mura di fortificazione possono sembrare quelle di un castello, tuttavia il sito di Anjar non rientra nella descrizione essendo su una collina che guarda su qualcosa. Al contrario, il sito delle rovine di Anjar è in una valle aperta, liberata da tutti i lati, con un lago nelle vicinanze, mentre il punto più basso è 10 m più basso della pianura. Quindi, la teoria di Dussaud nel differenziare tra i due siti poggia su un terreno solido, e Anjar e *Majdel Anjar* sono due strutture diverse.



Fig. 88 I resti del tempio romano di *Majdel Anjar*. ([wanderleb.com](http://wanderleb.com))

Il lago citato da Polubius non esiste ai giorni nostri, fu prosciugato per ordine di Saif al-Din Dunkuz, governatore della Siria, dal 1320-1339<sup>419</sup>, mentre il secondo drenaggio avvenne nel

<sup>417</sup> Tradotto dall’autore, dopo Yaqut.

<sup>418</sup> Yaqut al Hamawi (1179–1229) è un biografo e geografo arabo di origine greca, noto per il suo libro *Mu’jam Al Buldan* (L’enciclopedia dei paesi in arabo).

<sup>419</sup> CHEHAB 2017, p. 34 ; DUSSAUD 1927, p. 402.

1860<sup>420</sup>. Eppure le fonti storiche arabe di Yaqut sono una prova della sua esistenza nelle vicinanze di Anjar. Infatti Yacut citava Anjar, o nelle sue parole “*Ayn al Jarr*” come un luogo famoso nella Beqaa, tra Baalbek e Damasco, dove si dice che Noè, da esso, prese la nave.<sup>421</sup>

“<sup>422</sup>عَيْنُ الْجَرِّ : موضع معروف بالبقاع بين بعلبك ودمشق ، يقولون إن نوحا ، عليه السلام ، منه ركب في السفينة.“

“*Ayn al-Jar: Un luogo ben noto nella Bekaa tra Baalbek e Damasco. Si dice che Noè, la pace sia su di lui, si imbarcò sull'Arca*“.<sup>423</sup>

Il lago tra Anjar e Karak Nouh nella valle della Beqaa è stato menzionato ancora da Abul Fida 'nel suo libro, quando ha parlato del lago tra questi due siti, parlando della fertilità della terra e dell'abbondanza di acqua nella zona. Abul Fida lo chiama il lago della Bekaa.

الجر عن وبين السلام عليه نوح كرك بين البعلبكي البقاع وسط في الحصر منه يعمل وقش اقصاب غابة كانت البقاع بحيرة عن الماء تصفا حتى ليطه على ترمى كثيرة أنهر بها وحفر المال بيت من لنفسه اعترها دنكر الدين سيف الأمير أيام وفي اراضيها .<sup>424</sup>

“*Il lago Bekaa era una foresta di canne e paglia fatta di stuoie nel mezzo dell'area di Baalbak Bekaa tra Karak Noah, la pace sia con lui, e tra Al Jarr. Al tempo del principe Sayf al Din Dankaz, lo acquistò per sé da Bayt al Mal e vi scavò fiumi fino a quando non fu prosciugato*“<sup>425</sup>.

Considerando che il sito di Anjar citato da queste fonti, essendo in una pianura con un lago nelle sue vicinanze, non può essere collegato con Majdel Anjar, soprattutto dopo aver spiegato la parola Majdel e il suo significato, quindi lo sguardo si rivolge al tempio romano dei giorni nostri, Majdel Anjar che si trova su una montagna, a quattro chilometri di distanza dalle rovine di Anjar, e al suo lato sud-est guardando su tre vie di passaggio, la Masnaa, che è la via che conduce a Damasco, la valle a Rashaya e il passaggio ad Ammik, scendendo a Kamed al Loz nella valle della Beqaa. Questo stretto passaggio può essere il passaggio dove fu bloccato l'esercito di Antioco III.<sup>426</sup>

Tutto ciò spiega la differenza tra i due siti di Majdel Anjar e Anjar, che può aiutare a differenziare il sito menzionato nelle vecchie fonti, spiegando quindi che il sito di Majdel Anjar che esisteva molto prima dell'Islam, non è lo stesso sito di Anjar. Pertanto, ogni pronuncia della parola Anjar o Gerrha prima dell'Islam, si riferisce al sito di Majdel Anjar, il sito romano, e non alle rovine di Anjar, oggetto di questo studio.

<sup>420</sup> CHEHAB 1963, p. 19.

<sup>421</sup> DUSSAUD 1927, p. 402.

<sup>422</sup> YAQUT 1977, p. 177.

<sup>423</sup> Tradotto dall'autore, dopo Yaqut.

<sup>424</sup> ABULFIDA 1830, p. 30.

<sup>425</sup> Tradotto dall'autore, dopo Abulfida

<sup>426</sup> CHEHAB 2017, p. 35.

Anche se queste menzioni di Anjar del periodo ramesside, romano e bizantino non menzionano le rovine di Anjar in questione, ciò che queste fonti aggiungono allo studio è di dare importanza al sito di Anjar, essendo un collegamento tra Baalbek, Damasco e Beirut, in aggiunta a ciò, sono importanti fonti d'acqua che possono svolgere un ruolo nella fondazione della struttura di Anjar e delle sue rovine che si trovano ancora oggi.

## 2.5.2 Anjar nella letteratura araba

Dopo aver definito la differenza tra Anjar e Majdel Anjar, la menzione di Anjar in questa tesi farà riferimento alla struttura in questione, mentre Majdel Anjar farà riferimento al sito romano.

La parola Anjar o Ayn al Jarr è stata menzionata in molte risorse arabe. A volte in riferimento a Baalbek o al lago nelle sue vicinanze. Sapendo che questa menzione si riferisce ad Anjar, non a Majdel Anjar, questo può aiutare a datare la struttura.

Yacut menziona "Ayn al Jar" (عين الجرّ in arabo) nel suo libro come una montagna a Damasco dal lato di Baalbek.

<sup>427</sup> بعلبك ناحية من بالشام جبل : الجر عين ؛ الجبل الأصل في وهو ، والتشديد ، بالفتح : الجرّ

*"Al Jarru: Ja-rru, è originariamente la montagna; Ayn al Jarr: Una montagna in Al Sham (che significa Damasco) dal lato di Baalbek"*<sup>428</sup>.

Yaqut cita ancora la parola, in un'altra parte del suo libro mentre parla della Beqaa, e menziona un'abbondante fonte d'acqua nella zona che proviene da Ayn al Jarr. La parola Ayn in arabo significa fonte d'acqua.

البِقَاعُ :جمع بقعة :موضع يقال له بقاع كلب ، قريب من دمشق ، وهو أرض واسعة بين بعلبك وحمص ودمشق ، فيها قرى كثيرة "ومياه غزيرة ، وأكثر شرب هذه الضياع من عين تخرج من جبل ، يقال لهذه العين :عين الجرّ ، وبالبقاع هذه قبر الياس ...النبي ، عليه السلام "429

*"Al-Biqā': il plurale di Baq'a: un luogo chiamato Bekaa Kalb, vicino a Damasco, ed è una vasta terra tra Baalbek, Homs e Damasco, in cui ci sono molti villaggi e acqua abbondante. la maggior parte dell'acqua che arriva in questi villaggi proviene da una montagna e la fonte dell'acqua si chiama Ayn al Jarr. E in questa Biqā' c'è la tomba del profeta Elia, la pace sia su di lui..."*<sup>430</sup>

<sup>427</sup> YAQUT 1977, p. 124.

<sup>428</sup> Tradotto dall'autore, dopo Yaqut.

<sup>429</sup> YAQUT 1977, p. 470.

<sup>430</sup> Tradotto dall'autore, dopo Yaqut.

Agapius (Mahboub) di Mandbij nel suo libro "Kitab al Unvan" parla di un incidente avvenuto in un villaggio tra il Libano e Tell Gara. Sebbene questa menzione non abbia alcun riferimento ad Anjar, tuttavia menziona l'area del sito di Anjar, senza specificare se si tratta di Anjar o Majdel Anjar.

<sup>431</sup> وصار إلى قرية فيما بين لبنان وتل غرا فسار مروان إليه ولقيه فأظهر مروان أنه يريد الأردن

*"...ed è venuto in un villaggio tra il Libano e Tell Ghara, così Marwan è andato da lui e lo ha incontrato, e Marwan ha chiarito che voleva la Giordania"*<sup>432</sup>

Abulfida cita anche la parola Ayn al Jarr nel suo libro "Takwim al Buldan" mentre descrive il lago della Beqaa, menzionando la sua posizione tra due villaggi, Karak Nouh e Ayn al Jarr.

الجر عن وبين السلام عليه نوح كرك بين البعلبكي البقاع وسط في الحصر منه يعمل وقش اقصاب غابة كانت البقاع بحيرة عن الماء تصفا حتى ليطه على ترمى كثيرة أنهر بها وحفر المال بيت من لنفسه اعتراضا دنكر الدين سيف الأمير أيام وفي اراضيها.<sup>433</sup>

*"Il lago Bekaa era una foresta di canne e paglia fatta di stuoie nel mezzo dell'area di Baalbak Bekaa tra Karak Noah, la pace sia con lui, e tra Al Jarr. Al tempo del principe Sayf al Din Dankaz, lo acquistò per sé da Bayt al Mal e vi scavò fiumi fino a quando non fu prosciugato"*<sup>434</sup>.

Al Tabari parla di una battaglia tra Marwan bin Muhammad e Sulayman ad Ayn al Jar.<sup>435</sup> Mentre Al Tabari non menziona la natura di Ayn al Jarr, tuttavia quando descrive la battaglia, parla dell'incontro tra i due eserciti ad Ayn al Jarr e descrive una valle e due montagne. Mentre il testo arabo non è così chiaro e può avere interpretazioni diverse, tuttavia la valle tra due montagne può essere un riferimento alla struttura di Anjar, poiché la sua posizione geografica si adatta alla descrizione di al Tabari.

Al Muqaddesi si riferisce ad Anjar nel suo libro "Ma'rifat al Akalim" menzionato Ayn al Jarr e la distanza dal villaggio di Jib Youssef ad Ayn al Jar, e da Ayn al Jarr a Baalbek.

<sup>436</sup> وتأخذ من جب يوسف إلى قرية العيون مرحلتين ثم إلى القرعون مرحلة ثم إلى عين الجار مرحلة ثم إلى بعلبك مرحلة

*"Ci vogliono due tappe da Jeb Yusef al villaggio di El-Ayoun, poi a Qaraoun, una tappa, poi ad Ain Al-Jar, una tappa, e poi a Baalbek una tappa."*<sup>437</sup>

<sup>431</sup> AGAPIUS (MAHBOUB) OF MANDBIJ 1909, p. 254.

<sup>432</sup> Tradotto dall'autore, dopo Agapius (Mahboub) of Mandbij

<sup>433</sup> ABULFIDA 1830, p. 30.

<sup>434</sup> Tradotto dall'autore, dopo Abulfida.

<sup>435</sup> AL TABARI s.d., p. 1423.

<sup>436</sup> AL MUQADDESI 1903, p. 191.

<sup>437</sup> Tradotto dall'autore, dopo Al Muqaddasi.



La vicinanza di Ayn al Jarr a Baalbek è conforme al sito di Anjar, ma non è stata menzionata alcuna descrizione della struttura.

Altre menzioni di Ayn al Jarr includono la battaglia tra Saif al Dawla, fratello di Salah el Din con i Franchi accanto ad Anjar nel 1176-77, menzionata da Abou Shama<sup>438</sup>. Ibn Shaddad parla anche di Salah al Din che si recò ad Anjar per ricevere Nour al Din b. Qara Arslan nel 1184-5. E l'ultima fonte araba parla di una battaglia tra Fakhreddin II con Mostafa pasha di Damasco nel 1623 nei pressi di Anjar.<sup>439</sup>

Sebbene tutte queste fonti non si riferiscano in modo particolare alla struttura di Anjar di per sé, in realtà menzionano il sito e vagamente la struttura stessa, tuttavia danno un'idea del sito geografico, dei suoi dintorni e della sua abbondanza di acqua. Questa informazione è molto importante per mettere in relazione la struttura con altre fonti che menzionano Anjar. D'altra parte, la mancanza della menzione della struttura stessa di Anjar mostra la breve vita della struttura, e il suo abbandono in un primo periodo della sua fondazione, poiché è stato appena menzionato nelle fonti arabe o musulmane, sapendo che i musulmani controllarono l'area dal 636 dopo la battaglia di al Yarmuk, fino alla caduta dell'impero ottomano. Pertanto, la mancanza di dati sul sito parla della sua breve vita.

### 2.5.3 Studi recenti su Anjar

I *Bilad al Sham* del XX secolo, sono stati testimoni di un mandato francese e britannico, con un interesse del movimento illuminista europeo nell'area dell'oriente. Pertanto, gli studiosi occidentali erano interessati a scoprire la storia dell'area. Questo concetto iniziò con i francesi e il loro lavoro nelle colonie romane in Nord Africa,<sup>440</sup> e continuò nell'area di *Bilad al Sham*. Molti studiosi occidentali si recarono nella zona e documentarono i loro viaggi, scavi e scoperte.<sup>441</sup>

La prima recente scoperta delle rovine di Anjar avvenne nel 1933, quando Daniel Krencker e Willy Zschietzschmann della "*Deutscher Baalbek Expedition*" (1901-1904) notarono le rovine di una struttura non identificata. I due studiosi tedeschi videro una parte delle mura di fortificazione, tenute nascoste sotto il suolo, e alcuni capitelli sparsi sul sito. A prima vista, le testimonianze suggerivano una colonia romana, tenuto conto della tecnica costruttiva delle mura di fortificazione e dell'uso dei capitelli romani<sup>442</sup>.

Nel 1939, durante il mandato francese in Libano e Siria,<sup>443</sup> Jean Sauvaget, uno studioso francese, riconobbe la struttura come fondazione omayyade. Mentre Sauvaget utilizzava una pianta fallace, ma la sua analisi delle fonti letterali e il suo studio delle tecniche di

---

<sup>438</sup> ABU SHAMAH 2002.

<sup>439</sup> CHEHAB 1963, p. 25.

<sup>440</sup> NEGLIA 2008, p. 3 ; MARÇAIS 1928 ; 1957.

<sup>441</sup> SAID 1979, p. 17.

<sup>442</sup> KRENCKER, ZSCHIETZSCHMANN 1938.

<sup>443</sup> 1923, p. 177.

costruzione, che erano simili a quelli di Qasr al Hayr al Gharby e Mshatta, lo hanno portato a credere che la struttura sia una fondazione omayyade.<sup>444</sup>

Maurice Chehab, capo del Servizio per le antichità in Libano dal 1942 al 1982, ha svolto lavori di scavo sulle rovine di Anjar e nel 1963 ha scritto un articolo intitolato " *The Umayyad Palace at 'Anjar* ". Il suo rapporto sullo scavo lo ha portato ad approvare la natura omayyade delle rovine. Secondo Chehab, non c'erano prove che possano dimostrare una data anteriore al periodo omayyade che possa essere attribuita alla struttura. Sebbene vi siano *spolia* di elementi romani e bizantini, tuttavia la struttura aveva caratteristiche omayyadi.<sup>445</sup>

Oleg Grabar nel 1973 mise in dubbio la teoria di Sauvaget, e suggerì ulteriori indagini, per arrivare a risultati più precisi.<sup>446</sup>

Nel loro articolo, nell'"*Encyclopedia of Islam 1986*", Sourdel e Thomin approvano le affermazioni di Sauvaget nel considerare Anjar come una fondazione omayyade. Approvano le testimonianze di Sauvaget, i graffiti presso le vicine cave di Kamid al Lawz e i papiri Aphrodito, accreditando la fondazione di questa struttura ad Al Walid.<sup>447</sup>

Nel 1993, Hafez Chehab ha scritto un articolo sul sito di Anjar. Secondo lui, " *So far, there is no unquestionable evidence of 'Anjar being earlier than the Islamic period*"<sup>448</sup>, approvando quindi la teoria di Sauvaget.

Nel 2017 viene finalmente pubblicata la tesi di Hafez Chehab su Anjar, a sette anni dalla sua morte. La tesi è uno studio dettagliato della struttura di Anjar, della sua storia, della sua architettura e dei suoi dettagliati ornamenti. L'importanza della tesi deriva dalla rarità di questi studi condotti sugli Omayyadi in Libano, e Anjar essendo l'unico sito omayyade conosciuto nel paese, è l'unica prova conosciuta dei resti omayyadi in Libano. La tesi evoca la fondazione, la progettazione e l'architettura della struttura e fornisce una monografia dei suoi elementi architettonici e delle loro origini. La conclusione apre la questione dell'esistenza di uno stile di architettura che esiste ad Anjar, ma non altrove, e Hafez Chehab finisce chiedendo se può essere uno stile distintivo di decorazione architettonica siriana.<sup>449</sup>

L'ultimo studio fatto su Anjar è una tesi di dottorato scritta da Aila Santi. Fino ad oggi, lo studio non è stato ancora pubblicato e non c'è la possibilità di conoscerne il contenuto esatto. Aila Santi ha scritto un articolo dal titolo: " *'Anjar in the shadow of the church? New insights on an Umayyad urban experiment in the Biqā' Valley*". Nel suo articolo, Santi punta a riaprire il tema dell'origine della struttura. Nell'indagine condotta sull'area della moschea, Santi ipotizza una struttura esistente sotto il sito della moschea<sup>450</sup>, ma la teoria non può essere sicuramente dimostrata a causa della mancanza di lavori archeologici condotti sul sito di Anjar.

---

<sup>444</sup> SAUVAGET 1939.

<sup>445</sup> CHEHAB 1963.

<sup>446</sup> GRABAR 1978, p. 177.

<sup>447</sup> SOURDEL-THOMINE 1986, p. 787.

<sup>448</sup> CHEHAB 1993, p. 43.

<sup>449</sup> CHEHAB 2017, p. 117.

<sup>450</sup> SANTI 2019.

Mentre le ultime fonti arabe che menzionano Anjar sono nel 1623<sup>451</sup>, tutte queste menzioni non descrivono la struttura, quindi le informazioni sulla struttura da queste fonti non possono servire per analizzarla. Fu fino alla riscoperta della struttura da parte degli studiosi tedeschi e francesi che la struttura venne individuata e analizzata. Mentre le fonti arabe menzionano la struttura come una tappa geografica, sono state le fonti cristiane e non arabi, che Sauvaget ha utilizzato<sup>452</sup> e si sono rivelate utili per identificare la struttura. Queste fonti risalgono ai tempi degli Omayyadi e forniscono informazioni specifiche sui lavoratori e sulla fondazione della struttura. Tali fonti verranno citate in dettaglio in questo studio con l'analisi della struttura.

---

<sup>451</sup> CHEHAB 1963, p. 25.

<sup>452</sup> Queste fonti sono le *chronique syriaque anonyme de 846*, la cronaca anonima siriana dell'819, *Le chronographe de Théophane*, *Les papyri d'Aphrodite*.



## Capitolo 3      **Capitolo 3: Anjar: un caso di studio**



Raphanea e Larissa. Entrambi portavano alla città di Apamea, sulla riva destra dell'Oronte.<sup>454</sup> Queste strade esistevano fin dall'epoca romana e fanno parte del "Limes de Chalcis"<sup>455</sup>, e hanno svolto un ruolo importante nel collegare le diverse colonie romane nel *Bilad al Sham*.

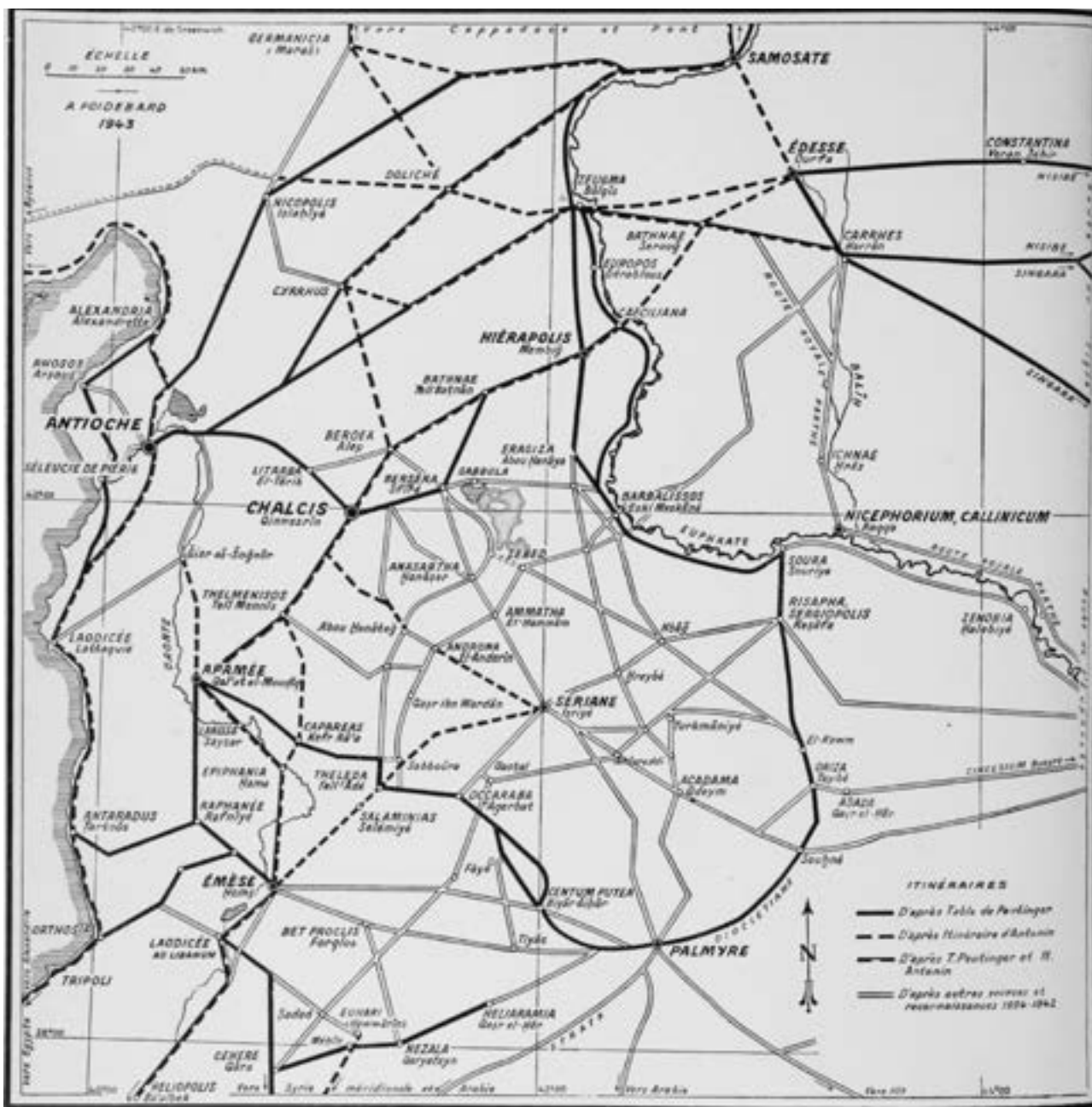


Fig. 90 Rete stradale dell'alta Siria romana (DOWNEY 1961)

Non c'è dubbio che gli arabi, vista la loro avanzata attività commerciale, non scegliessero casualmente questi siti per le loro città. Gli Omayyadi stabilirono a Damasco la loro capitale, erano interessati a collegare le terre musulmane, per assicurare il loro controllo sui vari insediamenti, facendo di Damasco il punto focale del loro *Califa*. Quindi, uno dei fattori

<sup>454</sup> Tradotto dallo spagnolo in ARNAU PERICH ROCA 2013, p. 51.

<sup>455</sup> MOUTERDE, POIDEBARD 1945, p. 36.

importanti per il loro controllo, in parallelo con un'attività commerciale avanzata, era il collegamento di Damasco al mare. (Fig. 89)

Guardando la mappa di *Bilad al Sham* (Fig. 90), questo collegamento potrebbe essere stato facilmente effettuato attraverso Anjar, situata nella valle della Beqaa.<sup>456</sup> Anjar può fungere anche da postazione strategica, per controllare la catena di montagne del Libano e dell'Anti-Libano.<sup>457</sup>

Jean Sauvaget nel suo articolo "*Esquisse d'une histoire de la ville de Damas*", sottolinea la difficoltà di comunicazione tra Damasco e il mare e la necessità di attraversare le montagne del Libano e dell'Anti-Libano per assicurare questo collegamento.<sup>458</sup> Anjar poteva quindi svolgere questo ruolo baricentrico, essendo attraversata dai mercanti che passavano dal porto di Beirut e arrivavano a Damasco. Infatti, la strada carovaniere nell'area di *Bilad al Sham*<sup>459</sup> (Fig. 91) mancava di un punto di connessione tra Damasco e Beirut, lacuna che fu colmata proprio da Anjar.

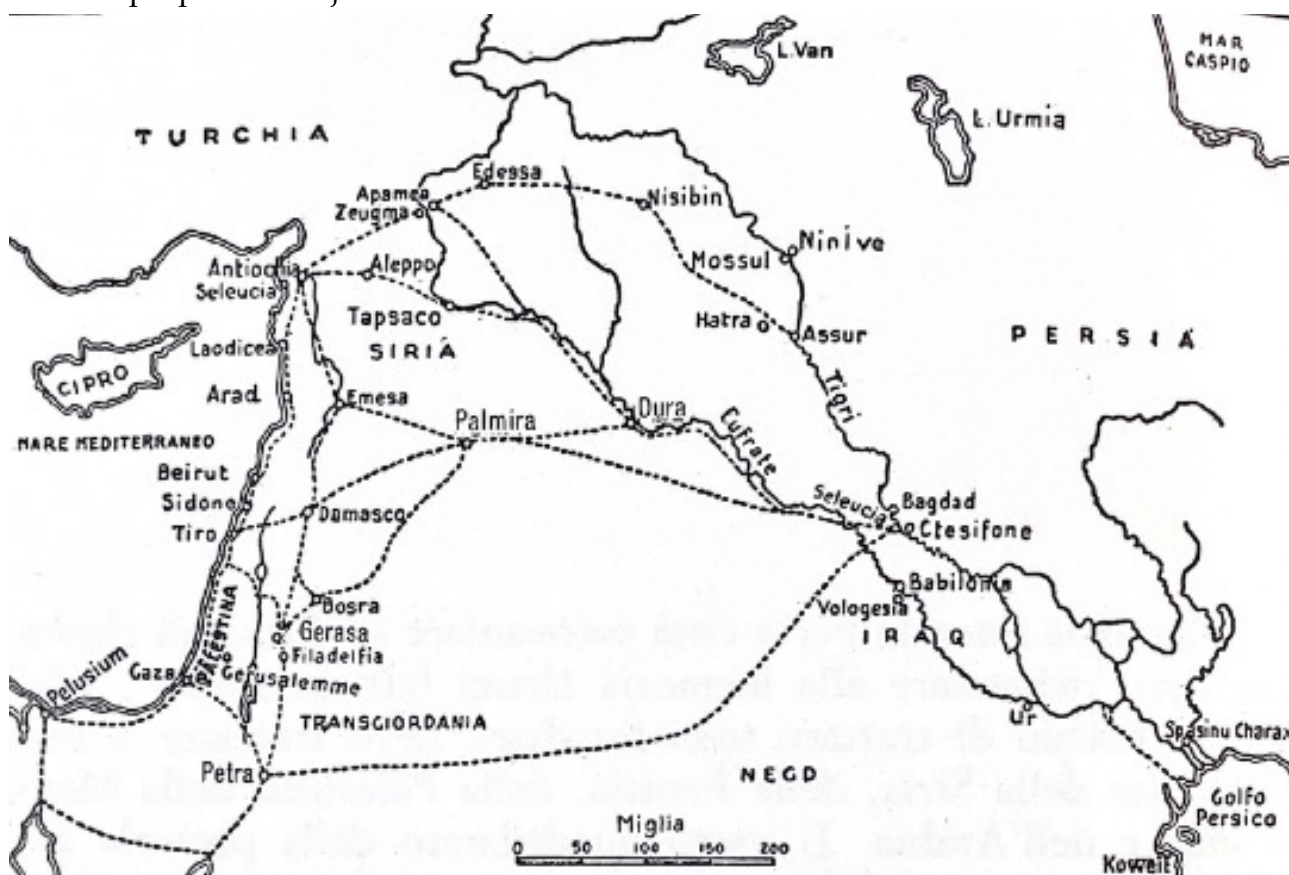


Fig. 91 Strade carovaniere del Vicino Oriente

D'altro canto, scavi precedenti effettuati nel sito hanno riportato alla luce tracce di canali idraulici,<sup>460</sup> che suggeriscono una funzione agricola della struttura di Anjar in aggiunta al ruolo di caravanserraglio su una strada carovaniere. Oltretutto, l'insediamento sorse vicino

<sup>456</sup> FINSTER 2003, p. 210.

<sup>457</sup> HILLENBRAND 1999, p. 66.

<sup>458</sup> SAUVAGET 1934, p. 428.

<sup>459</sup> ROSTOVITZEFF 1971, p. 6.

<sup>460</sup> FINSTER 2003, p. 214.



al fiume Majdel Anjar, e presso un lago oggi non più esistente, perché prosciugato per ordine del governatore di Damasco, Saif Aldin Dunkuz nel XIV secolo.<sup>461</sup>

L'area della Beqaa continuò ad essere testimone di un'attività agricola estrema, , poiché l'intera pianura era paludosa fino al XIX secolo<sup>462</sup> e svolse questo ruolo fino ai giorni nostri. Infatti, la valle della Beqaa, ampiamente popolata fin dall'antichità, trovandosi lungo la costa mediterranea, forniva acqua per le attività agricole fin dall'epoca romana.<sup>463</sup>

Oltre alla sua attività agricola ed economica, la posizione particolare di Anjar conferì alla struttura la capacità di essere un punto di controllo per i califfi Omayyadi nell'area della Beqaa.

Mentre la palude fertilizzava i campi, la sorgente situata a nord-ovest delle rovine di Anjar, assicurava un abbondante approvvigionamento idrico.

Yakut cita nel suo libro *"Mou'ajam al Buldan"* scritto tra il 1224 e il 1228 d.C, la montagna di Al Jar, vicino a Baalbek<sup>464</sup>, e Al-Mahboub, nel suo libro *"Kitab al Unvan"* scritto nell'VIII secolo, parla del viaggio di Solimano in una città tra il Libano e Tell Gara. Qui *"tell"* significa collina. Ha aggiunto nelle sue note che "Tell Gara" è collegato ad Ayn al Garr o alla fonte d'acqua di al Djarr.<sup>465</sup>

Pertanto, le due fonti dimostrano che il nome Anjar, deriva dalla sorgente d'acqua Gerra, indicando quindi la vicinanza della sorgente d'acqua ad Anjar. Nell'odierno Libano ci sono due sorgenti d'acqua vicino ad Majdel Anjar<sup>466</sup>, la più vicina è distante quattro chilometri della città. Secondo Hafez Chehab,

*"There are several springs north of Majdel 'Anjar. The closest one, about 4 Km north, is called 'Ayn al Hemmeh. 'Ayn Shamsin is next: near the latter, a rectangular caravanserai, about 63 meters long and 50 meters wide, with central court and a gate embedded in a massive semicircular tower, was built in cut stone."*<sup>467</sup>

Ciò dimostra che Anjar, situata a nord-est di Majdel Anjar (Fig. 92), è vicina a queste sorgenti, che forniscono quindi l'acqua necessaria per la struttura, e giustificano l'interesse degli Omayyadi a costruire una struttura in grado di sostenersi.

È interessante notare che gli stessi Omayyadi erano noti per la loro usanza di costruire le loro città in prossimità di siti antichi e per utilizzare la loro *spolia*.<sup>468</sup> Nel nostro caso, il sito romano di Majdel Anjar svolge questo ruolo.

---

<sup>461</sup> ABULFIDA 1830, p. 40 ; DUSSAUD 1927, p. 401.

<sup>462</sup> CHEHAB 1993, p. 43.

<sup>463</sup> KENNEDY 2001, p. 589.

<sup>464</sup> YAQUT 1977, p. 124.

<sup>465</sup> AGAPIUS (MAHBOUB) OF MANDBIJ 1909, p. 254.

<sup>466</sup> Majdel Anjar è il sito romano, e non Anjar, l'argomento di questa tesi.

<sup>467</sup> CHEHAB 1993, p. 47.

<sup>468</sup> KAHWAGI-JANHO 2017, p. 84.

L'area delle rovine di Anjar, in prossimità delle sorgenti d'acqua, era un elemento davvero importante per i musulmani, per l'importanza dell'acqua nella loro vita quotidiana nell'atto di abluzione.<sup>469</sup> Pertanto, tutti questi elementi geografici hanno reso Anjar un luogo perfetto per costruire una città musulmana, sia per la sua versatilità sia per le possibilità di sfruttare l'ambiente circostante per assicurare la vitalità della struttura e dei suoi abitanti.

Un aspetto notevole qui è che Al Tabari, nel suo accenno ad Anjar, scritto nel 915 d.C, parla delle truppe abbaside che passavano per la città quando entravano in Siria.<sup>470</sup> Considerando le dimensioni relativamente piccole di Anjar, e il suo stato incompiuto, si deduce l'importanza politica del sito. Con ogni probabilità, Anjar era una sede importante per il califfo o per la sua famiglia, oppure un luogo importante per i suoi generali, e gli Abbasidi passarono per assicurarsi il controllo di un sito così importante.

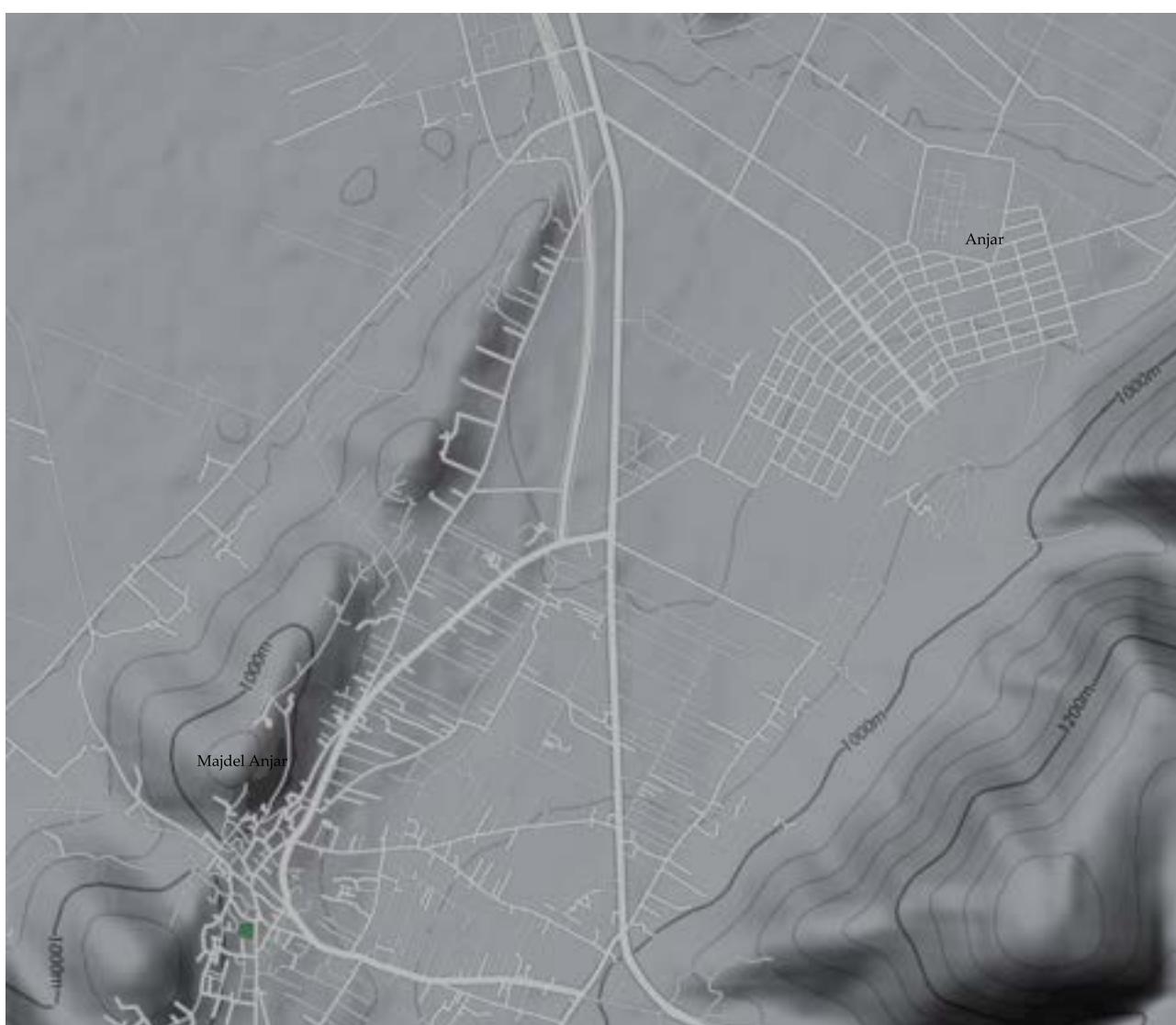


Fig. 92 La posizione di Anjar rispetto al sito romano di Majdel Anjar (elaborazione grafica di N.Chami)

<sup>469</sup> MARÇAIS 1957, p. 225.

<sup>470</sup> AL TABARI s.d., p. 1423.

### 3.1.1. La storia omayyade di Anjar

La storia di Anjar a tutt'oggi presenta molte incognite e, come molte altre strutture omayyadi, l'insediamento è stato trascurato dagli studiosi, per le ragioni già menzionate. Nel caso di Anjar, anche l'etimologia della parola ha giocato un ruolo nell'oscura storia della struttura.

La parola Anjar è stata citata molte volte nella storiografia su quest'area, tuttavia facendo riferimento a Majdel Anjar, un sito romano, noto per il suo tempio, creando confusione tra gli studiosi sull'identità di Anjar, oggetto di questa tesi.<sup>471</sup>

In effetti, le rovine omayyadi di Anjar sono state menzionate in tre diversi documenti, riferendosi a una struttura o città omayyade. Questi documenti si contraddicono tra loro in alcune informazioni, tuttavia rimangono le uniche fonti storiche che menzionano Anjar nel suo contesto omayyade.

L'anonima cronaca siriana dell'846, e prima ancora, quella dell'819 menziona "Ayn al Jarr", riferendosi ad Anjar, dicendo: "e lui [intendendo Al Walid] costruì una città e la chiamò "In Gero".<sup>472</sup>

Questa menzione è importante per due ragioni; In primo luogo, si riferisce al fondatore di Anjar, Al Walid. In secondo luogo, si riferisce ad Anjar come a una "medina" o a una città. Pertanto, questa fonte spiega il carattere omayyade dell'insediamento e la sua tipologia, essendo una città.

D'altra parte, il nome di Ayn al Jarr, che in seguito si evolse in "Anjar", si spiega anche con il fatto che gli Omayyadi usarono il carattere geografico del sito per nominare le loro città. Al Ramla per esempio, un'altra struttura omayyade era chiamata così, a causa della natura del terreno su cui era costruita. Infatti, in arabo, "Raml" significa sabbia, da cui il nome.

Per Ayn al Jarr, Ayn in arabo significa "fonte", secondo il lessico arabo, "الماء عين", "Ayn al ma". L'"Ayn" dell'acqua significa la sua sorgente o "ينبوعه".<sup>473</sup> Mentre "al Jar" indica una scogliera dalla terra. La posizione di Anjar si adatta a questa descrizione spiegata dal nome Ayn al Jar, quindi i due nomi si riferiscono allo stesso sito.

Un'altra fonte che menziona Anjar come struttura omayyade è il *Cronografo* dell'autore bizantino Teofane il Confessore, il quale afferma che,

*"In this year [meaning the year 6202 [ad 709/10]] Abas made an expedition against the Roman country and, after taking many captives, returned home. He began to build Garis in the region of Helioupolis."*<sup>474</sup>

---

<sup>471</sup> CHEHAB 2017, p. 34.

<sup>472</sup> Brooks continua dicendo "'Dion.' nel registrare quest'ultimo evento chiama il luogo 'In Gero, e Ibn Wadb (II p. 413) Ain Gar. Probabilmente i siriani cambiarono il nome arabo in uno che avesse un significato in siriano. La sua fondazione è menzionata solo da Teofane e dal nostro autore". BROOKS 1897, p. 581.

<sup>473</sup> MOUKHTAR OMAR 2008, p. 1586.

<sup>474</sup> THEOPHANES ET AL. 1997, p. 526.

*“In quest’anno [significa l’anno 6202 [ad 709/10]] Abas fece una spedizione contro il paese romano e, dopo aver fatto molti prigionieri, tornò in patria. Iniziò a costruire Garis nella regione di Heliopolis. “*

Queste due fonti sono contraddittorie, poiché la prima attribuisce la fondazione di Anjar ad Al Walid, mentre la seconda la riferisce ad Al Abbas. L’incongruenza può essere verosimilmente spiegata dalla circostanza che Al Abbas era il figlio di Al Walid, e in tale veste potrebbe aver supervisionato il lavoro di costruzione di Anjar.

L'importanza di questo testo sta nel menzionare la data di costruzione della struttura e l'identità del suo fondatore, a riprova del suo carattere omayyade. Un'altra informazione essenziale, desumibile dalla Cronaca di Teofane, riguarda l'identità delle persone che lavorarono al cantiere di Anjar, vale a dire, i prigionieri catturati da Al Abbas durante una spedizione nel "paese romano".<sup>475</sup> Sebbene Teofane non specifichi più precisamente l'origine di tali prigionieri, l'espressione "paese romano" apre il campo a molte suggestioni sullo stile architettonico tuttora visibile negli edifici di Anjar presumibilmente introdotto proprio dai prigionieri. Questi ultimi, evidentemente, non furono impiegati come semplici maestranze, ma potrebbero aver partecipato anche alla fase progettuale.

Una terza fonte che menziona la struttura omayyade di Anjar è il papiro di Afrodite<sup>476</sup>.

*“Φα/Α\* κ δ/ ἱπυστο'^ τ'" συμβ'" δ/ Ονβεει,Β τl• Σζωειπ γSep' ρ αγγ" Αειναλγερ  
ατποστρ^ Ει/ Βα/δι.”<sup>477</sup>*

Nella spiegazione del testo copto che menziona Anjar, Bell fa riferimento a una parola, (“Αειναλγερ”) “Einalger” che secondo lui non suona come un termine copto, quindi può essere intesa come un nome di una città o di una persona. Bell usa quindi la spiegazione di H.F.Amedroz che identifica questa parola con il toponimo arabo di Ainu al Jar.

Nella sua traduzione del testo, Bell fa riferimento a una lettera inviata da Ubeid Ibn Shu'eib che parla di lavoratori di Aini 'l-Jar che tornano a Babilonia.

*“Phamenoth 20, by letter of the governor, by 'Ubeid Ibn Shu'eib the courier concerning a laborer at Ainu 'l-Jar returned to Babylon.”<sup>478</sup>*

L'espressione “Phamenoth 20” corrisponde alla data di arrivo della lettera. W.C. Till spiega poi che questa data è il sabato 16 marzo 715.<sup>479</sup> Eppure è difficile sapere quanto tempo

<sup>475</sup> Questa è una traduzione diretta dall'arabo, e si riferisce alle terre bizantine, poiché nelle fonti musulmane i bizantini erano anche chiamati “Al roum”, الروم, o i romani.

<sup>476</sup> Afrodito qui si riferisce ad un villaggio in Egitto, E i papiri di Afrodito si riferiscono a papiri letterari e documentari greci, copti e arabi rinvenuti nel 1901 e nel 1905 nel sito della città di Afrodite.

<sup>477</sup> BELL, CRUM 1973, p. 310.

<sup>478</sup> BELL 1911, p. 87.

<sup>479</sup> TILL 1962, pp. 237–242.

impiegò la lettera ad arrivare in Afrodito. Pertanto, non è chiaro chi fosse il governatore menzionato nel messaggio al momento in cui quest'ultimo veniva inviato.

Queste informazioni sono molto importanti perché rivelano l'identità dei lavoratori. Il loro ritorno a Babilonia, che secondo Bell va intesa come un sito di Fustat, capitale dell'Egitto nel periodo omayyade, significa che questi lavoratori erano copti.<sup>480</sup>

D'altra parte, il loro ritorno nell'anno 715 coincide con l'anno della morte di Al Walid avvenuta il 25 febbraio<sup>481</sup>, evento che determinò l'interruzione dei lavori ad Anjar, quindi gli operai non furono più necessari.

Anjar è stata menzionata in altre fonti storiche durante il periodo omayyade. Mentre la menzione era limitata alla sua semplice posizione geografica, per localizzare un evento vicino ad essa, questa descrizione prova l'esistenza della struttura in una certa data.

Il nome di Anjar è stato collegato ad uno scontro avvenuto nelle sue vicinanze nel novembre del 1056 d.C. chiamata, appunto, "battaglia di Anjar"<sup>482</sup>. Tale combattimento è menzionato nel testo di Teofane il Confessore scritto tra l'810 e l'814.

Al Tabari cita la battaglia tra Marwan II (688-750), l'ultimo califfo omayyade in Siria e Sulayman ibn Hisham (691-747), figlio del califfo Hisham, che ebbe luogo vicino ad Anjar. Nel suo testo riferisce che Ibrahim Ibn al Walid con Sulayman Ibn Hisham "الجر عين نزل", o scese ad Ayn al Jar.<sup>483</sup>

Al Tabari cita Anjar in un altro testo del suo libro, questa volta nel 749, poco prima della caduta degli Omayyadi. Nel suo testo, asserisce che Abdallah Ibn Ali, in viaggio da Baalbek, scese per due giorni ad Ayn al Jar e poi se ne andò.

<sup>484</sup> "ارتحل ثم يومين فأقام،الجر بعين فنزل"

*"Quindi scese ad Ain al-Jar, rimase per due giorni e poi partì."*

Tutte queste fonti forniscono informazioni diverse su Anjar, dalla sua costruzione fino alla sua ultima menzione nel periodo omayyade nel 749 d.C, un anno prima della caduta di questa dinastia. Tuttavia, il dato più interessante tra quelli desumibili dalle medesime fonti riguarda le maestranze che costruirono la città oggetto di questo studio riuscendo a influenzarne molti aspetti architettonici e urbanistici.

### 3.2 Anjar, una struttura omayyade

Jean Sauvaget fu il primo ad attribuire le rovine di Anjar a una fondazione omayyade, sottolineando l'importanza del suo studio.

---

<sup>480</sup> BELL, CRUM 1973.

<sup>481</sup> CHEHAB 2017, p. 42.

<sup>482</sup> THEOPHANES ET AL. 1997, p. 581.

<sup>483</sup> AL TABARI s.d., p. 1423.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 1478.

*“M. J. Sauvaget fait une communication sur les ruines d’Andjarr (Liban), longtemps considérées comme étant celles d’une fondation séleucide : Chalcis du Liban. Un nouvel examen du site, effectué par M. H. Pearson, a précisé l’ordonnance originelle de la construction [...] La comparaison avec diverses villes omeyyades (Rosâfa de Hichâm, Mchattâ, Ramleh), qui reproduisent cette ordonnance, fixe la date et la nature des ruines d’Andjarr : ce sont les vestiges d’une ville fondée par le calife omeyyade al-Walid I.”<sup>485</sup>*

Sauvaget basò il suo studio sul confronto di Anjar con altri siti omayyadi, al fine di identificare le somiglianze e le differenze. Pertanto, è importante condurre un'analisi chiara di tutti gli elementi della struttura, e scomporre il suo assetto urbano al fine di identificarne le caratteristiche omayyadi.

### 3.2.1 Descrizione delle rovine di Anjar

La prima descrizione delle rovine fu quella del viaggiatore svizzero John.L. Burkhardt nel suo libro *“Travels in Syria and the Holy Land.”*

*“The place called Andjar lies near the Anti- Libanus, and consists of a ruined town-wall, inclosing an oblong square of half an hour in circumference; the greater part of the wall is in ruins. It was originally about twelve feet thick, and constructed with small unhewn stones, loosely cemented and covered by larger square stones, equally ill cemented. In the enclosed space are the ruins of habitations, of which the foundations alone remain. In one of these buildings are seen the remains of two columns of white marble, one foot and a quarter in diameter. The whole seems to have been constructed in modern times. Following the Mountain to the southward of these ruins, for twenty minutes, I came to the place where the Moiet Andjar, or river of Andjar, has its source in several springs. This river had, when I saw it, more than triple the volume of water of the Liettani; but though it joins the latter in the Bekaa, near Djissr Temnin, the united stream retains the name Liettani. There are remains of ancient well-built walls round all the springs which constitute the source of the Andjar; one of the springs, in particular, which forms a small but very deep basin, has been lined to the bottom with large stones, and the wall round it has been constructed with large square stones, which have no traces of ever having been cemented together. In the wall of a mill, which has been built very near these springs, I saw a sculptured architrave. These remains appear to be much more ancient than those of Andjar, and are perhaps coeval with the buildings at Baalbec. I was told, by the people of the mill, that the water of the larger spring, in summer time, stops at certain periods and resumes its issue from under the rock, eight or ten times in a day. Further up in the mountain, above the spring, is a large cavern where the people sometimes collect saltpetre; but it is more abundant in a cavern still higher in the mountain.”<sup>486</sup>*

Burkhardt parla delle mura di fortificazione in rovina, dicendo che erano spesse dodici piedi, (circa trecentocinquanta centimetri). Poi continua parlando delle case diroccate, di cui

---

<sup>485</sup> SAUVAGET 1940, p. 14.

<sup>486</sup> BURCKHARDT 2011, p. 21.

ai suoi tempi restavano solo le fondamenta, come avviene tuttora. Invece, la cinta muraria è stata ricostruita parzialmente, nel lavoro di restauro effettuato nel 1953.

### **Le mura di fortificazione**

La struttura è racchiusa da mura di fortificazione, che descrivono un vasto rettangolo, il cui perimetro misura trecentosettanta metri in lunghezza e trecentodieci metri di larghezza. Le mura sono forate da quattro porte, una per ciascun lato. L'ingresso attuale avviene attraverso la porta settentrionale.

Le mura sono interrotte da quaranta torri. Quelle poste, ai quattro angoli hanno una forma circolare, mentre le rimanenti trentasei sono semicircolari (Fig. 93).



*Fig. 93 Una torre sulla parete sud del muro di fortificazione (fotografia di N.Chami)*

Di questi ultime, otto torri, divisi affiancano le quattro porte. Queste torri aumentano il carattere difensivo della città, senza essere effettivamente accessibili. La città ha quattro porte, una per ogni lato del rettangolo, e l'entrata moderna è attraverso la porta settentrionale.

Le mura di fortificazione hanno uno spessore di quasi trecentocinquanta centimetri e sono realizzate con grossi blocchi di pietra, ben tagliati, con dimensioni comprese tra cinquanta e sessanta centimetri di altezza. D'altra parte, il paramento interno del muro di fortificazione

è costituito da piccoli blocchi di pietra (Fig. 94). Lo spessore delle pareti è costituito da pezzame irregolare di pietra allettato con malta.

Il punto più alto del muro è sulla torre orientale, dove raggiunge un'altezza di sette metri. Al muro di fortificazione si accede tramite scale che sono adiacenti alle mura, sei su ciascuno dei quattro lati delle mura di fortificazione. Molte parti romane preesistenti vengono reimpiegate nella costruzione delle mura di fortificazione. Le mura di fortificazione sono state parzialmente restaurate, compresa la porta sud.



*Fig. 94 Muro di fortificazione settentrionale parzialmente restaurato (fotografia di N. Chami)*

### **Le strade colonnate:**

Entrando dalla porta nord, si vede il tetrapilo al centro della strada, posto ad evidenziare l'incrocio con le seconde principali strade colonnate della struttura.

Le due strade colonnate sono fiancheggiate da negozi, circa duecentosessantadue, sui due lati di queste due strade principali, interrotte da ingressi di vie minori e ingressi ai palazzi e agli altri edifici. Queste due strade colonnate, una longitudinale e l'altra trasversale, dividono la struttura in quattro quadranti uguali.

Le colonne su entrambi i lati delle strade sono caratterizzate da diversi capitelli (Fig. 95), di recupero dal sito romano di Majdel Anjar, che sorge a breve distanza dalla struttura.



Percorrendo le due ampie strade, si nota che il pavimento è pieno di aperture per la rete fognaria, la quale esce dalla parte nord delle mura di fortificazione.

Al centro della struttura, cioè all'intersezione delle due strade colonnate, s'innalzano gli edifici principali.

Come in ogni fondazione musulmana, il cuore della città funge da fulcro polifunzionale, poiché, è il luogo dove si trovano la moschea, il *Dar al Imara* e gli altri palazzi e edifici governativi. Anjar non è diversa, e nel centro della città (evidenziato, come detto prima, dal tetrapilo), è anche una prosecuzione del *suq*. Al centro c'è il tetrapilo già menzionato prima.



Fig. 95 La strada colonizzata ad Anjar.

## **Il quadrante sud-est**

### **La moschea**

All'angolo nord-est del quadrante sud-est, si trova la moschea (Fig. 96), dotata di due accessi. Il principale dalla strada principale est-ovest e l'altro ingresso monumentale, dalla strada sud-nord.

L'ingresso principale ha un cortile, con galleria con una galleria dei quattro lati, e dietro i portici, cinque botteghe per lato, creando una prosecuzione del *suq*, che occupa i due lati delle strade monumentali.

Entrando nel *Sahn* della moschea, o nel cortile centrale, a destra c'è un'area che una volta era coperta, dove il terreno è ricoperto da una pavimentazione molto ben conservata.

Alla parete destra c'è il muro di *qibla*, che normalmente è il muro verso la Mecca, verso il quale prega il musulmano. Tuttavia, nel caso di Anjar, il muro di *qibla* non è rivolto verso la Mecca. Il muro piatto di *qibla* è interrotto da una nicchia, questo elemento è un elemento tipico della moschea, chiamata *mihrab*.



Fig. 96 Immagine dei resti della moschea (fotografia di N.Chami)

Sulla stessa parete, sono state costruite pareti diverse, in modo da creare uno spazio chiuso. Vedendo la costruzione e il collegamento degli elementi costruttivi, queste parti sembrano essere un'aggiunta successiva e non sembrano una parte originale della costruzione. Questo elemento può essere interpretato come una *maqsurah*, che è un concetto che è stato creato durante la costruzione di Anjar, quindi questi elementi potrebbero essere stati aggiunti durante la costruzione. Si tratta di un elemento utilizzato dal califfo, attraverso il quale quest'ultimo poteva avere accesso alla moschea, senza essere visto, pertanto la *maqsurah* proteggeva il sovrano da ogni pericolo.

Al centro del *sahn*, c'è un serbatoio d'acqua, usata dai fedeli per le abluzioni. La moschea propriamente detta adibita al culto costituiva soltanto una piccola frazione della costruzione. La tipologia della moschea ricorda la Grande moschea di Damasco. Tutti gli ingressi al luogo sacro si trovano sull'asse centrale dell'edificio.

## Dar al Imara

Accanto alla moschea e sempre nel quadrante sud-est, si trova il *Dar al Imara* (Fig. 97). Quest'ultimo ha accesso dalla via colonnata Sud-Nord, interrompendone i negozi.

Questo edificio è riccamente decorato, con portici, bellissimi capitelli scolpiti per le colonne e con un ingresso monumentale. Il fabbricato è costruito con blocchi lapidei sono molto ben tagliati, disposti su filari alternati a ricorsi di mattoni. L'ingresso conduce a un cortile esterni, circondate da un portico quasi quadrato. Mentre l'esterno del palazzo è fatto di pietre e mattoni ben tagliati, l'interno è fatto di grandi pietre, senza alcuna traccia di rivestimento sui muri.



Fig. 97 Immagine del *Dar al Imara* (fotografia di N.Chami)

Il palazzo ha due ingressi, uno da ovest, che è l'ingresso principale, con quattro stanze posteriori, due per lato, senza collegamento ad esse.

Mentre l'ingresso ad est, più riservato, presenta stanze laterali simili su entrambi i lati, con collegamento diretto ad esse.

La struttura ha due ambienti a pianta basilicali su entrambi i lati dell'edificio, con nicchie semicircolari nelle pareti di ciascuna. Tali sale su entrambi i lati, sono collegate alle stanze laterali.

Il complesso sud con la sala basilicale ha portici su due piani, che in realtà sono l'unica testimonianza che dimostra che questo edificio ha due piani. Il complesso nord con la sala basilicale, ha un'uscita discreta, con quattro gradini, di collegamento con l'ingresso della moschea, che conduce direttamente al *maqsurah*.

Questa connessione tra la moschea e il *Dar al Imara* è molto importante, ed è un'altra prova che questo elemento è effettivamente un *maqsurah*.

### **Il quadrante sud-ovest**

Questo quadrante è caratterizzato da più elementi residenziali, separati da strade strette, con un grande complesso nell'angolo nord-est. Nulla è rimasto della maggior parte degli edifici che sorgevano in questo quadrante, solo alcune fondamenta. (Fig. 98)



Fig. 98 Immagine del quadrante sud-ovest (fotografia di N.Chami)

Nella parte settentrionale sono presenti anche due quadranti.

### **Il quadrante nord-orientale**

Il quadrante nord-orientale ha due palazzi più piccoli, quello all'angolo di fronte alla moschea è noto come il palazzo piccolo, simile per tipologia al grande palazzo o *Dar Al Imar* nel quadrante sud-est

### **Il piccolo palazzo**

Il palazzo ha una pianta quasi quadrata, con un solo ingresso, nella parte sud (Fig. 99), che si apre sulla via colonnata est-ovest, interrompendo le botteghe dietro il portico. Tale ingresso è direttamente collegato a quattro ambienti laterali, due per lato, che si aprono anche su un cortile interno porticato, anch'esso di forma pressoché quadrata. Analogamente all'altro palazzo, le pareti sono realizzate con ricorsi alternati di pietre e mattoni.



Fig. 99 Immagine dell'ingresso del piccolo palazzo (fotografia di N.Chami)

La simmetria che caratterizza il *Dar al Imara* non è così perfetta qui, essendo spezzata longitudinalmente dalla variazione del numero di porte che si aprono sul cortile. Mentre ce ne sono due sulle pareti est, ce ne sono tre su quella ovest. Trasversalmente, la simmetria è rotta a causa dell'ingresso.

La tipologia *bayt* mostra i restanti due lavandini, a dimostrazione che in questo palazzo potrebbe essere esistito un bagno.

Come l'altro palazzo, *Dar al Imara*, questo palazzo ha più unità di 5 stanze, note anche come *bayt*. Questo palazzo ha le uniche scale esistenti nella struttura, che si ritiene siano state aggiunte in un periodo successivo, poiché la loro posizione interrompe il loggiato porticato attorno al cortile.

### **Palazzo III**

C'è anche un altro palazzo in questo quadrante, di tipologia simile, ma purtroppo non molte parti ne sono rimaste. Tra questi due palazzi in questo quadrante, c'è una prosecuzione della strada larga, con una estensione del *suq* anche in entrambi i lati della strada.

### **Bagno grande**

Sul lato nord di questo quadrante, si trovano i resti di uno dei due bagni di Anjar.

### **Quadrante nord-ovest**

Sul quadrante nord-ovest, c'è un'assoluta simmetria dei due palazzi nord-orientali, che si ripetono nello stesso disegno, con la stessa strada e continuità del *suq* tra i due palazzi.

La parte settentrionale di questo quadrante ospita molte strutture residenziali, di cui rimangono solo le fondamenta. Tra queste ultime, le strade sono strette.

## Secondo bagno

E nella parte settentrionale, proprio accanto alle mura di fortificazione, esiste anche il secondo bagno di Anjar.

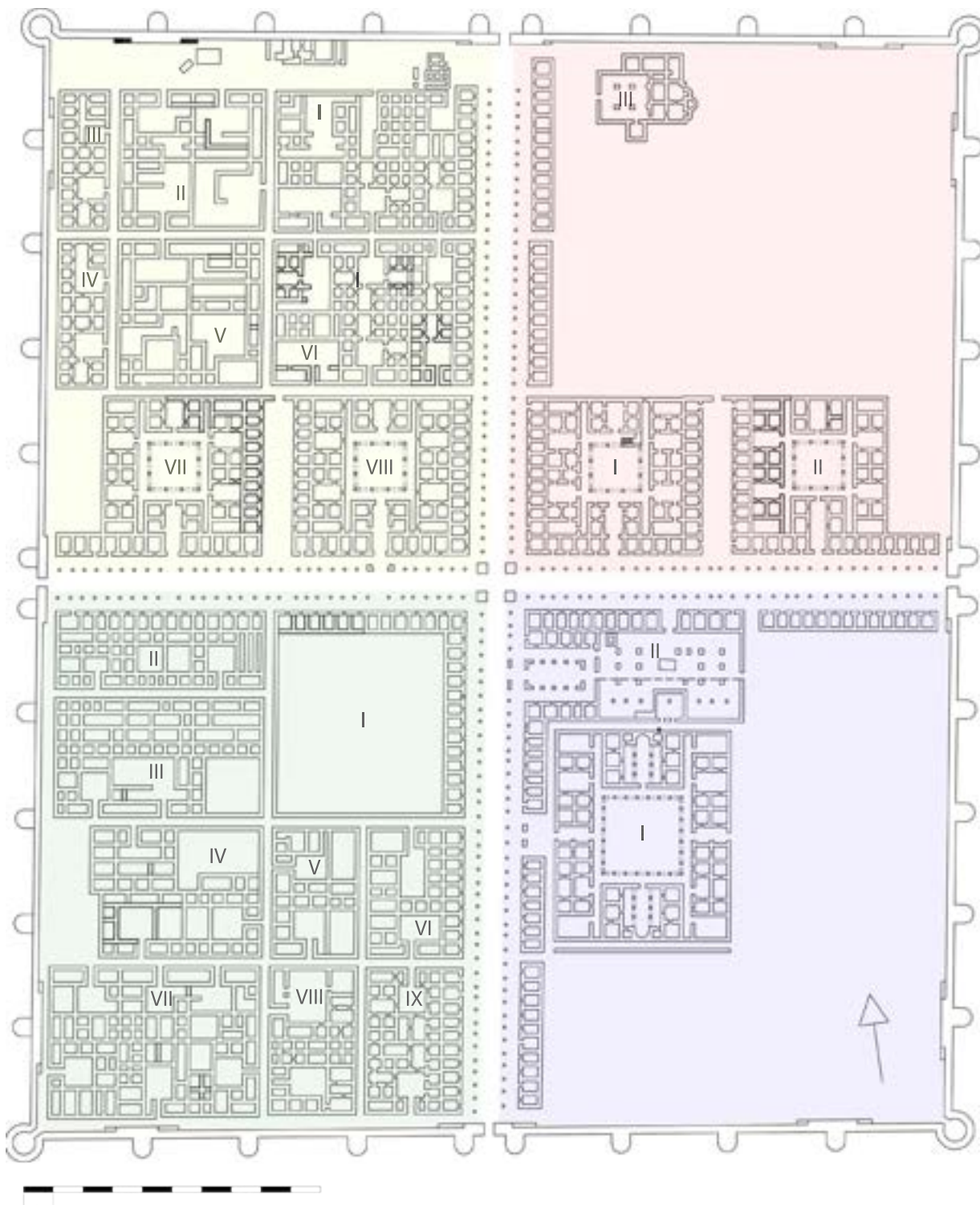


Fig. 100 Pianta di Anjar divisa tra i quadranti e le insulae numerate. (elaborazione grafica di N. Chami)

Anjar può essere diviso in quattro quadranti. (Fig. 100)

- la parte nord ovest sarà in giallo

- la parte nord est in rosso
- la parte sud ovest in verde
- la parte sud est in blu

Partendo dalla parte nord-ovest, si trovano otto isole (con il bagno), tra cui il bagno (IX), i due palazzi (o qasr, VII e VIII), e altre sei isole che costituiscono una parte della parte residenziale della struttura di Anjar.

Seguendo le piante di Finster del 2003<sup>487</sup> e di Hafez Chehab del 2017<sup>488</sup>, l'isola I mostra una struttura di circa sessanta per quarantotto metri, che ingloba sei unità interne, con sei ingressi diversi, e un cortile in ciascuna entità. Con l'assenza di scavi, i resti da soli rendono impossibile analizzare questa parte e approfondire la sua complessità.

Lo stesso vale per l'isola VI, di dimensioni simili di sessanta per quarantotto metri, con struttura interna simile.

Eppure, con i resti a disposizione, è impossibile conoscere l'esatta distribuzione interna degli spazi.

Seguendo l'analisi delle isole successive, che possono essere analizzate di più, per la migliore qualità e la quantità dei loro resti, questa analisi aiuterà a ricreare l'interno delle strutture sconosciute, seguendo un simile pensiero architettonico e distribuzione spaziale di altre strutture simili ad Anjar.

Le isole II e V presentano difficoltà simili nell'analisi delle strutture interne. Queste due isole sono di dimensioni minori, quarantotto per quarantotto metri. Ognuna di queste strutture ha quattro ingressi, dividendo quindi l'interno in quattro unità separate, mostrando le stesse tipologie di cortile per ogni entità.

Le isole III e IV danno molte più informazioni, poiché la loro struttura interna è ancora molto visibile nelle piante di Finster e Chehab, quindi la loro analisi è molto utile per la comprensione della tipologia interna delle isole residenziali.

L'isola III mostra due ingressi sulla parete orientale della struttura, entrambi conducono a due cortili separati, utilizzati per la distribuzione delle camere in due diverse parti dell'isola. Nell'isola III, tipologie simili si trovano in entrambe le entità, dove c'è un ingresso che immette in un cortile. A nord del cortile si apre un vestibolo, che si apre in quattro camere, sui due lati laterali, con due camere per lato. Questa entità del vestibolo e delle quattro camere rappresentano il modulo *bayt*, o l'unità di cinque stanze descritte da Creswell<sup>489</sup>, e che esisteva in molte altre strutture omayyadi.

Il cortile mostra anche quelle che possono essere scale, nel senso che queste strutture avevano due livelli.

---

<sup>487</sup> FINSTER 2003.

<sup>488</sup> CHEHAB 2017.

<sup>489</sup> CRESWELL 1969, p. 147. L'unità di cinque stanze sarà discussa in un'altra parte di questo capitolo, parlando della sua storia, essendo una caratteristica della casa siriana, e della sua continuità d'uso durante il periodo degli Omayyadi.

L'altra entità in quest'isola mostra una tipologia simile, rispecchiata dalla prima.

L'isola IV è una ripetizione della stessa tipologia dell'isola III, nella sua dimensione e struttura interna.

Queste due isole possono aiutare a determinare la distribuzione interna dell'altra struttura sconosciuta, utilizzando l'unità di cinque stanze come tipologia ripetitiva che esiste nelle diverse isole residenziali di Anjar. Queste tipologie abitative sono una diretta evoluzione della generica forma domestica di residenza dalla civiltà egizio-sumerica al Mediterraneo, all'Asia Minore, fino alla Valle dell'Indo. Questo tipo di abitazioni continuò la sua evoluzione nel mediterraneo, nelle *pastas* greche e nelle case ad *atrium* romane<sup>490</sup>, arrivando ai *dars* in epoca musulmana.

### 3.2.2 Un'analisi dell'urbanistica della città

La prima identificazione di Anjar come accampamento militare romano fornì una spiegazione plausibile al suo assetto urbanistico prima che la pianta fosse studiata compiutamente.<sup>491</sup> Quando gli storici tedeschi Krencker e Zschietzschmann nel 1938 scrissero il loro rapporto sulla struttura scoperta, basandosi sulle mura di fortificazione e sull'uso di capitelli romani, presumevano che la struttura fosse un *castrum* romano. Se a prima vista questa analisi può essere considerata accettabile, in realtà la struttura ha molto altro da raccontare.

Prima di guardare la pianta di Anjar, è molto importante osservare le mura di fortificazione (Fig. 94). Oltre alle mura e alle torri circolari, ciò che attira l'attenzione sono le quattro porte aperte nei lati dei muri stesse. Su tali accessi, infatti, s'innestano due assi perpendicolari che tagliano l'intera pianta della città e la suddividono in quattro parti uguali.

In effetti, questo layout distributivo era già utilizzato dai primi musulmani in molte città come Kufa<sup>492</sup> e Bassora in Iraq, fondate nel 638.<sup>493</sup>

Da un punto di vista urbanistico, la somiglianza tra Anjar e queste città è palese e dà l'impressione che tutti gli insediamenti menzionati condividessero le stesse funzioni e lo stesso ruolo per gli Omayyadi musulmani. Mentre Kufa e Bassora erano entrambi *amsar*, Anjar, anche se condivide con queste l'impostazione generale, tuttavia la sua posizione, e i suoi edifici più sviluppati suggeriscono una funzione più importante.

In effetti, questo è ciò che rende Anjar una struttura speciale, meritevole di un'analisi più approfondita. L'idea che l'insediamento oggetto di questo studio condivida molti aspetti urbanistici con i tipici accampamenti militari (sia che si tratta di un *castrum* romano di un *misr* musulmano), pur assolvendo a una funzione diversa, solleva l'interrogativo sulla sua natura, e sul suo ruolo nella futura pianificazione della città musulmana o *medina*.

---

<sup>490</sup> PETRUCCIOLI 2008, p. 853.

<sup>491</sup> KRENCKER, ZSCHIEZSCHMANN 1938.

<sup>492</sup> NOVÁK 2012, p. 394.

<sup>493</sup> NORTHEDGE 2017, p. 158.



Per rispondere a questa domanda, è importante comprendere l'attività economica di Anjar, aspetto essenziale nel definire il carattere di una città o di un insediamento. Perché ciò che definisce una città è la relazione economica e sociale tra i suoi abitanti, e non solo gli aspetti più specificatamente urbanistici e architettonici.

Secondo il sociologo e storico tedesco Max Weber, la città ha bisogno di assicurare una versatilità economica, che può essere stabilita dalla presenza di un mercato, o un luogo di scambio di merci. Soprattutto, è necessario che questi mercati avvengano scambi commerciali regolari<sup>494</sup>, piuttosto che occasionali, quindi, il mercato dovrebbe costituire una parte essenziale della vita del colono, essendo parte della loro attività quotidiana, dove acquistano i loro prodotti, provenienti dall'entroterra o acquisiti tramite attività commerciali, da fonti interne o esterne.

Il mercato, quindi, essendo l'elemento che definisce il fulcro economico della struttura o dell'insediamento, è anche l'elemento che determina la sua natura.

*“Whether it appeared as a configuration different from the country, it was normal for the city to be both a lordly or princely residence as well as a market place. It simultaneously possessed centres of both, Oikos and market, and frequently in addition to the regular market it also served as periodic foreign market of traveling merchants. In the meaning of the word here, the city is a market settlement.”<sup>495</sup>*

Adattare la definizione di città di Weber, alla struttura di Anjar, può dare un'idea più chiara della natura di Anjar e della sua funzione.

In Anjar sono presenti entrambi gli elementi citati da Weber. Da una parte ci sono i palazzi e le case del califfo, della sua famiglia e della gente comune, che rappresentano l'*Oikos*, e dall'altra c'è il *suq* monumentale (o mercato), che si estende su entrambi i lati del *Decumano* e *Cardo*. Inoltre, fuori dalle mura della città, c'è il *khan*. Anjar, quindi, unisce in un'unica entità, la parte residenziale e quella commerciale che secondo Weber definiscono una città. Supponendo che Anjar possa essere considerata una città, secondo la definizione di Weber, e ricordando che l'anonima cronaca siriana dell'846 indicava Anjar come una *medina*, la caratteristica della città dovrebbe applicarsi anche ad essa. E mentre il *suq* e il *khan*, danno ad Anjar un aspetto commerciale, la presenza di *Dar al Imara*, come potenza politica nella città, ne garantisce protezione e sicurezza. Anche il califfo, centro dell'autorità nella città, comprendeva l'importanza della città anche dovuta agli introiti derivanti dalle mercanzie straniere e dai mercanti che passano per la città, al denaro e ai profitti che vengono raccolti

---

<sup>494</sup> Secondo Weber, gli elementi periodici sono ciò che differenzia una città e un villaggio. Mentre in città il mercato è un elemento regolare, il villaggio ha mercati periodici, che durano per un tempo determinato, e vengono successivamente smantellati. WEBER 1958, p. 66.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 67.

dalle tasse in grado, quindi, assicurare un reddito monetario. La città diventa così quella che Max Weber chiama una “città consumatrice “. <sup>496</sup>

La città consumatrice, è un tipo di insediamento apparso nel Vicino Oriente, fino al periodo bizantino<sup>497</sup>, essenzialmente con funzione commerciale, cioè governata dall'aristocrazia, o nel caso di Anjar, dal califfo. La città ha quindi il vantaggio della produzione e lo svantaggio del consumo, che la rende affidabile su fonti esterne, come l'entroterra, trasformando così l'insediamento in una città-mercato, dove il mercato è intramurale, dopo essere stato extramurale nei periodi precedenti.

Nel caso di Anjar, la sua posizione nella valle della Beqaa, vicino a terreni fertili, presso una fonte d'acqua, gli le permetteva oltre che di consumare, ed è proprio questo che ha creato il passaggio dalla classica *polis*, a città musulmana o *medina*<sup>498</sup>.

In contrasto con la città consumatrice, Max Weber parla anche di “città produttiva”.<sup>499</sup> Una sostanziale differenza rispetto alla quest'ultima, sta nel fatto che ad Anjar i mercanti pagavano gli affitti ai proprietari delle terre col denaro derivante dall'attività commerciale, mentre nella città produttiva gli affittuari sono artigiani e artigiani che pagano i loro affitti grazie agli introiti del lavoro di produzione.

Ad Anjar non esistono fabbriche, né qualsiasi tipo di struttura a carattere produttivo, oppure gli scavi non hanno ancora rivelato la loro esistenza. Con ciò che si sa di Anjar fino ad ora, e confrontandolo con qualche altra struttura omayyade, ad esempio Qasr al Hayr al Sharqi, dove c'è un frantoio<sup>500</sup>, e non c'è un *suq*, mostra che Anjar è una città di consumo, mentre Qasr al Hayr al Sharqi, se può essere considerata una città, è una struttura produttiva, con segni di attività industriale, e nessun tracce di attività commerciale o *suq*.

Per la sopravvivenza della città e la sua sostenibilità, il commercio non è sufficiente, quindi la città consumatrice ha bisogno dell'agricoltura per ottenere il suo fabbisogno primario di cibo. Solitamente, ciò viene soddisfatto dall'uso dell'entroterra, ovvero delle aree agricole fuori le mura della città. Nella città classica, ad esempio, gli abitanti delle città erano anche i contadini, che lavoravano la terra pur vivendo nelle città. Mentre questo non necessariamente oggi, poiché gli abitanti delle città non piantano ciò che mangiano, questo era il caso nei tempi antichi, e gli cittadini erano "semi-contadini"<sup>501</sup>. Ogni cittadino

---

<sup>496</sup> L'idea di una città consumistica è stata discussa anche da Jacques Weulersse per descrivere la città musulmana, dicendo “*La ville, la petite ville surtout, consomme sans produire: beaucoup d'importation, mais exportation nulle*”. WEULERSSE 1946, p. 88.

<sup>497</sup> WEBER 1958, p. 69.

<sup>498</sup> La connessione tra l'Islam e il commercio è sempre stata forte e le prime regole dettate dall'Islam riguardavano il commercio e la regolamentazione delle interazioni commerciali. Pertanto, l'architettura musulmana, e la città musulmana, emersa dal comportamento sociale, politico ed economico dei musulmani, prende in considerazione questo legame e dà importanza all'attività commerciale della città.

<sup>499</sup> WEBER 1958, p. 69.

<sup>500</sup> GENEQUAND 2008, p. 263.

<sup>501</sup> Come descritto da WEBER 1958, p. 71.

possiede quello che viene chiamato un *Kleros* ( κληρος), o un terreno che può coltivare per assicurare i suoi bisogni di cibo.

Applicando questa analisi ad Anjar, e conoscendo i dintorni di Anjar, dove c'è una terra molto fertile, con abbondanti fonti d'acqua, si spiega l'esistenza di entroterra vicino alla struttura. Questo entroterra assicurava la vita della città, e la sua prosperità, dal momento che il commercio non può essere ritenuto una fonte di cibo molto affidabile, soprattutto sapendo che Anjar, durante il periodo dell'VIII secolo quando fu costruita, si trovava in un'area che non era densamente popolata come lo è oggi. Pertanto, la necessità di una fonte affidabile di cibo per una struttura così grande era della massima importanza. Ciò comincia ad avere più senso, se si considera che nell'antichità e nel medioevo le proprietà agricole erano tenute, di fatto, dai mercanti.

*"The relation of the city as agent of trade and commerce to the land as producer of food comprises one aspect of the urban economy and forms a special economic stage between the household economy on the one hand and the national economy on the other. When the city is visualized in this manner, however, politico-economic aspects are conceptually fused with pure economic aspects and conceived as forming one whole."*<sup>502</sup>

Questo rapporto della città, con il suo entroterra, è ciò che rende possibile l'idea di un mercato e ciò che consente ad Anjar di sopravvivere come città nel mezzo della valle della Beqaa e di svolgere il suo ruolo in quest'area. Anjar come città commerciale da sola, non avrebbe potuto sopravvivere, e Al Walid quando decise di costruire la città nel 705, avrebbe cercato un altro sito. Eppure scelse il sito di Anjar, per le sue famose sorgenti d'acqua e le terre fertili, che gli permettono di diversificare le sue fonti e la sua attività commerciale.

Queste caratteristiche economiche, parallele a quelle politiche e sociali, hanno plasmato la città del passato, dall'antichità fino all'arrivo dell'Islam, dove con un nuovo ordine politico è emersa una nuova città.

Quindi, la comprensione della "città nuova" richiede una comprensione dell'Islam come una struttura socio-politica ed economica che governava vaste terre e si adattava alle diverse culture.

Analogamente al concetto di adattamento, messo in atto dai romani della pianta *Ippodamea* dei greci<sup>503</sup>, i musulmani adottarono la pianta delle città che avevano conquistato dai romani.<sup>504</sup>

Un'altra teoria inerente ad Anjar e alla sua natura è stata suggerita da Barbara Finster che ha posto la domanda sulla possibilità che Anjar potesse essere una città palaziale.<sup>505</sup> In

---

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>503</sup> NORTHEDGE 2017, p. 155.

<sup>504</sup> Dopo la battaglia di Al-Yarmuk nel 636, gli arabi conquistarono l'area di *Bilad al Sham* ed entrarono in contatto con romani e bizantini e impararono il loro stile di urbanistica.

<sup>505</sup> FINSTER 2003, p. 237.

effetti, la l'assetto planimetrico di Anjar potrebbe suggerire che non sia una città, a causa della sua somiglianza con un *misr* musulmano di campo militare, ma la sua organizzazione interna potrebbe suggerire il suo carattere palaziale. Nell'introduzione del suo libro "*L'urbanism Palacier en Islam*", la storica dell'arte tedesca Marianne Barrucand ha elaborato un interessante studio etimologico sui nomi di questi tipi di città. La sua analisi si concludeva con la considerazione dell'espressione "*ville royale*" come la più adeguata da utilizzare per i ricercatori nel XX secolo.<sup>506</sup>

Anjar, infatti, condivide alcune somiglianze con queste "città regale", tuttavia i suoi elementi interni, e la presenza dei quartieri residenziali, come il *khan* e il *suq*, le conferiscono la funzione di città.

Queste città reali sono più simili ai castelli del deserto, conosciuti come *qusur*, come Qasr al Hayr al Sharqi (Fig. 101), ma ciò che differenzia Anjar è l'abbondanza delle sue case e dei suoi quartieri residenziali. Secondo Northedge, la differenza tra la *medina* e il *qasr* o complesso palaziale, sta nella scala e nell'organizzazione degli elementi interni.<sup>507</sup>

Un altro elemento che caratterizza Anjar e gli insediamenti omayyadi è la divisione interna dei suoi quartieri residenziali, dove l'insediamento è diventato meno dipendente dalla distribuzione tribale e la struttura inizia a comportarsi come un'intera unità.<sup>508</sup> Questo aspetto, infatti, è indice della trasformazione degli arabi dalla vita tribale, alla vita cittadina, incoraggiata dalla legge di Mu'awiya, che verteva sull'organizzazione delle tribù arabe all'interno della città. Ciò è accentuato dalle due strade principali che collegano l'intera struttura e dalla trasformazione della divisione della città da base tribale a classista.<sup>509</sup> Ciò è causato anche dalla trasformazione della natura dell'insediamento, in cui l'economia diventa l'interesse principale degli abitanti: la nuova società viene classificata in base alla sua ricchezza e al suo potere politico, piuttosto che sull'appartenenza a una tribù o all'altra. In altre parole, i coloni di Anjar furono trasformati da individui di diverse tribù, ad "Anjariani" con diversa classe sociale ed economica.

---

<sup>506</sup> BARRUCAND 1985, p. 13.

<sup>507</sup> NORTHEGE 2017, p. 161.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>509</sup> LAPIDUS 1973, p. 29.

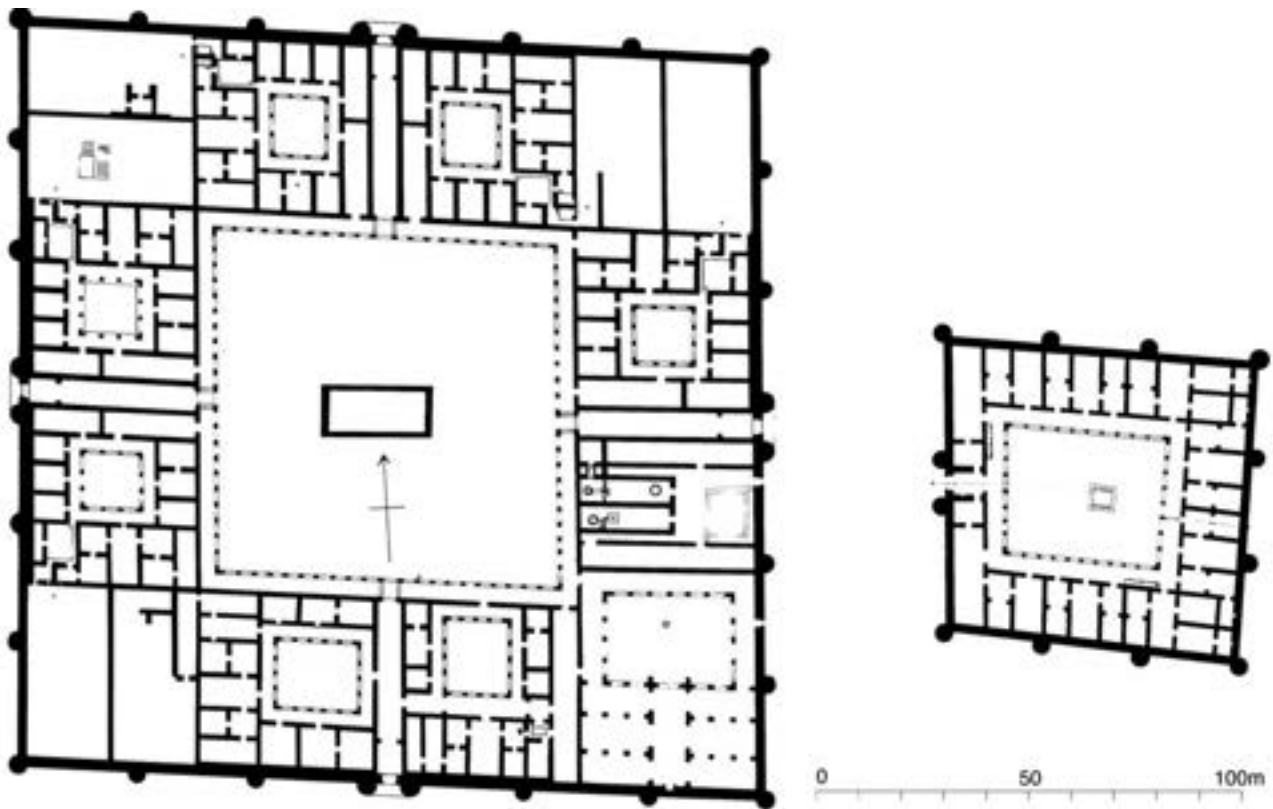


Fig. 101 Pianti di Qasr al Hayr al Sharqi (GENEQUAND 2008)

Secondo Lapidus, le città musulmane di nuova fondazione si dividono in due categorie.<sup>510</sup> Possono essere accampamenti militari o *amsar*, che in seguito si sono sviluppati e sono fioriti fino a diventare città permanenti, come Fustat, Bassora e Kufa. Oppure possono essere basi amministrative, ordinate dal califfo per isolare l'élite dai comuni coloni musulmani. Normalmente, queste città non prendevano case per la gente comune, né eventuali quartieri residenziali diversi da quelli del califfo e della sua famiglia. Alcune di queste città, utilizzando il concetto di *khitta*, si sono espanso e hanno accresciuto la loro popolazione. Anjar non rientra nella classificazione di Lapidus, forse perché quest'ultimo non ha considerato nel suo studio l'esistenza di nuove città fondate nell'area della Siria durante la prima dominazione araba.

*"no new cities were founded in the first Arab rule in Syria or in Iran, except in Fars".<sup>511</sup>*

La conquista musulmana arrivò in Siria dopo la battaglia di Al Yarmuk nel 636. Anjar, Al Ramla e molte altre città furono fondate dai musulmani nella zona di *Bilad al Sham* all'inizio del VII secolo, quindi questa affermazione non è molto precisa.

È interessante notare che ad Anjar, l'organizzazione ortogonale della struttura, con i suoi diversi lotti di *insulae*, può essere una prova dell'uso del concetto di *khitta*, dove diversi lotti furono affidati al califfo o ai principali ufficiali del suo governatore, per costruire le loro

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 26.

residenze. Questa pianificazione urbana adottata dai primi musulmani nella costruzione di Anjar potrebbe essere stata fuorviante, portando a una difficoltà nel comprendere la vera natura di Anjar. Invece, quest'ultima contrasta nettamente, contrasta nettamente con la sua pianificazione urbana perché mentre Anjar segue la struttura di un campo militare, la sua funzione è quella di una città consumistica.

### 3.2.3 Caratteristiche omayyadi di Anjar

Supporre che Anjar sia una struttura omayyade, seguendo la teoria di Sauvaget e le altre prove sopra menzionate, implica che Anjar incarni la caratteristica dell'architettura e dell'urbanistica omayyade. Anche se la planimetria della città è stata influenzata dall'impianto classico, tuttavia ci sono elementi che identificano Anjar come fondazione omayyade.

Esaminando in primis dalle mura di fortificazione della struttura, lo stato di queste ultime fa pensare che fossero state completamente elaborate, e in condizioni finite, come si desume dai paramenti murari e dalle particolari tecniche costruttive impiegate (Fig. 102).

Inoltre, furono completate anche le torri, con le scale che portavano alla sommità delle mura.<sup>512</sup> Rispetto agli altri elementi di Anjar, i muri sono probabilmente tra i pochi elementi finiti, tanto da lasciar supporre che i lavori partirono proprio da questi elementi, in una fase costruttiva iniziale. Secondo Georges Marçais, le mura erano una delle prime costruzioni in una struttura musulmana, se non la prima, e la loro condizione ad Anjar, suggerendo che fossero uno dei primi elementi costruiti, è un chiaro indizio del carattere omayyade della struttura.

*“Il semble bien cependant que nous avons affaires ici a des villes véritable, voulue tells dès le premier jour dont on trace d’abord l’enceinte et qui très rapidement prennent l’allure de centres urbain.”*<sup>513</sup>

Molte sono le prove a supporto di un'ipotesi circa la fondazione omayyade dell'insediamento. Infatti, all'inizio della conquista musulmana, e della propagazione dell'Islam, le prime città musulmane non erano fortificate. Nemmeno *l'amsar*, ovvero gli accampamenti militari, lo erano fortificati, e ciò che definiva l'insediamento era il suo spazio centrale, dove si trovano la moschea e *Dar al Imara*. Anche se l'assenza di mura di fortificazione è generalmente associata alla pace, ciò non è vero in questo caso. Non a caso, la Mecca e Medina, le due città principali dell'Islam non furono fortificate, e neppure i primi *amsar* di Kufa, Bassora e Fustat lo erano originariamente.<sup>514</sup> Infatti, le uniche due strutture dotate di fortificazioni sono le *“Cités Royales”*, o *qusur*, e gli accampamenti militari posti

---

<sup>512</sup> FINSTER 2003, p. 236.

<sup>513</sup> MARÇAIS 1957, p. 220.

<sup>514</sup> NORTHEGE 2008, p. 40.

lungo i confini, quindi a diretto contatto con il nemico. Tali acquartieramenti, detti anche “*thughur*”, si trovavano per lo più sulla frontiera anatolica, e la loro fortificazione iniziò durante il regno del califfo Abdel Malik (r.685-705). Anjar fu costruita da Al Walid, figlio di Abdel Malik e dal figlio dello stesso Al Walid, Al Abbas, quindi, in questo periodo, l'idea di fortificare gli insediamenti era già in uso.



*Fig. 102 La particolarità dell'incastonatura in pietra (fotografia di N.Chami)*



Fig. 103 Pianta delle torri in Anjar



Fig. 104 Pianta delle torri in Qasr al Hayr al Sharqi

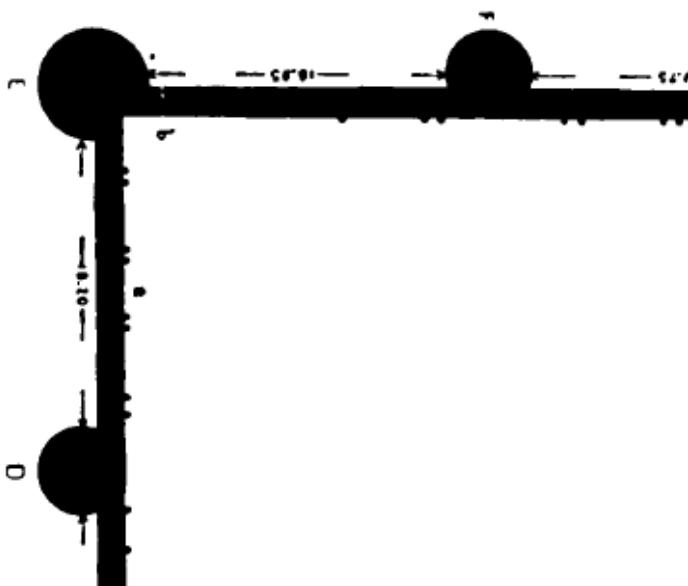


Fig. 105 Pianta delle torri di Mshatta



Fig. 106 Pianta delle torri di Khirbat al Mafjar

Le mura di fortificazione utilizzate in queste città erano interrotte da torri. Secondo Northedge, le torri omayyadi erano caratterizzate dalla loro forma rotonda. Erano a pianta semicircolare quelle dislocate lungo tutto il perimetro, eccetto, ovviamente, quelle angolari, a tre quarti di cerchio.<sup>515</sup> Ad Anjar (Fig. 103), come pure a Qasr al Hayr al Gharbi, Qasr al Hayr al Sharqi (Fig.101), Mshatta (Fig. 105) e Khirbat al Mafjar ( Fig. 105 Pianta delle torri di Mshatta Fig. 106), le torri afferiscono a questa tipologia. Pertanto, la forma della torre è un altro indizio del carattere omayyade della struttura.

<sup>515</sup> NORTHEDGE 2017, p. 161.



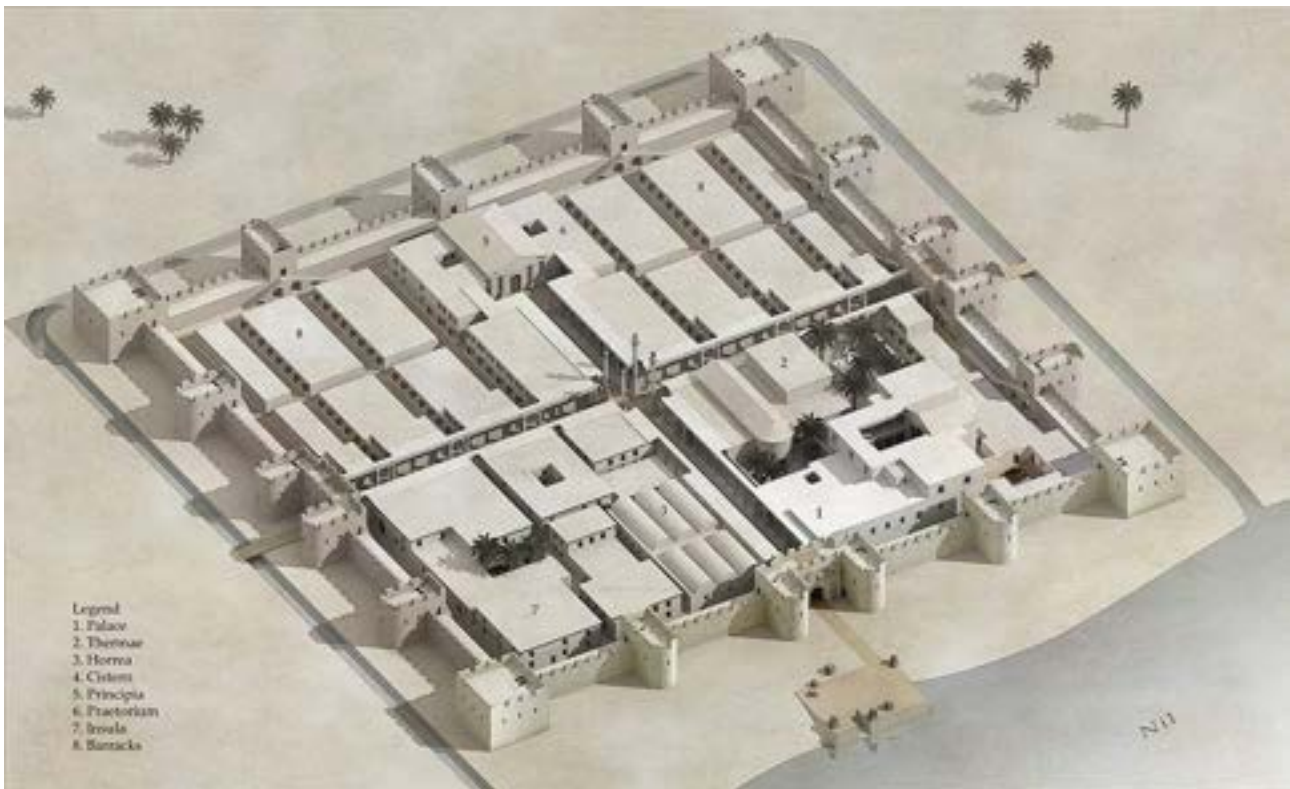


Fig. 107 Vista assonometrica della fortezza di Nag el-Hagar (una ricostruzione dell'architetto Dmitry A. Karelin)

La forma delle torri aiuta a distinguere le strutture omayyadi da quelle romane, che invece utilizzavano torri quadrate, o una combinazione di torri quadrate e semicircolari, come nel caso del *castrum* di Nag el-Hagar (Fig. 107).

Anche gli elementi interni di Anjar dimostrano il suo carattere omayyade e Sauvaget lo considera un modello per le altre strutture realizzate nel periodo in cui il califfato arabo fu retto da questa dinastia. Secondo lo studioso francese, un modello omayyade di insediamento dovrebbe essere provvisto di una moschea, un palazzo, varie unità abitative e mura di fortificazione.<sup>516</sup> Il palazzo, o *Dar al Imara*, si trova nel centro della città, ed è direttamente collegato alla moschea e con unità abitative dislocate sul lato periferico della città, a ridosso delle mura di fortificazione.

Donald Whitcomb parla di un'altra caratteristica delle strutture omayyadi; il bagno. Nel suo studio della città di Ayla in Giordania, e confrontandoli con altre strutture omayyadi a *Bilad al Sham*, Whitcomb arrivò a un modello sull'orientamento della città e sulla posizione dell'edificio termale. Secondo Whitcomb, nei primi insediamenti musulmani, quest'ultimo si trova sempre sul lato Est della porta settentrionale, che è considerata la porta principale.<sup>517</sup> Ad Anjar, ci sono due bagni situati su entrambi i lati della porta settentrionale, e il bagno maggiore, che sembra essere più sviluppato, è posto sul lato orientale delle porte, quindi si adatta allo schema di Whitcomb.

Infine, un altro carattere urbanistico di Anjar, tipicamente omayyade è il collegamento tra la moschea e *Dar al Imara*, che costituiscono un'unica entità. Questa idea proviene dalla casa

<sup>516</sup> SAUVAGET 1939, p. 8.

<sup>517</sup> WHITCOMB 1998, p. 17.

di Maometto, o meglio dalla sua moschea a Medina. Infatti, la prima moschea costruita dal profeta nella seconda città santa dell'Islam, era utilizzata anche come sua residenza, e come luogo deputato a compiti politici, militari e sociali.<sup>518</sup> Questo collegamento tra la moschea e *Dar al Imara* fu ripreso anche nella ricostruzione della moschea di Damasco, intrapresa da Al Walid I nel 705,<sup>519</sup> per rafforzare il ruolo del califfo di protettore della fede.<sup>520</sup> Questa tipologia utilizzata, come detto, dagli Omayyadi, è ben visibile ad Anjar, come risulta dal collegamento, attraverso la facciata settentrionale del palazzo da una piccola porta che conduceva alla *maqsura* tramite un'apertura nella facciata meridionale della moschea attraverso una piccola strada secondaria.

Gli omayyadi, infatti, sottolineavano questa unità tra la moschea e *Dar al Imara* (Fig. 108), enfatizzare gli aspetti religiosi e rimarcare il legame col profeta.<sup>521</sup> Questo perché gli Omayyadi furono perseguitati e la ragione principale della loro persecuzione era la loro illegittimità nel governare i musulmani. Gli Abbasidi, la dinastia che succedette agli Omayyadi nel dominio dell'*Umma* musulmana, ritenevano che i loro predecessori non fossero discendenti del profeta, quindi non erano degni di governare le terre musulmane.<sup>522</sup> Per assicurarsi la legittimità di governare, gli Omayyadi collegarono la loro entità politica, *Dar al Imara*, all'entità religiosa, la moschea.

Da un punto di vista urbanistico, Anjar si adatta al carattere di un antico insediamento musulmano, con molte caratteristiche utilizzate durante il periodo omayyade, che aiutano a identificare la struttura e la sua funzione. Il collegamento della moschea con *Dar al Imara* conferisce ad Anjar una funzione politica, avendo un centro di autorità, combinato con il suo gran numero di negozi organizzati in un *suq*, il quale le conferisce anche una dimensione economica.

---

<sup>518</sup> JONES 1999, p. 73.

<sup>519</sup> MOSTAFA 2016, p. 5.

<sup>520</sup> NATIF 2019, p. 37.

<sup>521</sup> DONNER 2010, p. 203.

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 187.

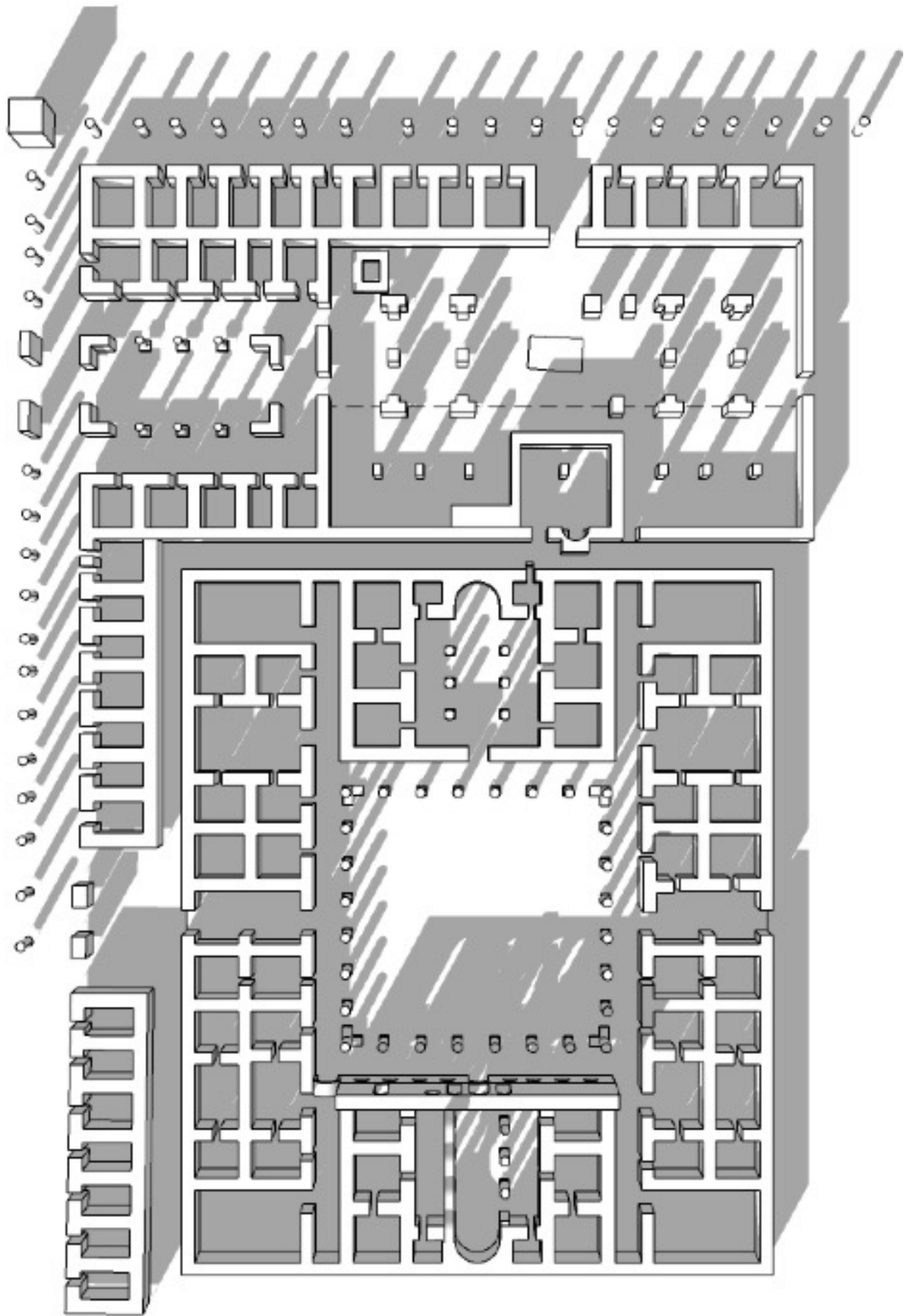


Fig. 108 Pianta 3D dell'entità moschea/Dar al Imara (elaborazione grafica di N.Chami)

### 3.2.4 Creswell e l'unità di cinque stanze.

Nel suo libro *“Early Muslim architecture”*, Creswell parla di un concetto architettonico utilizzato nell'organizzazione degli interni delle strutture residenziali nel periodo omayyade, lo chiama l'unità di cinque stanze o *Bayt*<sup>523</sup>. Secondo Creswell, il *Bayt* è un'unità di tre o cinque stanze, dove due o quattro stanze sono organizzate intorno a una corte o un vestibolo, creando così un'unità autonoma.<sup>524</sup> Questa tipologia si riscontra in diverse strutture omayyadi nell'area di *Bilad al Sham*, da Mshatta, a Jabal Says, ad Anjar, Qasr al Hayr al Sharqi, Qasr al Hallabat, Rusafa, Qasr Tuba e molti altri insediamenti (Fig. 109).

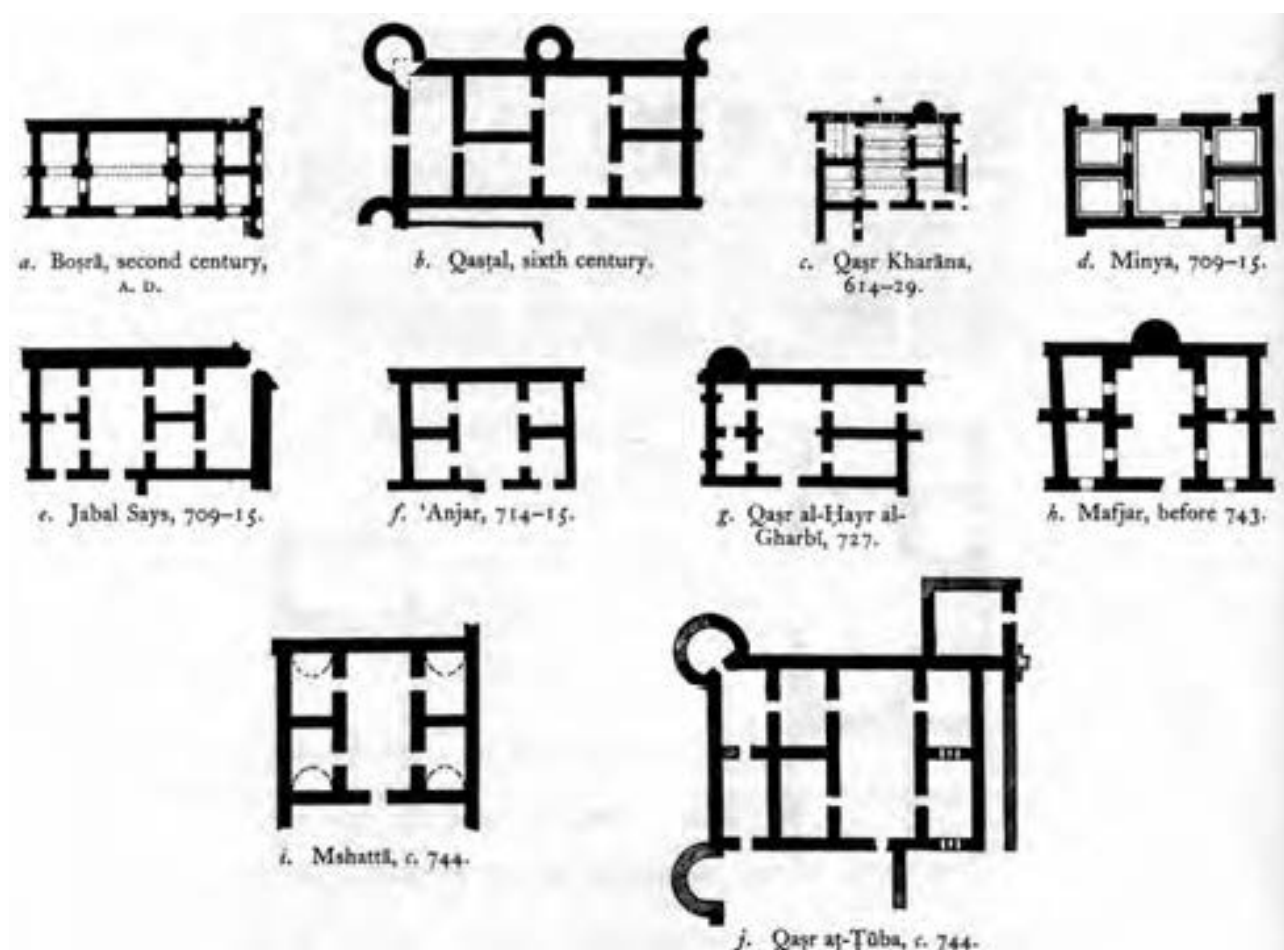


Fig. 109 L'unità di cinque stanze utilizzate in diverse strutture omayyadi (CRESWELL 1969)

Creswell distingue tra il primo *Bayt* musulmano e una tipologia simile utilizzata nell'architettura persiana, creando così due diverse tipologie: il *Bayt* siriano utilizzato in *Bilad al Sham*, e il *Bayt* persiano (Bana' al Hiri)(Fig. 110), utilizzato in Mesopotamia e Persia, come in Ukhaidir, Qasr I Shirin, Firuzabad e altri luoghi.

L'origine del *Bayt* è luoghi discussa da Giuseppe Labisi, nella sua monografia, *“ Dwelling Models of Umayyad Madā'in and Qusūr in Greater Syria”*. Ciò che è interessante per questa

<sup>523</sup> Bayt in arabo بيت che significa casa.

<sup>524</sup> CRESWELL 1969, p. 147.

ricerca è la considerazione dell'unità di cinque stanze, o *bayt*, come una caratteristica dell'architettura omayyade. Secondo Labisi,

*“The only pre-Islamic examples whose function is probably similar to the ‘five room units’ are found in the ‘Palace of the Giants’ in Athens (410-425, fig. 1a),<sup>93</sup> in the ‘house in the sanctuary of Asclepius’ in Epidaurus (second quarter of the fifth century; fig. 1b),<sup>94</sup> and in the ‘episcopal palace’ of Phthiotic Thebes (end of the fifth-early sixth century; fig. 1c).<sup>525</sup> (Fig. 111)*

Questa tipologia è comunemente usata nelle strutture residenziali omayyadi, pertanto essere annoverata a pieno titolo tra i caratteri dell'architettura omayyade di diretta derivazione classica. Il suo uso abbondante ad Anjar, in tutte le unità abitative, compresi i palazzi e *Dar al Imara*, è quindi un'altra prova del carattere omayyade della struttura.

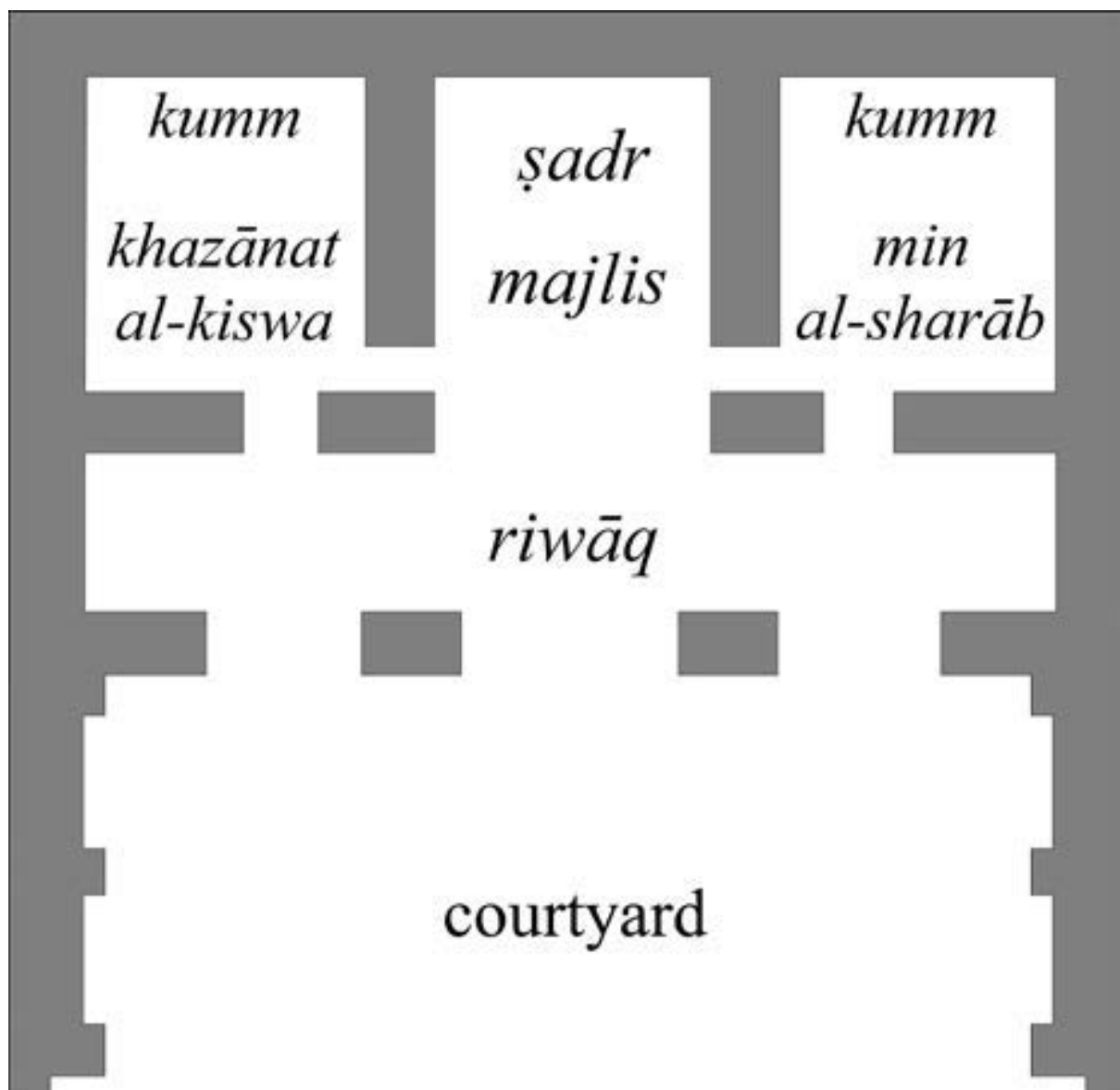


Fig. 110 Il *banā' al-Hīrī* come descritto da *al-Mas'ūdī* (LABISI, 2020)

<sup>525</sup> LABISI 2020, pp. 9–16.

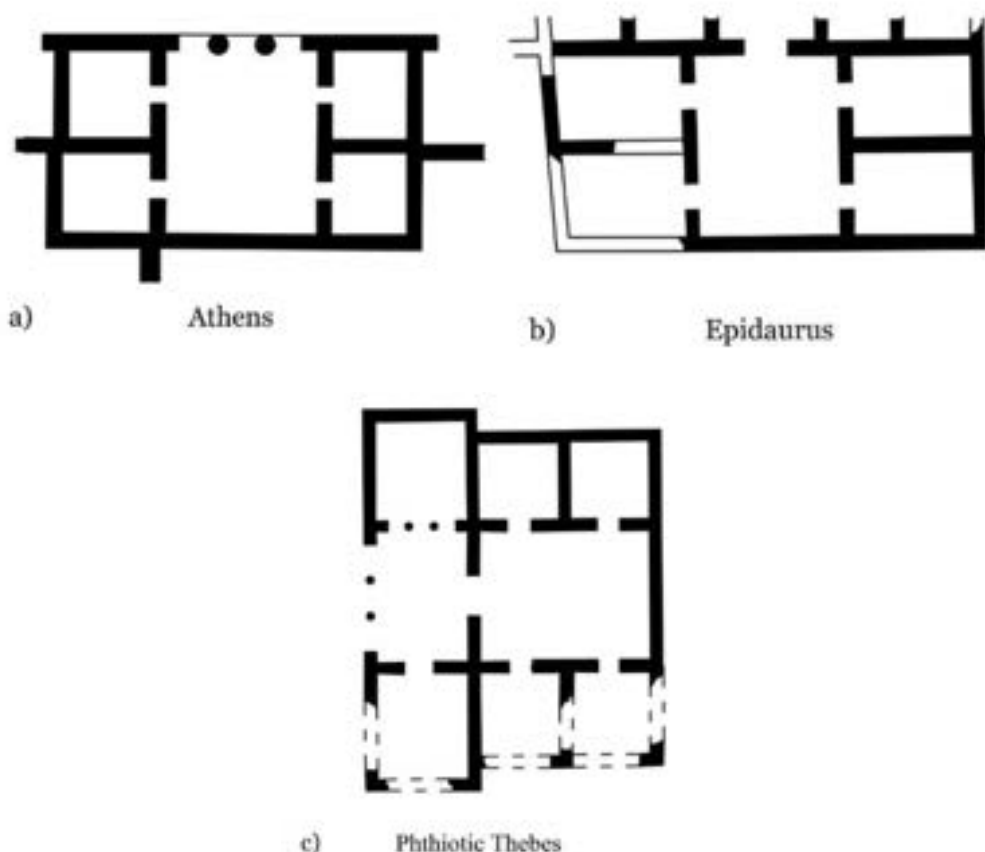


Fig. 111 Atene, “Palazzo dei Giganti” (Grecia, 410-425); b) Epidauro, ‘casa nel santuario di Asclepio’ (Grecia, secondo quarto del V secolo); c) Tebe Ftiotica, ‘palazzo vescovile’ (Grecia, fine V-inizio VI sec.) (LABISI 2020)

### 3.3 Una decostruzione di Anjar nei suoi elementi urbani

L'impianto urbanistico generale di Anjar è ben organizzato in una griglia ortogonale, che divide minuziosamente gli elementi della città. Mentre questa pianificazione ricorda il *castrum* romano, tuttavia i suoi elementi interni sono unici e particolari per la città musulmana. Molti elementi utilizzati ad Anjar sono comuni con la *medina* musulmana. Questi elementi sono o pubblici, come la moschea, le terme, il *suq* e il *khan*, mentre altri sono privati, come i palazzi e la struttura residenziale. *Dar al Imara*, può essere considerato come una struttura semi-privata, poiché è la rappresentazione del potere del califfo e della sua presenza in città, pur essendo la sua residenza privata. Una decostruzione degli elementi di Anjar ne identificherà la funzione, spiegandone quindi la sua natura, rispetto ad altre strutture omayyadi.

#### 3.3.1 La moschea

La moschea di Anjar (Fig. 112), occupa il centro della città, essendo il suo fulcro religioso, sociale e culturale. Il collegamento tra la moschea e *Dar al Imara*, ovvero il grande palazzo, crea il centro di autorità della città. Anche se questo ricorda la *praetoria* del *castrum*

romano,<sup>526</sup> era anche un'unità uscita dal primo periodo dell'Islam ad Al Jazira, prima del contatto con i romani e bizantini in *Bilad al Sham*. La casa del profeta a Medina, che fu anche la sua moschea, è rappresentata nelle strutture musulmane, ed è presente qui ad Anjar, in due unità fisicamente separate, ma collegate in una funzione autoritaria.<sup>527</sup> Sebbene non vi siano prove archeologiche della casa del profeta e della sua esatta distribuzione unitaria, le fonti letterali consentono di identificare la sua struttura interna.<sup>528</sup>



Fig. 112 Pianta della moschea di Anjar (elaborazione grafica di N.Chami)

In seguito ai viaggi di Ibn Khaldoun nel XV secolo d.C, riconobbe nel suo libro tre moschee, la Masjid al Haram a Mecca, la Masjid al Nabawi a Medina, entrambe nella penisola arabica e la Masjid al Aqsa a Gerusalemme.<sup>529</sup> Tornando alla parola *masjid* (مسجد), moschea in arabo, che deriva dalla parola (سجد) "*sajada*", che significa inginocchiarsi, tuttavia, ciò non è sufficiente per definire una tipologia architettonica. Anche il Corano non indica proprio la creazione di un nuovo tipo di edificio religioso per i musulmani. Infatti l'unico requisito che il Corano ha impiantato nella moschea è l'obbligo della preghiera.<sup>530</sup>

Anche se l'atto di preghiera è di natura privata, le preghiere collettive del venerdì alla *masjid* erano una tradizione della comunità musulmana. Di conseguenza, ciò ha influito sull'architettura della moschea, essendo un luogo di raduno dei musulmani per eseguire le loro preghiere. Alla fine, questo ha portato alla trasformazione della moschea in un luogo

<sup>526</sup> GROS, TORELLI 1988, p. 163.

<sup>527</sup> GUIDETTI 2017, p. 69.

<sup>528</sup> NORTHEDGE 2017, p. 157.

<sup>529</sup> IBN KHALDOUN 1981.

<sup>530</sup> GRABAR 1978, pp. 104-105.

pubblico per il raduno della comunità musulmana e all'introduzione della *khutbah*, che prevedeva un sermone. Infatti, la *khutbah* e il *minbar*, i due luoghi dove si svolgeva la predica, che “*became the symbol of legal authority in a place of worship*”,<sup>531</sup> non erano menzionati nel Corano.<sup>532</sup> Questi concetti spaziali nella moschea provenivano dalla tradizione dell'incontro musulmano nella moschea e dalla discussione di temi sociali e politiche.

Quando i primi musulmani crearono il loro santuario, o i loro sacri edifici religiosi, seguirono l'opera del loro profeta Maometto, che costruì la sua casa a Medina, di cui la moschea ne faceva parte. Pertanto, le moschee costruite dai primi musulmani seguivano questo stesso stile di moschea.<sup>533</sup>

D'altra parte, la moschea, come altri elementi delle città musulmane, stava assistendo a cambiamenti, guidati dall'evoluzione della vita musulmana. Questo cambiamento ha creato un rimodellamento nell'architettura della moschea,<sup>534</sup> inclusa la moschea di Anjar.

Nel primo periodo musulmano, e in epoca omayyade, la moschea clonava la moschea del profeta di Medina, almeno nell'applicare i suoi stessi elementi, riguardanti la divisione tra un ampio cortile o *sahn* e una zona d'ombra o *zullah*.<sup>535</sup> Mentre la casa del profeta, che divenne una moschea, era il fondamento delle tipologie di moschea, l'approccio generale degli Omayyadi all'architettura della moschea, così come i suoi altri elementi come la *khutba*,<sup>536</sup> ad esempio, era più avanzato.<sup>537</sup>

Al Walid ibn Abdel Malek (r.705-715 d.C), il fondatore di Anjar, era anche il patrono della moschea di Al Aqsa a Gerusalemme e della Grande Moschea degli Omayyadi a Damasco (Fig. 113).<sup>538</sup>

*“Zayd ibn Waqīd said: Al-Walid put me in charge of the workers in the building of the Great Mosque of Damascus.”*<sup>539</sup>

Pertanto, non sorprende vedere somiglianze tra queste moschee, o almeno ispirazioni da questa grande moschea di Damasco per la costruzione della moschea di Anjar. Infatti, la moschea di Anjar, e le sue somiglianze con altre moschee fondate da al-Walid, possono essere una prova per la datazione della struttura.

---

<sup>531</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>532</sup> DONNER 2010, p. 198.

<sup>533</sup> HAKIM 2008, p. 67.

<sup>534</sup> L'evoluzione della moschea è visibile dalla moschea di Al Wasit, dalla moschea di Al Aqsa, dalla moschea di Damasco, questo è visibile nella diversa pianta di queste moschee e con l'introduzione di nuovi elementi come la *Maqsura*, la *Madrassa* e *Al Minbar*. MOSTAFA 2016.

<sup>535</sup> GRABAR 1978, p. 107.

<sup>536</sup> DONNER 2010, p. 199.

<sup>537</sup> La prima prova archeologica di una moschea nel mondo musulmano è la moschea di Al-Wasit.

<sup>538</sup> LEAL 2017, p. 172.

<sup>539</sup> KHALEK 1977, p. 113.



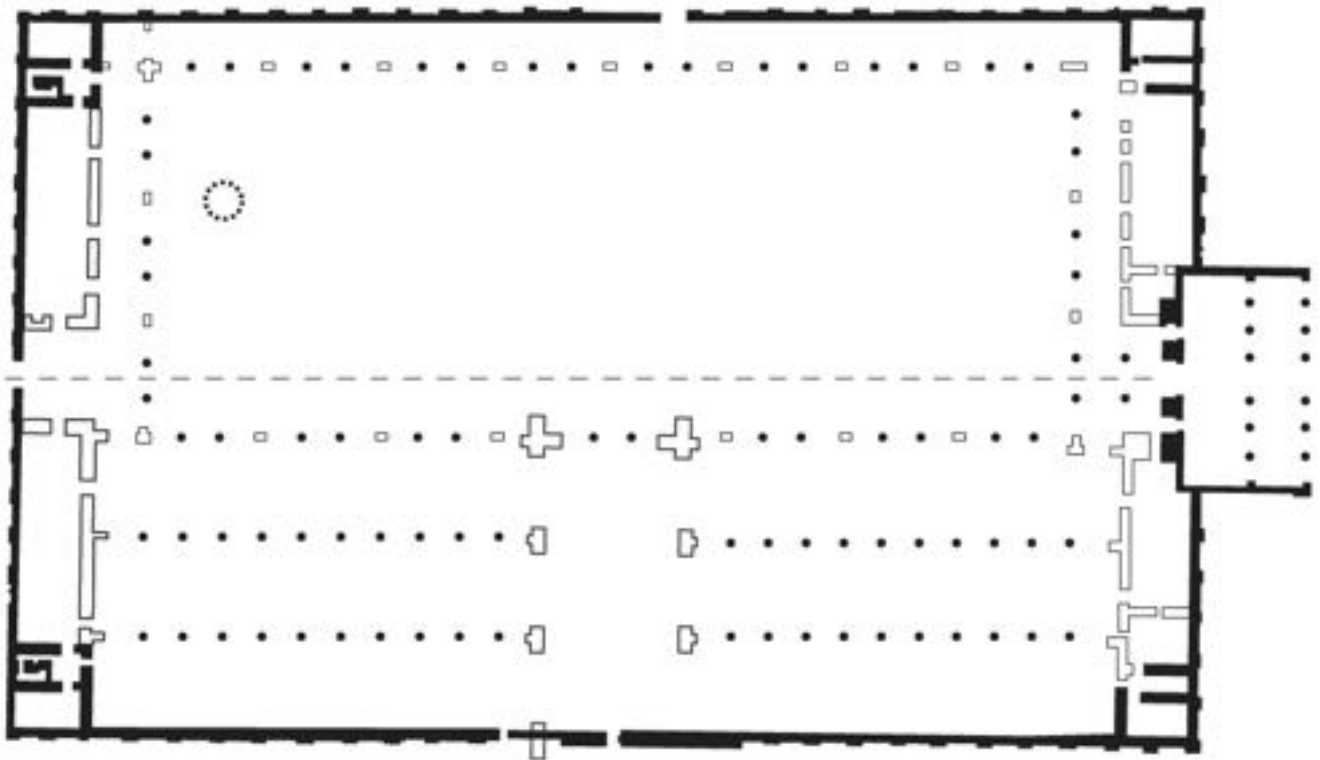


Fig. 113 Pianta della moschea di Damascus (JONES 1999)

Simile alla moschea di Damasco, la moschea di Anjar aveva una tipologia basilicale,<sup>540</sup> e un cortile trasversale.<sup>541</sup> Le somiglianze tra queste due moschee continuano, con l'accentuato *riwaq* o portico nei tre lati del *sahn*, parallelo alle pareti esterne, con l'uso di pilastri a forma di "T" nella moschea di Anjar. Questa tipologia ricorda anche la moschea di Al Omari a Bosra in Siria, con la *qibla-liwan* a due navate così come il *riwaq* est e ovest, mentre ha una sola navata *riwaq* a sud rispetto ai due *riwaq* della moschea di Bosra.<sup>542</sup>

La moschea di Anjar combina le caratteristiche della Moschea di al Wasit (Fig. 114), costruita da Al Hajjaj ibn Youssef<sup>543</sup> e la moschea di Damasco costruita da al Walid,<sup>544</sup> avendo la navata centrale come la moschea di Damasco e la navate, perpendicolari al muro di *qibla*, simili alla moschea di Al-Wasit. Eppure la navata centrale della moschea di Anjar è interrotta dalla *maqsura* e da un pilastro. Questo pilastro, descritto da Hafez Chehab, e che è visibile ancora oggi,<sup>545</sup> può essere la prova che il *mihrab* non è stato preso in considerazione durante la pianificazione della moschea e potrebbe non essere nella sua pianificazione originale. Infatti, il *mihrab* a forma di nicchia, o *mihrab al moujawwaf*, presente ad Anjar, fu introdotto per la prima volta al tempo di Al Walid durante la ristrutturazione della moschea del profeta a Medina (707-710 d.C).<sup>546</sup> Prendendo in considerazione il tempo di costruzione

<sup>540</sup> JONES 1999, p. 59.

<sup>541</sup> FINSTER 2003, pp. 229–232.

<sup>542</sup> Non ci sono prove della pianta della moschea omayyade di al Omari a Bassora, ma le prove testuali discusse da Creswell descrivono la tipologia della moschea. CRESWELL 1969, p. 479.

<sup>543</sup> JONES 1999, p. 59.

<sup>544</sup> BARRY FLOOD 1997, p. 57.

<sup>545</sup> CHEHAB 2017, p. 107.

<sup>546</sup> ANTICOLI 2020, p. 1.

di Anjar, mostra che il *mihrab* (Fig. 115) ad Anjar era un'aggiunta successiva, e non faceva parte della pianta originale della moschea, e potrebbe essere stato aggiunto durante i lavori di costruzione.

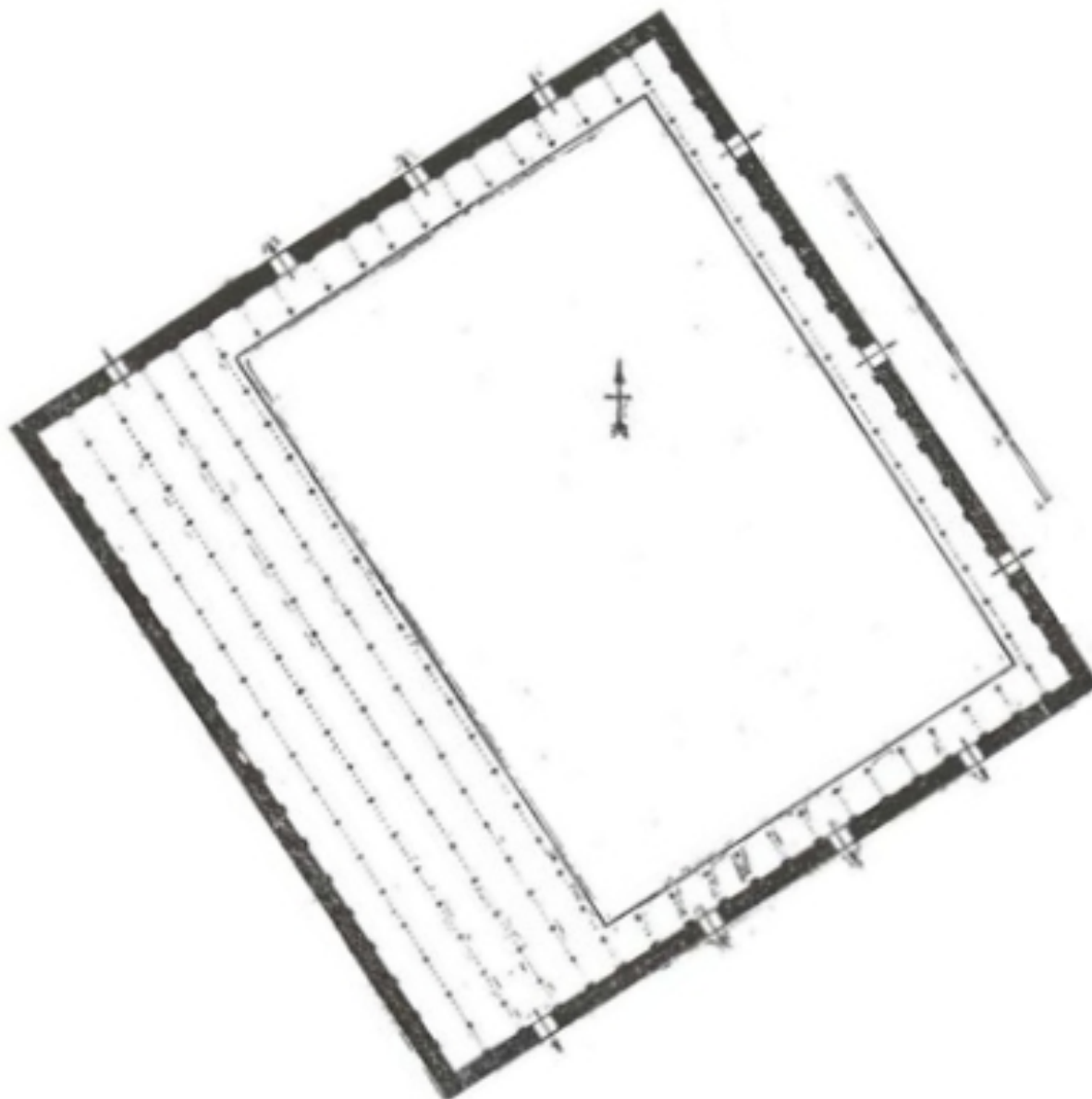


Fig. 114 Pianta della moschea di Al Wasit (JONES 1999)

D'altra parte, il *maqsura* nella moschea di Anjar, è uno dei primi utilizzati in una moschea,<sup>547</sup> e la porta sul retro della moschea che la collega al *Dar al Imara*, dimostra che era un elemento originale della moschea. In effetti, il *maqsura* può essere un elemento molto importante per datare la moschea di Anjar e la struttura nel suo insieme. Secondo Heba Mostafa, la trasformazione nell'area della *qibla* e del *minbar*, e l'aggiunta della *maqsura*, iniziò ad aver luogo tra il 630 e il 710, mostrando un'evoluzione dalla moschea del profeta.<sup>548</sup>

Analogamente anche alla moschea di Damasco, l'ingresso principale alla moschea di Anjar dal lato ovest del *Decumano* dà un ingresso monumentale alla moschea, con portici ad arcate

<sup>547</sup> FINSTER 2003, pp. 229–232.

<sup>548</sup> MOSTAFA 2016, p. 1.

e negozi su entrambi i lati che rappresentano una continuità del *suq*. Sul lato nord, c'è un altro ingresso alla moschea, dal *cardo* e attraverso un vestibolo che conduce al *sahn*.



Fig. 115 Il mihrab nella moschea di Anjar (fotografia di N.Chami)

Anche l'orientamento della moschea è molto importante da analizzare, poiché Anjar ha una pianta ortogonale e l'orientamento della moschea determina l'orientamento dell'intera struttura.

Uno studio condotto dal ricercatore canadese Dan Gibson, mostra che il muro della *qibla* nella moschea di Anjar è diretto a Petra, in Giordania, con una correzione di 3,61 gradi.<sup>549</sup> Sebbene questa teoria possa sembrare interessante, è importante capire che durante l'VIII secolo era impossibile avere una direzione precisa, e anche se gli Omayyadi stavano dirigendo la loro *Qibla* verso Petra, è impossibile essere così precisi.

Lo storico britannico dell'astronomia David King rifiuta la teoria di Gibson e fornisce un'altra spiegazione per l'orientamento delle moschee nel periodo omayyade.

*“Next the ‘Anjar palace mosque (Lebanon), dating from 714. Its orientation is 191°, with Petra at 187°, Makka at 164°, and Jerusalem at 197°. Gibson decided this mosque “points almost directly at Petra”. So it does, but nobody could have planned that at the beginning of the 8<sup>th</sup> century, towards Petra or anywhere else. An 11° deviation west from trues south is too much to assume that a southern orientation was intended.”<sup>550</sup>*

<sup>549</sup> GIBSON 2017, p. 53.

<sup>550</sup> KING 2018, p. 23.

Lo studio condotto da King dimostra che le moschee costruite prima del IX secolo usavano le tradizioni e l'astronomia "popolare" per trovare la direzione della *qibla*. Pertanto, proiettare la direzione di *qibla* in una mappa della Mecca non dovrebbe essere considerata una prova. King continua dicendo

*"I was happy to point out to Cook in person that the Egyptian mosque faced winter sunrise and the Iraqi mosques faced winter sunset, so one could hardly expect them actually (in modern terms) to face Makka."*<sup>551</sup>

Pertanto, l'orientamento della moschea di Anjar, se segue o meno la Kaaba della Mecca, non fornisce alcun tipo di informazione, e non poteva essere usato come alcun tipo di prova per datare la struttura, come fece Gibson, sapendo che la *qibla* è cambiata da Gerusalemme alla Mecca l'11 febbraio 624 d.C.<sup>552</sup>

Infatti, questo cambiamento della Qibla, ha cambiato la tipologia della moschea. Nella casa del profeta (Fig. 116), lo *zullah*, o lo spazio coperto dove era situato il muro di *qibla*, era nella parte nord della moschea, e la *suffa*, il *riwaq* meridionale o portico era nel sud. Questo è cambiato con il cambiamento della *qibla*, e questi due elementi hanno cambiato posto con il cambiamento della direzione della *qibla*.<sup>553</sup> Lo *zulla* è stato spostato a sud, e questa nuova collocazione di questi elementi è la stessa di quella di Anjar.

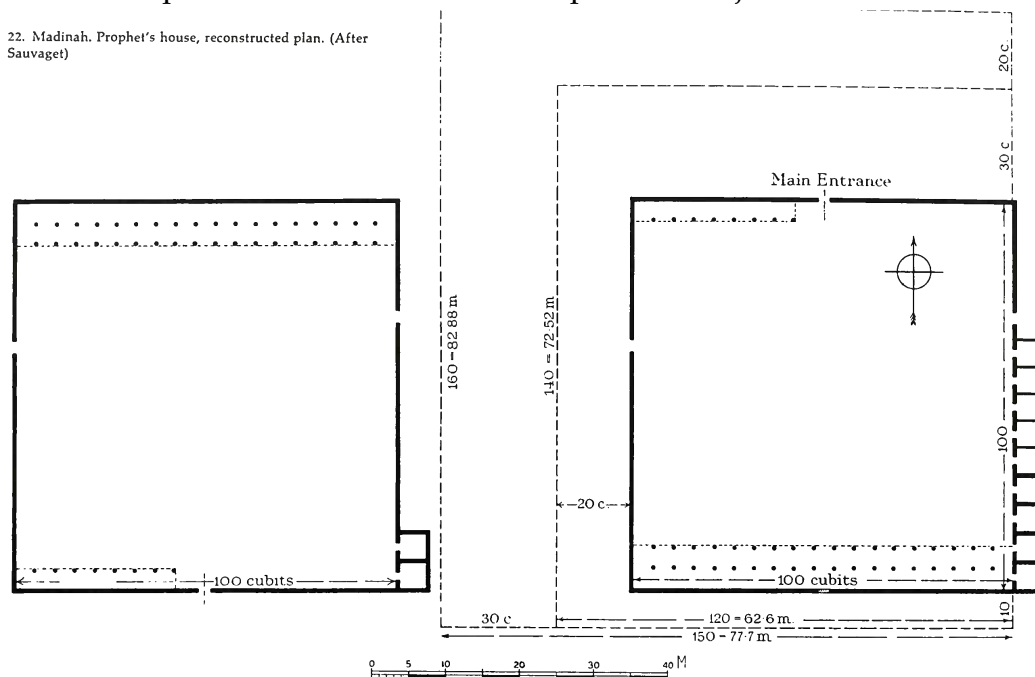


Fig. 116 La pianta della moschea del Profeta a Medina, prima (a sinistra) e dopo (a destra) il cambio di direzione di Qibla (GRABAR 1987 DOPO SAUVAGET)

<sup>551</sup> *Ibidem*, pp. 12–23.

<sup>552</sup> JONES 1999, p. 74 ; AL MUQADDESI 1903.

<sup>553</sup> JONES 1999, p. 74.

Gli ultimi scavi condotti ad Anjar si trovavano in realtà nell'area della moschea. L'articolo pubblicato da Aila Santi, riguardante questo scavo avvenuto nell'aprile 2017, suggerisce che la moschea sia stata costruita in diverse fasi.<sup>554</sup> La prima indicazione è la *maqsura*, che secondo Santi non era una parte iniziale della progettazione della moschea. Ciò si spiega con il fatto che il bugnato utilizzato nella costruzione della *maqsura* poggia direttamente sul pavimento, e non lo interrompe. Santi aggiunge ulteriori testimonianze sul diverso periodo di costruzione della *maqsura*, legato alla dimensione delle pietre utilizzate e al loro colore. Mentre il *maqsura* può essere un'aggiunta successiva alla moschea, è impossibile conoscere la data esatta di questa aggiunta. Potrebbe essere un cambiamento nella pianta durante i lavori di costruzione, o potrebbe essere anche un'edizione successiva. Ma sapendo che Anjar non era finita e poi abbandonata, è difficile immaginare che questa aggiunta sia arrivata dopo. Specialmente che l'introduzione della *maqsura* fu introdotta nell'architettura della moschea dal 710, durante i lavori nel sito di Anjar che ebbero luogo tra il 705 e il 715 d.C. Infine, un ultimo elemento della moschea che è importante menzionare è il minareto. Secondo Creswell, i minareti dell'area della Siria sono tutti quadrati, e Anjar non fa eccezione. Infatti, il concetto di minareto è stato introdotto con gli Omayyadi, in Siria, e la sua presenza ad Anjar, è un'altra prova del carattere omayyade della struttura.<sup>555</sup>

### 3.3.2 *Dar al Imara*

Il primo edificio che salta all'occhio quando si vede Anjar da lontano è *Dar al Imara*. Questo edificio è nella fase di costruzione più avanzata rispetto a tutti gli edifici di Anjar. La ragione di ciò, è il suo restauro durante i lavori di scavo condotti dagli archeologi Maurice Chehab e Haroutune Kalayan.<sup>556</sup> Questa struttura è situata nella parte occidentale del quadrante sud orientale, ed occupa il punto più alto della struttura,<sup>557</sup> dimostrando la sua importanza.

In effetti, la posizione di questa struttura, la sua decorazione avanzata e la sua vicinanza alla moschea, sono una prova che si tratta in effetti del *Dar al Imara*.

L'ingresso a questo palazzo è dalla facciata occidentale, con un altro ingresso assiale sulla facciata orientale. Questo ingresso dalla parte meridionale del *Cardo* è accentuato da una porta a tre arcate con fregi e ornamenti su entrambi i lati. Questo ingresso è nascosto da una *pletora* di negozi su entrambi i lati del *Cardo*, rendendo quindi in qualche modo insignificante l'ingresso al palazzo. In una struttura come Anjar, e conoscendo il suo ruolo politico ed economico per il califfato omayyade, è in qualche modo insolito vedere questa negligenza verso l'ingresso del *Dar al Imara*, che dovrebbe essere il centro di autorità della

---

<sup>554</sup> SANTI 2019, pp. 6–7.

<sup>555</sup> M.BLOOM 1991, p. 55.

<sup>556</sup> CHEHAB 1963.

<sup>557</sup> FINSTER 2003, p. 209.

struttura,<sup>558</sup> specialmente che il califfo nell'Islam, come detto sopra, è il portatore del messaggio di Dio sulla terra e il protettore della fede.<sup>559</sup>

L'ingresso, invece, è sull'asse orizzontale dell'edificio, e conduce all'altro ingresso della facciata orientale. Rispetto ad altre strutture omayyadi Marwanidi, come Qasr al Mshatta<sup>560</sup> (Fig. 117) l'ingresso al *Dar al Imara* ad Anjar non conduce alla sala del trono, la sede del califfo. Nell'altra struttura omayyade, l'ingresso del *Dar al Imara* è nella stessa ascia della sala del trono, il punto focale dell'edificio, suggerendo l'importanza del califfo, come sovrano dei musulmani.

In confronto ad altre strutture omayyadi, l'unità della moschea/*Dar al Imara*, e la loro connessione, potrebbe essere una spiegazione per il cambiamento nell'ascia dell'ingresso al *Dar al Imara*. L'uscita discreta dal lato nord che conduce direttamente al *Maqsura nella moschea*, sarebbe stata facilmente catturata se l'ingresso al *Dar al Imara* fosse avvenuto attraverso la sala del trono nel lato sud.

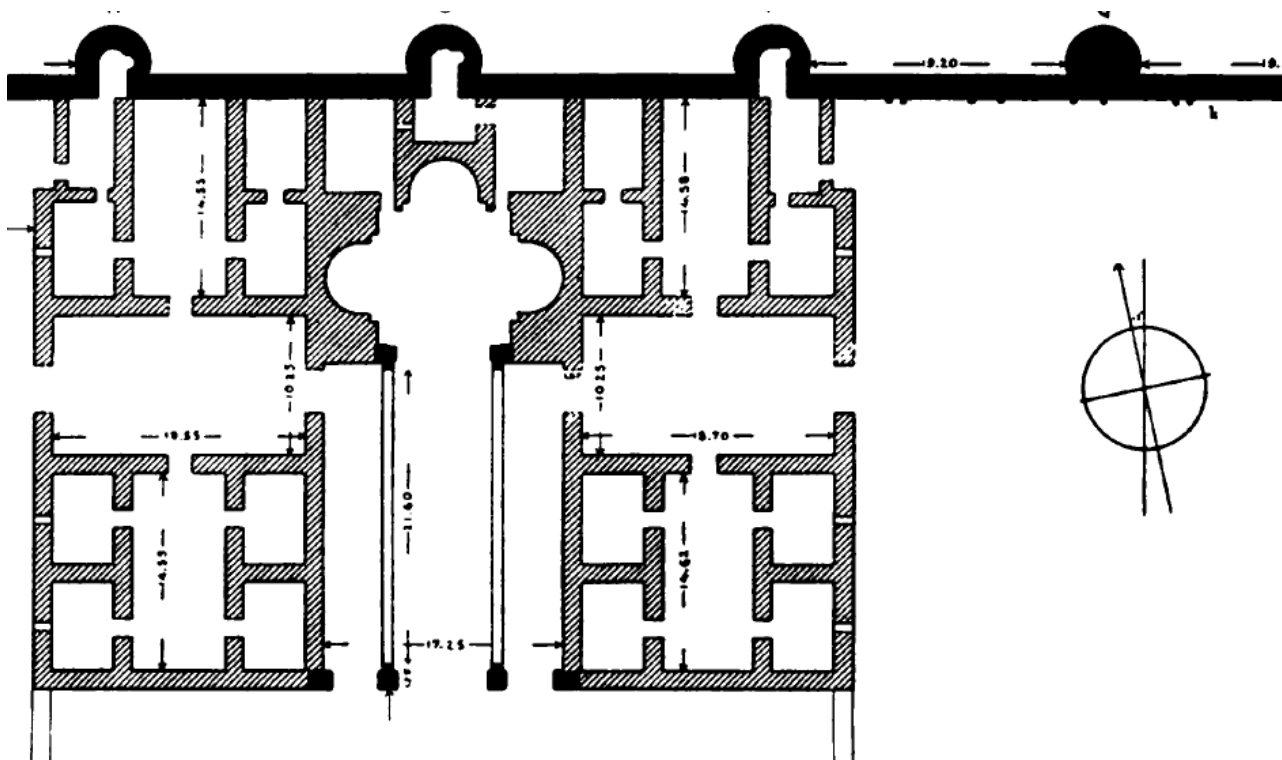


Fig. 117 Pianta di *Dar al Imara* a Mshatta (GRABAR 1987)

Un'altra spiegazione potrebbe essere in relazione al muro, a sud del palazzo, che i suoi resti sono ancora visibili (Fig. 118). Questo muro potrebbe suggerire che un altro edificio fosse progettato nelle vicinanze del palazzo, a sud. In assenza di resti significativi che possano spiegare la natura di questo edificio, è impossibile giungere a una conclusione a questa teoria, senza ulteriori lavori di scavo nella parte sud-orientale del sito.

L'ingresso del *Dar al Imara*, suggerisce l'intenzione del progettista di seguire la pianta di una Basilica Romana, dove l'ingresso è nel lato lungo, e le absidi sono a destra e a sinistra,

<sup>558</sup> GRABAR 1993, p. 93.

<sup>559</sup> NATIF 2019, p. 37.

<sup>560</sup> CRESWELL 1969, pp. 124–134.

suggerendo un'influenza diretta dell'architettura classica. Ciò è evidenziato anche dalla somiglianza tra queste due funzioni. La basilica, una delle forme più comuni di architettura civile, deriva dai greci, e la sua etimologia, "basilica", deriva dal greco "basilica stoa", che in latino significa stoa regale.<sup>561</sup> La somiglianza nella funzione della Basilica e del *Dar al Imara*, come centro amministrativo civile, potrebbe essere la ragione per cui i primi musulmani, nella loro intenzione di seguire la pianificazione architettonica e urbana romana, hanno adattato questa tipologia simile.

Anche se l'ingresso principale non conduce alla sala del trono, è tuttavia diretto all'altro ingresso del palazzo, o meglio a un'uscita, dalla facciata orientale. Infatti la parte orientale del quadrante sud orientale della struttura è completamente vuota, e in epoca moderna è un terreno vuoto con alberi, senza alcun segno di rovine di strutture costruite. Non è chiaro se questo spazio fosse destinato a essere lasciato vuoto o utilizzato come giardino per il palazzo.

Il professore italiano di architettura del paesaggio Attilio Petruccioli nel suo articolo "*Rethinking the Islamic Garden*" cita l'importanza dei giardini della città islamica.

*"The royal city is based on three recurrent key themes: first, gardens and palaces, merged together as places of heterodox pleasure..."*<sup>562</sup>

Pertanto, la teoria di un giardino esistente al lato est vuoto del grande palazzo di Anjar (Fig. 119), o il *Dar al Imara*, può essere giusta, soprattutto che non vi sia alcun segno di resti architettonici in questa zona.<sup>563</sup>

---

<sup>561</sup> YEGÜL, FAVRO 2019, p. 12.

<sup>562</sup> PETRUCCIOLI 2001, p. 354.

<sup>563</sup> È interessante notare qui che il *Dar al Imara* nella città abbaside di Baghdad aveva un giardino a est di *Dar al Imara* descritto da Al Ya'cubi suggerendo una tipologia simile ad Anjar.

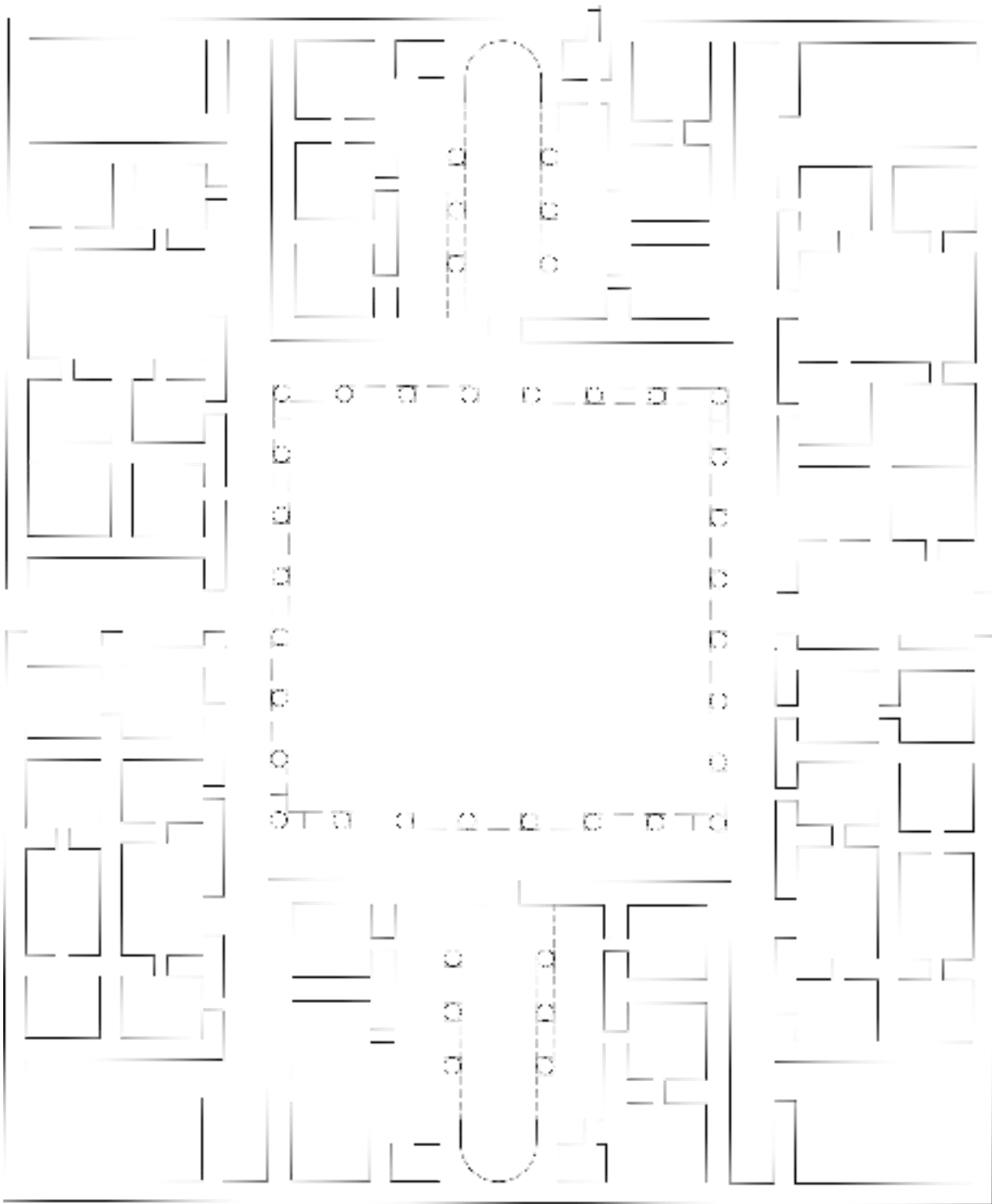


Fig. 118 Il muro al Sud di Dar al Imara (grafica di N.Chami)





Fig. 119 Parte orientale vuota del quadrante sudorientale (fotografia di N.Chami)

È interessante notare che il palazzo di Anjar segue la configurazione della casa del profeta a Medina, dove il palazzo è costruito dietro il muro di *qibla*.<sup>564</sup> Questa tipologia enfatizza il ruolo del califfo, la sua autorità religiosa e amministrativa, svolgendo il ruolo di difensore delle parole di Dio sulla terra, lo stesso ruolo del profeta Maometto.

È importante ricordare, tuttavia, che l'entità della moschea e *Dar al Imara* in Anjar, infrange ogni regola dell'urbanistica musulmana, nel sottolineare l'importanza di questa entità politica e religiosa, nascondendola dietro una *pletora* di negozi, su entrambi i lati del *Decumanus* e *Cardo*, nonché l'orientamento dell'ingresso a *Dar al Imara*. Questo mostra, infatti, un sacrificio totale dei principi Marwanidi omayyadi, a favore di seguire il contesto classico dell'urbanistica.

### 3.3.3 Il *suq*

Molti studiosi<sup>565</sup> considerano il *suq* l'elemento più importante che ha plasmato il processo di trasformazione della città orientale, dalle strade colonnate della città romana al *suq* della *medina* musulmana. Nei suoi studi su Damasco e Aleppo, Sauvaget ha analizzato la

---

<sup>564</sup> NORTHEDGE 2017, p. 157.

<sup>565</sup> Jean Sauvaget, Eugene Wirth, Greetz, Hugh Kennedy.

trasformazione delle classiche strade colonnate di queste due città nel periodo preislamico e la loro trasformazione in *suq*.

*“C’est ainsi que la grande avenue est-ouest de Damas, envahie par les boutiques, n’est plus aujourd’hui qu’une voie de largeur modeste, qui se dédouble par endroits en deux ruelles parallèles a use de Souk; de même la grande rue est-ouest d’Alep.”<sup>566</sup>*

La teoria di Sauvaget è valida solo per la struttura che ha avuto una storia preislamica, spiegando la sua scelta di Damasco e Aleppo, e ha anche scelto Latakia e Gerusalemme, tutte città preislamiche, per dimostrare la sua teoria.

Il caso di Anjar disapprova la teoria di Sauvaget, come una fondazione *ex-novo* omayyade, con il *suq* su entrambi i lati della strada colonnata, che era stata costruita intenzionalmente per essere riempita con questi negozi. Pertanto, questi negozi non facevano parte della trasformazione della città con l'arrivo dell'Islam, ma sono avvenuti nella concettualizzazione della città e non nella sua forma fisica costruita.

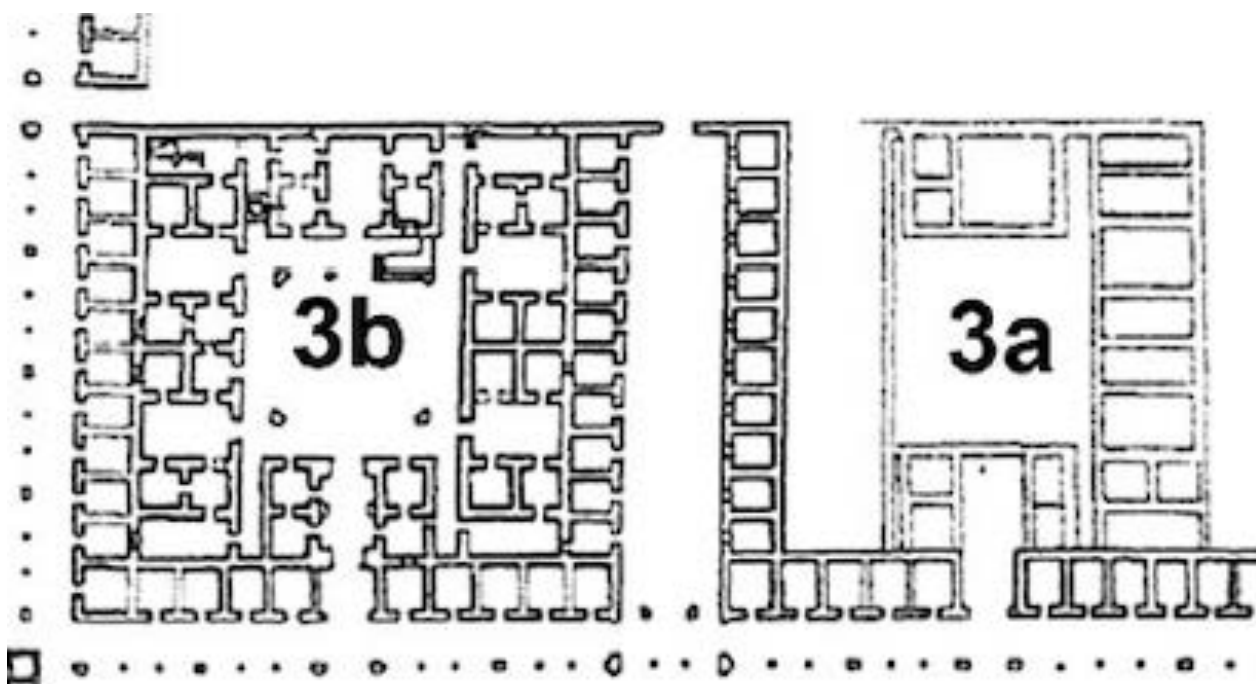


Fig. 120 Il *suq* invade le strade tra i due palazzetti a sud del quadrante nord-est (FINSTER 2003)

Il *suq* di Anjar è in realtà enorme, è composto da più di duecentocinquanta negozi, che occupano i due lati delle strade colonnate, il *Cardo* e il *Decumano*. Il *suq* parte dalla porta della città a nord, e prosegue sui quattro lati delle strade colonnate, e le sue ramificazioni continuano attraverso gli edifici, e tra i piccoli palazzi. (Fig. 120)

Questi negozi tra i palazzi potrebbero far parte di un *suq* settimanale o *suq* per un giorno speciale della settimana.<sup>567</sup> I *suq* specializzati esistevano dal primo periodo musulmano,

<sup>566</sup> SAUVAGET, MOUTERDE 1934, p. 100.

<sup>567</sup> FINSTER 2003, p. 237.

come nelle prime città musulmane di Kufa e Samarra in Iraq.<sup>568</sup> Questi negozi, e gli altri posizionati su entrambi i lati degli ingressi della moschea e dei palazzi, ricordano le *tabernae* romane, poste su entrambi i lati dell'ingresso di ciascuna *insulae*.

Il numero di negozi sembra sproporzionato per il numero di unità residenziali ad Anjar, in un rapporto da uno a cinque, e anche per le dimensioni complessive della struttura. Ciò può essere spiegato dal fatto che Anjar si trova su un'importante via commerciale, che collega il porto di Beirut all'interno siriano ea Damasco. La posizione del sito potrebbe suggerire che Anjar fosse una sosta per i mercanti di passaggio nella zona, dove possono riposarsi, vendere la loro merce in questi negozi, dormire nel *khan* fuori le mura della città e continuare per la loro strada.

Il *suq* di Anjar, seguendo il *Cardo* e il *Decumano*, definisce l'organizzazione fisica e urbana della città, sottolineandone l'ortogonalità dalla città classica, ma è anche ciò che fa di Anjar una città e ne definisce la funzione. Pertanto, il *suq* non è solo un'entità fisica e urbana, ma conferisce ad Anjar anche il suo carattere commerciale, soddisfacendo così la teoria di Max Weber, sulla necessità della città di soddisfare una versatilità economica, che può essere assicurata dal mercato o il *suq*.<sup>569</sup>

I *suq* si estendono anche all'ingresso della moschea, dove si trovavano dieci negozi. Questa idea nasce dal primo periodo musulmano, quando il profeta Maometto scelse il luogo del *suq* a Medina in prossimità della moschea, per creare una dimensione sociale aggiuntiva alla moschea, come luogo di incontro, creando un'interazione tra i musulmani, sottolineando quindi il legame tra religione ed economia, apprezzato nell'Islam.<sup>570</sup> Dopotutto, una delle prime leggi dell'Islam è stata l'organizzazione dei mestieri, quindi la religione ha lavorato a favore dell'economia.

Questo legame tra il *suq* e la moschea, il laico e il religioso, ha dato una nuova dimensione alla città, diventando in seguito una delle regole nel disegno dell'urbanistica della città musulmana. Questi negozi hanno le pareti interne in comune con le pareti delle unità abitative, compresi i palazzi.

*"In the linear suq of Islamic cities a strip of tiny shops provides the background for a residential tissue of patio houses."*<sup>571</sup>

Il *suq* di Anjar è così sproporzionato, anche se Anjar è stata un'importante città commerciale su una rotta commerciale molto importante, ma questo non spiega l'enorme numero di negozi della città. Questo *suq* di grandi dimensioni può essere utilizzato per enfatizzare il

---

<sup>568</sup> AWAD 1989, p. 42.

<sup>569</sup> Secondo Weber, gli elementi periodici sono ciò che differenzia una città e un villaggio. Mentre in città il mercato è un elemento regolare, il villaggio ha mercati periodici, che durano per un tempo determinato, e vengono successivamente smantellati. WEBER 1958, p. 66.

<sup>570</sup> AWAD 1989, p. 22.

<sup>571</sup> PETRUCCIOLI 2007, p. 79.

ruolo commerciale della città nell'area, accanto alle sue funzioni politiche, esposto da *Dar al Imara*, insieme agli altri palazzi della città. D'altra parte, il *suq* è ciò che rende Anjar una città, ed è ciò che la separa dalle altre strutture, che condivide elementi simili, ma manca di un *suq*, come ad esempio Khirbat al Mafjar, noto anche come Qasr Hisham. Questo spiega la definizione dei primi musulmani di una città o *medina*, ed è il *suq* che separa l'insediamento, il *qasr*, il *misr* dalla *medina*, spiegato dall'importanza che i primi musulmani, e prima di loro gli arabi, davano al commercio, come attività imprescindibile, ed elemento cruciale per la vita della città. L'attività commerciale è sempre stata legata al concetto di città, anche nella parte occidentale dell'Europa per esempio, la città fu ripresa solo nell'XI secolo, quando l'attività commerciale ripresero vita.<sup>572</sup>

### 3.3.4 I bagni

L'origine del bagno risale al periodo classico, ei romani diedero molta importanza al bagno per la loro capacità di purificare l'anima e pulire il corpo.<sup>573</sup> Come i romani, i musulmani attribuivano un'importanza simile alle terme, e mentre molte città preislamiche continuarono a utilizzare le terme esistenti durante il periodo musulmano, altre città di nuova fondazione dai musulmani adottarono le *Hammam* nel loro piante, e in seguito divennero un elemento cruciale della città musulmana.<sup>574</sup> Anjar è una di queste strutture fondate dagli Omayyadi, che incorporava nella sua pianta almeno due bagni.<sup>575</sup>

Le due terme si trovano entrambe nella parte settentrionale della struttura, una sul lato occidentale, e un'altra più grande si trova sul lato orientale della porta settentrionale (Fig. 121). In effetti, il posizionamento delle terme non è fortuito, ed è comune ad altre strutture omayyadi. Uno studio condotto da Donald Whitcomb sulla città di Ayla in Giordania, ha analizzato i bagni di Ayla rispetto ad altre strutture omayyadi. Whitcomb ha dedotto dalla sua ricerca uno schema ripetitivo nella posizione dei bagni in queste strutture. Secondo lui, c'è un collegamento tra la posizione delle terme e il *Dar al Imara* negli insediamenti musulmani.

*"While one finds baths in extra-urban situations, there seems to be a pattern within cities. Analysis of a number of sites revealed a constant relationship in distance and direction to the "palace" (or administrative center), with the bath house located to the north (or northwest) at 50-60 m distance."*<sup>576</sup>

Aggiunge inoltre che il bagno principale si trova spesso a nord della struttura, nella parte orientale della porta settentrionale. Questa teoria è valida in molte diverse strutture

---

<sup>572</sup> STERN 1970, p. 32.

<sup>573</sup> CAMERON 1775.

<sup>574</sup> WHITCOMB 1998, p. 16.

<sup>575</sup> I lavori di scavo nel sito hanno rivelato finora due bagni. Altri bagni potrebbero trovarsi in un'altra area del sito, ma devono ancora essere scoperti.

<sup>576</sup> WHITCOMB 1998, p. 16.

omayyadi, tra cui Anjar, Ayla in Giordania (Fig. 44), Hadir Qinnasrin in Siria (Fig. 122) e altre.

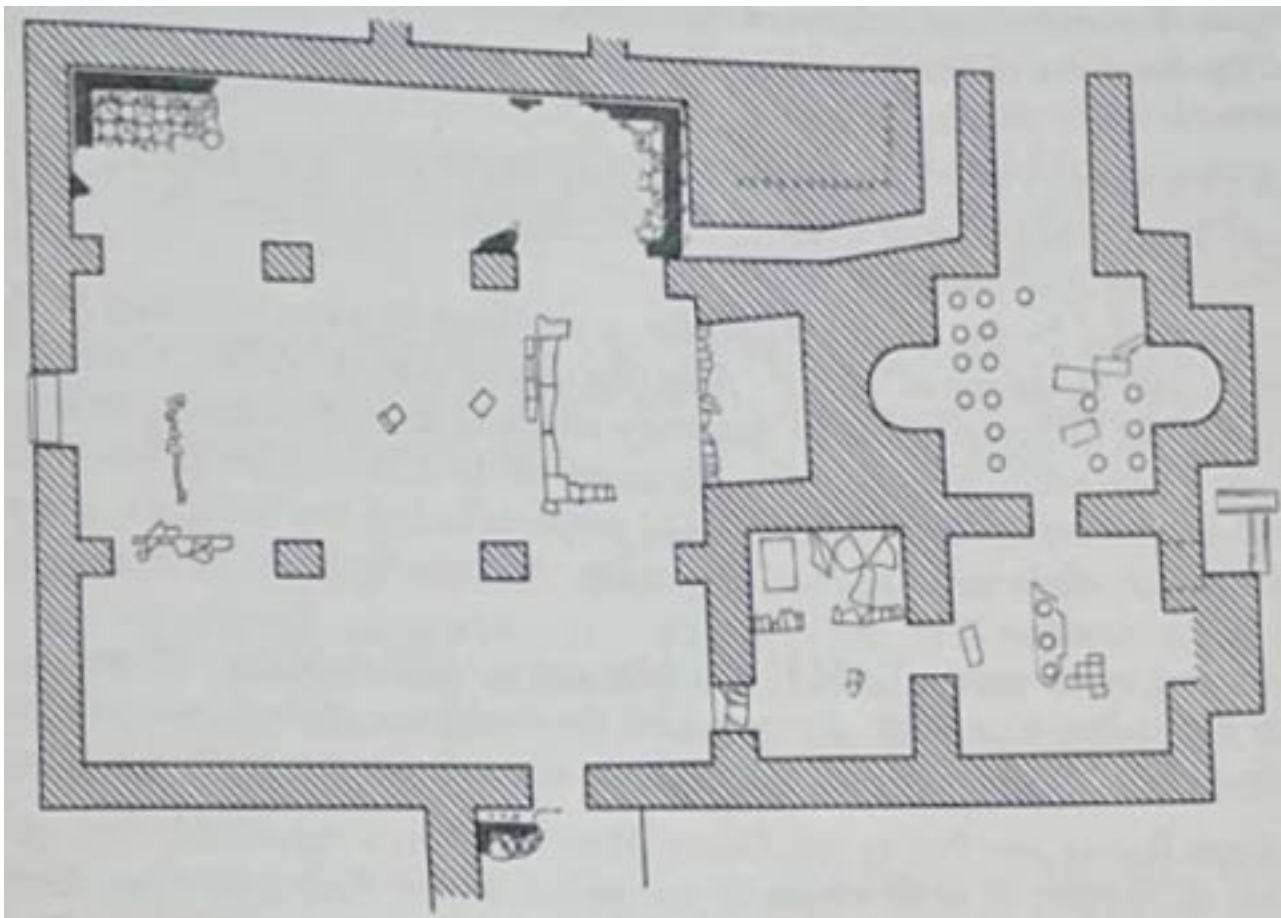


Fig. 121 Grande bagno ad Anjar, dopo Emir Chehab (FINSTER 2003)

L'*Hammam* più grande a est della porta settentrionale di Anjar misura 30,25 x 18,55 m ed è in uno stato di conservazione migliore di quello più piccolo, mostrando una decorazione elaborata, con l'uso di pavimenti a mosaico e pareti e colonne in marmo. Sembra essere l'edificio più ambizioso dell'intera struttura. L'interno del bagno è suddiviso in modo simile a quello di un bagno romano, con le tre camere principali, il *frigidarium*, seguito dal *tepidarium* e infine dal *caldarium*. L'ingresso avviene attraverso un salone dei ricevimenti, o un *apodyterium* a tre navate, dalla parte occidentale della struttura termale. Sul lato est, tra le absidi del *Tepidarium* e del *Caldarium*, fu aggiunto un vano adibito all'impianto di riscaldamento, ancora oggi visibile (Fig. 123).<sup>577</sup>

<sup>577</sup> FINSTER 2003, p. 227.

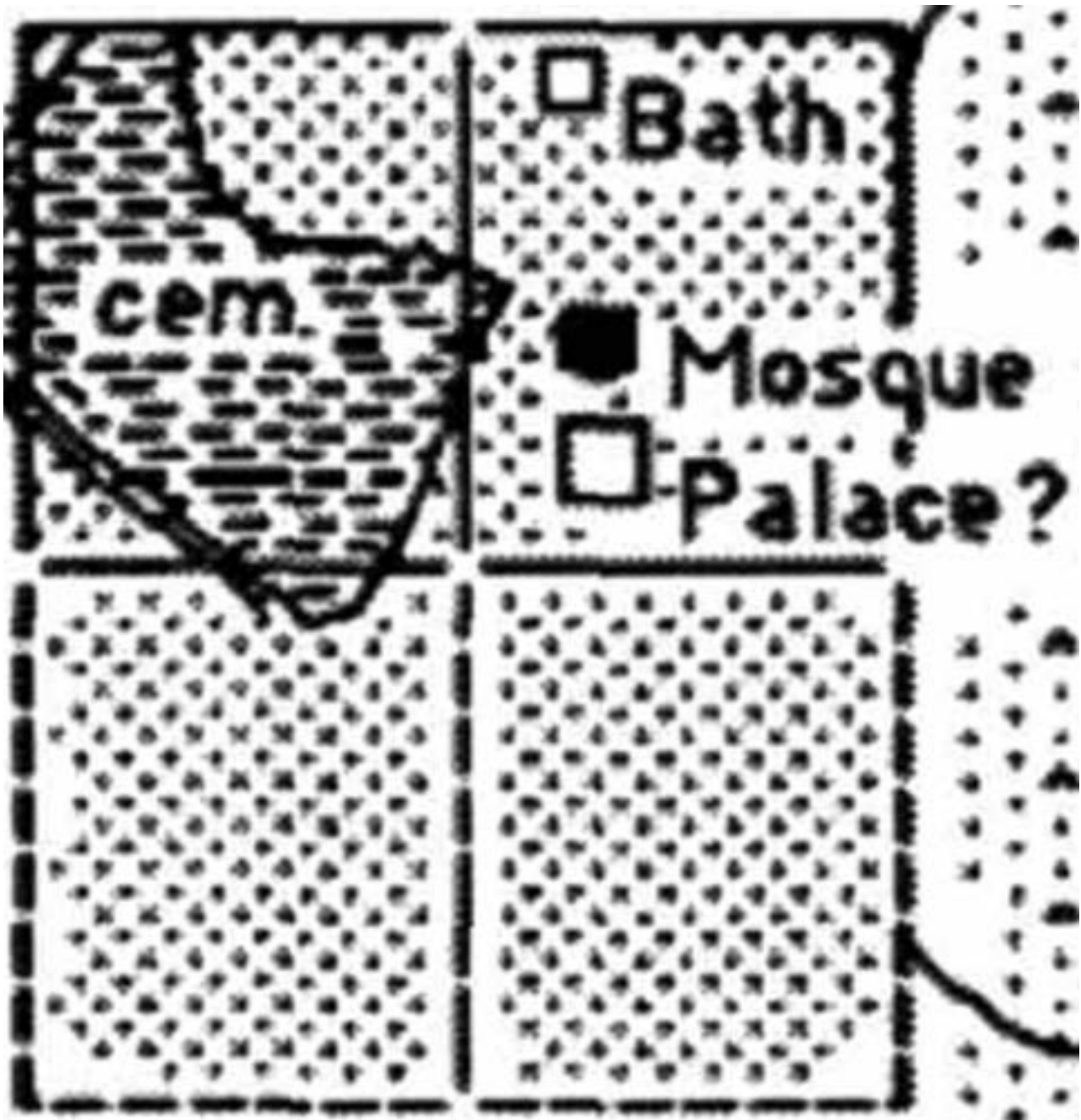


Fig. 122 Mappa di Hadir Qinnasrin, che mostra la posizione del bagno. (TOHME 2005)

Il bagno mostra un'architettura molto decorata; le pareti sono state rivestite di marmo bianco e grigio, e il pavimento è ricoperto di mosaici geometrici colorati.<sup>578</sup> L'eccessiva decorazione del *hammam* fa pensare che fosse destinato all'uso del califfo, e non ad uso pubblico, anche se si trova a circa duecento metri dal grande palazzo. Questo spiega l'assenza di un bagno vicino al *Dar al Imara*, o a cinquanta a sessanta metri da esso come suggerito da Whitcomb. In effetti, la posizione del *hammam* può essere spiegata dal sistema di canalizzazione utilizzato ad Anjar per fornire acqua alla città.

<sup>578</sup> *Ibidem*, pp. 228–229.



Fig. 123 La stanza con l'impianto di riscaldamento (grafica di N.Chami)

Anjar si trova su un pendio da nord a sud (Fig. 124). A nord, dove si trova la parte più bassa della struttura, si trova l'*Hammam*. Avrebbe quindi senso che si trovasse a nord, al punto più basso della struttura, per la difficoltà di far defluire l'acqua in un punto più alto, dove si trovano il *Dar al Imara* e la moschea, e che è il punto più alto della città. Pertanto, in questo caso, l'ubicazione del *hammam* è determinata dalla topografia dell'area, che coincide con il sito della porta settentrionale, suggerito da Whitcomb.

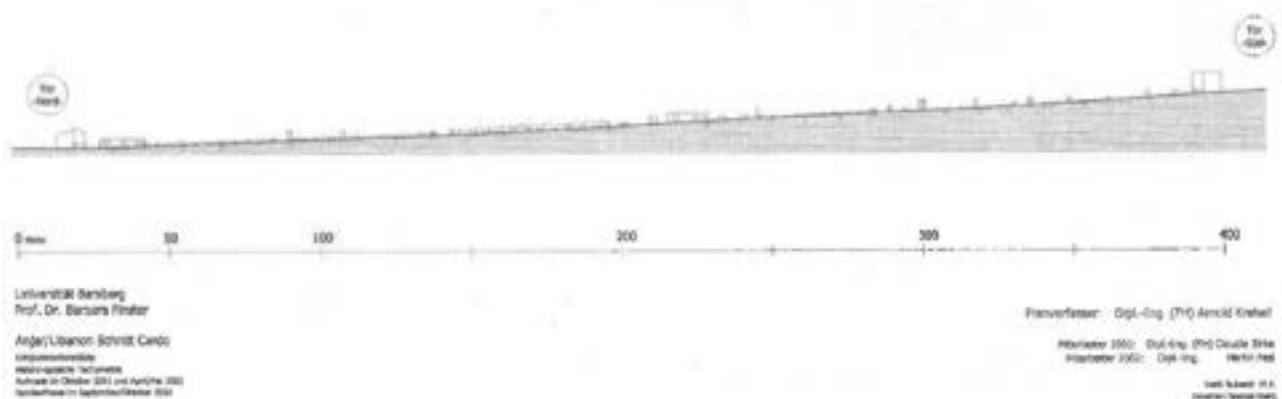


Fig. 124 Sezione nord sud del Cardo (FINSTER 2003)

Questi criteri potrebbero aver controllato l'orientamento del sito. Considerando che il punto più basso della struttura è a nord, ha senso che il *hammam* occupi effettivamente questo

punto, poiché consente il facile arrivo dell'acqua. Pertanto, il sito del bagno è fissato, nel punto più basso della struttura, e a nord del *Dar al Imara*, ad est della porta nord della città.<sup>579</sup> Seguendo la teoria di King, sulla difficoltà di un calcolo accurato della direzione della *qibla*, si suggerisce che il bagno e la fonte d'acqua fossero ciò che controllava l'orientamento dell'intera città di Anjar.

L'altro bagno più piccolo è stato restaurato e utilizzato come dal visitatore delle rovine di Anjar, e non ci sono dati che si tratti di una struttura originale. Tuttavia, se il grande bagno doveva essere per il califfo, l'idea di un secondo *hammam* per la città che fungesse da bagno pubblico per i residenti di Anjar dovrebbe essere valida. Per lo stesso motivo questo *hammam* si trova sul lato nord della struttura, ma non ci sono sufficienti informazioni sulla sua tipologia interna, a causa del suo stato di conservazione.

L'*hammam* di Anjar sembra adattarsi all'analisi di Whitcomb, essendo situato vicino alla porta nord, che è la porta principale della struttura. La posizione dell'*hammam* potrebbe essere stata responsabile dell'orientamento della città e della moschea, poiché l'argomento della *Qibla* non è così accurato. Tuttavia è importante notare che la teoria di Whitcomb non è sempre valida, e in molte città omayyadi, specialmente grandi città, come ad esempio Damasco, dove c'è un numero molto maggiore di bagni, la posizione potrebbe differire e possono essere situato vicino alla moschea per esempio.<sup>580</sup>

### 3.3.5 Le strutture residenziali

Ad Anjar sono presenti quattordici *insulae* che sono occupate da strutture residenziali di diverse dimensioni e tipologie interne, che vanno da quarantasette metri in lunghezza e diciassette metri di larghezza per la più piccola e sessantotto metri in lunghezza e quarantanove metri di larghezza per la più grande. Queste *insulae* sono costituite da uno o più elementi abitativi, a volte collegati tra loro. Oltre ai palazzi, le strutture residenziali di Anjar, come molti altri insediamenti omayyadi, sono ombreggiate da altri elementi più decorati, con un linguaggio architettonico più ricco, pertanto, nello studio dell'architettura omayyade, questi elementi sono stati trascurati.

Le unità abitative di Anjar si trovano nella parte occidentale della città, nei quadranti nord e sud. Vanno dal lato ovest del *suq*, condividendo la stessa parete di fondo con i negozi, fino alle mura di fortificazione a ovest della struttura, lasciando un passaggio di circa 3,5 m tra le *insulae* e le mura di cinta. Queste strutture sembrano incompiute e la maggior parte di esse mostra solo parti delle loro fondazioni, senza alcuna reale evidenza architettonica, suggerendo che non fossero finiti quando la struttura fu abbandonata.

La distribuzione delle unità abitative nel primo periodo musulmano seguiva il sistema di *khitta*, dove ogni pezzo di terra veniva dato a una tribù per stabilirvisi. Questo concetto è stato utilizzato dal tempo del Profeta a Medina e ha continuato ad essere utilizzato negli

---

<sup>579</sup> Come suggerito da Whitcomb.

<sup>580</sup> KHALEK 1977, p. 90.



insediamenti omayyadi.<sup>581</sup> Questo concetto di divisione deriva dall'*amsar*, come Kufa e Bassora, dove è stata adattata l'idea di organizzazione sociale tribale.<sup>582</sup>

Tutte queste case sono edifici con cortile centrale circondato da stanze. In alcuni casi, come nel quadrante nord-ovest, le case sono disposte in posizione speculare.

Sebbene sia difficile per l'archeologia comprendere la distribuzione interna di queste unità residenziali, tuttavia gli scavi in altri insediamenti omayyadi potrebbero aiutare a comprendere la funzionalità di questi spazi.

La Zona Archeologica Cercadilla di Cordoba ha saputo rispondere ad alcune domande riguardanti le strutture residenziali nel periodo omayyade. Nella loro analisi del sito, Fuertes Santos e Rafael Hidalgo Prieto, attraverso lo studio dei resti, hanno potuto identificare gli elementi funzionali. Secondo loro, l'elemento ripetitivo che accomuna tutte le unità abitative, è il patio, una stanza principale e un androne. Alcuni altri elementi possono essere identificati ma non sono mai stati trovati tutti insieme nella stessa unità. Questi elementi sono locali secondari, camere da letto, cucine, dispense, latrine, anticamera delle latrine, locali ausiliari, bagni di acqua calda, stalle e magazzini.<sup>583</sup>

Confrontando la struttura residenziale di Anjar con quella della zona archeologica di Cercadilla, molti elementi potrebbero essere condivisi, compresi i bagni d'acqua, poiché il sistema di canalizzazione di Anjar ha dimostrato che ci sono varie cisterne e fontane nelle case e nelle strade che fornivano l'acqua per la città. Viene mostrato anche il sistema di drenaggio, che scorre sotto il *Cardo* e il *Decumano*, e scarica fuori dalla porta settentrionale.<sup>584</sup>

Osservando le planimetrie di queste abitazioni si evidenziano diverse varianti, con due caratteristiche comuni. Tutte le unità hanno un corteo centrale e un solo ingresso.

Analizzando le strutture interne delle unità abitative, è importante citare il concetto di "unità di cinque stanze", o *bayt*. Questo concetto discusso da Creswell,<sup>585</sup> è molto importante per comprendere la distribuzione delle funzioni nelle unità residenziali omayyadi. Un gran numero di unità abitative riprende la tipologia *Bayt* nella loro pianta, con alcune eccezioni. È difficile sapere se queste eccezioni siano reali, o se il motivo della loro scomparsa sia l'assenza di resti nel sito, il che rende impossibile un rilievo dettagliato per conoscere con precisione l'esatta pianta di queste strutture. Eppure, in base alla planimetria a disposizione, le *insulae* II e V del quadrante nord ovest, le *insulae* IV, V e VI del quadrante sud est non mostrano alcun segno di utilizzo delle unità di cinque stanze. Con la mancanza di scavi sufficienti, è difficile comprendere le tipologie interne di queste strutture, quindi è impossibile confermare questa teoria.

Secondo Giuseppe Labisi, il motivo dell'assenza di questa tipologia in alcune unità abitative è quello di evidenziare la differenza di statura o di rango delle persone che abitano in queste

---

<sup>581</sup> AL-HATHLOUL 1981, p. 32.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>583</sup> SANTOS, PRIETO 2001, pp. 170–171.

<sup>584</sup> FINSTER 2003, p. 216.

<sup>585</sup> CRESWELL 1969, p. 147.

case. Labisi suggerisce che le strutture residenziali che inglobano l'unità di cinque stanze nelle loro tipologie interne siano le abitazioni degli *Ashraf* delle tribù che vivono a Medina, e che hanno una statura maggiore nella comunità musulmana.<sup>586</sup>

Questa teoria suggerisce che la dimensione delle abitazioni non sia un segno della statura del suo abitante, poiché le abitazioni più piccole delle *insulae* III e IV del quadrante Nord Ovest utilizzano il concetto di unità di cinque stanze. Queste *insulae* sembrano essere disposte in posizione speculare e ciascun *insulae* contiene due abitazioni disposte in posizione speculare.

L'ingresso a ciascuna di queste abitazioni avviene attraverso un ingresso sul lato est che immette in una corte interna, che appare di grandi dimensioni rispetto agli altri spazi interni alle abitazioni.

Le altre abitazioni di tutte le altre *insulae* sembrano condividere lo stesso sistema di ingresso che immette in una corte interna.

Un altro interessante tipo di *insulae* è I e VI nel quadrante nord ovest, e le *insulae* VI e IX nel quadrante sud ovest, che si trovano alle spalle del *suq* e condividono con esso un muro. In queste case semi-indipendente si adotta lo stesso ingresso, ma il *bayt* qui si trova di fronte al cortile.

Con gli scavi insufficienti sulle parti residenziali di Anjar nella parte orientale della struttura, e con l'assenza di resti sufficienti, che può essere spiegato dall'idea che questi edifici non furono mai finiti, è difficile arrivare a una chiara comprensione di queste abitazioni. Ciò che è chiaro è che queste abitazioni condividono molte caratteristiche, spazi e funzioni. Un aspetto importante anche in tutte queste abitazioni è il loro ingresso. L'ingresso a queste abitazioni avviene da piccole strade, e gli ingressi non sono mai uno di fronte all'altro, assicurando la vita privata degli abitanti della casa, che è uno dei requisiti dell'Islam.<sup>587</sup>

### 3.3.6 Teorie sulla struttura inesplorata in città

Il centro di Anjar, come altre strutture, del periodo classico e musulmano, è occupato da strutture amministrative pubbliche, nonché dalle residenze del califfo stesso e di altri a lui collegati. Nella parte meridionale del quadrante settentrionale si trovano quelli che sembravano quattro palazzi, due a est e due a ovest. Questi palazzi sembrano essere una copia l'uno dell'altro e il palazzo nella parte occidentale del quadrante nord-orientale sembra essere nel miglior stato di conservazione. Nella parte sud orientale si trovano la moschea e il *Dar al Imara*. Nella parte occidentale della struttura sono ubicate le *insulae* residenziali.

Una grande struttura nell'angolo nord-orientale del quadrante sud-ovest non è ancora identificata (Fig. 100); si trova dall'altra parte del *cardo* rispetto alla moschea e a *Dar al Imara*.

---

<sup>586</sup> LABISI 2020, p. 26.1

<sup>587</sup> HAKIM 2008, pp. 19-24.

Con la mancanza di scavo dell'area, e l'assenza quasi totale di resti, è estremamente difficile identificare la tipologia interna, e successivamente la funzione di questa struttura. Questa struttura misura sessantanove virgola cinque metri in lunghezza e sessantaquattro virgola sette metri di larghezza, con un'area di quattrocentoquaranta sette metri quadrati ed è l'elemento più grande di Anjar, più grande di *Dar al Imara*. Senza l'area dei negozi, che circonda la struttura, l'area dei resti è di 365 mq. Le sue dimensioni, e la posizione nel centro della città, di fronte alla moschea nella parte occidentale, ed essendo vicino al *suq* e ad una parte di essa, riflette un carattere importante. Pertanto, per capire questa struttura, è importante vederla nella sua posizione geografica nella città.



Fig. 125 La posizione della struttura non identificata (grafica di N.Chami)

Nel suo studio su Aqaba, Donald Whitcomb afferma che la prima città musulmana aveva due edifici amministrativi. Il primo è *Dar al Imara*, che ad Anjar è già identificato nel quadrante sud est. La seconda struttura è il *balat*. La parola *balat* deriva dal *palatium*, struttura utilizzata in epoca romana. Il *balat* secondo Whitcomb è collegato al *diwan* e funge da ufficio finanziario.<sup>588</sup>

La posizione della struttura sconosciuta nelle vicinanze della moschea e di *Dar al Imara*, e ad Ovest di *Dar al Imara*, suggerisce che questo edificio possa essere in effetti un *balat*, soprattutto che la pianta di Ayla suggerita da Whitcomb (Fig. 126), condivide molto di somiglianza con la pianta di Anjar.

Anche altre teorie possono essere valide quando si tratta di identificare questa struttura. Un altro elemento importante della città musulmana è in realtà il *khan*. Il *khan* è un edificio adibito ai commercianti, al deposito delle loro mercanzie e al riposo degli animali al piano

<sup>588</sup> WHITCOMB 1998, p. 17.

terra, mentre il piano superiore è adibito ad alloggio per i mercanti di passaggio per la città.<sup>589</sup> La natura di Anjar e il suo forte carattere commerciale rendono il *khan* una necessità per la città. La struttura non identificata potrebbe aver svolto questo ruolo, per la sua vicinanza al *suq*, che è il beneficiario diretto del *khan*. Tenendo presente che la zona geografica di Anjar su una rotta commerciale tra Damasco e Beirut, quindi, è necessario un *khan* per soddisfare le esigenze dei mercanti e dei commercianti di passaggio per la città. Si ritiene che Anjar abbia svolto un ruolo importante nel commercio nell'area, in particolare che il numero esagerato di negozi nel suo *suq* suggerisce che Anjar fosse destinato a essere un centro commerciale dell'area.

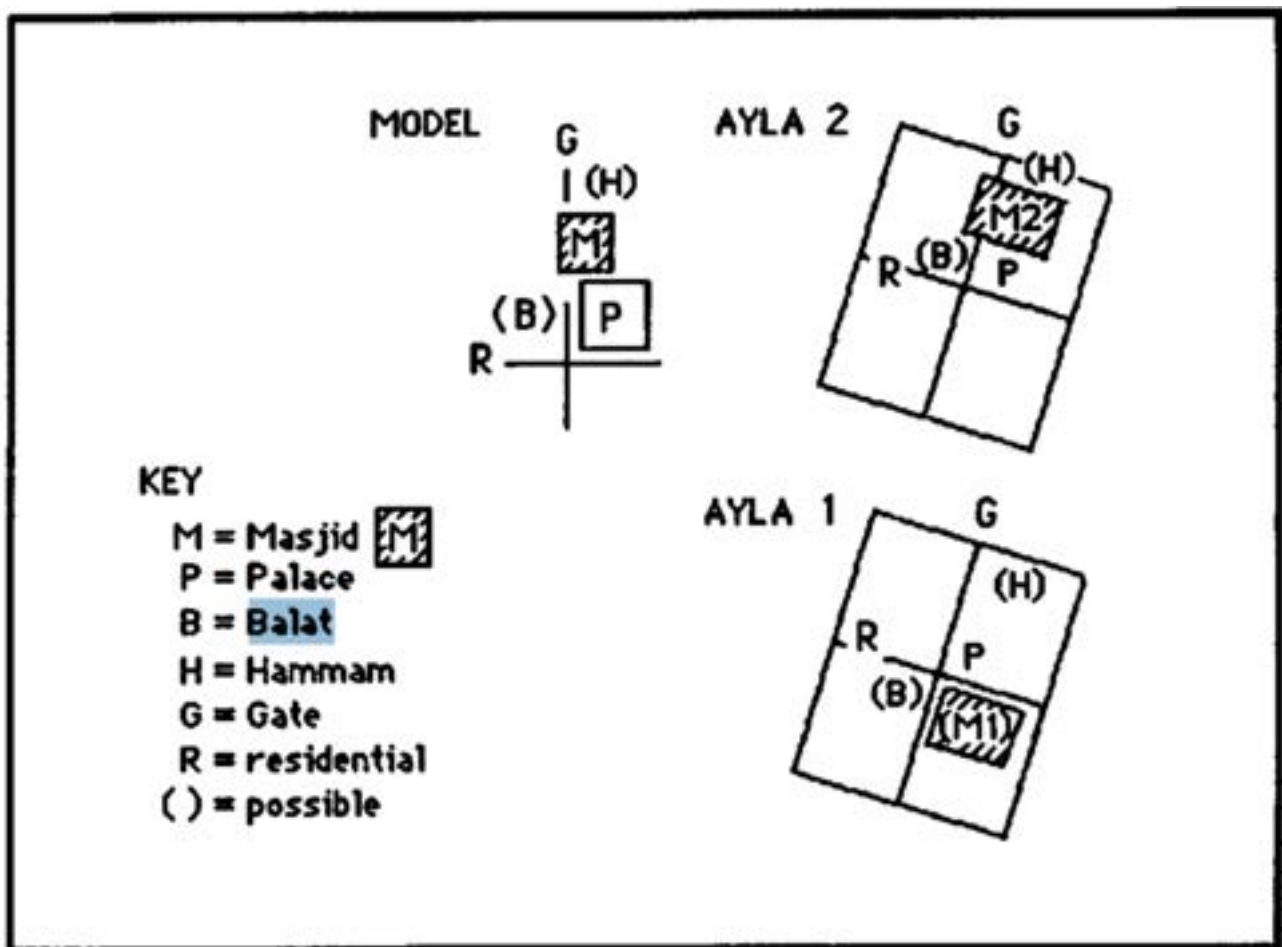


Fig. 126 Pianta schematica di Ayla che mostra la posizione del Balat rispetto agli altri elementi della città. (WHITCOMB 1998)

Questa teoria avrebbe potuto essere presa in considerazione, ma dando un'occhiata intorno ad Anjar, al di fuori delle sue mura, è stata individuata una struttura (Fig. 127). Nel suo articolo " 'Anjar: An Umayyad image of urbanism and its afterlife ", l'archeologa Bea Leal riferisce a questa struttura come al *khan* di Anjar.<sup>590</sup> Questa struttura non è ancora scavata e non ci sono dati o pubblicazioni che la menzionino. Eppure, secondo Leal, la tipologia interna di questa struttura suggerisce che può essere un *khan*. Senza ulteriori studi, c'è

<sup>589</sup> FARIS HMOOD 2017, p. 266.

<sup>590</sup> LEAL 2017, p. 175.

un'incertezza sulla funzione di questa struttura. Tuttavia, se questa teoria è valida, allora l'idea che la struttura non identificata in questione sia un *khan* non è più valida, poiché il *khan* si trova già al di fuori delle mura della struttura.

Dall'analisi della prima città musulmana, esiste ancora una struttura nella città e non riconosciuta ad Anjar; il *qaysariyyah*.

Il *qaysariyyah*, o quello che in seguito divenne noto come *wekala*, è un edificio del chiostro, con diverse stanze intorno a un cortile. Questo edificio pubblico ospita una varietà di funzioni come negozi, officine, stalle e luoghi per l'alloggio.<sup>591</sup> Il *qaysariyyah* è una parte del *suq* e una sua continuità, eppure si distingue dal *suq* per essere una galleria coperta che circonda il cortile aperto, ricordando il *marcellum* romano.

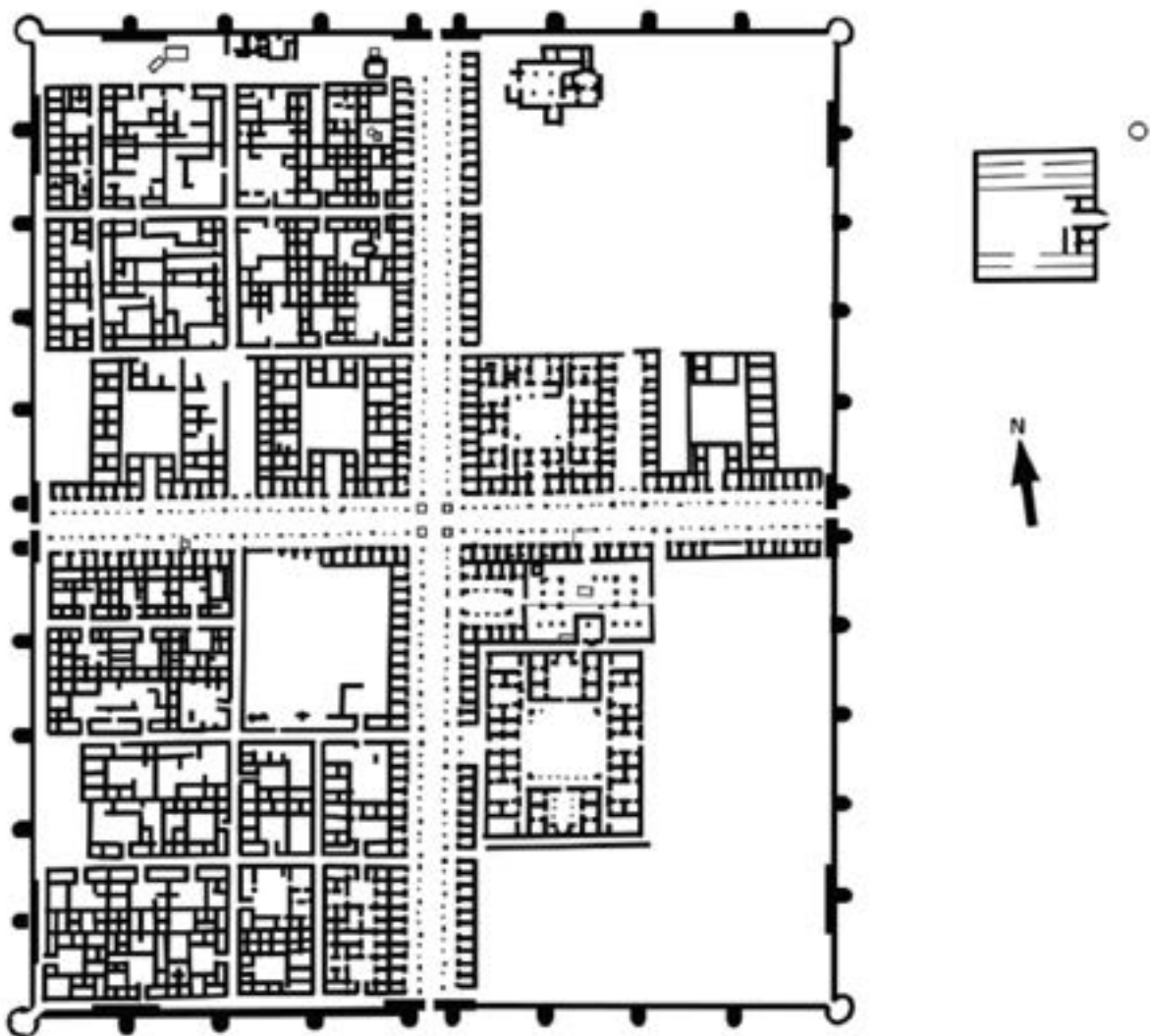


Fig. 127 Pianta di Anjar con un suggerimento sull'ubicazione del khan fuori le mura della città. (LEAL 2017)

Secondo la storica giordana Kabila Faris Hmood, la *qaysariyyah* deriva dal mercato di Cesare o mercato imperiale, utilizzato nel periodo greco come entità commerciali e residenziali. Queste strutture furono utilizzate nelle città bizantine e islamiche nell'area di *Bilad al Sham*

<sup>591</sup> HAKIM 2008, p. 84.

e nel Nord Africa.<sup>592</sup> Mentre Sauvaget ritiene che il *Qaysariyyah* derivi dalla Basilica classica.<sup>593</sup>

Il *Qaysariyyah* era una specie di *suq* per merci di lusso, e più specificamente tessili, che era un'industria predominante nel primo periodo musulmano. A causa dell'importanza della merce nella *qaysariyyah*, questa struttura era l'unica parte del *suq* che è coperta e che può essere chiusa a chiave.<sup>594</sup>

Donald Whitcomb afferma che nel 686 'Abd al-'Azīz ibn Marwān, fratello del califfo 'Abd al-Malik, costruì Dār al-Mudhahhaba, che comprendeva quattro *Qaysariyyah*.<sup>595</sup> Mentre altre fonti menzionano che il *Qaysariyyah* fu introdotto per la prima volta nel periodo mamelucco nel X secolo.<sup>596</sup> La menzione della *Qaysariyyah* da parte di Whitcomb è estremamente importante per il caso di Anjar. Anjar costruito all'inizio dell'VIII secolo, pochi anni dopo la costruzione di Dar al-Mudhahhaba quando era già stato introdotto il concetto di *Qaysariyyah*.

Secondo il lo storico spagnolo Perdo Gendron Chalmeta, fu durante il periodo di Hisham Ibn Abdel Malik, "il grande costruttore del *suq* ", quando iniziò il passaggio dal *suq* aperto a quello chiuso.<sup>597</sup> Questa fonte prova anche che durante il periodo della costruzione di Anjar era già stato introdotto il *qaysariyyah*, che di fatto è un *suq* aperto.

La dimensione della struttura non identificata ad Anjar e la sua vicinanza al *suq* e alla moschea rientrano nella descrizione della *qaysariyyah*.

Con l'assenza di qualsiasi scavo nell'area di questa struttura, e con l'area che si presume essere un *khan*, è molto difficile conoscere l'esatta funzione della struttura non identificata. Nel frattempo, l'analisi architettonica può offrire diverse teorie che attendono di essere dimostrate raccogliendo più dati dagli scavi archeologici.

### **3.4 Un discorso comparativo tra Anjar e altre strutture con una pianificazione urbana simile a *Bilad al Sham***

L'ultimo grande lavoro di scavo condotto ad Anjar è stato negli anni settanta, dal dipartimento delle antichità Libanesi<sup>598</sup>. Con la difficoltà di condurre un altro scavo archeologico nel momento<sup>599</sup>, è importante raccogliere dati da altre strutture, simili ad Anjar per data e geografia.

Sauvaget nel suo studio delle rovine di Anjar, considerata Anjar come un modello della città omayyade, e la distribuzione dei suoi elementi interni rappresentano l'organizzazione tipica delle prime città musulmane. Pertanto, confrontare Anjar con altre strutture omayyadi

---

<sup>592</sup> FARIS HMOOD 2017, p. 264.

<sup>593</sup> PALAZON, CASTILLO 2007, p. 263.

<sup>594</sup> VON GRUNEBaum 2008, p. 283.

<sup>595</sup> WHITCOMB 2010, p. 406.

<sup>596</sup> HAKIM 2008, p. 264.

<sup>597</sup> CHALMETA GENDRÓN, RODINSON 1973.

<sup>598</sup> L'ultimo scavo risale al 2017, ma si è concentrato nell'area della moschea.

<sup>599</sup> L'attuale situazione politica ed economica in Libano, non consente alcun lavoro sul sito di Anjar.

simili, dello stesso periodo e in una zona geografica simile, dimostrerebbe questa teoria e aiuterà anche a raccogliere dati aggiuntivi da altre strutture, che possono essere utilizzati nell'analisi di Anjar.

Quando si confrontano le prime strutture musulmane, è importante notare che queste strutture rientrano in due categorie principali.

Il primo comprende strutture complesse, come Anjar, Khirbat al Mafjar, Qasr al Hayr al Sharqi, Al Ramla e altre grandi strutture che si espandono su un grande appezzamento e che contengono diversi elementi, come palazzi, bagni, *khan*, *suq* e altri. Alcune di queste strutture sono chiamate "*medina*", mentre altre sono "castelli del deserto" o *qusur*.

La seconda categoria di strutture del primo periodo islamico sono le strutture costituite da un edificio in piedi da solo. In questa categoria rientrano solo i castelli del deserto. Esempi di queste strutture sono Qasr al Hayr al Gharbi, Qasr Kharana, Qasr al Hallabat e altri. Queste strutture sono isolate nel deserto nell'area della Transgiordania e della Siria.

Jean Sauvaget iniziò una serie di studi su questi castelli che rimase sospesa con la sua morte, e dove cercava di teorizzare sulla funzione di questi edifici<sup>600</sup>. Sauvaget collegava queste strutture alle funzioni agricole, per la presenza di fattorie e sistemi di irrigazione in un gran numero di esse. Li ha anche collegati a strutture precedenti che esistevano negli stessi siti. Secondo Grabar, durante i lavori di scavo effettuati a Khirbat al Minya, Qasr al Hayr al Gharbi, Khirbat al Mafjar e Rusafa, in tre di questi siti, ad eccezione di Rusafa, gli scavatori non si aspettavano di trovare tracce omayyadi, spiegando quindi che queste strutture sono state fraintese per essere preislamiche, per la loro posizione e per la loro tecnica costruttiva<sup>601</sup>. Pertanto, questi palazzi svolgevano un'attività economica, oltre che una continuità di tradizioni preislamiche.

I castelli del deserto rappresentano una serie di strutture che vanno dal sito di Bayir nella Transgiordania meridionale alla vasta area a sud dell'Eufrate a Qasr al Hayr al Sharqi. I castelli del deserto giocarono infatti un ruolo importante nel rilancio dello studio dell'urbanistica musulmana primitiva, grazie agli studi approfonditi di questi monumenti per comprenderne le funzioni. La scoperta di queste strutture è stata in molte volte accidentale, soprattutto perché la loro menzione nelle fonti storiche era minima.<sup>602</sup> Fino al 2010, Genequand ne conta trentotto.<sup>603</sup> Pertanto, gli studi di questi monumenti sono una parte cruciale della comprensione dell'urbanistica musulmana, e anche di Anjar.

Mentre Qasr Ibn Wardan non rientra nel confronto dal punto di vista storico, tuttavia questa struttura edificata in epoca bizantina può offrire dati importanti per la fase di transizione dai palazzi del periodo classico e bizantino, ai palazzi omayyadi.

Lo studio dei castelli del deserto, spinse gli storici dell'arte allo studio delle altre strutture omayyadi come Aqaba e Anjar, per avere una prospettiva più ampia su questi castelli.

---

<sup>600</sup> SAUVAGET 1967.

<sup>601</sup> GRABAR 1963, p. 9.

<sup>602</sup> WHITCOMB, TAHA 2013, p. 59.

<sup>603</sup> GENEQUAND 2010.

Secondo Whitcomb, tutte le prime strutture omayyadi sono " *incipient urban entities*", contenenti elementi tipici delle città omayyadi, inclusi bagni, struttura residenziale, moschea e un elemento amministrativo".<sup>604</sup> Pertanto, gli Omayyadi, utilizzando un modello urbano simile, hanno tentato di creare tipologie diverse, utilizzando gli stessi elementi combinati in un diverso corpo strutturale

### 3.4.1 Qasr al hayr al sharqi

Qasr al Hayr al Sharqi è una delle prime strutture islamiche, attribuita al califfo Hisham Ibn Abdel Malik, testimoniata da un'iscrizione del 110/728-9, situata nella steppa della Siria orientale, che collegava la parte siriana del fiume Eufurato, sull'antico crocevia da Palmira a Rusafa e Raqqa, alla parte mesopotamica dell'Eufurato.<sup>605</sup>

Queste strutture costruite dagli Omayyadi seguono la strategia dei romani nel difendere le province arabe sulla strada Bosra-Aqaba, costruendo le loro fortezze. Hisham segue il suo predecessore al Walid, che costruì Khirbet Minyé sul lago di Tiberiade, e costruisce Qasr al Hayr al Gharbi e Qasr al Hayr al Sharqi.<sup>606</sup>



Fig. 128 Pianta di *Qasr al Hayr al Sharqi*, (GENEQUAND 2008)

Secondo Oleg Grabar, che ha condotto una ricerca sul sito tra il 1964 e il 1971, la struttura è divisa in tre elementi principali, chiamati da Grabar il recinto piccolo, il recinto grande e il

<sup>604</sup> WHITCOMB 1998, p. 16.

<sup>605</sup> GENEQUAND 2005, p. 350.

<sup>606</sup> DUSSAUD, CRESWELL 1954, pp. 366-367.



recinto esterno.<sup>607</sup> Il recinto piccolo è un caravanserraglio, il recinto grande è la *medina* ed era costituito da una moschea, sei unità abitative, una struttura amministrativa e un frantoio, il tutto attorno a un cortile centrale. Il recinto esterno sembra essere uno spazio per allevare animali e attività agricole.<sup>608</sup>

La tipologia urbana di Qasr al Hayr al Sharqi (Fig. 128) è diversa da quella di Anjar, ma tutti due strutture condividono elementi simili nella loro composizione interna. È interessante notare che gli elementi interni della struttura a Qasr al Hayr al Sharqi sono in realtà in una migliore fase di conservazione, quindi possono generare dati aggiuntivi che è impossibile trovare ad Anjar. In effetti, il piccolo recinto, considerato da Grabar come un caravanserraglio, e successivamente dibattuto da Northedge, che lo considerò un palazzo,<sup>609</sup> è un ottimo esempio di come si presenta un palazzo omayyade. Questa struttura si estende su due piani identici, con le stesse strutture interne, utilizzando la tipologia *bayt*.<sup>610</sup> Un'altra somiglianza con Anjar sono le torri agli angoli di questa struttura, che sono tre quarti di cerchio, ricordando le torri agli angoli delle mura esterne di Anjar. Allo stesso modo, il grande recinto ha lo stesso tipo di torri, con l'aggiunta di due torri su ciascun lato delle mura di cinta, aventi forme semicircolari, simili anche a quelle di Anjar.

Il recinto grande ha una tipologia simile al recinto piccolo, in una dimensione molto più ampia. La struttura di forma rettangolare è affiancata anch'essa da un grande cortile centrale, che si apre su dodici strutture interne, di dimensioni simili, ma con diversa distribuzione interna, quindi diverse funzioni.

Ciò che è interessante nello studio di Qasr al Hayr al Sharqi è l'uso della parola "*medina*", ritrovata sul muro della moschea durante gli scavi documentati da Grabar.<sup>611</sup> Anche se questa iscrizione potrebbe essere una parte del muro riutilizzata da una struttura diversa e non collegata a Qasr al Hayr al Sharqi, Genequand l'ha trovata non così probabile, specialmente che fosse usata sul muro della moschea, una struttura che è unica per l'architettura musulmana.<sup>612</sup> Assumendo che la teoria di Genequand sia vera, ciò significa che il complesso di Qasr al Hayr al Sharqi è considerato dai musulmani come una *medina*. Genequand considera Qasr al Hayr al Sharqi un sito proto-urbano, il che significa che rappresenta un nuovo tipo di strutture musulmane, i *qusur*.

---

<sup>607</sup> GRUBER, AL FERZLY 2021.

<sup>608</sup> Analizzando Qasr al Hayr al Sharqi, Creswell ha cercato il significato della parola Hayr. Secondo lui, la parola Hayr è un posto dove tenere dentro gli animali. Si riferisce anche alla spiegazione di Teofane che usa la parola "*Paradeisos*" quando parla delle opere di Hisham. CRESWELL 1969, pp. 119–120.

<sup>609</sup> NORTHEDGE 1994, pp. 235–236.

<sup>610</sup> CRESWELL 1969, p. 147.

<sup>611</sup> GRABAR ET AL. 1978.

<sup>612</sup> GENEQUAND 2005, p. 353.

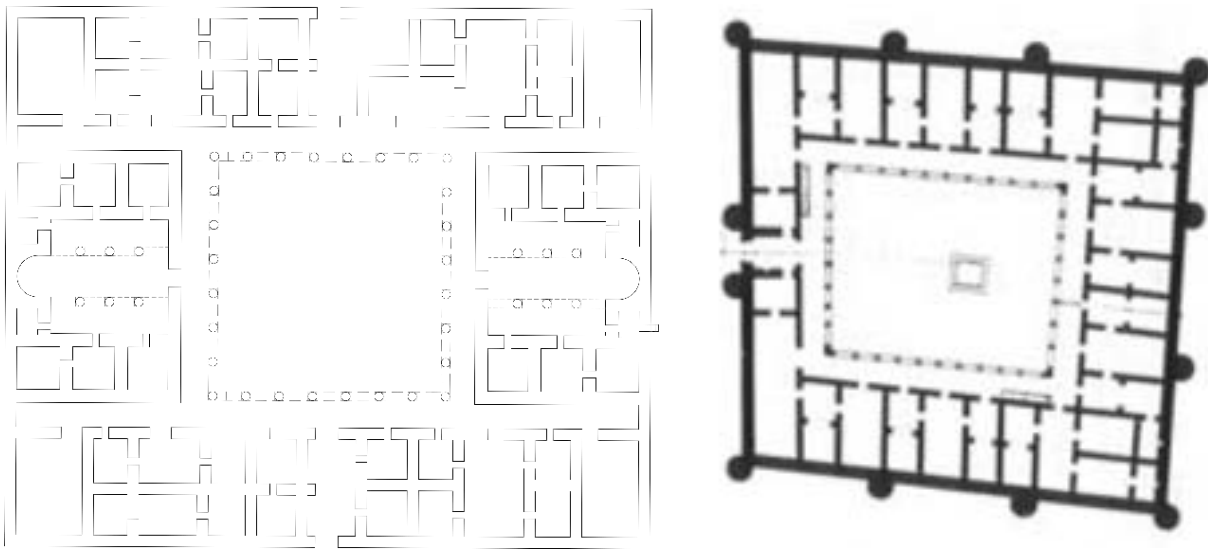


Fig. 129 Piante del Dar al Imara ad Anjar (fotografia di N.Chami) e del palazzo di Qasr al Hayr al Sharqi (GENEQUAND 2008)

La somiglianza tra Qasr al Hayr al Sharqi e Anjar è anche negli elementi interni (Fig. 129). Il grande palazzo, rappresentato dal piccolo recinto, gli altri palazzi, la moschea e le terme scoperti in una fase successiva, sono tutti elementi che si trovano ad Anjar e che si adattano al concetto della prima città musulmana. Ciò che manca a Qasr al Hayr al Sharqi rispetto ad Anjar è il *suq*, l'entità commerciale della città. È qui che il recinto esterno viene a colmare il vuoto, e mentre Anjar è considerata una città consumatrice, che vive dell'uso del suo entroterra, Qasr al Hayr al Sharqi è un tipo di città produttiva, che coltiva i propri raccolti, alleva i propri animali, e fa il proprio olio. A Qasr al Hayr al Sharqi, gli elementi della *medina* non sono inglobati in un'unica struttura e circondati da un unico muro esterno di forma rettangolare, gli elementi qui sono sparsi nel sito e non collegati in un unico guscio esterno.

### 3.4.2 Qasr Kharana

Un graffito a Qasr Kharana del 710, indica la data di costruzione del sito, durante il regno di al Walid (r.705-715).<sup>613</sup> Questo *qasr* situato ad Amman, in Giordania, è di piccole dimensioni, misura trentacinque metri in lunghezza e trentacinque metri di larghezza<sup>614</sup>. Le dimensioni e la struttura interna dell'edificio non seguono la pianta di Anjar, tuttavia l'importanza di questa struttura per questo studio è nella sua struttura interna, che ricorda il *Dar al Imara* di Anjar.

Qasr Kharana non è affatto una città, non ha gli elementi di una città, è semplicemente uno dei tanti castelli da dessert costruiti dai califfi omayyadi e che si trova da solo nel deserto. Questa struttura di forma rettangolare è costruita su due piani, un piano terra e uno superiore a cui si accede tramite scale. (Fig. 130)

<sup>613</sup> GRABAR, ETTINGHAUSEN, MADINA 2001, p. 40.

<sup>614</sup> HILLENBRAND 1991, p. 112.

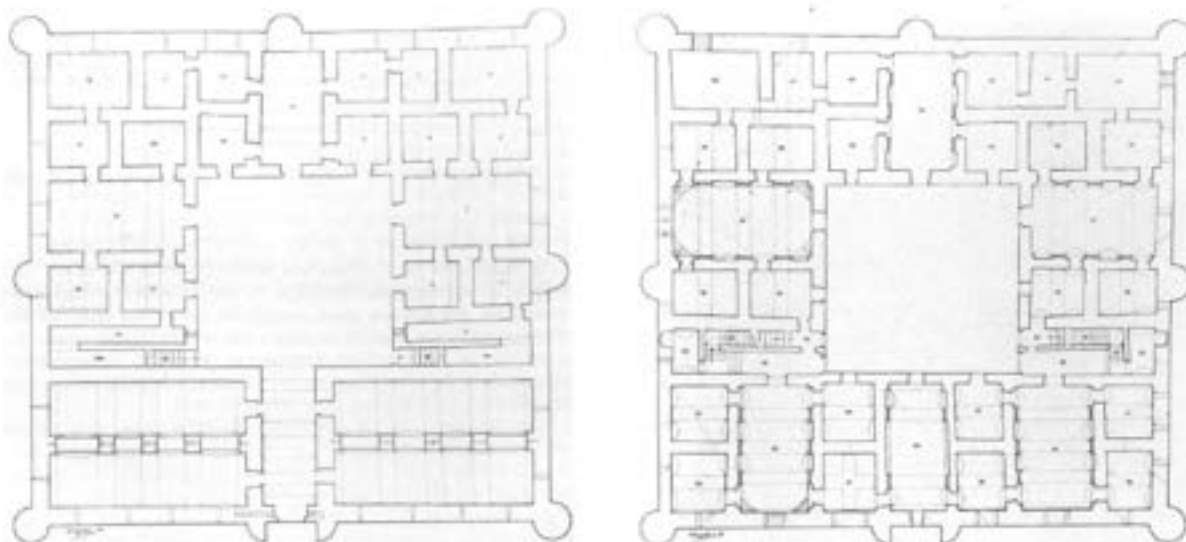


Fig. 130 Planimetrie dei due piani di Qasr Kharana. A sinistra il piano terra, a destra il primo piano. (HILLENBRAND 1991)

Simile a molte altre diverse strutture omayyadi, il palazzo è circondato da alte mura con torri semicircolari e tre quarti di cerchio (Fig. 131).



Fig. 131 Il muro di fortificazione e le torri di Qasr Kharana (HILLENBRAND 1991)

Internamente, il *qasr* è organizzato attorno ad un cortile centrale. L'ingresso al *qasr* dalla facciata meridionale, immette attraverso un vestibolo al cortile. Le stanze intorno al cortile sono fatte di *bayt*.



Fig. 132 Vista delle scale che portano al piano superiore.  
(HILLENBRAND 1991)

L'importanza di Qasr Kharana è che aiuta a capire la struttura interna del *Dar al Imara* ad Anjar, e a capire la circolazione interna della struttura, in particolare che le scale sono ancora visibili a Qasr Kharana, mentre ad Anjar non si sa ancora come le scale portano al piano superiore. (Fig. 132).

Nel suo studio, Stephen Urice ha cercato di confrontare Qasr Kharana con strutture simili nel sud dell'Iraq, per la somiglianza nelle piante, nelle decorazioni e negli elementi architettonici di questi siti. Ha concluso che Qasr Kharana combina nella sua pianta le dimensioni e le mura esterne del *qusur* dell'Iraq, mentre la sua struttura interna è paragonabile al *qusur* della Siria e della Palestina dove è stata comunemente utilizzata la tipologia *bayt*.<sup>615</sup>

Le torri di Qasr Kharana sono un tipico esempio utilizzato nel periodo omayyade, e molti esempi sono stati menzionati sopra condividendo la stessa forma e distribuzione della torre sulle mura di fortificazione.

D'altra parte, l'organizzazione interna della pianta di Qasr Kharana è estremamente importante per questa ricerca. Seguendo l'analisi di Urice nel considerare la pianta e l'organizzazione interna di Qasr Kharana come un esempio delle strutture omayyadi a *Bilad al Sham*, è importante riflettere questa teoria su Anjar.

---

<sup>615</sup> URICE 1987, p. 49.

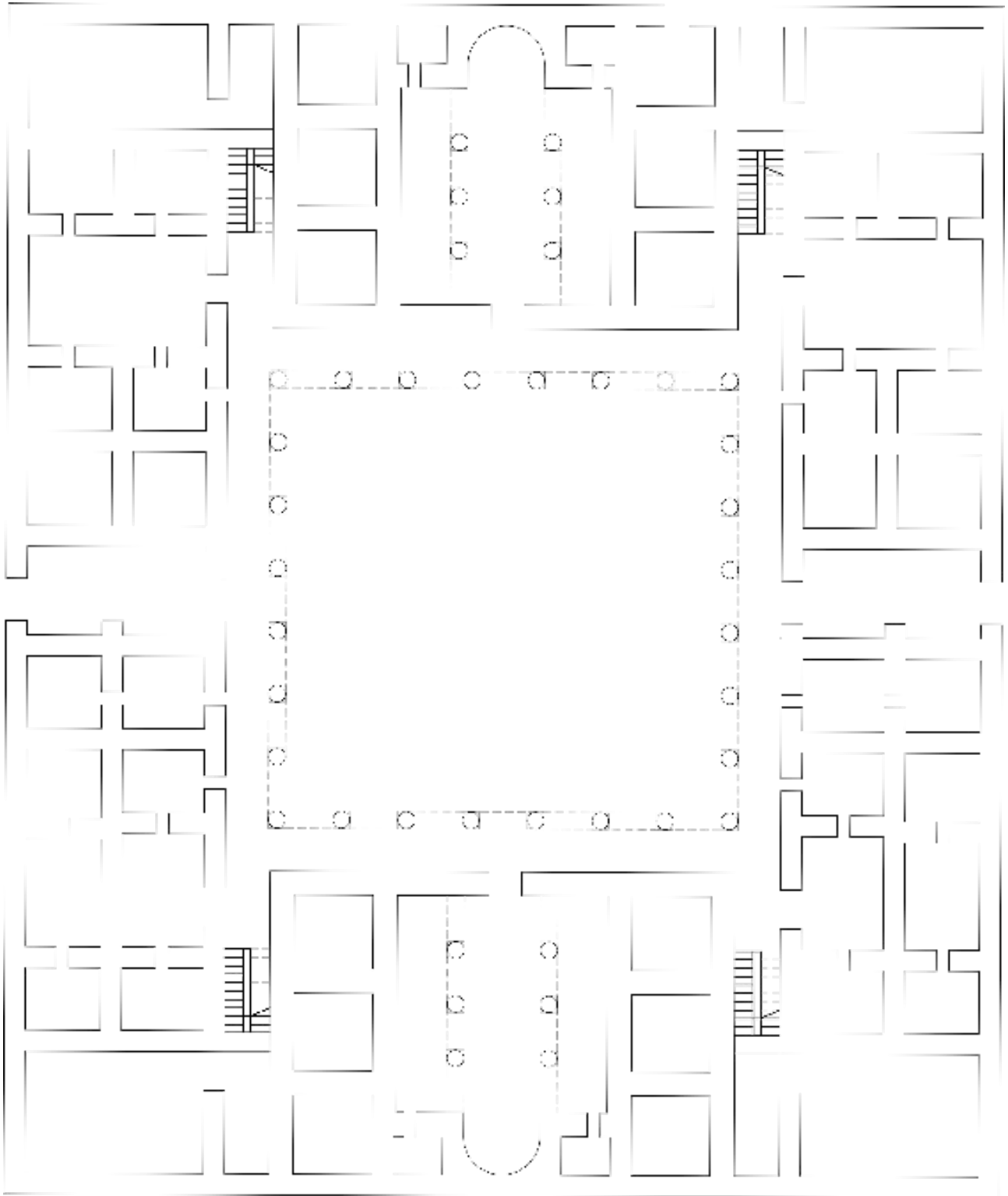


Fig. 133 Dar al Imara di Anjar con la possibile posizione delle scale secondo l'analisi di Qasr Kharana (elaborazione grafica di N.Chami)

Qasr Kharana è in realtà in un buono stato di conservazione, quindi la sua analisi offre molti dati sull'organizzazione interna delle strutture omayyadi, e che possono essere paragonabili a quella interna del *Dar al Imara* ad Anjar. Entrambe le strutture condividono un'analogia organizzazione interna, con un cortile centrale che si apre sugli ambienti su entrambi i lati, con l'utilizzo della tipologia *Bayt*. Il problema principale con il *Dar al Imara* ad Anjar è la mancanza di dati per spiegare il collegamento tra i piani inferiore e superiore, poiché non ci sono prove che mostrino l'ubicazione delle scale. A Qasr Kharana ci sono due scale nell'angolo sud-est e sud-ovest del cortile che portano al piano superiore. Sebbene non ci siano prove per le scale ad Anjar, seguendo la stessa organizzazione di Qasr Kharana è possibile presumere che le scale possano trovarsi anche negli angoli orientale e occidentale del cortile, forse nei piccoli spazi che sembrano corridoi. (Fig. 133)

Qasr Kharana come altre strutture analizzate in questa ricerca differiscono dalla struttura di Anjar nel loro piante generale, ma l'analisi di queste strutture è importante per mostrare le diverse tipologie dei primi insediamenti musulmani.

### 3.4.3 Khirbat al Mafjar

Khirbat al Mafjar, noto anche come *Qasr Hisham* o palazzo di Hisham, situata in Palestina, vicino a Gerico,<sup>616</sup> è una delle prime strutture musulmane costruite durante il periodo omayyade. Dal suo nome, il complesso fu costruito durante il regno del califfo Hisham, e questo è testimoniato da un *ostracon* in marmoreo che ne riporta il nome.<sup>617</sup> Come molti altri insediamenti omayyadi, Khirbat al Mafjar non era completo, e non solo a causa della caduta degli Omayyadi, ma anche a causa di un terremoto che colpì l'area nel 747-8 d.C.<sup>618</sup> All'inizio degli anni '30, Dimitri C. Baramki, fu uno dei primi a condurre uno scavo archeologico nell'area di Khirbat al Mafjar, e le sue ricerche scoprirono che il complesso continuò ad essere utilizzato durante l'era Abbaside, arrivando al periodo Ayyubide.<sup>619</sup>

Il complesso di Khirbat al Mafjar è composto da una serie di elementi, inglobati tra loro da un muro esterno (Fig. 134). Nel complesso sono presenti un palazzo, una moschea, un bagno e strutture residenziali. Anche se è considerato un *qasr*, come Qasr Kharana, tuttavia rappresenta una forma molto più complicata di *qasr*. Come Qasr al Hayr al Sharqi, questa struttura ingloba al suo interno una complessa interconnessione di elementi, e non come Qasr Kharana che è semplicemente un palazzo. Ciò dimostra che il concetto di *qasr* non è statico, e può essere rappresentato in diverse tipologie, con diversi elementi interni.

Rispetto ad Anjar, Khirbat al Mafjar ha tutti gli elementi per classificarlo come una delle prime *medina* musulmane, mancando un elemento cruciale, il *suq*. Questo confronto tra queste due strutture chiarisce la differenza tra il *qasr* e una *medina*. Fonti archeologiche e letterali hanno dimostrato che Anjar è in realtà una *medina*, e Khirbat al Mafjar è un *qasr*,

<sup>616</sup> WHITCOMB, TAHA 2013, p. 54.

<sup>617</sup> WHITCOMB 1988, p. 52.

<sup>618</sup> HAMILTON 1959, p. 8.

<sup>619</sup> WHITCOMB, TAHA 2013, p. 55.

noto come Qasr Hisham, quindi, questo porta alla conclusione che il *suq* è l'elemento che separa la *medina* dal *qasr*, da cui l'attività commerciale già discussa in precedenza e menzionata da Weber è ciò che conferisce alla struttura la sua identificazione come *medina* e ciò che traccia il confine tra i due tipi di prime strutture musulmane.

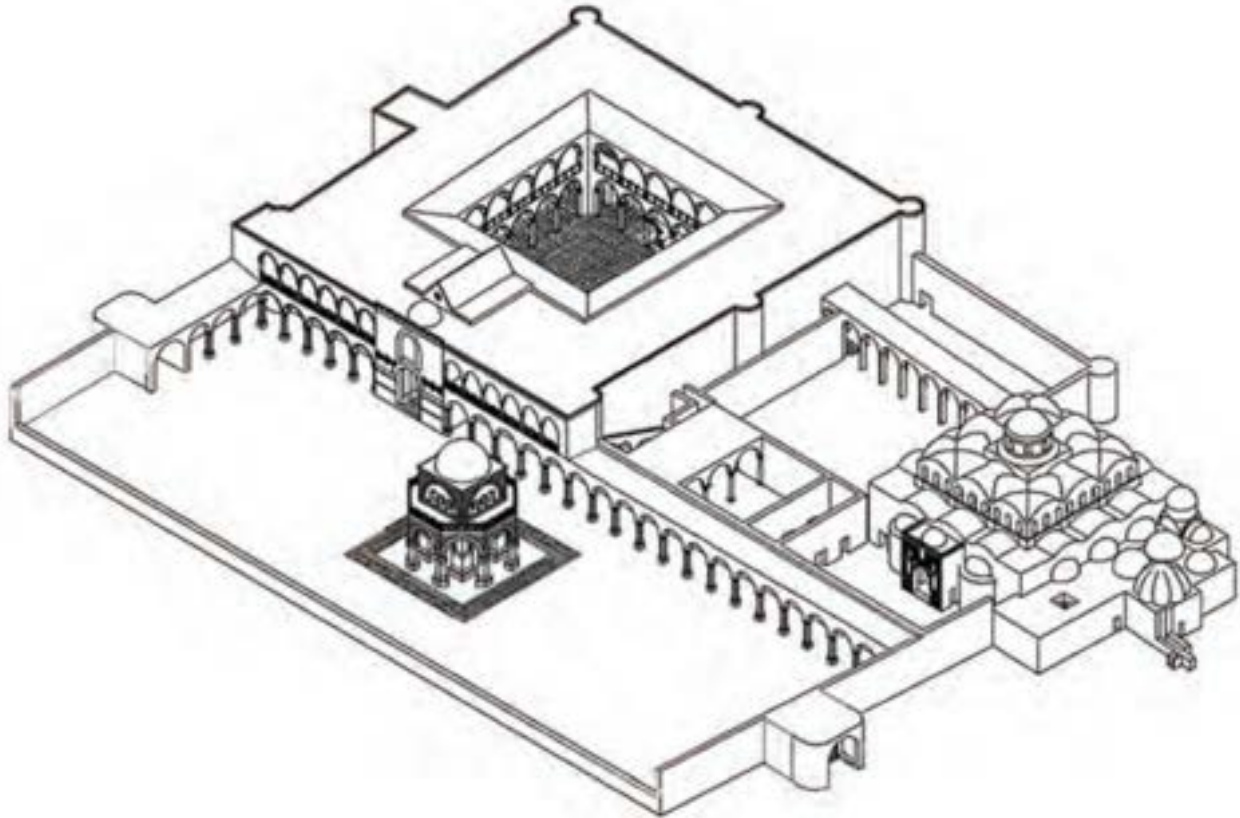


Fig. 134 Ricostruzione 3D di Khirbat al Mafjar (WHITCOMB, JENNINGS, CREEKMORE, ARCE 2016)

Studi più recenti e scavi archeologici, in particolare nella parte settentrionale del complesso, hanno portato alla luce nuovi importanti elementi che potrebbero modificare la natura del complesso.<sup>620</sup> Questa parte recentemente scoperta comprende un frantoio e una tenuta agricola che serviva il palazzo. In effetti, queste tenute agricole furono comunemente fondate dagli Omayyadi e dalla famiglia degli Omayyadi prima che arrivassero al potere. Questa politica di costruzione di tenute agricole è stata utilizzata da Mu'awiyah e ha continuato ad essere utilizzata quando è arrivato al potere ed è diventato un califfo. Secondo Kennedy, Mu'awiyah e Abdel Malik, entrambi hanno lavorato al ripopolamento di terre deserte, costruendo proprietà in queste aree isolate.<sup>621</sup>

Non è ancora chiaro se questo elemento recentemente scoperto a Khirbat al Mafjar sia stato una parte originale della pianta della struttura o un'edizione nel periodo successivo. Whitcomb adotta la prima teoria,<sup>622</sup> seguendo la spiegazione di Kennedy dell'uso di questi

<sup>620</sup> L'ultimo scavo è avvenuto nel 2006 da H. Taha nell'ambito della spedizione dell'università La Sapienza di Roma. TAHA 2011.

<sup>621</sup> KENNEDY 1992, p. 292.

<sup>622</sup> WHITCOMB, TAHA 2013, p. 62.

elementi nel periodo omayyade, facendo quindi parte della pianta omayyade originale, come nel caso di Qasr al Hayr al Sharqi.

La scoperta di questa nuova parte del complesso apre la questione della natura della struttura. Poiché l'insediamento ha una propria tenuta agricola, garantendo la sua auto sostenibilità, che può trasformare la struttura da un insediamento palaziale, o *qasr*, a una città o una *medina*.

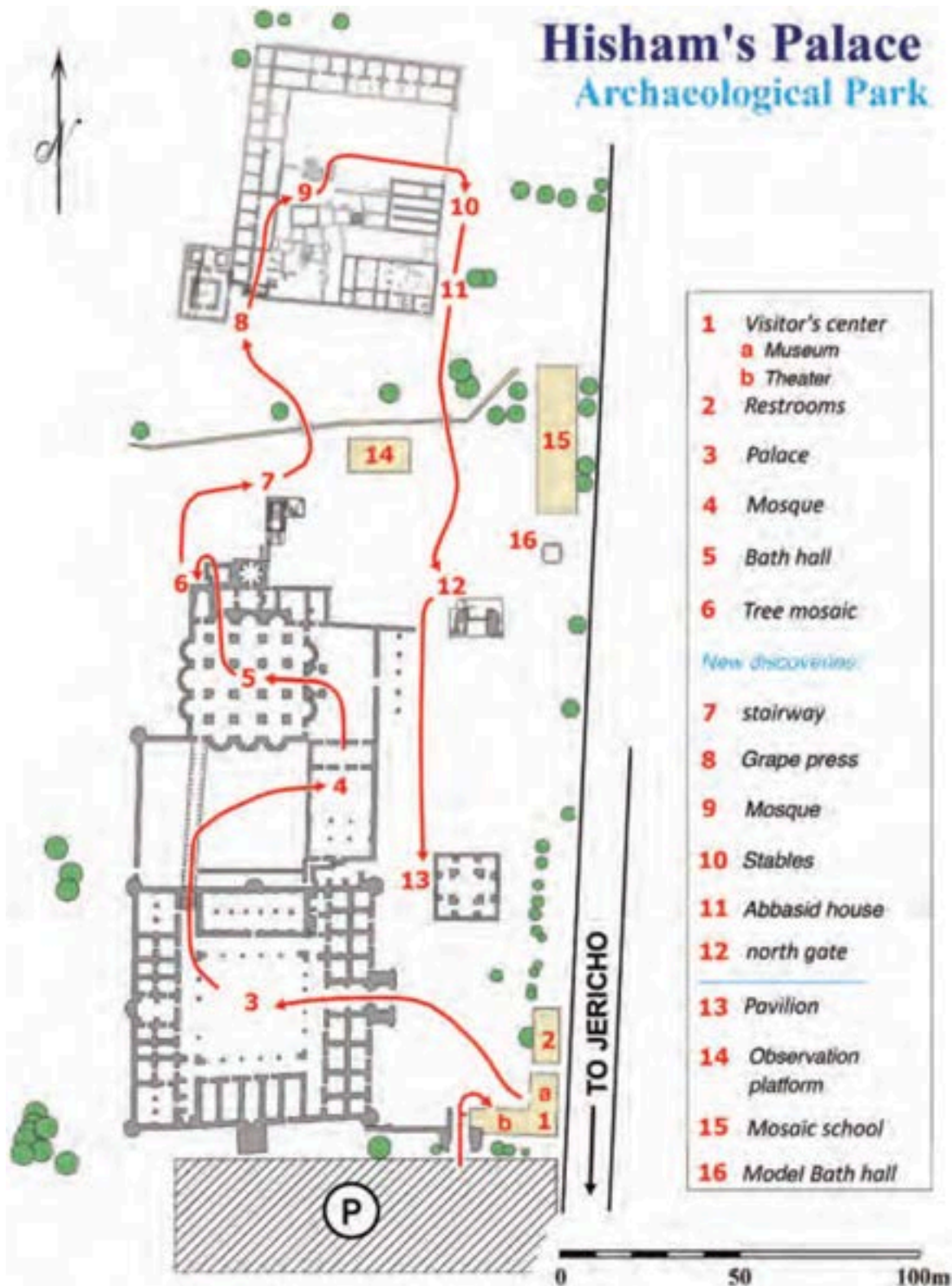


Fig. 135 Pianta di Khirbat al Mafjar che mostra la circolazione (WHITCOMB, JENNINGS, CREEKMORE, ARCE 2016)



Se l'idea che Anjar sia una città è già assunta, confrontare Anjar con Khirbat al Mafjar può essere un esercizio importante per capire come i primi musulmani concepissero il concetto di una *medina*. Ciò che manca a Khirbat al Mafjar rispetto ad Anjar, e quindi una delle prime città musulmane, è il *suq*. Pertanto, e seguendo questa analisi, il *suq* può essere considerato come una caratteristica della prima città musulmana o *medina*, per la sua capacità di attrarre e generare interazioni commerciali. E mentre Khirbat al Mafjar assume un'attività residenziale, agricola (dalla presenza della tenuta agricola) e produttiva (evidenziata dalla presenza del frantoio), non ha la capacità di svolgere attività commerciali, quindi non può attirare mercanti da diverse parti delle terre musulmane. Ciò è dovuto anche alla sua posizione nel deserto, non su una rotta commerciale, come nel caso di Anjar.

Da un punto di vista urbano, Anjar e Khirbat al Mafjar sono piuttosto differenti. Anche se condividono elementi simili, questi elementi si trovano in un'organizzazione completamente diversa. Mentre Anjar mostra una chiara organizzazione geometrica, concentrandosi sul centro della struttura come punto focale, accogliendo le sue istituzioni politiche e religiose. A Khirbat la Mafjar, l'organizzazione della struttura è molto più caotica e il passaggio da uno spazio all'altro avviene attraverso una direzione lineare da sud a nord (Fig. 135). Il palazzo, la moschea e le terme sono su un asse verticale, e si raggiungono progressivamente, passando da un elemento all'altro, i tre condividono un cortile, dove esiste anche una strada porticata che collega il palazzo direttamente alle terme. L'ingresso attraverso il cancello principale è a sud, ad est del palazzo, ed è fronteggiato dal padiglione. Le altre strutture di recente scoperta si trovano a nord e fuori le mura di fortificazione. Questa organizzazione potrebbe suggerire che l'idea di questa struttura non sia stata pianificata in una volta, e suggerisce che gli elementi siano stati aggiunti uno per uno, senza pianificare e organizzare l'intera entità come una sola.

La pianificazione di Khirbat al Mafjar appartiene al periodo di sperimentazione dei primi musulmani, come Anjar, mostra una pianificazione urbana nuova per gli Omayyadi. Anche se la struttura è considerata un castello nel deserto, chiamato Qasr Hisham, in realtà ha la sua interpretazione unica di un *qasr*. Forse Khirbat al Mafjar rientra in un'altra categoria, Donald Whitcomb e Hamdan Taha lo chiamano *day'a* ضيعة.<sup>623</sup>

#### 3.4.4 Mshatta

Fino al 1910, Mshatta è stata considerata una struttura classica preislamica per la sua somiglianza con un *castrum* romano.<sup>624</sup> Nel 1910, l'archeologo tedesco Ernst Herzfeld giunse alla conclusione che Mshatta è una struttura omayyade, costruita dal califfo Al Walid ibn Yazid (r.743-4 d.C),<sup>625</sup> pochi anni prima della caduta degli Omayyadi, spiegando così il suo stato incompiuto.

---

<sup>623</sup> *Ibidem*, pp. 62–63. Una *day'a* è un tipo di tenuta in campagna.

<sup>624</sup> PETRUCCIOLI 2007, p. 228.

<sup>625</sup> VERNONIT 2017, p. 1187.

La struttura fa parte di una serie di edifici multifunzionali, eretti nell'area di *Bilad al Sham*, nell'odierna Giordania. Mshatta si presenta come una struttura fortificata, con mura tutto intorno al suo perimetro di centocinquanta metri in lunghezza e centocinquanta metri di larghezza, con torri semicircolari ai lati e tre quarti di cerchio agli angoli (Fig. 136). Un solo portale d'ingresso nella parte meridionale della struttura conduce all'interno, accentuato da due torri di forma semiottagonale (Fig. 137).

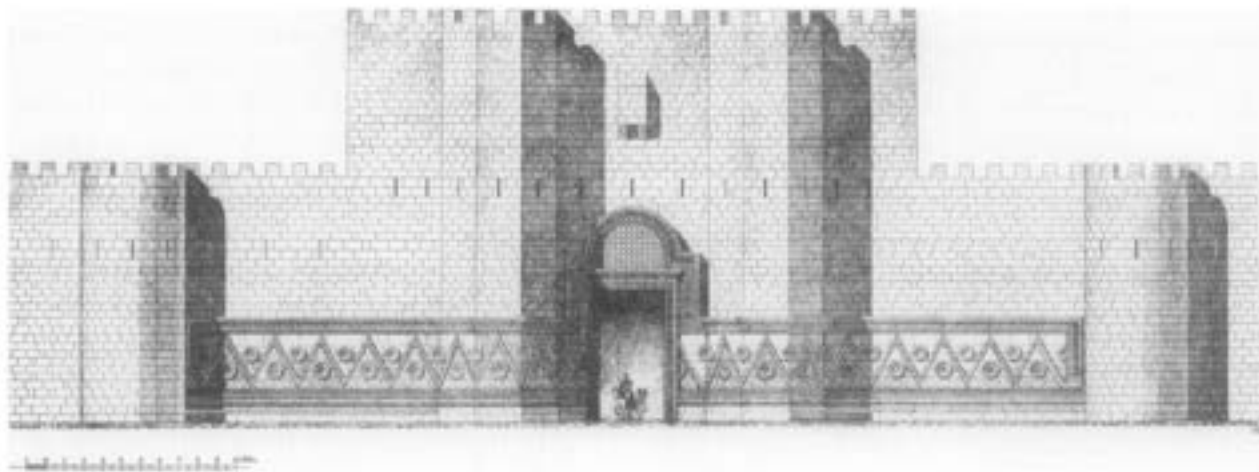


Fig. 136 Ricostruzione a matita della facciata di Mshatta che mostra il muro di fortificazione e le torri. (GRABAR 1987)

Il cancello immette in un vestibolo, che poi immette in un cortile seguito da un palazzo, con una sala del trono al centro accentuata da una tripla sala absidata, e diverse unità *Bayt* su entrambi i lati (Fig. 138), comunemente usate nel periodo omayyade.

I lati est e ovest della struttura sono lasciati vuoti, ma si ritiene che siano destinati a strutture residenziali, ciò è spiegato dai vincoli nei muri in piedi.<sup>626</sup> Ciò che rende Mshatta davvero unico è la sala del trono assiale, visibile dall'ingresso della struttura, che accentua l'immagine di potere che la struttura sta cercando di enfatizzare, e che è assente nel *Dar al Imara* di Anjar.

Mshatta è un'altra tipologia delle prime strutture omayyadi, tuttavia è impossibile decifrarne tutti gli elementi, perché la struttura non era finita. Ciò che è interessante è la geometria della struttura, e l'assialità della sua organizzazione. A Mshatta l'organizzazione della struttura segue una distribuzione lineare su un asse concentrandosi sul *Dar al Imara a nord*.

Come Anjar, Mshatta accoglie nella sua pianta diversi elementi, normalmente utilizzati nella struttura omayyade, tra cui una moschea, un bagno, un *Dar al Imara* e forse unità residenziali. Eppure, a differenza di Khirbat al Mafjar, Mshatta non crea alcuna confusione sulla sua funzione, poiché è chiamato *qasr*, e i suoi elementi riflettono senza dubbio le funzioni di uno. La tipologia di Anjar è abbastanza diversa da quella di Mshatta, ma la somiglianza è nella forma geometrica di entrambe le strutture, che deriva da un'influenza

<sup>626</sup> GRABAR 1987, p. 244.

del periodo classico. Un'altra somiglianza nelle mura e nelle torri che circondano entrambe le strutture, ricordando anche il *castrum* romano di epoca classica.

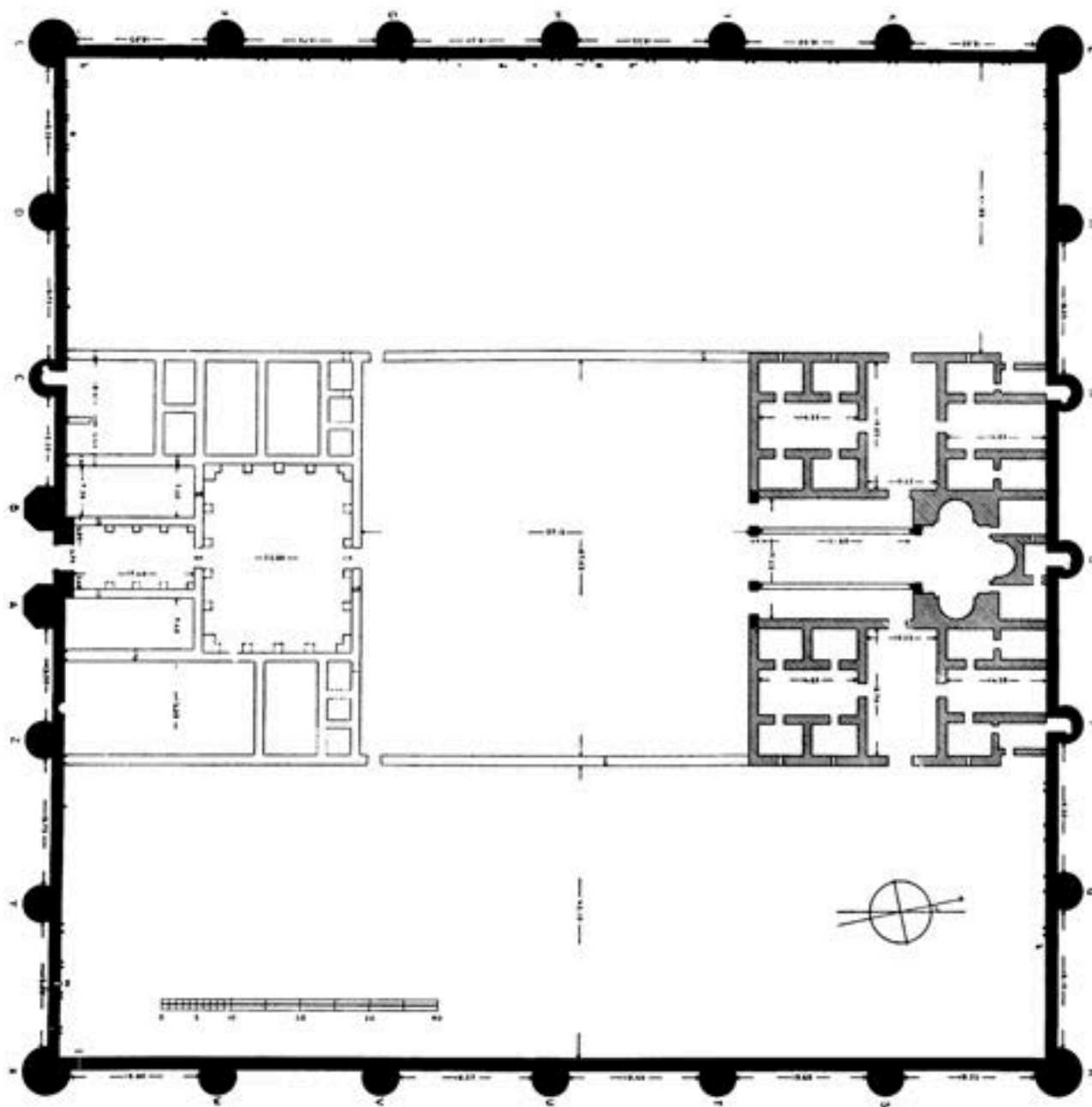


Fig. 137 Pianta di Qasr Mshatta (GRABAR 1987)

Mshatta combina nei suoi elementi un'altra caratteristica dell'architettura omayyade, attraverso l'uso della tipologia *bayt*, ovvero l'unità di cinque stanze nel suo *Dar al Imara*.

È anche importante aggiungere che Mshatta mostra un'influenza mesopotamica o persiana, e questo è visibile nell'uso della combinazione di pietra e mattoni nella costruzione, l'apertura simile a *iwan* della sala principale sul cortile e la decorazione dettagliata.<sup>627</sup> Pertanto, combina l'influenza del classico *Bilad al Sham* e l'influenza mesopotamica e persiana dell'Iraq, spiegando il carattere omayyade della struttura.

<sup>627</sup> BISHEH 1987, pp. 196–197.

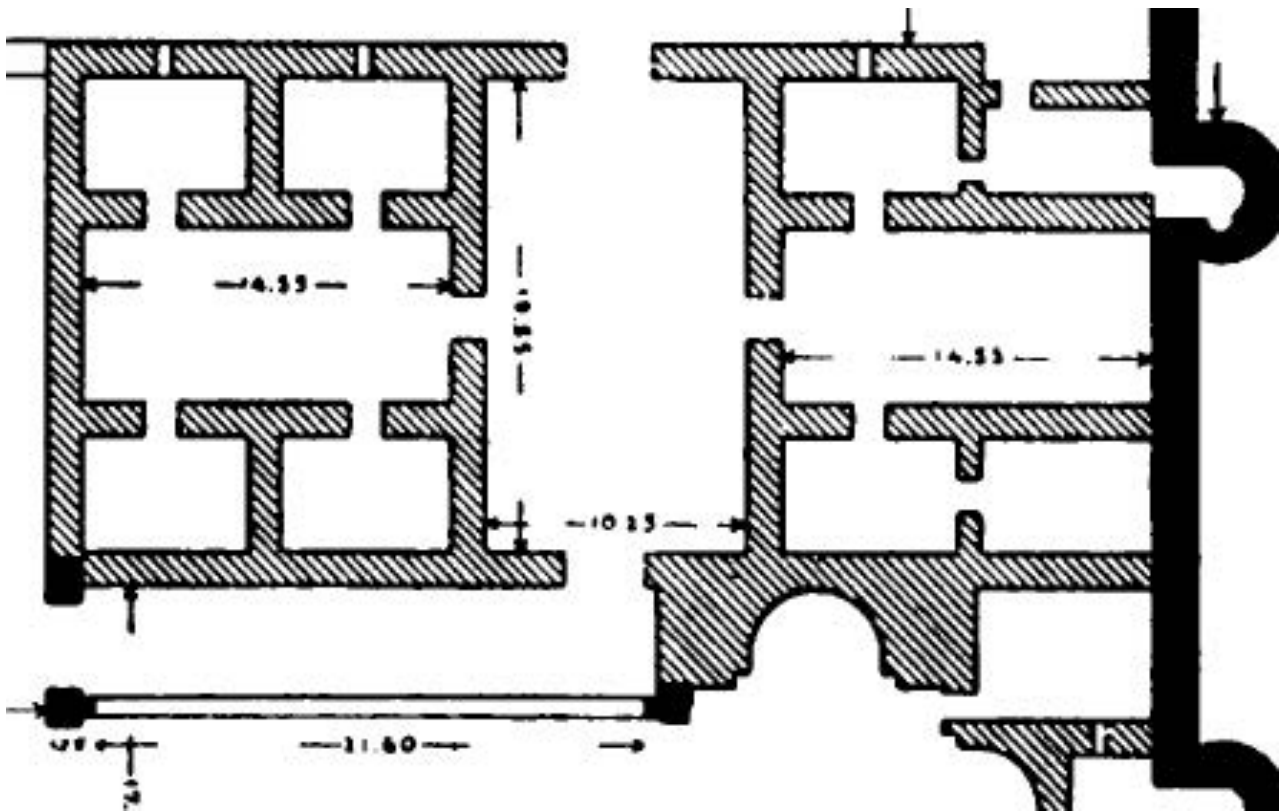


Fig. 138 L'unità di cinque stanze a Mshatta (GRABAR 1987)

### 3.4.5 Al Ramla

Molte fonti storiche concordano sul fatto che la struttura omayyade di Al Ramla sia stata costruita dal califfo Sulayman Ibn Abd al-Malik (96-99 dall'Egira / 715-717 d.C), fratello di Al Walid.<sup>628</sup> In effetti, Sulayman costruì la struttura prima di diventare califfo, quindi la sua datazione è anteriore al 715 d.C. Queste fonti menzionano anche che l'intenzione di Sulayman era quella di costruire una città che sostituisse la vicina città di Lydda (Ludd), e che in seguito diventerà la capitale amministrativa della Palestina.<sup>629</sup>

In arabo "raml" significa sabbia, a spiegare il nome della struttura che è stata fondata su un sito sabbioso.<sup>630</sup>

Al Ramla e la sua posizione al crocevia di tre principali rotte commerciali; la via maris, la via che collegava il porto di Giaffa con Gerusalemme, e quella che collegava Fustat in Egitto all'aldilà di Damasco, attraversando Nablus (Sichem) e Tiberiade, conferì alla città anche un'importantissima funzione commerciale (Fig. 139).

Secondo al Muqaddesi,

*"Se al-Ramla avesse solo acqua corrente, la città sarebbe, senza paragoni, la più bella dell'Islam; perché è una città piacevole e bella, che si trova tra Gerusalemme e le città di frontiera, tra la*

<sup>628</sup> YAQUT 1977, p. 69 ; ABULFIDA 1830, pp. 220-221 ; AL MUQADDESI 1903, p. 164.

<sup>629</sup> GIDEON 2011a, p. 123 ; 2014.

<sup>630</sup> KHALILEH, ARTZY 2007, p. 5.

*Ghour (Valle) del Giordano e il mare. ... È l'emporio per l'Egitto, e l'eccellente stazione commerciale per due mari.*<sup>631</sup>



Fig. 139 Posizione geografica di Al Ramla (LUZ 1997)

Micha Artzy, Al Ramla ha mura di fortificazione, otto porte, un mercato, una moschea, unità residenziali, cimiteri, bagni e diverse cisterne, il tutto collegato da una rete di strade (Fig.

L'importanza di Al Ramla deriva dall'essere la prima e unica città musulmana in Palestina<sup>632</sup> fondata da musulmani, ed è in realtà la prima città fondata in Palestina in trecentocinquanta anni di dominio bizantino.<sup>633</sup> Questi fatti sono molto importanti, perché Al Ramla è una prova delle intenzioni dei primi musulmani di fondare una propria città, senza alcuna limitazione rispetto alle strutture precedenti. Analogamente ad Anjar, entrambe queste città sono state costruite in un periodo in cui l'idea di pianificazione urbana per gli Omayyadi non era ancora matura e assisteva ancora al passaggio dal modello classico al modello musulmano che si affermerà nei prossimi anni.

Nei diversi studi condotti sul sito di Al Ramla, sulla base di fonti storiche, scavi, oltre che utilizzando l'approccio comparativo, con Anjar come obiettivo principale per comprendere Al Ramla, sono stati identificati gli elementi della città. Secondo gli studi di Nimrod Luz, Gideon Avni, Hassan Khalilieh e

<sup>631</sup> Tradotto dal testo arabo di Al Muqaddesi. AL MUQADDESI 1903, pp. 164–165.

<sup>632</sup> La dinastia degli Omayyadi creò quattro province nell'area di Bilad al Sham. Hims e Damasco nell'odierna Siria, Al Urdun nell'odierna Giordania e Falastine nell'odierna Palestina.

<sup>633</sup> LUZ 1997, p. 27.

140).<sup>634</sup> Oggi sono sopravvissute solo la moschea bianca, costruita da Hisham Ibn Abdel Malik,<sup>635</sup> e le cisterne.<sup>636</sup>

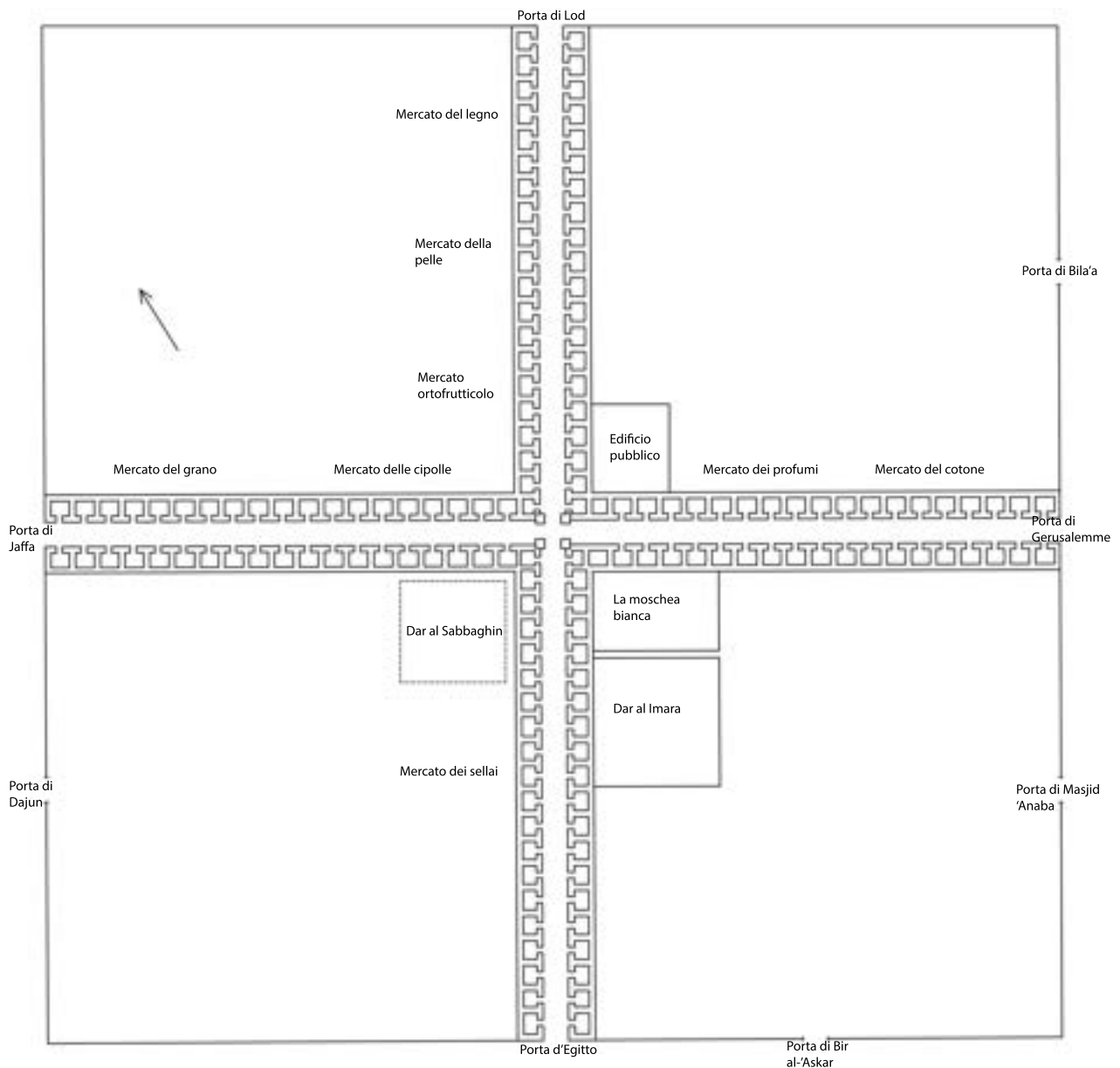


Fig. 140 Una ricostruzione della pianta di Al Ramla (LUZ 1997).

Per lo studio di Anjar, al Ramla è una struttura cruciale. Questa importanza deriva dalla somiglianza tra le due strutture, al punto che Nimrod Luz nel suo articolo *"The Construction of a Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla"*, ha definito Anjar la sorella gemella di al Ramla.<sup>637</sup>

In effetti, lo stato di conservazione di Anjar è molto migliore di quello di Al Ramla, e questo perché Anjar fu abbandonato nell'VIII secolo, e non fu mai più abitato, mentre l'area di Al Ramla continuò a vivere fino ad oggi, causando la scomparsa della fondazione della città

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>635</sup> GABRIELI 1935, p. 130.

<sup>636</sup> ROSEN-AYALON 1996, p. 251.

<sup>637</sup> LUZ 1997, p. 35.

originaria degli Omayyadi. Pertanto, è quasi impossibile raccogliere dati sulla città omayyade, quindi Anjar può essere più utile ad Al Ramla che viceversa.

Dalla sua analisi, Luz ha generato una pianta di Al Ramla, posizionando gli elementi citati nelle fonti storiche. Significativa è la somiglianza tra la pianta di Anjar e quella di al Ramla, con il *Decumano* e il *Cardo* che dividono la città in quattro quadranti, con il *suq* sparso sui due lati delle strade principali. Al centro, anch'essa simile ad Anjar, si trova la moschea e il *Dar al Imara*.

Al Ramla, come Anjar, è un altro esempio del fatto che le città omayyadi non furono quasi mai fondate da un califfo durante il suo regno. Queste città furono costruite dai membri della famiglia del califfo. Anche Sulayman ibn Abdel Malik, quando costruì Al Ramla non era ancora il califfo.<sup>638</sup>

La principale differenza tra Anjar e al Al Ramla è nelle dimensioni delle due strutture. Come accennato in precedenza, Al Ramla è stata costruita per sostituire la città di Lydd. Ciò significa che quando la costruzione di Al Ramla fu terminata, tutta la popolazione della Lidia bizantina, che è cristiana, vi si trasferì. Pertanto, la popolazione di Al Ramla era significativamente più alta, soprattutto perché la moschea di Al Ramla (novantatré metri in lunghezza e ottantaquattro metri di larghezza) era grande il doppio di Anjar (cinquanta virgola uno metri in lunghezza e trentuno virgola cinque di larghezza). Ciò significa che oltre ai cristiani della Lidia che si trasferiscono ad Al Ramla, c'è anche un gran numero di musulmani, spiegato dalla grande moschea.

Un'altra differenza che separa Al Ramla da Anjar è proprio la sua attività commerciale. Come accennato in precedenza, Anjar è una città consumatrice e tutta la sua attività commerciale è generata nel *suq*. Reperti archeologici hanno invece mostrato resti di laboratori di ceramica e tintorie risalenti all'VIII secolo ad Al Ramla,<sup>639</sup> e infatti si spiega il nome della struttura chiamata "Casa dei Tintori" o "*Dar al Sabbaghin*".

Questo dà ad al Ramla un'altra dimensione, come città produttiva, quindi il confronto tra le due strutture dal punto di vista funzionale e urbano, va rivisitato. Contrariamente ad Anjar, le fonti arabe che menzionano la fondazione di Al Ramla sono abbondanti, ed è molto più disponibile tracciare la storia della sua costruzione. L'importanza di Al Ramla per Anjar è che identifica, attraverso fonti testuali storiche, il periodo in cui gli Omayyadi usavano ancora una pianta puramente classica per le loro città, incorporando gli interni di una città musulmana.

Al Ramla e Anjar sono entrambi una prova che gli Omayyadi usavano una pianificazione urbana simile per città che avevano utilità diverse. Ciò che cambia sono solo gli elementi interni, pur mantenendo la stessa organizzazione urbana classica.

---

<sup>638</sup> Ciò è spiegato dal testo di Al Baladhuri, che descrive la fondazione di Al Ramla, dicendo che "*Al-Walid ibn 'Abd al-Malik nominò Sulayman ibn 'Abd al-Malik governatore di Jund Filastin, e lui (Sulayman) si stabilì a Ludd. Poi fondò la città di al-Ramla (madinat al-Ramla) e ne fece un misr (massaraha).*" tradotto dall'arabo. AL-BALADHURI 1900, p. 150.

<sup>639</sup> LUZ 1997, p. 37.

È interessante notare che la città di Al Ramla che fu costruita come capitale della Palestina non poteva sostituire Gerusalemme per i suoi santuari religiosi, sia il Monte del Tempio/Haram el-Sharif e la Chiesa del Santo Sepolcro, i centri religiosi per l'Islam e il cristianesimo, quindi al Ramla ha svolto il ruolo amministrativo per la Palestina nel periodo degli Omayyadi. Queste diverse funzioni delle due città si sono riflesse anche nella pianificazione urbanistica delle due città. Gerusalemme continuò a seguire l'urbanistica romana e bizantina, assistendo ad alcune modifiche e restauri tenendo sempre in considerazione i suoi monumenti religiosi. Mentre al Ramla, come struttura *ex novo*, ha dato ai suoi fondatori una libertà nella pianificazione della città, seguendo sempre l'urbanistica classica. Questo fenomeno può essere visto anche quando si confronta Damasco con Anjar. Il primo ha assistito a cambiamenti nella sua pianificazione urbanistica che ha preso in considerazione i monumenti esistenti della città, mentre Anjar era una fondazione *ex novo* omayyade<sup>640</sup>. Al Ramla e Anjar sono una prova che gli Omayyadi avevano una chiara pianificazione urbanistica concettuale che impiegavano quando viene eretta una nuova struttura, seguendo una chiara pianta classica.

#### 3.4.6 Resafa

Il sito di Resafa è particolarmente importante per lo studio dell'evoluzione della città orientale, perché rappresenta -in un unico sito- la metamorfosi di una città, dal periodo classico, fino all'arrivo dell'Islam.

La città di Resafa, conosciuta in epoca romana come "*Sergiupolis*", ha conosciuto un estremo sviluppo urbanistico dal V all'VIII secolo. Anche se la città si trova nel deserto siriano, tra la Palmira e il fiume Eufrate nella Siria settentrionale, si trova su un'importante rotta commerciale, che la rendeva un importante collegamento per i mercanti di passaggio. Il memoriale del martire San Sergio, al quale fu dedicato il nome della città, ne fece anche meta di pellegrinaggio.<sup>641</sup> Il culto di questo santo continuò anche in epoca musulmana, fino all'abbandono della città nel XIII secolo dopo l'invasione dei Mongoli.<sup>642</sup>

In epoca classica, il *castrum* di Resafa fu utilizzato dall'impero romano per difendere il confine con la Persia sull'Eforato. Nell'anno 500 d.C fu costruita la cinta muraria a difesa del *castrum* che divenne una città abitata anche da civili.<sup>643</sup> Lungo la cinta muraria, le chiese monumentali e una grande cisterna rappresentavano gli altri elementi importanti della città nel periodo bizantino.

Con l'arrivo dell'Islam a *Bilad al Sham*, Resafa passò sotto il dominio musulmano. Il califfo Hisham Ibn Abdel Malik (r.724–742 d.C.) e dopo essere diventato il califfo dei musulmani,

---

<sup>640</sup> Eppure non ci sono prove se Anjar sia stato eretto per essere un centro amministrativo come Al Ramla. Anche se questa teoria potrebbe essere vera, tuttavia c'è ancora da trovare prove letterali per dimostrarla.

<sup>641</sup> HOF 2016, p. 397.

<sup>642</sup> GUSSONE, STEPHANI, SACK 2007, p. 1.

<sup>643</sup> HOF 2016, p. 399.





Fig. 141 Una mappa che mostra la città di Resafa (GUSSONE, MULLER WIENER2012)

diede molta importanza a Resafa, ed era considerata la sua residenza preferita nel deserto.<sup>644</sup> Quando la peste colpì la zona della Siria, il califfo dovette fuggire in una zona più sicura, così scelse Resafa, per il suo amore per il deserto, e la nostalgia di tornare sulle sue rotte.<sup>645</sup> Hisham costruì una grande moschea in città, adiacente alla principale Basilica cristiana di Resafa.<sup>646</sup> In questo contesto, Resafa è una delle tante altre città musulmane, dove è stata adottata la giustapposizione della moschea accanto alla chiesa. Ciò è spiegato dal piccolo numero di musulmani in quel periodo, in cui i musulmani erano la minoranza dominante, e c'era bisogno di rispettare la maggioranza cristiana per mantenere la pace.<sup>647</sup> A Resafa la moschea e la basilica convissero fino all'abbandono della città nel XIII secolo.<sup>648</sup>

L'importanza di Resafa, infatti, deriva dalla sua capacità di mostrare la fase di transizione a cui la città orientale ha assistito a causa dei mutamenti di funzioni, che hanno portato al

cambiamento dell'assetto urbanistico.

Gli scavi archeologici del 1980 condotti dall'istituto archeologico tedesco hanno dimostrato che la residenza del califfo Hisham era situata nel sud della città. Mentre altre strutture residenziali simili erano situate anche fuori le mura della città, la moschea era situata all'interno delle mura della città, in prossimità della Basilica (Fig. 141).<sup>649</sup>

<sup>644</sup> GABRIELI 1935, p. 130.

<sup>645</sup> CRESWELL 1969, p. 61.

<sup>646</sup> GUSSONE, STEPHANI, SACK 2007, p. 1.

<sup>647</sup> GUIDETTI 2017, p. 140.

<sup>648</sup> KORACA 2012, p. 101.

<sup>649</sup> *Ibidem*.

Anche i numerosi scavi che hanno avuto luogo nel sito di Resafa<sup>650</sup>, lo studio della città è ancora incompleto, ed è ancora difficile capire come si sia evoluta la città con il passaggio dal periodo romano, bizantino fino al periodo musulmano. Le testimonianze ceramiche suggeriscono che la parte meridionale della città fu occupata dai primi tempi dei romani, fino all'abbandono della struttura nel XIII secolo,<sup>651</sup> suggerendo che la tarda epoca musulmana di Resafa fosse concentrata a sud.

Mentre altre prove suggerivano che l'occupazione post omayyade e in particolare l'occupazione Ayyubide fosse nella parte sud orientale, spiegata dal cambiamento della funzione. Eppure non è ancora chiaro come siano collegati i diversi periodi di Resafa, e come la sua pianta si sia evoluta seguendo la pianificazione urbanistica di ciascun periodo. È interessante notare che le torri di Resafa, che alternano forma quadrata, semicircolare e a tre quarti di cerchio, possono essere un vero esempio di alterazione dello stile architettonico. Le torri quadrate sono una prova del carattere romano della struttura, mentre le torri circolari conferiscono alla struttura una natura musulmana omayyade.

In conclusione, l'importanza di Resafa deriva dall'essere parte della fase di transizione della città orientale. La struttura ha assistito ad un'alterazione urbanistica e funzionale, che è davvero importante comprendere. È anche un esempio della coesistenza di diversi gruppi religiosi che hanno vissuto insieme nel periodo musulmano. E mentre alcuni studi confrontano Resafa con Anjar, come città romane che hanno assistito all'alterazione con l'arrivo dell'Islam,<sup>652</sup> è stato dimostrato che Anjar è una fondazione omayyade e non riflette un'evoluzione dall'architettura romana a quella musulmana nello stesso sito.

#### 3.4.0 Alle origine del palazzo di Spalato

Forse il palazzo di Diocleziano a Spalato (Fig. 142) può essere il miglior esempio di città sontuosa romana da paragonare ad Anjar. Soprattutto che Anjar è stata fraintesa per una città palaziale, quindi, il confronto tra le due strutture è essenziale per comprendere la natura di Anjar e l'influenza classica diretta su di essa. Il palazzo di Diocleziano a Spalato fu costruito tra il 300 e il 306 d.C, per essere la residenza privata dell'imperatore Diocleziano, insieme ad altre strutture per i suoi generali. Nel suo libro, *Architettura romana*, Frank Sear ha suggerito che Spalato segua la pianata di un *castrum* romano.<sup>653</sup> Oltre a Sear, molti altri studiosi hanno fatto riferimento al confronto tra Spalato e un accampamento militare romano, tra cui Serlio nel XV secolo, Palladio nel XVI secolo, Adam nel XVIII secolo. Smith ha descritto che è un "*Castrum cum Palatium*",<sup>654</sup> dove l'intera pianta della città copiava la

---

<sup>650</sup> Questi scavi condotti dal gruppo tedesco iniziarono a partire dal 1952, e furono seguiti da diversi rapporti di Sack.

<sup>651</sup> GUSSONE, MÜLLER-WIENER 2012, p. 575.

<sup>652</sup> RUGGLES 2008, p. 795.

<sup>653</sup> SEAR 1998, p. 425.

<sup>654</sup> SMITH 1956, pp. 141-142.

pianta di un *castrum* romano, sostituendo il pretorio, centro di autorità nel *castrum* romano, con il palazzo dell'imperatore, in questo caso Diocleziano .

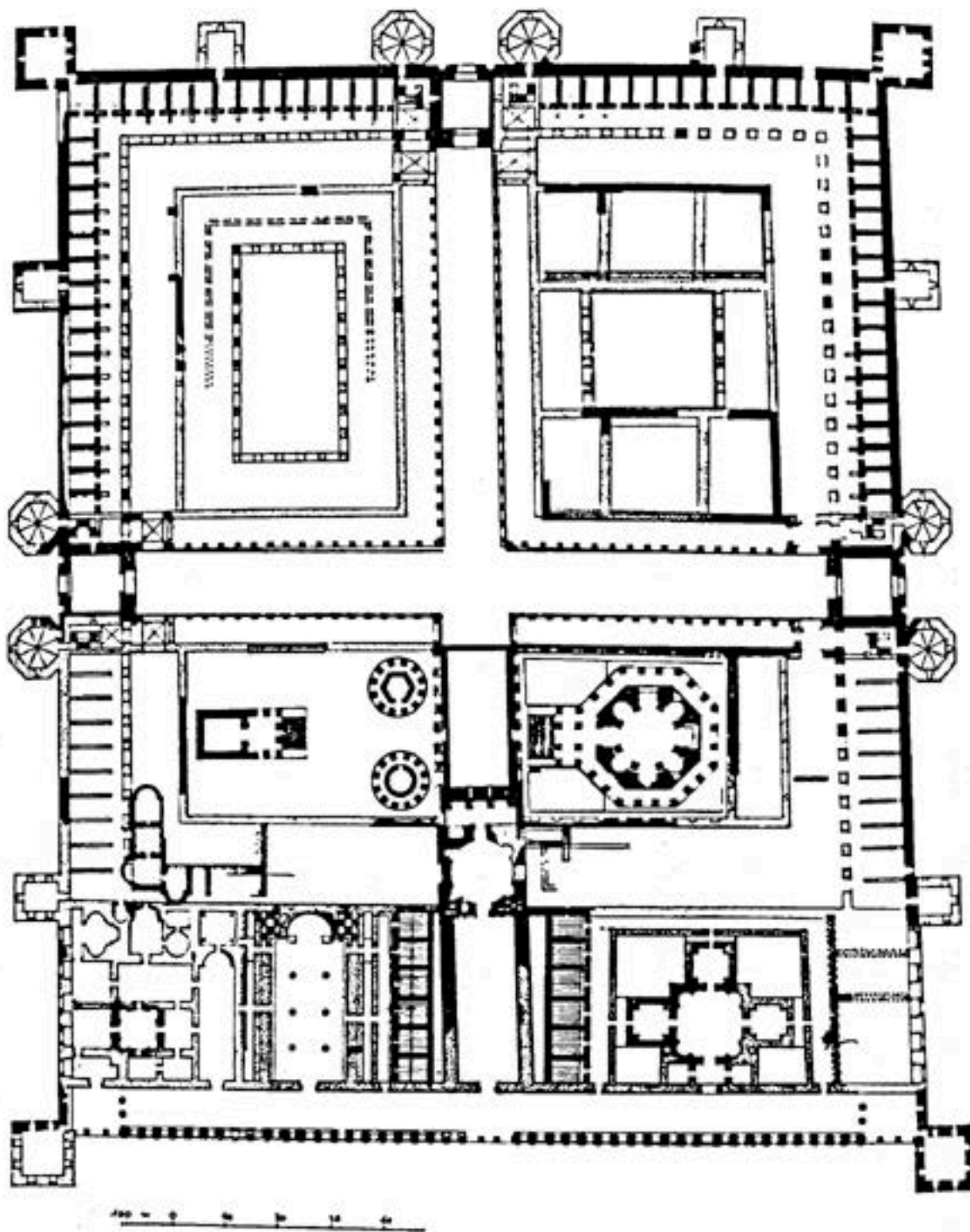


Fig. 142 La ricostruzione del Palazzo di Diocleziano (le nuove scoperte di J.Marasovic applicate sulla pianta di G.Niemann)

Quindi non c'è dubbio che il palazzo di Diocleziano a Spalato ricalchi in qualche modo la pianta di un *castrum* romano, di forma quadrangolare, diviso da due larghe strade colonnate che si incontrano ad angolo retto nel centro della città. A sud, e bloccando la via nord-sud nel palazzo dell'imperatore, occupando l'intero lato meridionale della struttura. A nord della strada est-ovest si trovano quella che sembra essere una palestra e un edificio che contengono diverse residenze per gli ufficiali dell'imperatore. Ciò mostra una particolare

somiglianza con un *castrum* romano polibio descritto da Polibio. Il palazzo dell'imperatore è raggiungibile attraverso un peristilio, che conduce attraverso un portico di ordine corinzio al vestibolo. A destra ea sinistra del portico si trovano i due templi.

Rispetto ad Anjar, il palazzo di Diocleziano a Spalato mostra un'intenzione simile eseguita in due diverse tipologie. Mentre ad Anjar il Dar al Imara e la moschea, il laico e il religioso sono al centro della struttura, a Spalato questi elementi sono a sud della struttura, e il punto di convergenza della città si sposta dal suo centro verso a parte. La forma a T formata dalle strade dei *castra* e la forma a croce latina usata nel palazzo di Diocleziano a Spalato sono trasformate in una croce greca nella pianta di Anjar.

Simile ad Anjar, il palazzo di Diocleziano a Spalato incorpora anche la casa dell'imperatore e i templi in un'unica entità, rappresentando il cuore della città e il suo centro dell'autorità religiosa e amministrativa.

La città palaziale di Spalato è fortificata dall'uso di una cinta muraria che circonda l'intera città, interrotta da torri ai quattro angoli del recinto rettangolare, con due torri su entrambi i lati delle tre porte di ingresso a nord, est e ovest muri.

L'importanza del palazzo di Diocleziano per questo studio è anche la sua natura, come città palaziale, o "*castrum cum palatium*", che è in realtà una delle teorie sulla natura come Anjar. Quindi, Spalato ha la capacità di approvare o disapprovare questa teoria.

### 3.5 La griglia romana: una lingua urbana

Quando si parla del *castrum* romano, la pianta a griglia - ispirata alla pianta greca Ippodamea,<sup>655</sup> - è un argomento ovvio da discutere.

Questa pianta a griglia regolare è stato utilizzato in diverse strutture del mondo classico. Apamea, Jerash, Aleppo e molte altre strutture classiche utilizzavano la pianta a griglia. Queste città furono in seguito occupate dagli Omayyadi; pertanto, la loro pianta a griglia sarebbe basata sull'unità di misura romana, ovvero il piede romano equivalente a ventinove virgola sette centimetri.<sup>656</sup>

D'altra parte, le strutture omayyadi *ex novo*, come Anjar, al Ramla e altri, utilizzavano una pianta a griglia simile, ma non è noto se questa griglia utilizzasse la stessa misura della pianta a griglia romana che utilizza il piede romano come scala di misura. Quindi, sovrapporre una griglia utilizzando i piedi romani come unità di misura, su una struttura di fondazione omayyade aiuterebbe a capire se l'influenza romana su una delle prime città musulmane fosse solo estetica, o avesse un aspetto più strutturale.

Sulla base della ricerca condotta sopra, Anjar segue una pianta ortogonale romana, ispirata al *castrum*. Pertanto, dovrebbe essere valido identificarlo con una pianta a griglia romana.

Un'intersezione tra la pianta di Anjar e una griglia che utilizza il piede romano delle misurazioni è il metodo per dimostrare questa teoria.

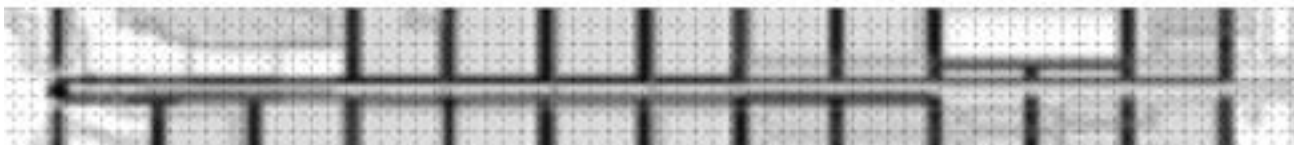
---

<sup>655</sup> GROS, TORELLI 1988, p. 347.

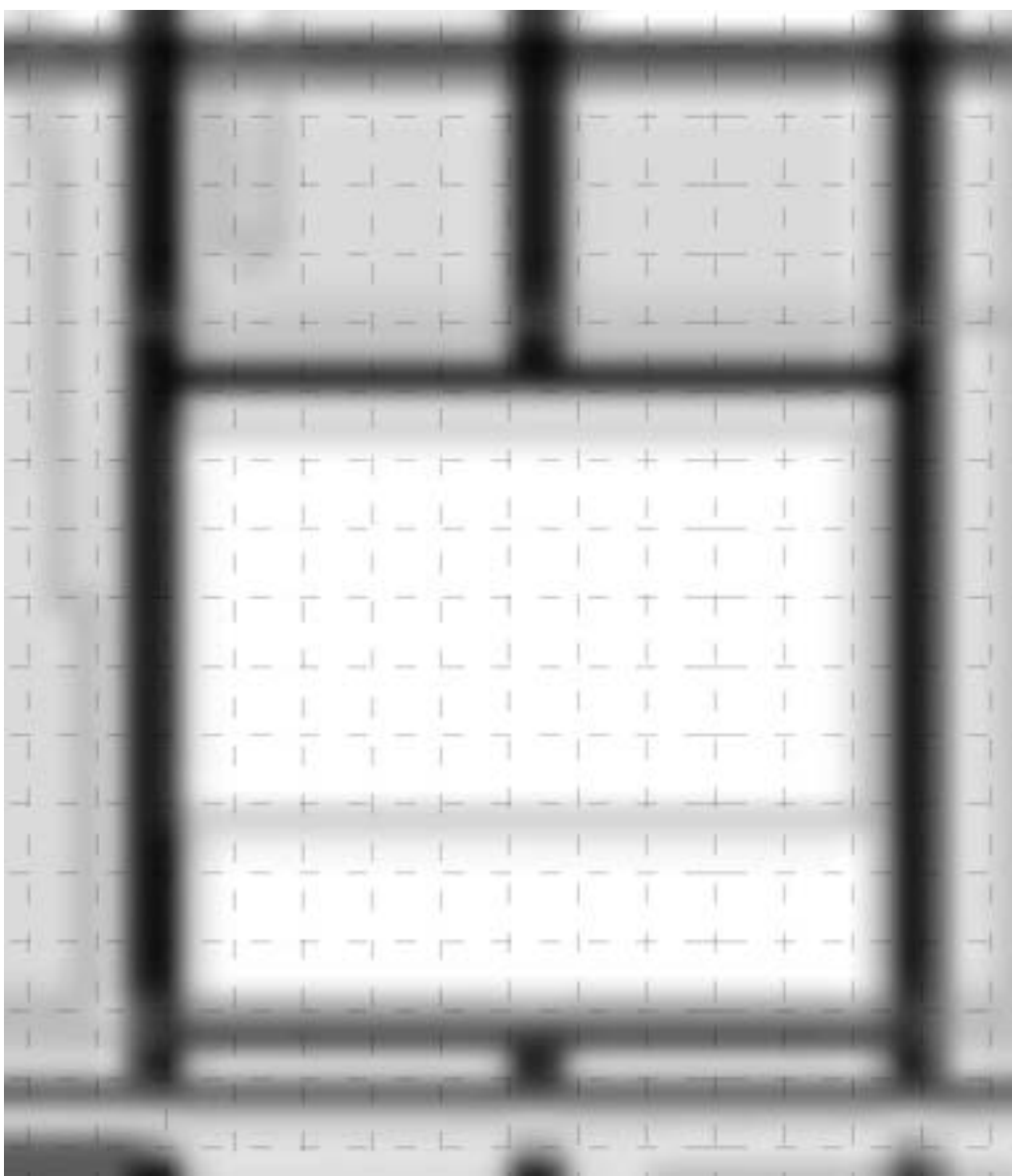
<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 179.

## Aleppo

La città romana di Aleppo potrebbe essere un esempio molto interessante da utilizzare per dimostrare l'uso del piede di misura romano. Aleppo è una struttura pre-ellenistica che ha visto molti cambiamenti nel corso della storia,<sup>657</sup> e ciò che resta oggi è la pianta dell'Aleppo romana.



*Fig. 143 La via principale dell'Aleppo romana sovrapposta da una pianta a griglia romana di 30x30 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)*



*Fig. 144 Il foro dell'Aleppo romana sormontato da una pianta a griglia romana di 30x30 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)*

---

<sup>657</sup> SAUVAGET 1961.

Utilizzando il metodo della sovrapposizione, la pianta romana di Aleppo mostra una corrispondenza con la griglia romana, e la sua via principale, il *Decumanus*, la via principale che attraversa la città occupa trenta piedi romani, pari a trenta centimetri per ventinove virgola sette centimetri equivalgono a ottomila novecento dieci centimetri quadrati (Fig. 143)

Le *insulae* si inseriscono nella griglia che misura quindici per cinque unità di trenta piedi romani. Anche il foro si inserisce nella griglia misurando undici per dieci unità di trenta piedi romani (Fig. 144).

La parte romana della città di Aleppo si inserisce tutta in una griglia basata sui piedi romani, mentre l'altra parte della città non utilizza le stesse misure (Fig. 145). L'importanza di questo metodo sta anche nell'individuare il periodo di costruzione di parti di città come Aleppo che hanno visto nel tempo un'evoluzione del proprio pianta urbanistico.

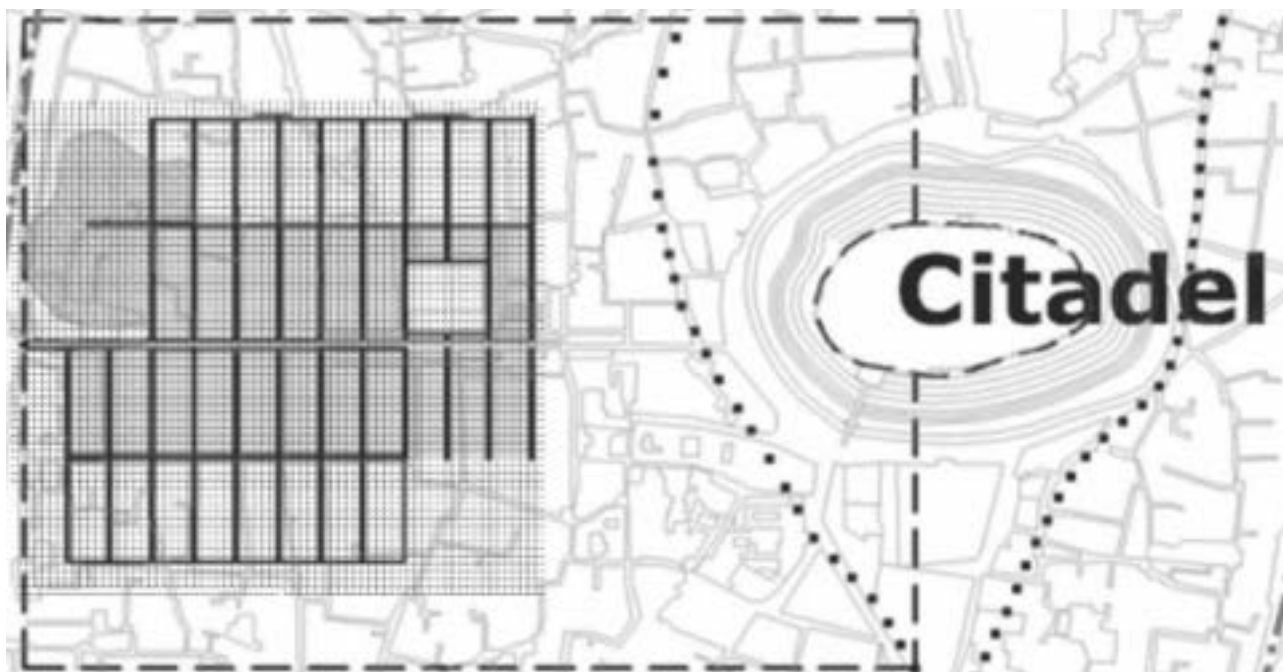


Fig. 145 Pianta di Aleppo sovrapposta da una griglia romana di 30x30 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)

## Dura Europos

Dura Europos, è un'altra colonia romana, con una storia ellenistica,<sup>658</sup> e si inserisce nella griglia romana basata sul piede romano pari a ventinove virgola sette centimetri (Fig. 146). Quello che resta della città di Dura Europos oggi è il sito militare romano,<sup>659</sup> con l'eccezione di pochi monumenti che continuarono ad esistere durante l'occupazione romana della città, fino al suo abbandono.

La pianta della città di Dura Europos segue una griglia, dividendo la città in diverse unità. Ogni unità è occupata da una funzione, inclusi templi, terme, case e l'Agorà al centro, suggerendo il carattere ellenistico della città.

<sup>658</sup> WHARTON 1995, p. 15.

<sup>659</sup> JAMES 2019, p. 3.

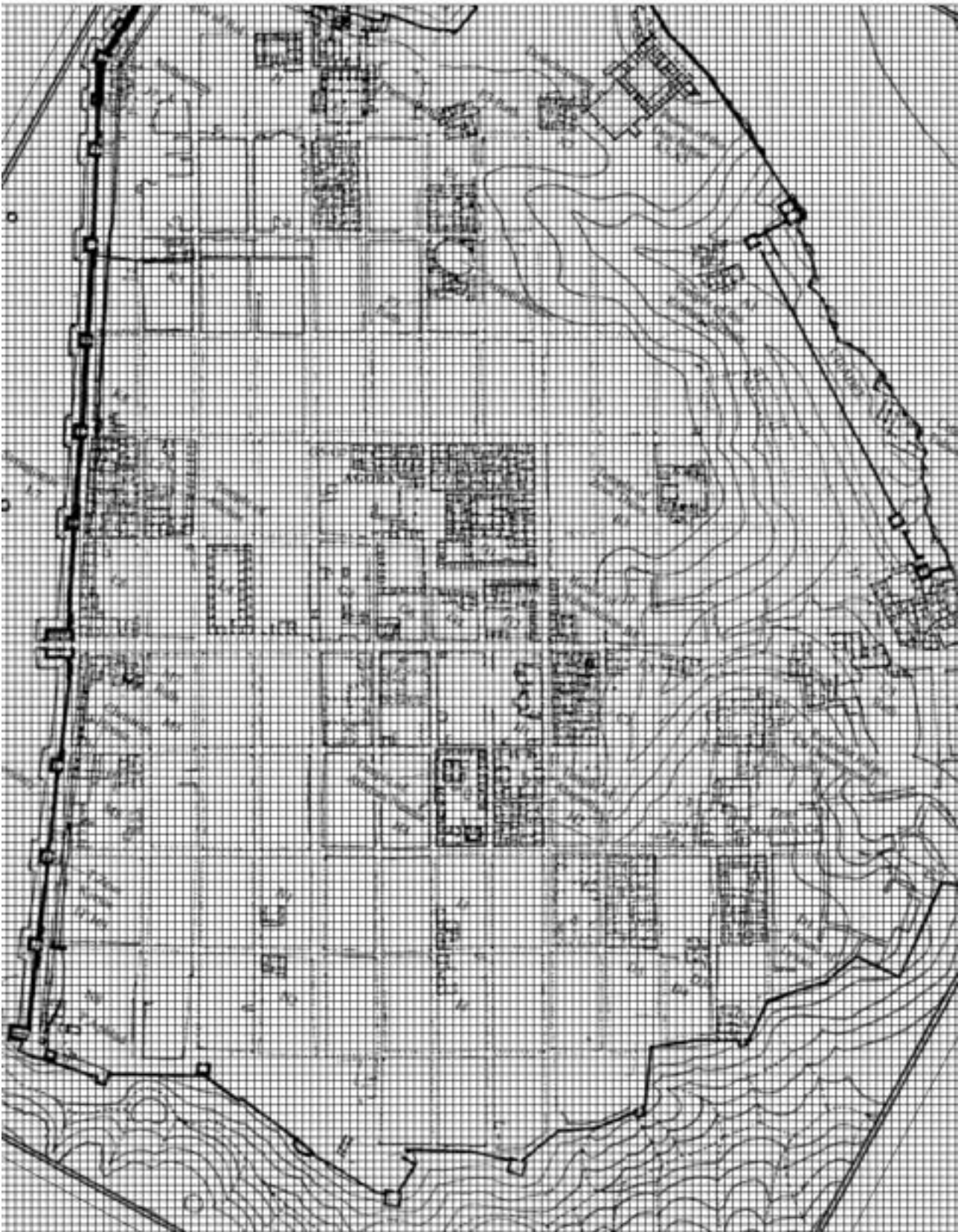


Fig. 146 L'intersezione della griglia romana di 20 piedi romani sulla pianta di Dura Europos (elaborazione grafica di N. Chami)

Sovrapponendo una pianta a griglia romana, utilizzando il piede romano come unità di misura mostra un'intersezione in molti punti.

Il *decumano* e il *dardo*, le strade principali della città, misurano tre unità di dieci piedi romani di larghezza, mentre le strade più piccole si adattano a due unità di dieci piedi romani.

Anche le *insulae* di Dura Europos rientrano nella griglia, è un rettangolo di tredici per ventiquattro unità di dieci piedi romani.

Diversi edifici intorno all'Agorà hanno dimensioni diverse, ma si adattano ancora alla griglia (Fig. 147).

Il tempio di Bel, costruito durante l'occupazione da parte dei Parti della città,<sup>660</sup> non segue invece la griglia romana, spiegando che si trattava di una costruzione precedente.

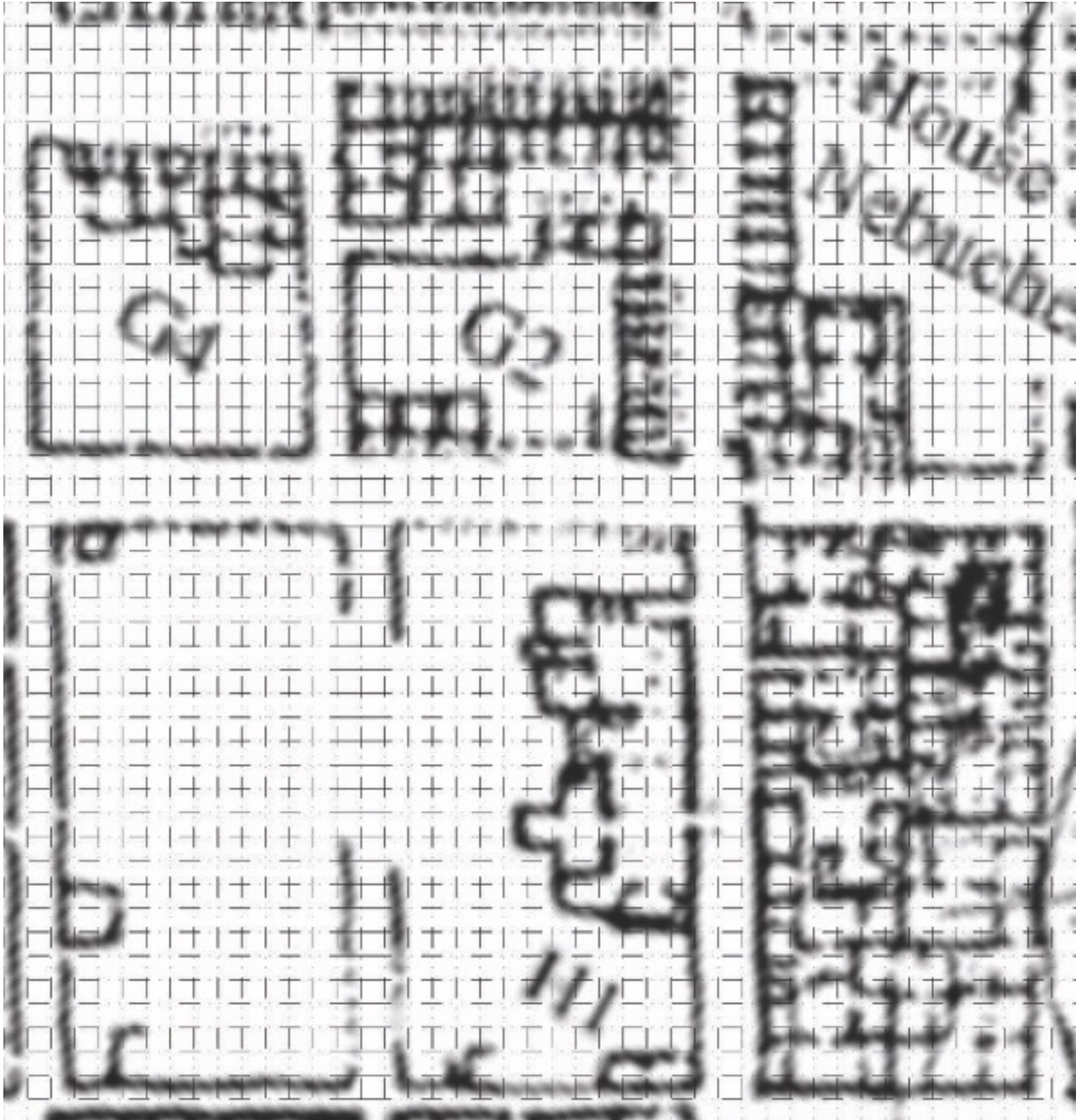


Fig. 147 Zoom-in sul centro di Dura Europos intersecato con una pianta a griglia di 10 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)

<sup>660</sup> *Ibidem*, p. 63.



## Jerash

L'impianto urbanistico della città di Jerash si sviluppò durante l'occupazione romana della città, sebbene la città fosse viva fin dall'età del bronzo, il suo impianto superstite che è oggi visibile fu determinato e costruito tra il I e il VI secolo, durante l'occupazione romana del sito,<sup>661</sup> spiegando la sovrapposizione della griglia romana sulla pianta della città (Fig. 148). Il cuore centrale della città è definito dall'intersezione tra il *Cardo* e il *Decumano*, con una larghezza di due e tre unità di dieci piedi romani rispettivamente.

I suoi edifici principali come il *Macellum*, il tempio di Artemide, il *Propylacum* e il teatro settentrionale si inseriscono nella griglia. Il tempio di Artemide che occupa il nucleo di Jerash, può essere letto come il generatore della griglia su cui era centrato. La spazialità del tempio esemplifica quella dell'intera città. Una descrizione dello spazio del tempio riassume l'area della città classica nel suo insieme. Questo tempio è in realtà il centro della città e l'edificio su cui si basa la griglia.

D'altra parte, la parte meridionale della città costruita al tempo di Alessandro, in epoca ellenistica, non rientra nella griglia, spiegando il suo periodo di costruzione.

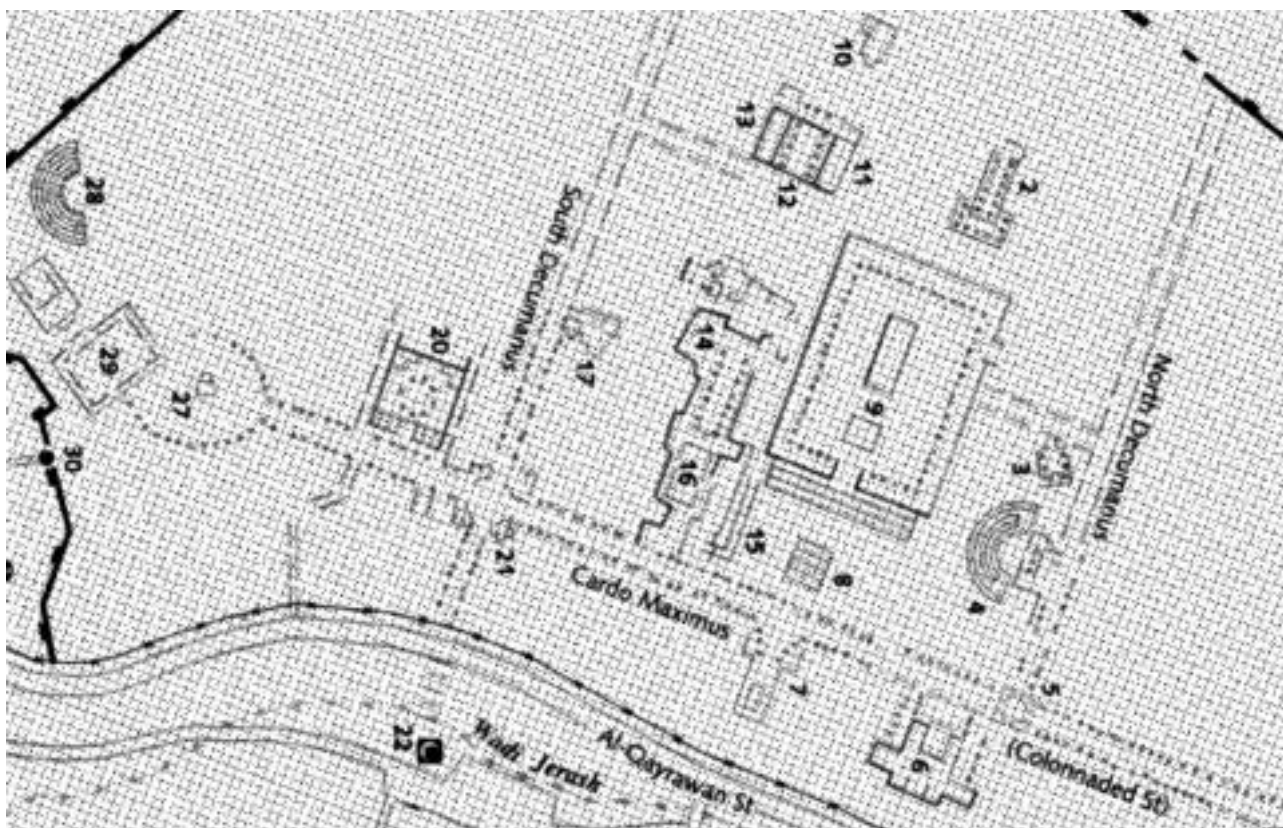


Fig. 148 Intersezione tra la pianta di Jerash e una griglia di 20 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)

<sup>661</sup> WHARTON 1995, p. 65.

## Apamea

Un tempo roccaforte seleucide, Apamea entrò a far parte delle colonie romane in Siria dopo l'invasione della zona da parte di Pompeo nel 64-63 a.C. Dopo il terremoto del 115 d.C la città fu completamente ricostruita dai romani.<sup>662</sup>

La pianta romana di Apamea si inserisce perfettamente nella griglia basata sul piede romano. Le sue due strade principali si inseriscono nella griglia, occupando quattro e una unità di venti piedi romani. (Fig. 149).

La pianta generale di Apamea si inserisce nella griglia, inclusa la maggior parte delle *insulae* (Fig. 150).

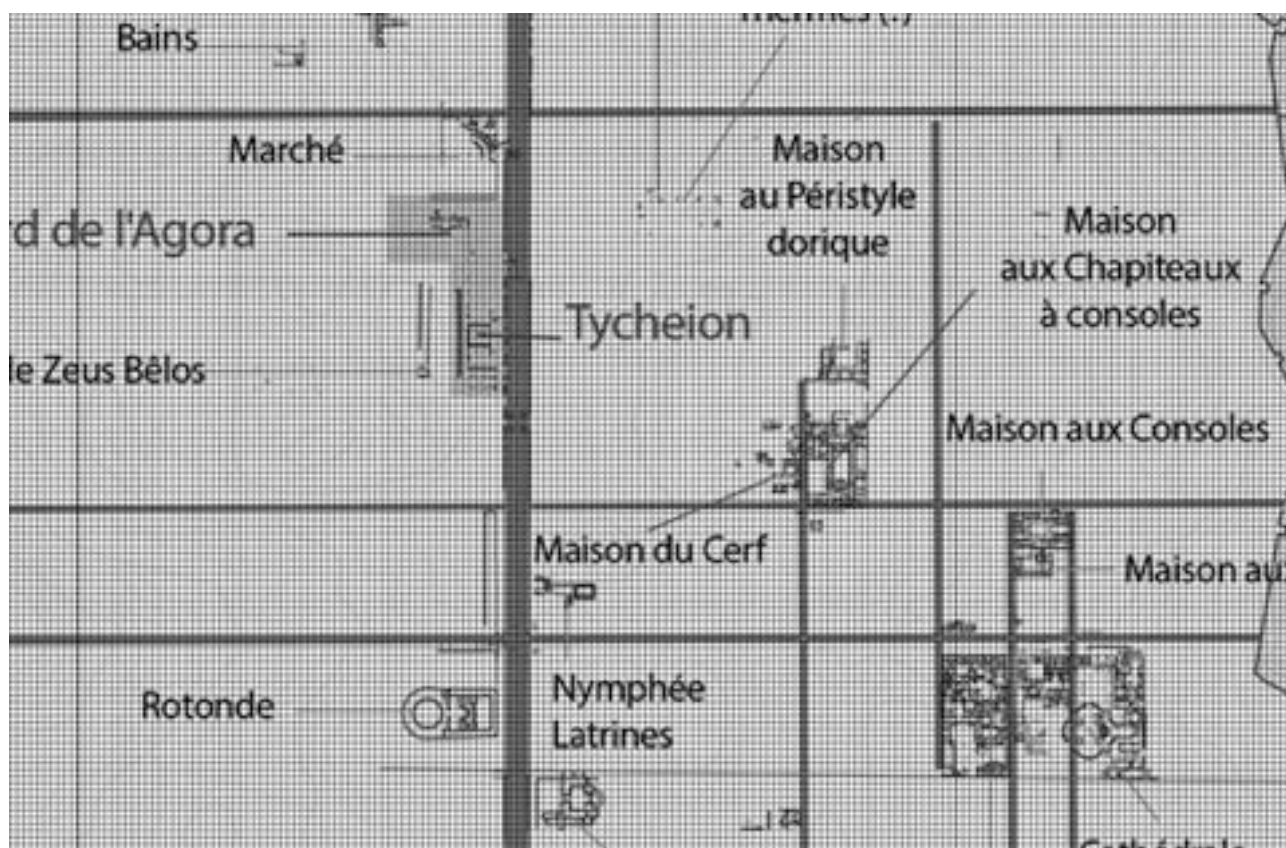


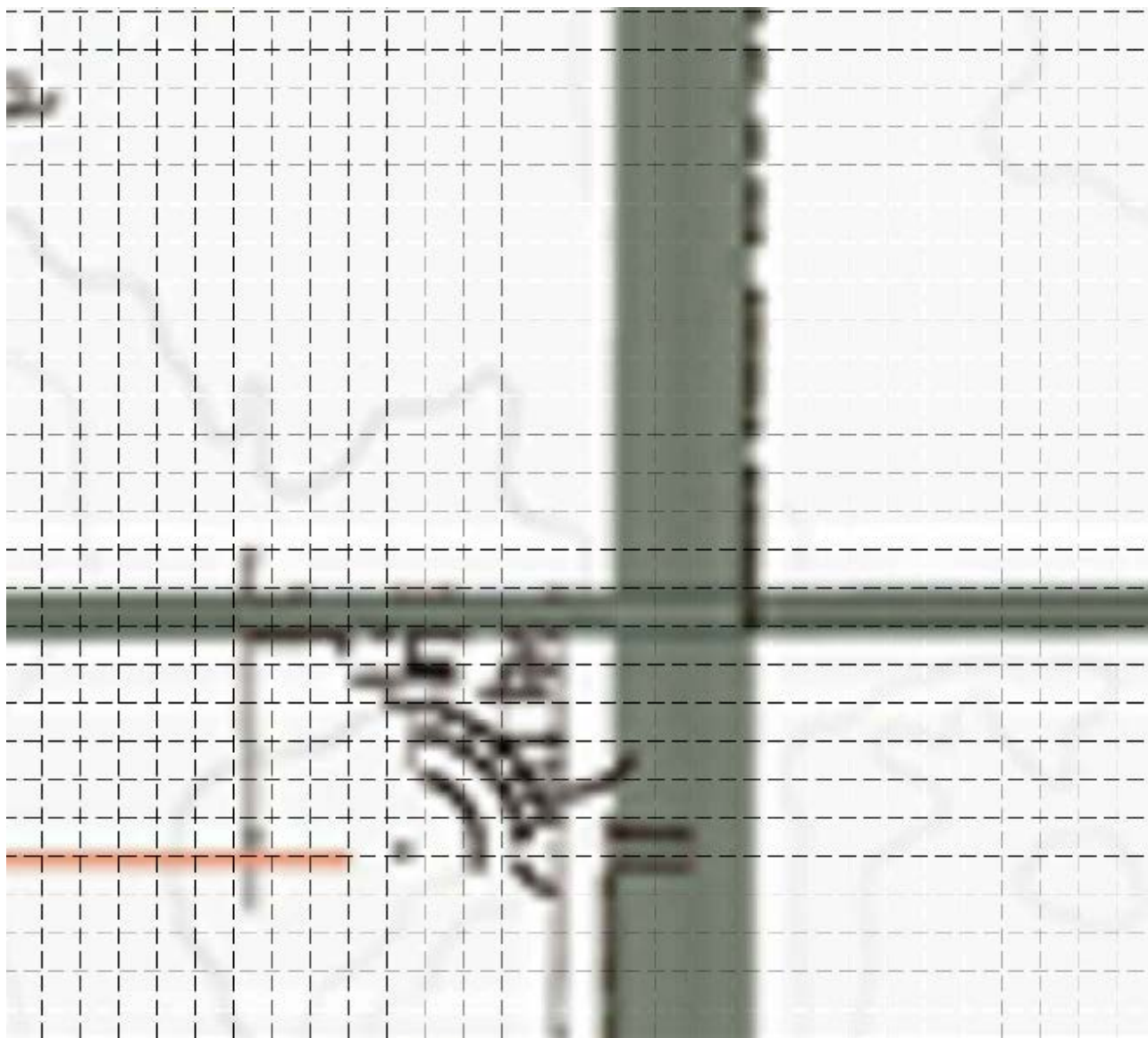
Fig. 149 Sovrapposizione della griglia romana sulla pianta di Apamea (elaborazione grafica di N.Chami)

Un'eccezione è il tempio di Zeus Belos, che non segue la griglia che spiega la sua datazione ellenistica.

Questi confronti mostrano che le colonie romane costruite nell'area di *Bilad al Sham* al tempo delle occupazioni romane, seguono la griglia romana utilizzando il piede romano come unità di misura. Le città che sono ex-novo si inseriscono completamente nella griglia, mentre le città che sono state modificate o ampliate, il cambiamento o l'espansione aggiunta dai romani si adattano alla griglia.

<sup>662</sup> GROS, TORELLI 1988, p. 459.

L'importanza della pianta a griglia è che mostra la datazione di alcuni degli edifici costruiti in queste città; città edificate prima del periodo romano o città che hanno subito un cambiamento in un periodo successivo.



*Fig. 150 L'intersezione del centro di Apamea con una griglia di 20 piedi romani (elaborazione grafica di N.Chami)*

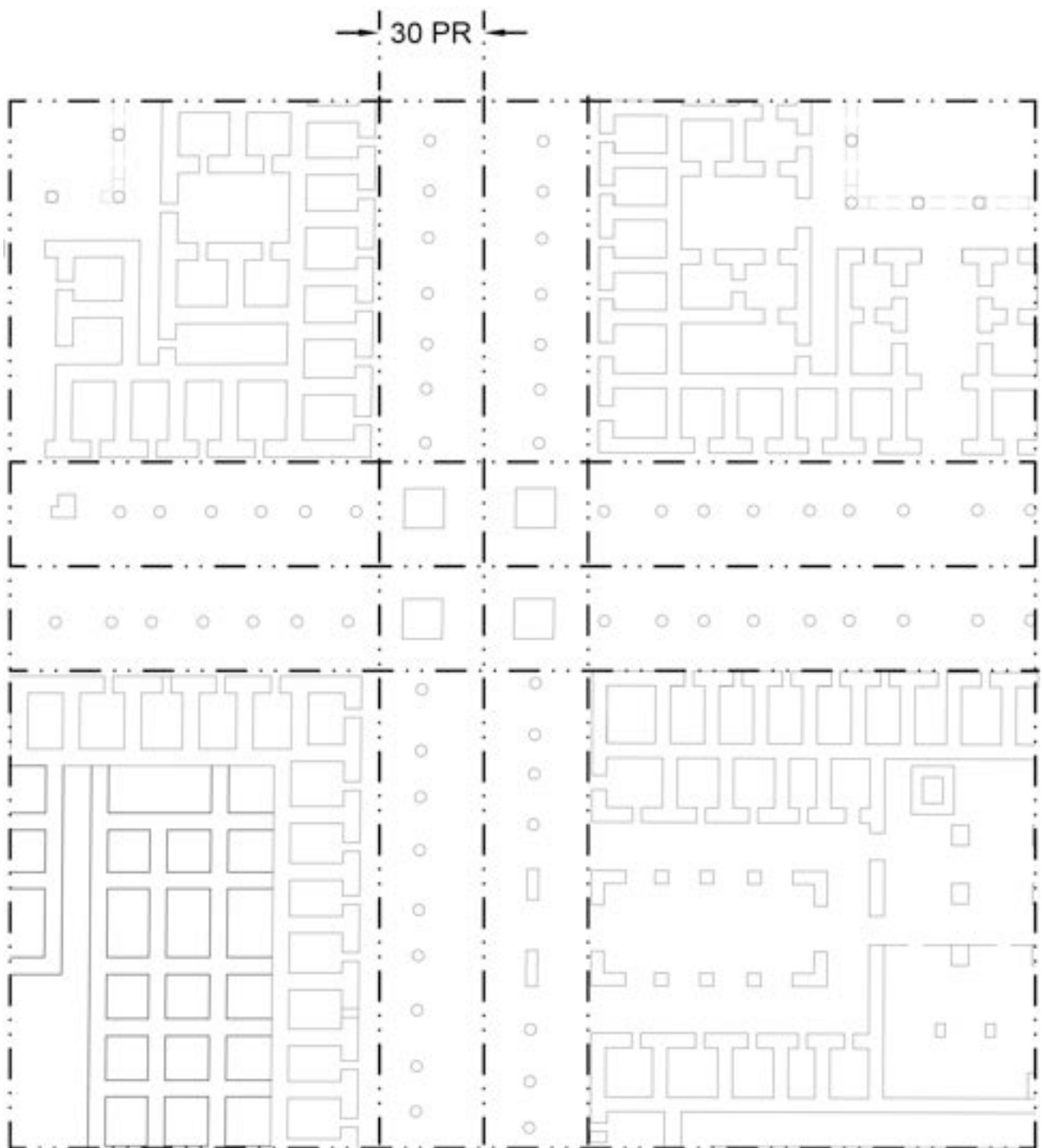
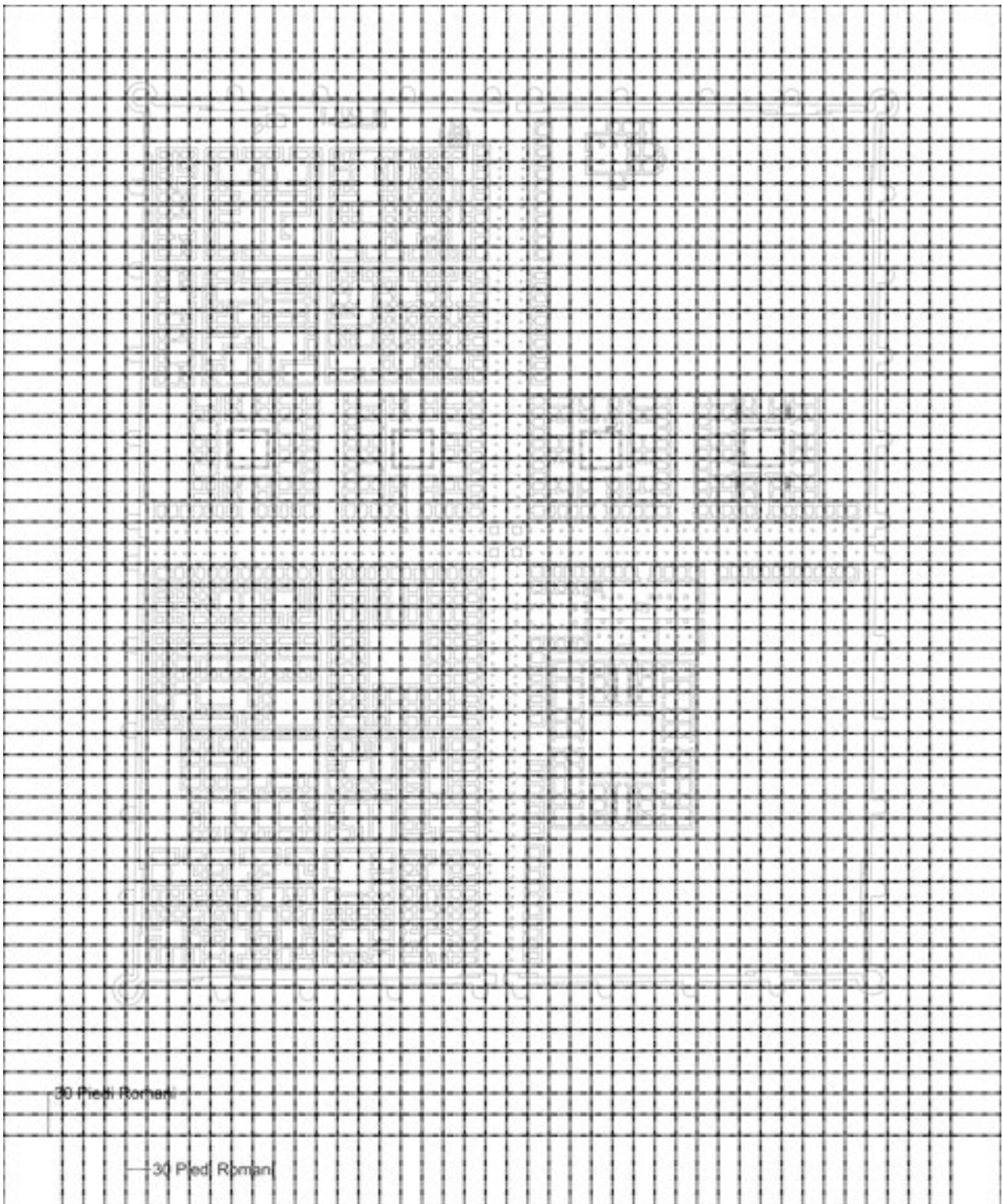


Fig. 151 Sovrapposizione di una griglia romana di 30 piedi romani sul decumano e il cardo di Anjar. (grafica di N.Chami)

La pianta della città di Anjar si inserisce in una griglia di trenta piedi romani. Il *decumano* e il *cardo* occupano due unità di trenta piedi romani, equivalenti a due per trenta per ventinove virgola sette centimetri, ovvero diciassette virgola ottantadue metri. (Fig. 151) La griglia si inserisce nella pianta della città, insieme agli altri elementi della città (Fig. 152).



*Fig. 152 Sovrapposizione di una griglia romana di 30 piedi romani sulla pianta di Anjar. (elaborazione grafica di N.Chami)*

È necessaria una griglia più densa di dieci piedi romani per mostrare che gli edifici si adattano tutti (Fig. 153).

Le strade interne tra i grandi palazzi, dove continua il mercato, sono di trenta piedi romani, mentre le stradine, tra gli altri edifici, equivalgono a dieci piedi romani.

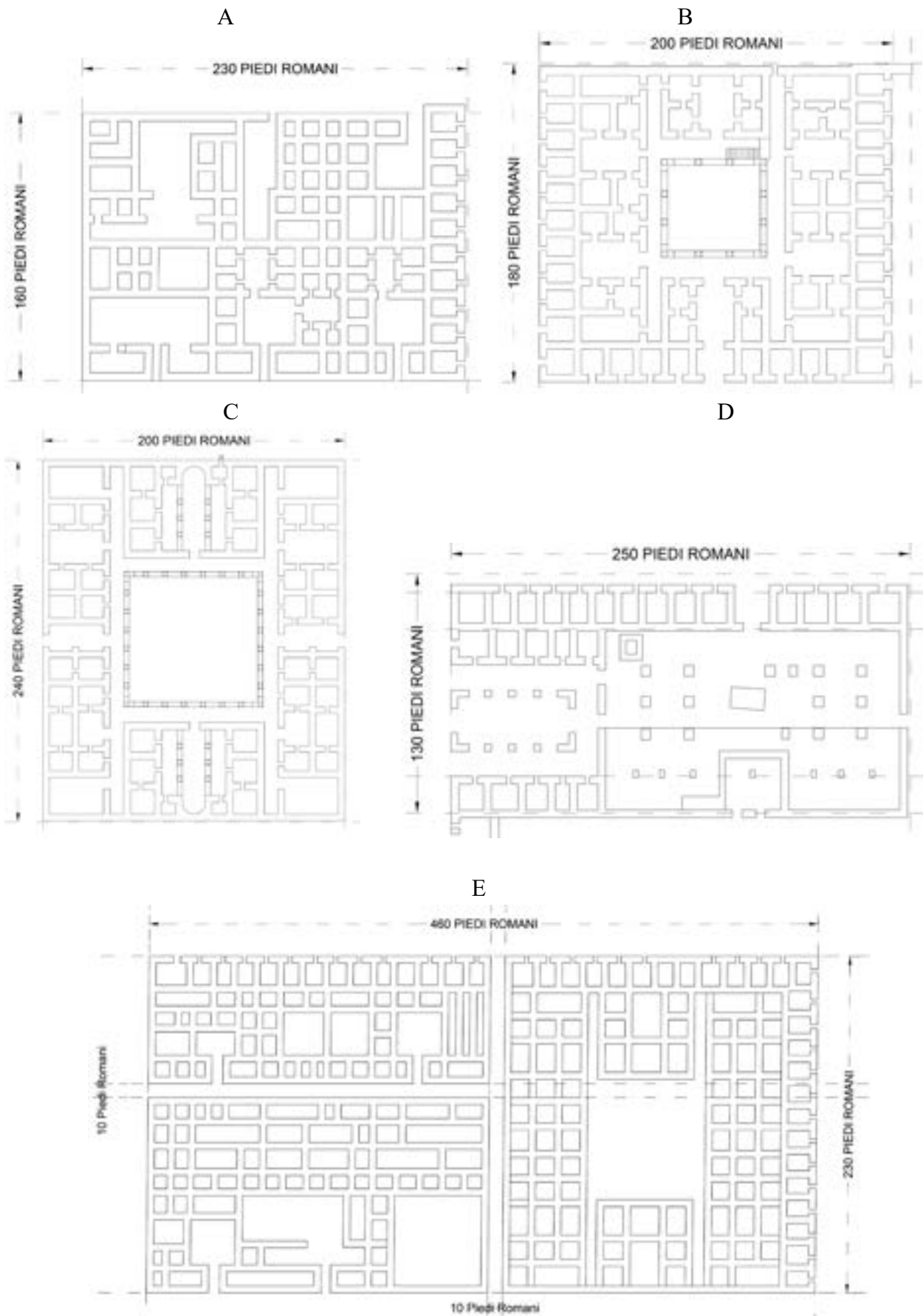


Fig. 153 Diverse parti di Anjar utilizzano il piede romano come unità di misura. A: Insulae. B: Il piccolo palazzo. C: Dar al Imara. D: La moschea, E: Le strade tra le insulae. (grafica di N. Chami)

L'importanza della presenza della griglia ad Anjar è che dimostra l'influenza classica sulla prima *medina* musulmana. Non è noto se gli Omayyadi abbiano copiato perfettamente la pianta del *castrum* romano per ottenere la stessa dimensione, o abbiano utilizzato volentieri il piede romano come unità di misura. Eppure, qualunque sia il caso giusto, questo mostra lo stretto rapporto tra la creazione della *medina* musulmana e la *polis* classica dell'antichità, o ancora più specificamente, la città romana.

Anche se la griglia romana ha continuato ad essere utilizzata nella pianificazione urbana delle città nel periodo omayyade come nel caso di Anjar, la presenza di questa griglia e la sua continuazione non significava che la città continuasse a funzionare in modo simile a come era usato nel periodo classico. Infatti, i cambiamenti a livello micro, che in realtà non hanno apportato alcun cambiamento all'organizzazione urbana generale, si sono rivelati più comuni portando quindi a un cambiamento nella vita degli abitanti della città.



Fig. 154 Immagine del frantoio ad Anjar ( BEALI 2017)

In Anjar, l'analisi della teoria proposta da Leal<sup>663</sup> secondo cui la città ha continuato a fiorire in epoca mamelucca, mostra che l'intervento non ha interessato l'intero piano della città, si

---

<sup>663</sup> Leal afferma che qualcuno le ha detto che c'erano ceramiche mamelucche ritrovate nell'area del Khan durante i suoi scavi negli anni '70. Tuttavia, non ci sono pubblicazioni su questi reperti e se questi reperti sono mai esistiti, sono andati persi nei bombardamenti del museo nazionale di Beirut durante la guerra civile dove avrebbero potuto essere conservati. LEAL 2017, p. 175.

trattava in realtà di cambiamenti nelle funzioni di alcuni dei suoi elementi, come il frantoio (Fig. 154) rinvenuto nella città di epoca medioevale, che ha cambiato drasticamente la città, da città consumatrice a città produttiva.

I numerosi *misr* e *qusur* costruiti durante l'VIII e il IX secolo nell'area di bilad al sham ebbero ciascuno un proprio sviluppo interno modellato dalla propria diversa formazione politica e funzione. Tuttavia, gli elementi del processo dell'ambiente edilizio sono conformi a un insieme di pratiche ripetute nel tempo e nella zona geografica.

L'idea del cambiamento dei monumenti può essere imbrigliata al servizio di una memoria collettiva, mettendo in luce ogni cultura che ha alterato uno specifico monumento. Anche la trasformazione della morfologia urbana può evidenziare un cambiamento culturale. Mentre nella pianta della griglia, le modifiche avrebbero potuto essere meno significative a livello bidimensionale, tuttavia quando si utilizza l'occhio di un pedone, le modifiche diventano più interessanti.

Forse ciò che la storica dell'arte Mantha Zarmakoupi ha menzionato nel suo articolo sull'urbanistica greca e romana vale anche per l'urbanistica omayyade e per Anjar in particolare. Zarmakoupi suggerisce che gli studi condotti sulle città classiche, greche e romane, si concentrino sull'ambiente urbano nel suo insieme, con la sua monumentalità, ortogonalità e concetto generale, senza prendere in considerazione i cambiamenti alla micro scala che hanno portato a questi cambiamenti nel macro scala della città.

*"However, they still focus on the idealised concepts of the Hellenistic and Roman urban environments, such as monumentality, planification and axiality, and do not examine the ways in which activities in the micro-scale of the city shaped its macro-scale."*<sup>664</sup>

Nel caso di Anjar vale la stessa affermazione, ma per ragioni diverse. Mentre molte delle città greche e romane sono state analizzate e i cambiamenti a livello micro sono stati documentati, ma secondo Zarmakoupi sono stati trascurati. Ad Anjar e nella maggior parte degli insediamenti urbani omayyadi, questi cambiamenti non sono documentati, per ragioni già menzionate<sup>665</sup>, quindi è impossibile analizzare come i micro cambiamenti abbiano portato ai macro cambiamenti nella griglia generale

Pertanto, la griglia può offrire informazioni limitate su Anjar. Eppure, i cambiamenti su scala micro, come la teoria dell'esistenza delle fabbriche nel periodo mamelucco, sono un approccio multidisciplinare, in questo caso un approccio economico che porterà a un cambiamento nella natura della città senza intaccare la sua pianta generale.

---

<sup>664</sup> ZARMAKOUPI 2018, p. 29.

<sup>665</sup> La persecuzione degli Omayyadi e la distruzione intenzionale di qualsiasi loro memoria, portando alla quasi assenza di qualsiasi informazione che documenti i loro interventi sociali e culturali sull'architettura e sull'urbanistica musulmana, rende difficile evidenziare i piccoli cambiamenti nelle città e nella vita di città che è successa dopo.



### 3.6 La decorazione dei palazzi di Anjar e le loro origini.



Fig. 155 Il tetrapilo nel centro della città di Anjar (fotografia di N.Chami)

L'origine della decorazione di Anjar deriva dall'influenza culturale di cui sono stati testimoni i fondatori e i costruttori della struttura.

Come accennato nel primo capitolo, l'area della Siria è stata sotto il dominio bizantino fino al VII secolo, prima dell'arrivo dell'Islam, e durante il IV secolo della Siria cristiana, l'area ha creato un importante linguaggio artistico cristiano che ha continuato a influenzare l'architettura della zona fino al medioevo.<sup>666</sup> Questa arte influenzò i primi musulmani, in particolare gli Omayyadi che avevano un uso del linguaggio artistico più ampio di qualsiasi altra dinastia musulmana. A Mshatta, ad esempio, gli Omayyadi hanno preso

in prestito l'architettura dai cristiani, così come molti altri elementi decorativi.<sup>667</sup>

Il riutilizzo della *spolia* romana, dal vicino sito romano di Majdel Anjar è comprensibile, e gli Omayyadi erano noti per questo, ma la decorazione mostra un atto intenzionale che dimostra l'influenza diretta dell'arte romana e bizantina. L'uso degli elementi romani è particolarmente riconoscibile nel tetrapilo al centro della città (Fig. 155).

Molti elementi decorativi architettonici, soprattutto nel grande palazzo di Anjar non sono di origine musulmana, e l'influenza delle chiese bizantine delle "città morte della Siria settentrionale"<sup>668</sup> è visibile in molti elementi decorativi della facciata del grande palazzo.

<sup>666</sup> STRZYGOWSKI 1923, p. 3.

<sup>667</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>668</sup> MATTERN 1933 ; TCHALENKO 1953. Georges Tchalenko ha scritto tre volumi del suo libro "Villages Antiques de la Syrie du Nord" analizzando e descrivendo questi villaggi che furono testimoni di una prosperità nel VI secolo, poi abbandonati e abbandonati nel VII fino al XIX secolo.

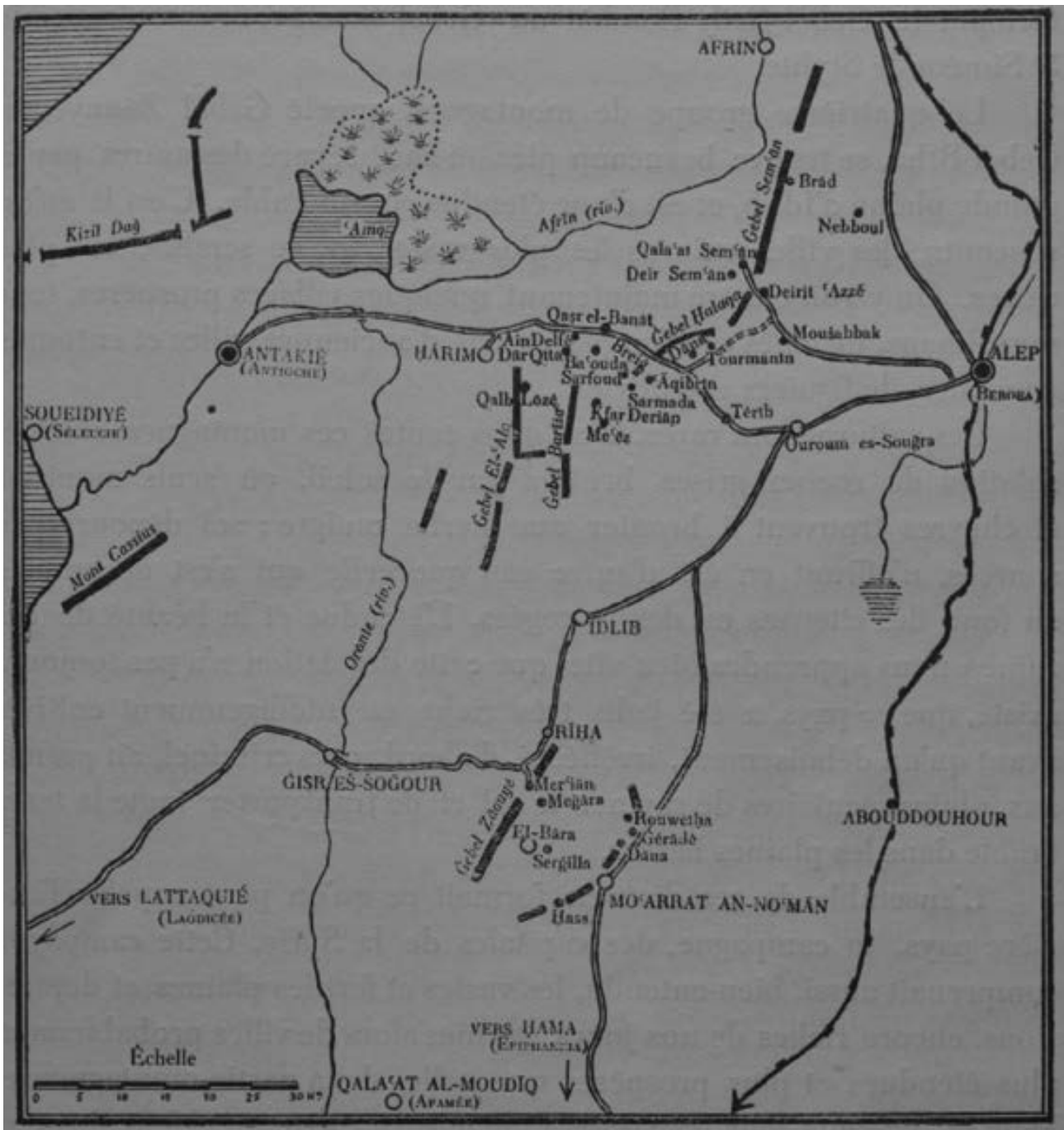


Fig. 156 *Mappe delle città morte della Siria settentrionale (MATTERN 1933)*

Infatti, la Siria, o maggiore Siria, prima dell'arrivo dell'Islam, ha prodotto una serie di ingegni architettonici, di ricco valore artistico, che si sono fondati e sviluppati in terra siriana, e hanno influenzato l'arte e l'architettura romana e bizantina, e le città morte della Siria settentrionale sono la prova di quest'arte siriana.<sup>669</sup> Queste città morte (Fig. 156), nonostante siano state costruite durante il periodo romano e bizantino, non condividono alcun disegno urbanistico o architettonico con le città romane in Italia, come Ostia o Pompei per esempio.

Queste città di per sé non sono oggetto di queste ricerche, in quanto meritano uno studio dettagliato, per l'importanza di questi villaggi come architettura unica, specifica per l'area

<sup>669</sup> MATTERN 1933, pp. 7-8.

della Siria. Eppure ciò che interessa lo studio di Anjar sono le decorazioni delle chiese di questi villaggi, che potrebbero influenzare la decorazione dei palazzi di Anjar.

Le città morte della Siria settentrionale hanno avuto un posto molto specifico nello studio dell'architettura romana e bizantina, perché rappresentano un fenomeno architettonico speciale.<sup>670</sup> La città di Apamea, nel nord dell'odierna Siria, è forse uno dei siti più ricchi di mosaici, databili dalla seconda metà del III secolo fino all'inizio del VI secolo d.C.<sup>671</sup>

Nel suo secondo rapporto preliminare su Anjar pubblicato nel 2007, Barbara Finster ha consacrato uno studio completo per la decorazione ad Anjar, ha analizzato gli elementi decorativi e ha cercato di trovare le origini di ogni stile. Finster ha identificato somiglianze tra le chiese bizantine della Siria settentrionale e alcuni degli ornamenti delle facciate dei palazzi di Anjar,<sup>672</sup> senza ampliare realmente le analisi. Pertanto, l'argomento necessita di un esame più approfondito, al fine di comprendere la natura di questa influenza.

La decorazione nei palazzi di Anjar è così particolare nella sua forma e nel suo lavoro artigianale. Il servizio libanese delle antichità, sotto la direzione di Maurice Chehab negli anni '70, durante gli scavi e il restauro sul sito delle rovine di Anjar, ha rinvenuto diversi frammenti di ornamenti e capitelli nell'area del grande e piccolo palazzo e della moschea. Le pubblicazioni successive a questo lavoro, scritte da Maurice<sup>673</sup> e Hafez Chehab<sup>674</sup> non hanno dato molta importanza a questi elementi, e la guerra civile del 1975 ha interrotto i lavori sul sito, quindi questi elementi architettonici non sono mai stati completamente esplorati. È stato fino al 2017, quando è stata pubblicata la tesi di Hafez Chehab, "Les ruines d'Anjar", e questi elementi sono stati catalogati e descritti.<sup>675</sup> Hafez Chehab ha consacrato gran parte della sua tesi agli ornamenti e agli elementi architettonici rinvenuti nel sito, per la loro importanza nell'identificare lo stile architettonico utilizzato ad Anjar. La sua conclusione è stata davvero interessante e ha aperto una porta per una nuova ricerca per uno "stile siriano", come lo chiamava lui.<sup>676</sup> Questa catalogazione degli elementi di ornamento è molto importante, soprattutto perché alcuni di questi elementi non esistono oggi *in-situ*.

Lo studio di Hafez Chehab mostra uno stile diversificato di elementi architettonici appartenenti a stili e periodi diversi. La condizione di questi elementi, rendeva impossibile sapere dove si collocano alcuni di essi, e a quale edificio appartenessero, il grande palazzo, il piccolo palazzo o la moschea.<sup>677</sup>

Come accennato in precedenza, le fonti letterali menzionavano i lavoratori greci e copti che lavoravano su Anjar, spiegando le tecniche di costruzione utilizzate nell'edificio e lo stile di

---

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>671</sup> BALTU 1995, pp. 59–60.

<sup>672</sup> FINSTER 2007, pp. 147–148.

<sup>673</sup> CHEHAB 1963.

<sup>674</sup> CHEHAB 1993.

<sup>675</sup> CHEHAB 2017, pp. 54–105.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>677</sup> FINSTER 2007, p. 147.

ornamento. Tuttavia, l'elemento particolare è l'influenza dello stile bizantino utilizzato nella Siria settentrionale. I bizantini erano i diretti rivali dei musulmani e l'uso di questo stile è in qualche modo molto interessante da testimoniare.

Forse l'elemento più caratteristico delle chiese siriane che viene riprodotto nel grande palazzo di Anjar sono gli elementi decorativi continui che seguono gli angoli della facciata dell'edificio. Come si vede nelle immagini (Fig. 157), il motivo a fasce ornamentali vegetali di un tralcio di vite parte dall'estremità delle facciate, e prosegue alla fine, modificandone l'angolazione e trasformandola in un'apertura ad arco.



Fig. 157 Immagini che mostrano la decorazione della facciata del cortile nord del Dar al Imara (fotografia 1: N. Chami, fotografia 2: FINSTER 2007)

Questo stile è stato utilizzato in chiese come Qalb Loze situate nelle montagne calcaree della Siria nord-occidentale nella provincia di Idlib.<sup>678</sup> Come si vede nelle immagini sottostanti (Fig. 158), la fascia ornamentale corre orizzontalmente su tutta la facciata.

Ornamenti simili sono visibili ad Anjar e nella chiesa di Al Dana nella Siria settentrionale (Fig. 159). La fascia di foglie percorre tutta la facciata orizzontale. Secondo Finster, le *"Bands of tendrils, composed in a way that the leaves are arranged in pairs, also indicates the complete dissolution of the antique tendrils; this also applies to the various types of the so-called acanthus interlaces. Apparently, they represent the most important ornament."*<sup>679</sup>

La maggior parte degli ornamenti ad Anjar, e più specificamente nel grande palazzo sono fasce di motivi vegetali, principalmente viticci d'acanto, con l'uso di alcune forme geometriche. I modelli della vegetazione sono usati principalmente in una tecnica ondulata. L'ondulazione in alcune parti del grande palazzo forma una forma circolare o ellittica, e all'interno si inserisce un altro tipo di vegetazione (Fig. 160).

<sup>678</sup> TSUNEKI, WATANABE, JAMMO 2017.

<sup>679</sup> FINSTER 2007, p. 150.



Fig. 158 Elementi decorativi della chiesa di Qalb Loze (Tsuneki, Watanabe, Jammo 2017.)

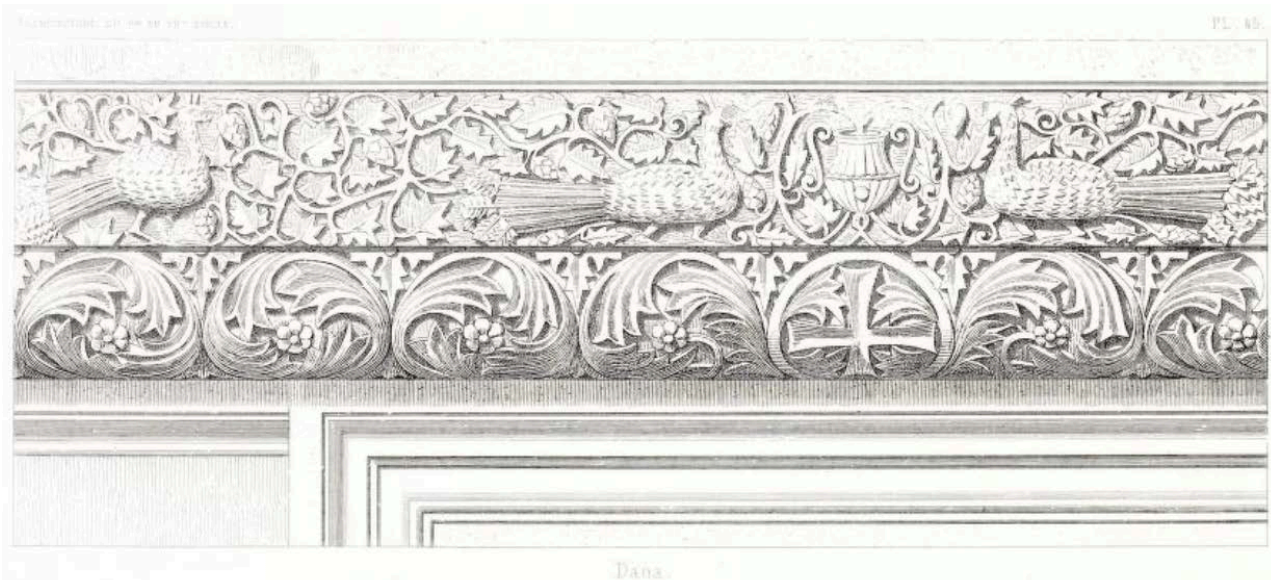


Fig. 159 Dettagli dell'architrave della chiesa di Al Dana (Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle Vol.I pl45, p.268)

Un altro tipo di ornamento in Anjar può essere trovato nell'arte copta. Le lettere di Afrodite che menzionano i prigionieri copti egizi che lavoravano alla struttura di Anjar possono essere provate dalle tecniche di costruzione utilizzate nel sito e dal lavoro artigianale utilizzato negli elementi decorativi della struttura.



Fig. 160 Elemento decorativo della facciata del Dar al Imara che mostra elementi geometrici e vegetali. (fotografia 1: CHEHAB 2017, fotografia 2: N.Chami)

L'origine dell'arte copta è ancora discutibile; se è una reazione al periodo ellenistico ad Alessandria d'Egitto, o un'influenza dell'arte siriana e mesopotamica. Mentre un'altra teoria lo considera una derivazione dell'arte ellenistica che esisteva ad Alessandria nel IV secolo a.C.<sup>680</sup>

È interessante capire l'origine dell'arte copta, a causa della sua influenza dall'arte della Siria classica, e vedere l'arte copta in Anjar significa comprendere l'evoluzione dell'arte stessa. Ciò significa che l'arte della Siria è andata in Egitto, si è evoluta in un ambiente copto ed è tornata per essere utilizzata di nuovo in Siria, la sua madrepatria.

*"Since we can see a gradual development of this ornament on Egyptian soil, we need no longer regard it as imported from Syria. It is true we can trace its early history on Syrian monuments too."*<sup>681</sup>

Ernest Kitzinger utilizzò le sculture copte per comprendere l'origine dell'arte copta. (Fig. 161) La sua descrizione degli elementi dell'arte copta, e l'identificazione di questo stile nella sua piena maturità nel V e VI secolo,<sup>682</sup> non molto tempo prima della conquista musulmana, aiuta a capire se la decorazione degli edifici ad Anjar sia effettivamente copta o no.

I fregi a fogliame intrecciati, una delle caratteristiche della scultura copta,<sup>683</sup> sono abbondanti ad Anjar, soprattutto sulla facciata del grande palazzo (Fig. 162). Queste sculture utilizzate a Saqqara e Bawit in Egitto, sono utilizzate ad Anjar (Fig. 163), probabilmente dagli

<sup>680</sup> KITZINGER 1938, p. 181.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>682</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 195.

operai copti che furono imprigionati e furono impiegati per i lavori sulla struttura. Questa decorazione è molto particolare per l'arte copta e non c'è mai stata una riproduzione di questa tecnica di ornamento al di fuori delle terre copte. Anjar è l'unica struttura in Siria a mostrare questo tipo di decorazione.<sup>684</sup>

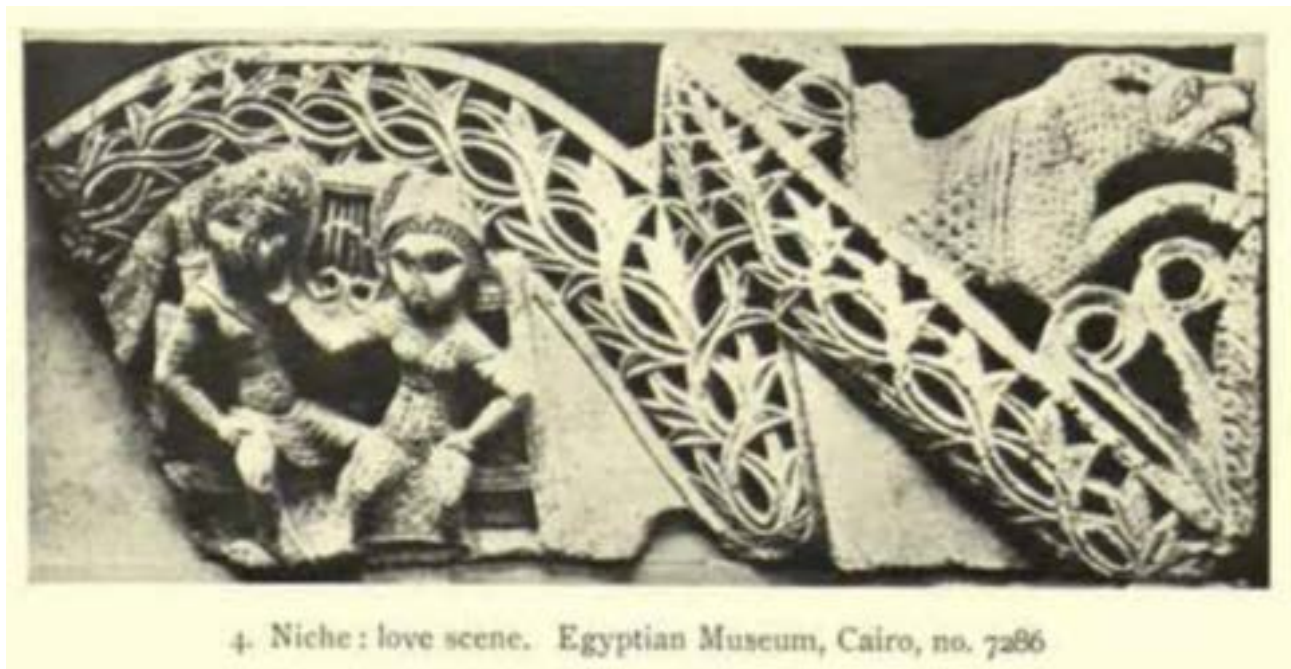


Fig. 161 Arte copta: una nicchia che mostra una scena d'amore. (KITZINGER 1938)

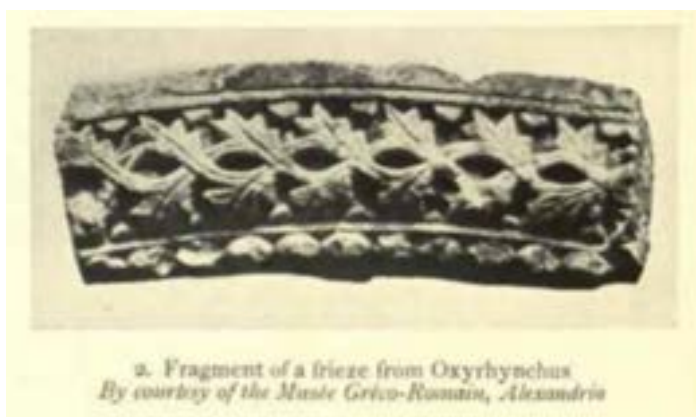


Fig. 162 Modello simile utilizzato in un frammento di un fregio ad Alessandria (a sinistra) (KITZINGER 1938) e ad Anjar (a destra). (fotografia da N.Chami)

L'ornamentazione del grande palazzo di Anjar rispetto ai palazzi di Qasr al Hayr al Gharbi, Khirbat al Mafjar e Mshatta è molto minimale, spiegando forse la funzione del grande palazzo di Anjar, come edificio pubblico, dove la tradizione islamica raffigura un aspetto più umile, mentre le altre strutture sopra menzionate, tra cui anche il piccolo palazzo di Anjar, mostrano una decorazione più complessa e intima, assolvendo quindi una funzione diversa, quella di essere le case private del califfo.

<sup>684</sup> CHEHAB 2017, p. 114.

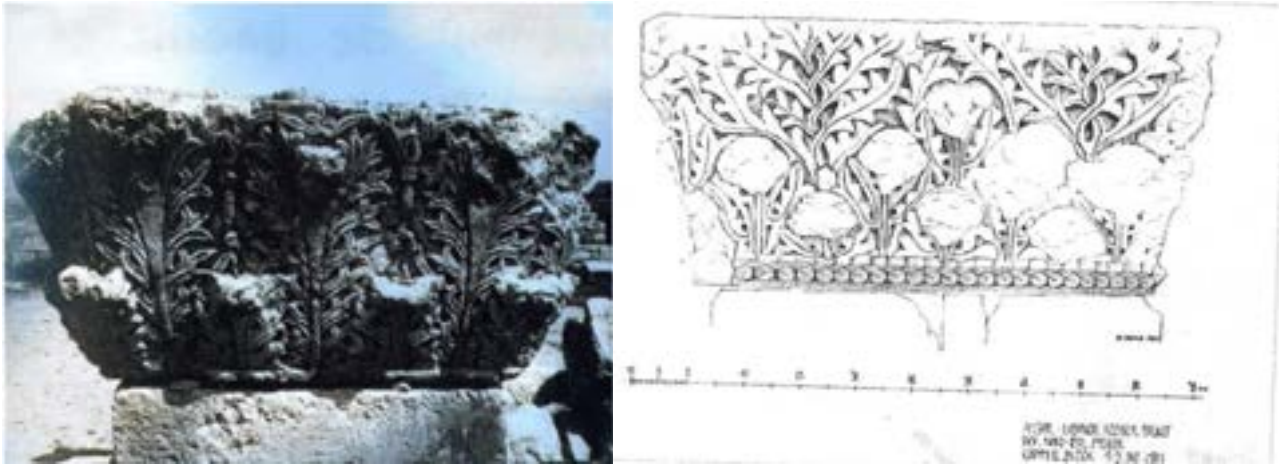


Fig. 163 Capitale di Bawit a sinistra, capitale di Anjar a destra (CHEHAB 2017)

Catalogare questi ornamenti, o descriverli non è lo scopo dello studio, soprattutto che Hafez Chehab ha dedicato gran parte della sua tesi a questo lavoro, e l'articolo di Barbara Finister offre un'altra fonte di informazioni su questi elementi, quindi, facendo lo stesso lavoro ancora in questa tesi non aggiungerà più valore, soprattutto perché i lavori di scavo dopo la pubblicazione di questi due studi sono quasi inesistenti, quindi non ci sono nuovi dati che possono essere aggiunti al loro lavoro. La cosa importante della decorazione ad Anjar è che provano le fonti letterali che citano la storia della città. La presenza dell'opera copta, di elementi bizantini e classici, mostra che c'erano operai copti che costruivano la struttura, e dimostra la teoria sui prigionieri di Al Abbas dall'Anatolia che lavoravano nel sito ciò che si aggiunge anche è l'ingegnosità di questa struttura, e la sua particolarità nella vita della città orientale, come una struttura che ingloba diversi stili architettonici.

Gli altri elementi che non hanno alcuna somiglianza in nessun altro edificio, mostrano anche tecniche diverse dagli artigiani. A questi lavoratori è stata data la libertà di immaginare nuove forme e motivi, il che dimostra che stavano sperimentando, e hanno avuto la libertà di fare quello che vogliono. Questo mostra che Anjar fu davvero un esperimento per i primi Omayyadi, non solo per la sua pianificazione urbana, ma anche per i suoi ornamenti, dimostrando che i primi musulmani, che non avevano alcuno stile architettonico, stavano ancora sperimentando e imparando, e Anjar è stato uno dei primi tentativi di creare la propria struttura, e forse l'assenza della struttura dalle fonti arabe e musulmane è una prova che questo è stato un tentativo fallito, specialmente che la struttura non è mai stata finita e poi abbandonata.

Infine, è importante aggiungere a questo proposito che nel periodo degli Omayyadi i musulmani adottarono nelle loro architetture figure umane e Qasr Amra è un chiaro esempio di questa decorazione (Fig. 164). Questo è iniziato con Mu'awiya, il primo califfo omayyade che ha messo la sua faccia su una moneta.<sup>685</sup> (Fig. 165)

<sup>685</sup> WHITCOMB 2016, p. 23.





Fig. 164 Sala delle udienze di Qasr Amra, (NATIF 2019)



Fig. 165 Moneta di Mu'āwīya, zecca di Darabjird, a.h. 52–54 (672 d.C.). (GRABAR 1987, S. Collezione di album)

È importante sottolineare questa idea di rappresentazione umana della decorazione omayyade, in particolare che nell'Islam è vietato l'uso di figure umane, sulla base dell'*Hadith* del Profeta, narrato da Said bin Abu al-Hasan dicendo:

*“While I was with Ibn ‘Abbas a man came and said, ‘O father of ‘Abbas! My sustenance is from my manual profession and I make these pictures.’ Ibn ‘Abbas said, ‘I will tell you only what I*

*heard from Allah's Apostle. I heard him saying, 'Whoever makes a picture will be punished by Allah till he puts life in it, and he will never be able to put life in it.' Hearing this, that man heaved a sigh and his face turned pale. Ibn 'Abbas said to him, 'What a pity! If you insist on making pictures I advise you to make pictures of trees and any other unanimated objects.'*<sup>686</sup>

Non ci sono prove reali di questa legge musulmana nel Corano, e la storica dell'arte americana Mika Natif, nel suo articolo *"Painters Will Be Punished': The Politics of Figural Representation Amongst the Umayyads"* ritiene che la ragione per cui l'Islam ha vietato l'uso di figure umane fosse una opposizione politica tra il popolo di Bassora e Kufa, che si opponeva al governo della dinastia degli Omayyadi. Spiegando quindi l'*Hadith* sopra menzionato, come una visione politica e religiosa contro gli Omayyadi e il loro stile di vita sontuoso e le loro rappresentazioni artistiche.<sup>687</sup>

Creswell ha utilizzato risorse storiche per comprendere il motivo del divieto di riproduzione di qualsiasi elemento vivente. Conclude che i primi musulmani non proibirono l'uso di queste icone, ma fu un'influenza successiva degli ebrei che si convertirono all'Islam, ma continuarono a credere nell'idea di vietare la rappresentazione delle figure viventi. Un altro motivo era la paura delle persone per queste rappresentazioni poiché credono che l'artista che dipinge l'immagine avrà un potere magico sulla figura che dipinge. All'inizio dell'Islam, c'era un'incidenza in cui veniva impiegato l'iconoclastia, era durante il periodo di Yazid. secondo la fonte testuale, un "demone" gli ha detto di distruggere tutta la rappresentazione di figure viventi, e in cambio governerà il musulmano per trenta anni.

*"You will live long and reign for thirty years if you follow my advice . . . Give order immediately without any delay or postponement, that an encyclical letter be issued throughout your empire to the effect that every representational (EIKOVWKV) painting, whether on tablets or in wall-mosaics or on sacred vessels and altar coverings, and all such objects as are found in all Christian churches, be destroyed and finally abolished, and so also all representations of any kind whatever that adorn and embellish the market places of cities. . . ."*<sup>688</sup>

Yazid morì due anni e mezzo dopo, nel 683 d.C., e il suo successore, suo figlio, revocò questo ordine.

Anjar infatti mostra nei suoi elementi decorativi, rappresentazioni di figure umane ubicate nell'area di *Dar al Imara* e il piccolo palazzo. Questi elementi includono cavalieri uno di fronte all'altro con due animali più piccoli, raffiguranti una scena di caccia sul frontone dell'ingresso occidentale di *Dar al Imara*. (Fig. 167).

<sup>686</sup> AL BUKHARI 2002, pp. 530–531.

<sup>687</sup> Lo studioso Zaki Hasan, nel suo libro *"Taṭāwūr al-Ma'āzīn"*, parlando dei califfi omayyadi afferma che *"they did not keep the straight and narrow way in matters of religion"* ad eccezione del califfo Omar ibn Abdel Aziz.

<sup>688</sup> CRESWELL 1946, p. 164.

Un altro elemento raffigurante una vita umana è un capitello di colonna sull'ingresso est di uno dei piccoli palazzi. Il capitello è diviso in tre distinti registri sovrapposti. Nel registro inferiore, le cavità tra gli acanti contengono piccole figure femminili nude (Fig. 166).

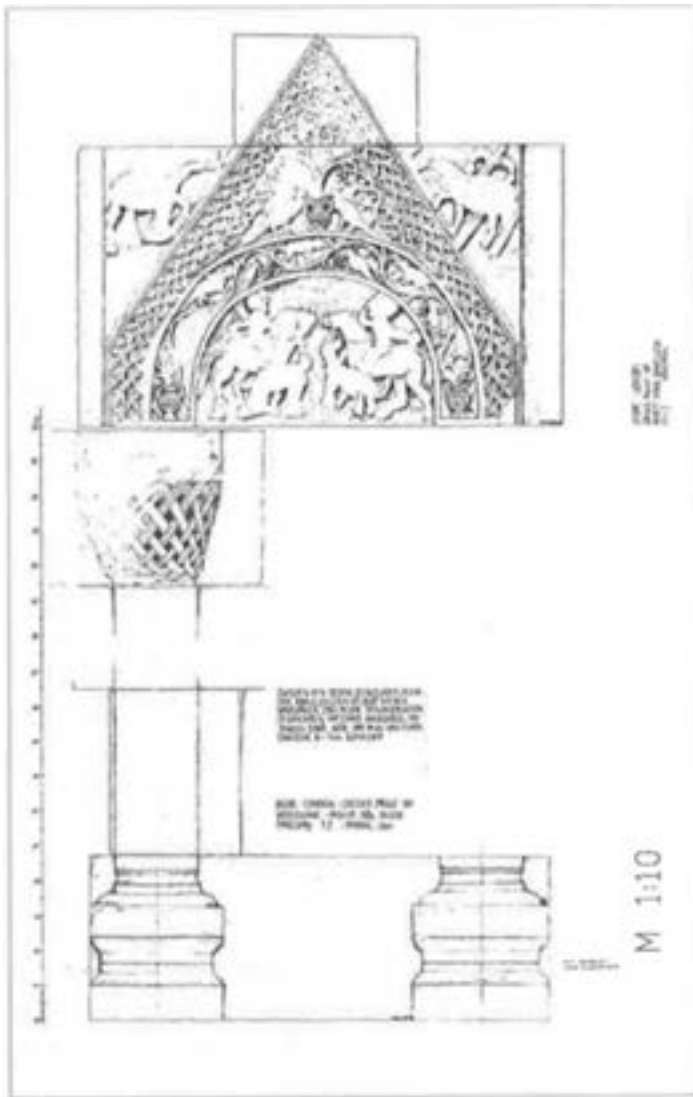


Fig. 167 Il frontone all'ingresso occidentale di Dar al Imara (FINSTER 2007)



Fig. 166 Capitello con figure femminili in Anjar (CHEHAB 2017)



Fig. 168 Archivolto che mostra un capricorno (CHEHAB 2017)

Queste rappresentazioni umane, secondo Grabar, fanno parte di un tema del passatempo reale e servono come idealizzazione del califfo.<sup>689</sup>

L'ultima testimonianza nota è una figura animale su parte di un archivolto rinvenuta nel cortile del piccolo palazzo, decorata con un capricorno, animale fantastico costituito da una testa di capra, un corpo che si attorciglia su sé stesso e una coda di pesce (Fig. 167). L'uso di figure di animali è in realtà comune nell'architettura omayyade e Khirbat al Mafjar è forse la migliore rappresentazione dell'arte animale in qualsiasi struttura omayyade. Questi

<sup>689</sup> GRABAR 1978, p. 46.

personaggi derivano da modelli persiani e centroasiatici e rappresentano una vivida immaginazione degli artigiani (Fig. 169).<sup>690</sup>



Fig. 169 Khirbat al Mafjar, fregi di testa in intreccio dell'VIII secolo. (GRABAR 1987)

È anche importante ricordare che Khirbat al Mafjar è una delle strutture omayyadi più significative per quanto riguarda la sua decorazione e i suoi mosaici<sup>691</sup> (Fig. 170). Il che rende questa struttura una grande rappresentazione della prima arte e architettura islamica. Rappresenta anche un ottimo esempio dell'uso di figure viventi nel primo periodo musulmano.<sup>692</sup>



Fig. 170 Mosaico a Khirbat al Mafjar, noto come l'Albero della Vita. (WHITCOMB, TAHA 2013)

Non è chiaro se questi elementi con rappresentazioni umane e animali fossero *spolie* dal vicino sito romano di Majdel Anjar, o realizzati specificamente ad Anjar, tuttavia il loro uso

<sup>690</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>691</sup> WHITCOMB ET AL. 2016, p. 78.

<sup>692</sup> SCHICK 1998, p. 99.

è un segno del carattere omayyade di Anjar, ed è in effetti una prova dell'uso di queste forme nel periodo omayyade, mostrando un'immagine completamente diversa dell'Islam nei suoi primi anni, contrariamente a quanto se ne sa oggi.<sup>693</sup>

In conclusione, la decorazione di Anjar, pur non essendo il soggetto principale di questa tesi, mostra uno stile artistico molto interessante, che mostra le diverse influenze sulla città. Mostra l'intero Libano oggi, che è stato modellato dalla metamorfosi di diverse popolazioni di diversi background storici e culturali.

---

<sup>693</sup> Per i musulmani, le rappresentazioni umane sono considerate un atto contro la religione.



**Capitolo 4      Conclusione**

## 4.1 La continuità della *medina* musulmana con la caduta degli Omayyadi

### 4.1.1 Panoramica storica

La caduta degli Omayyadi nel 750, ebbe molte ripercussioni sull'Islam, dal punto di vista sociale, economico, culturale e religioso. Ibn Khaldun, il filosofo e storico arabo, considera la caduta degli Omayyadi come la caduta degli arabi.<sup>694</sup> Secondo Guy Le Strange, l'orientalista inglese, la caduta degli Omayyadi è causata da due cause essenziali. Il primo è il deterioramento della potenza militare di Damasco, causato dall'indebolimento del sistema tribale, che fu alla base dell'esercito musulmano. Il secondo, sono i governatori musulmani, che erano per lo più di origine persiana, e non arabi, e che si sono recentemente uniti all'Islam. Questi "nuovi" musulmani non avevano l'affetto per l'Islam e superarono i loro conquistatori arabi. Gli Abbaside usarono l'odio dei persiani musulmani, che erano più in relazione con gli Abbaside che controllavano l'Iraq e la Persia, per rovesciarli dal regno del califfato musulmano.<sup>695</sup>

Tuttavia, la caduta degli Omayyadi in Oriente non significava la loro scomparsa. Gli Omayyadi hanno conquistato l'Occidente prima della loro caduta e il loro controllo nella penisola iberica è durato dal 711 al 1492.

Nella loro conquista della penisola iberica, i moreschi hanno influenzato lo stile architettonico delle principali città come Grenada, Siviglia e Cordoba e hanno continuato a diffondere la loro architettura a ovest.

Il poeta francese Victor Hugo, nel suo libro "*Les Orientales*", considerava la Spagna una parte dell'Oriente, per la ricchezza dell'architettura musulmana che veniva dall'oriente musulmano, e plasmava le città della Spagna.

*“Soit lointaine, soit voisine,  
Espagnole ou sarrasine,  
Il n'est pas une cité  
Qui dispute sans folie  
A Grenade la jolie  
La pomme de la beauté,  
Et qui, gracieuse, étale  
Plus de pompe orientale  
Sous un ciel plus enchanté”.*<sup>696</sup>

---

<sup>694</sup> BENNAJI 2015, p. 49.

<sup>695</sup> LE STRANGE 1900, p. 3.

<sup>696</sup> HUGO 1832, p. 129.



D'altra parte, Edward Said ha criticato la *"Cambridge History of Islam"* per la loro definizione di geografia islamica che non considera il Nord Africa e l'Andalusia come parte della geografia musulmana.

*"The central Islamic lands are defined as excluding North Africa and Andalusia, and their history is an orderly march from the past till modern times."*<sup>697</sup>

La caduta degli Omayyadi in Oriente, e la loro scomparsa, è stata causata dalla rivoluzione di Abbaside che può essere paragonata al conflitto Mu'awiya-Ali tre generazioni prima.<sup>698</sup> Gli Abbasidi, la dinastia che successe agli Omayyadi, prese il potere affermando di essere i discendenti della famiglia di Al Abbas, zio del profeta Maometto. Gli Abbasidi differenziarono dagli Omayyadi, che trassero la loro forza dalla Siria e presero Damasco come loro capitale, guardando verso la Mesopotamia e, oltre questa, verso la Persia.<sup>699</sup> Questo cambiamento nella dinastia musulmana risale ai cambiamenti sociali e culturali che l'Islam ha vissuto per un lungo periodo, ed è considerato il cambiamento più significativo nella storia dell'Islam, a cause de l'impatto che genererà sulle dinastie successive.

Le fonti che descrivono la caduta degli omayyadi sono state fonti abbaside, anti-omayyadi, a causa dell'assenza di documenti sull'Islam prima del periodo abbaside.<sup>700</sup>

Con l'assenza di fonti che mostrino l'influenza culturale e artistica che gli Omayyadi ebbero nel tardo periodo abbaside, gli argomenti in pietra rimangono l'unica prova di tale influenza e, dove la storiografia fallisce, l'archeologia può trovare un modo per avere successo e fornire prove accurate.

Sauvaget, lo studioso francese, nel suo articolo *"Les Ruines Omeyyades de 'Anjar"* ritiene che l'organizzazione e l'ortogonalità della città di Baghdad sia quella di una città omayyade.

*"L'ordonnance de Baghdâd est, en définitive, celle d'une ville omeyyade, reproduite sur toute autre échelle et sous un aspect plus monumental, mais sans altération essentielle, tant que dans son principe que dans sa réalisation".*<sup>701</sup>

Le parole di Sauvaget, Hugo e Said, sono prove della continuità dell'architettura omayyade, e della sua propagazione in Occidente, attraverso l'Andalusia, e in Oriente - anche dopo la ritirata e la scomparsa degli Omayyadi - gli Abbasidi, loro successori, hanno continuato a utilizzare il concetto urbano omayyade nella creazione della loro città.

---

<sup>697</sup> SAID 1979, p. 303.

<sup>698</sup> GRABAR 1963, p. 5. Questo è noto come il primo *Fitna* nell'Islam, o guerra civile. Fu il conflitto tra Ali e Mu'awiya, che portò all'arrivo di Mu'awiya e degli Omayyadi al califfato musulmano.

<sup>699</sup> MICHEAU 2008, p. 224.

<sup>700</sup> BENNAJI 2015, p. 10.

<sup>701</sup> SAUVAGET 1939, p. 9.

## 4.2 La medina musulmana dopo la caduta degli Omayyadi in Oriente: Il caso di Baghdad

Conoscendo la storia delle città musulmane, è chiaro che i musulmani riuscirono a creare grandi centri urbani, e la città di Baghdad, capitale della dinastia musulmana nel periodo abbaside, e suo centro di autorità, non fa eccezione. La città rotonda (Fig. 171), chiamata anche *Madinat al-Salam* (città della pace), in riferimento al paradiso (Kur'an, vi, 127; x, 26), dal suo costruttore Al Mansur fu fondata nel 762 d.C/145 dall'Egira.<sup>702</sup> In breve tempo, la città iniziò ad evolversi attorno alla sua area murata. Per comprendere la costruzione della città, è importante fare riferimento al libro "Al Buldan" dal Ya'cubi, scritto nell'891 d.C, per la sua importanza nel descrivere la città durante il periodo della sua costruzione, durante il regno di Al Mansur, e la sua ultima espansione, durante il regno di Al Mahdi, il secondo califfo abbaside.

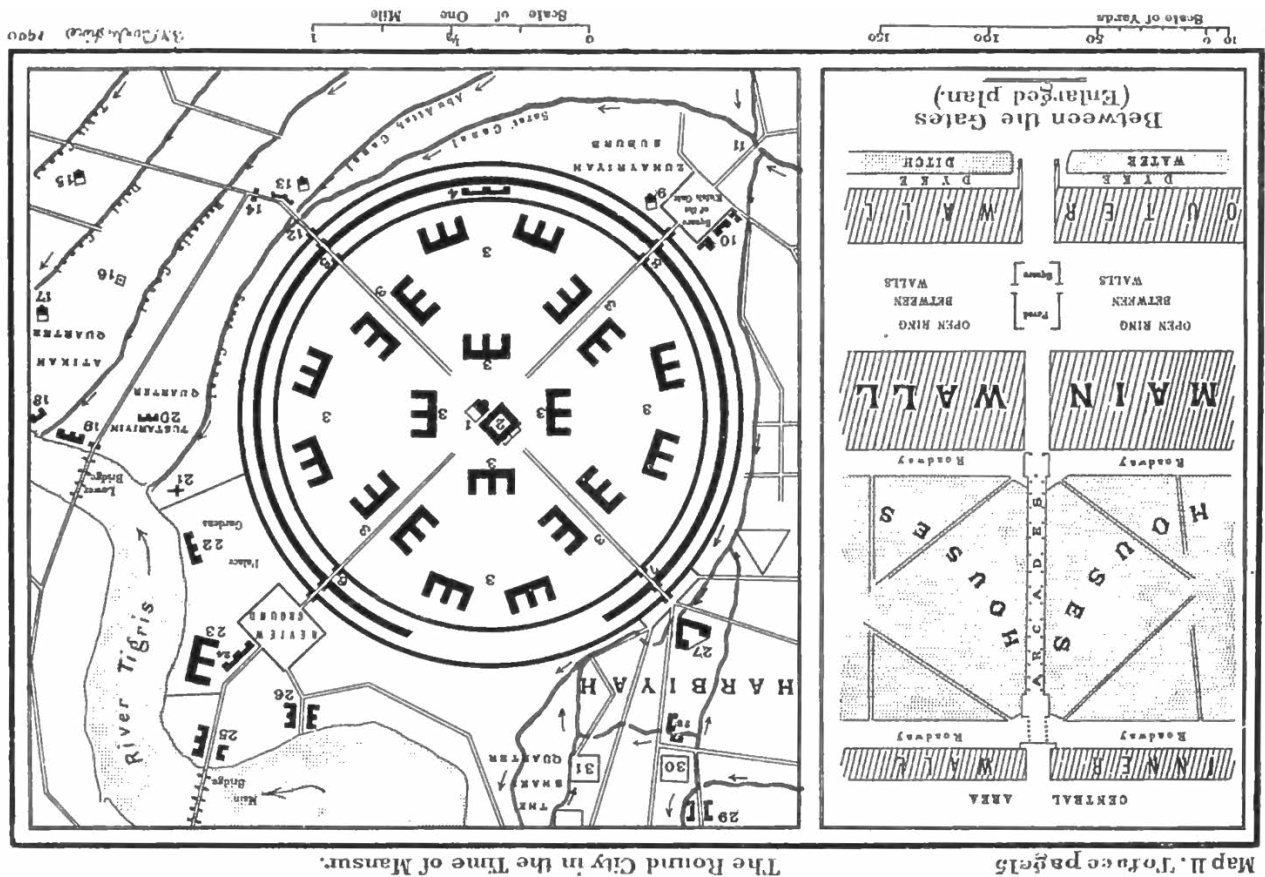


Fig. 171 La composizione interna della città di Baghdad (LeStrange 1900)

Nella sua descrizione, Al Ya'cubi inizia identificando le quattro porte equidistanti della città, *Bab al Kufa*, *Bab al Bassora*, *Bab Khurasan* e *Bab al Sham*. Prosegue poi descrivendo le mura di fortificazione e le torri rotonde. Successivamente descrive il *Dar al Imara*, con un giardino a est, che occupa il centro della città, nei pressi della moschea. Secondo Al Ya'cubi, l'area

<sup>702</sup> DURI 1986, p. 894.

intorno alla moschea e a *Dar al Imara* è vuota, ma per i palazzi dei figli di Al Mansur e altri edifici amministrativi. (Fig. 172)<sup>703</sup>

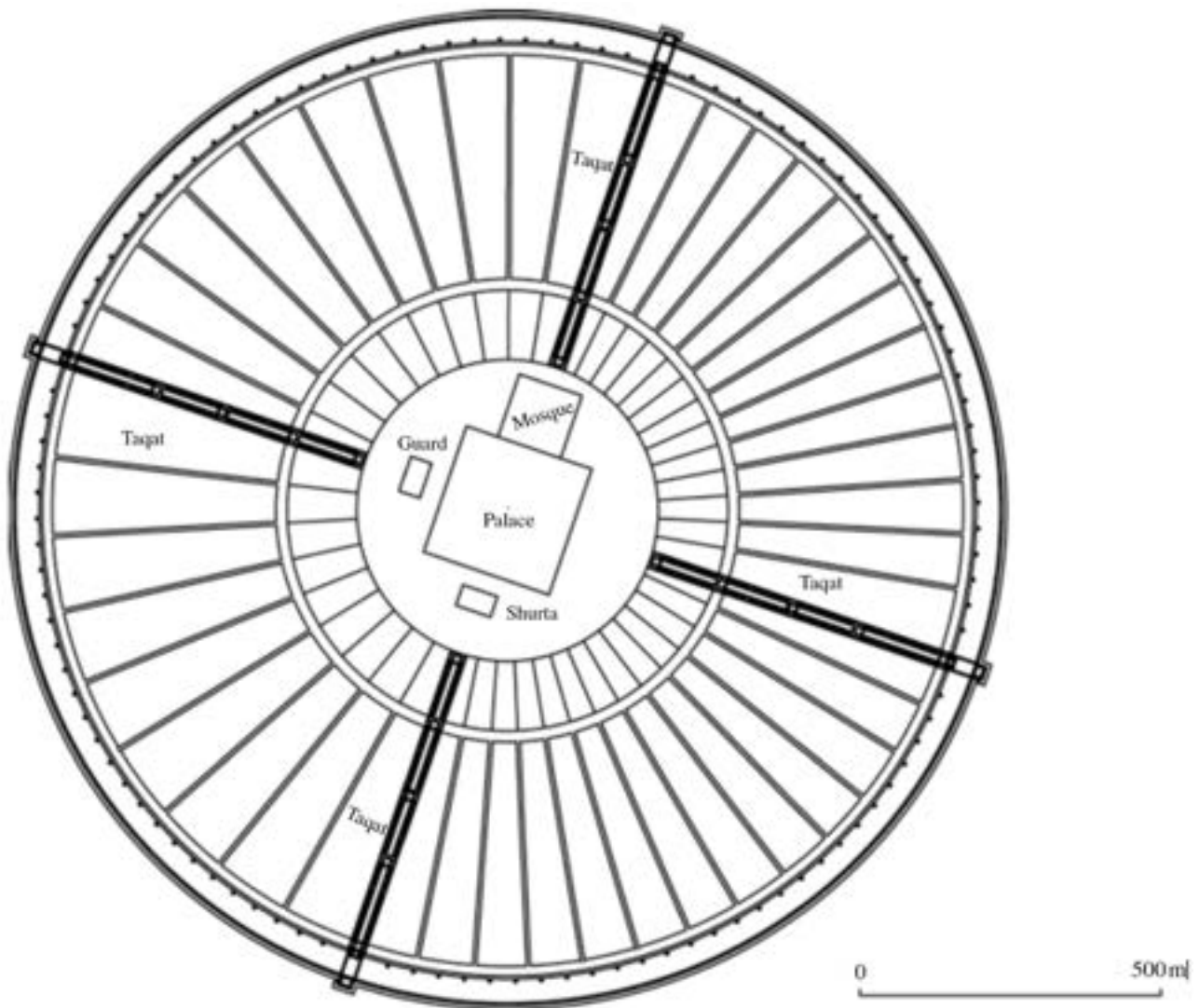


Fig. 172 La città rotonda di Baghdad, 762–766. (Samarra Archaeological Survey.)

Sapendo che la descrizione di Al Ya'cubi coincide con la costruzione della città e la sua successiva espansione, si presume quindi che la descrizione segua un senso cronologico nei lavori di costruzione. Questo è estremamente importante, perché mostra un metodo costruttivo simile utilizzato dagli Omayyadi, che parte dall'identificazione del centro della città e poi dalla costruzione delle sue mura di fortificazione, a cui segue la costruzione del *Dar al Imara* e della moschea e degli altri palazzi e strutture amministrative. Infatti secondo Al Tabari, il *Dar al Imara* a Baghdad, detto anche *Bab Al Dahab*, ovvero la Porta d'Oro, fu costruito anche prima della moschea.<sup>704</sup>

<sup>703</sup> AL YA'QUBI s.d., pp. 11–70.

<sup>704</sup> La pianta della città abbaside di Baghdad non è visibile oggi. La ricostruzione del piano è provvisoria sulla base delle parole di studiosi e geografi. La ricostruzione principale la fa Le Strange, che anche lui la considera solo un tentativo. "My plans of mediaeval Baghdad are, to a certain extent, tentative." LE STRANGE 1900, pp. 352–356.

D'altra parte, la composizione di Baghdad, e la sua divisione in quattro parti<sup>705</sup>, segue la distribuzione urbana di Anjar, con le sue quattro porte pure. Inoltre, la centralità della città di Baghdad, e l'ubicazione del suo centro di autorità, sia religioso che laico con la presenza della moschea e di *Dar al Imara*, è anche un'influenza diretta delle strutture omayyadi. Il cerchio interno, occupato dal *Dar al Imara* e dalla moschea, è il punto di convergenza dei quattro ingressi della città. Baghdad mostra una pianificazione urbanistica volontaria di Al Mansur, che utilizzò il sistema "iqtita" per creare diverse "qita" su cui costruire il suo esercito,<sup>706</sup> simile al sistema "khitta" utilizzato ad Anjar, proveniente dai primi *amsar*. Forse la somiglianza tra Anjar e la pianificazione urbana di Baghdad deriva dalla concettualizzazione di entrambe le città come *amsar*. Baghdad è stata concepita come una città fortificata e Anjar è stata copiata dal primo concetto di città nel mondo islamico, il *misr*, quindi entrambe le città stavano seguendo una pianta di un *misr*, o un *castrum* romano, spiegando quindi la loro simile pianificazione urbana.

Il caso di Baghdad e la sua forma rotonda nasconde nelle sue pareti una struttura omayyade, molto simile ad Anjar per organizzazione e distribuzione interna. Infatti la forma rotonda della città di Baghdad deriva dall'influenza persiana nell'area dell'Iraq. L'influenza persiana nasce dall'etimologia della parola "Baghdad", che secondo gli studiosi arabi Al Muqaddesi e Yacut, la parola deriva dalla parola persiana "Bagh", che significa giardino, e Baghdad era un giardino di una certa area o persona chiamata "Dad".<sup>707</sup>

Un'altra spiegazione per le due antiche parole persiane "Bagh" che significa Dio, e "Dadh" che significa fondato, quindi Baghdad sarebbe la città fondata da Dio. Entrambe queste spiegazioni portano nella parola una connotazione persiana, spiegando il collegamento della città di Baghdad a *Bilad Fares* o paesi di Persia.

L'altra influenza persiana proviene dai costruttori che hanno lavorato nel sito, che provenivano da Siria, Mosul, Babilonia e Persia.<sup>708</sup> L'opera di questi persiani è visibile nella forma circolare della città, utilizzata in altre strutture persiane. Questa forma circolare arrivò in Persia dall'Asia centrale,<sup>709</sup> un esempio di ciò è la prima città regale sassanide di Gur. (Fig. 173)

Creswell suggerisce un'altra ragione per la forma circolare della città. Secondo lui, la pianta circolare è più economica della pianta quadrata.

*"...qu'à surface égale le plan circulaire fournit une économie de matériaux de 11,38 % sur le plan carré".<sup>710</sup>*

---

<sup>705</sup> Al Ya'cubi si riferisce anche alla divisione di Baghdad in quattro parti, "أرباع أربعة الأرياض وقسم"

<sup>706</sup> AL YA'QUBI s.d., p. 29.

<sup>707</sup> LE STRANGE 1900, p. 11.

<sup>708</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>709</sup> BECKWITH 1984, p. 150.

<sup>710</sup> DUSSAUD, CRESWELL 1954, pp. 366-367.

La somiglianza nella progettazione di Baghdad a quella di Anjar non è ovvia a prima vista, e guardando la forma generale di entrambe le città, è difficile capire la somiglianza, mentre in realtà le due città condividono molte caratteristiche nella loro distribuzione interna. Dalle mura di fortificazione, le quattro porte e la loro ubicazione, la centralità della struttura e l'ubicazione della moschea e di *Dar al Imara*. Tutto ciò pone Anjar in una fase di transizione, tra il tardo periodo classico, il primo periodo musulmano, e il successivo periodo musulmano, in questo caso il periodo abbaside.

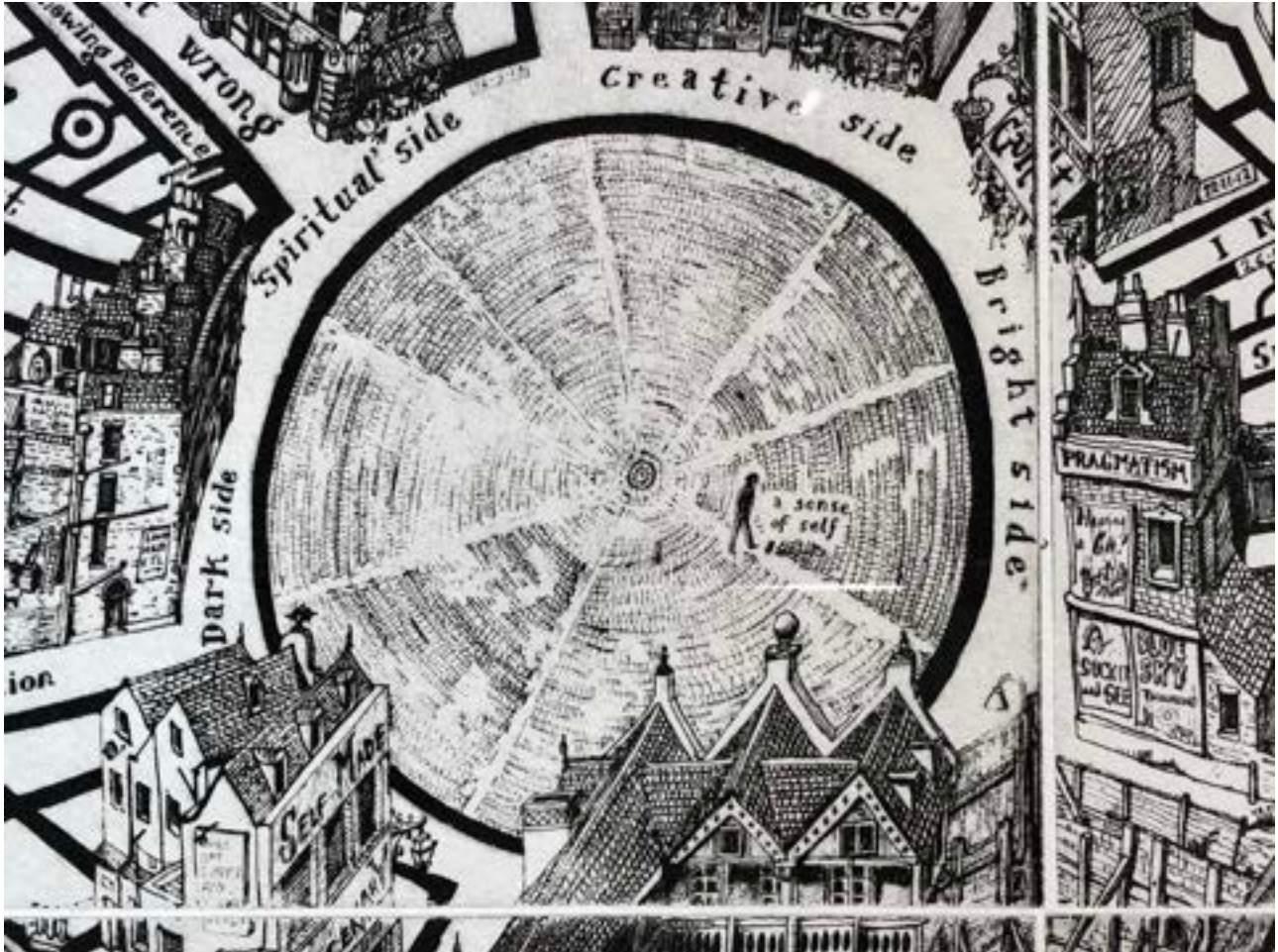


Fig. 173 Rappresentazione della città regale sassanide di Gur.

Quindi, capire la città musulmana e la sua evoluzione, è capire Anjar che incorpora nella sua pianta l'ortogonalità della città classica, e le componenti della città musulmana. Anjar è l'origine di questa transizione, quindi può riflettere il futuro della città musulmana e orientale.

### 4.3 La *medina* omayyade in Occidente: Il caso di Cordoba

Il trasferimento della sede del potere degli Omayyadi da Damasco alla penisola iberica in 756 d.C.<sup>711</sup>, permise ad Abdul Rahman di diventare un principe, e non un semplice *Wali* o

<sup>711</sup> Gli Omayyadi erano già ad Al Andalus dal 717, ma fino alla loro caduta nel 750, la loro capitale e centro di autorità era ancora a Damasco

governatore<sup>712</sup>, e con ciò fu in grado di trasformare l'Andalusia secondo il proprio stile, cambiando così le città dell'Andalusia e darli un carattere Omayyade.<sup>713</sup> Abdul Rahman creò uno stato omayyade in Andalusia, seguendo i principi omayyadi, importando quindi le regole e i principi omayyadi dall'est all'ovest.

L'espansione degli Omayyadi in Occidente non arrivò facilmente (Fig. 174). Abdel Rahman aveva avversari dagli Abbasidi a est, così come i nemici dall'interno della penisola iberica, dall'est e da Toledo. Per contrastare gli attacchi di entrambe le parti, gli Omayyadi hanno creato quello che è noto come il "*thughur*". I *thughur* erano città al confine tra *Al Andalus* e i regni settentrionali della Spagna.<sup>714</sup> Questi *thughur*, ricorda il *rabat* e il *misr*, usati dai musulmani nella prima conquista araba dell'area di Nord Africa e *Bilad al Sham*, mostrando quindi uno schema simile. Questo modello di pianificazione urbana continua in Andalusia e le città costruite dagli Omayyadi nella penisola iberica iniziarono a mostrare una pianificazione urbana convertita.



Fig. 174 Mappa dell'espansione degli Omayyadi in Occidente.

La riduzione dello spazio pubblico, la riduzione delle dimensioni della strada con la creazione del *suq*, l'aspetto della moschea e la sua centralità nella città, tutti questi aspetti divennero caratteristiche della città omayyade in Oriente, e degli Omayyadi li usarono per costruire le loro città in Andalusia.

<sup>712</sup> Il califfo musulmano nomina un governatore di ogni città chiamato Wali. In Andalusai questo era cambiato, e Abdel Rahman non era un governatore o Wali, ma era un principe.

<sup>713</sup> HITCHCOCK 2014, p. 41.

<sup>714</sup> *Ibidem*, p. 42.

Anche se gli Omayyadi in Andalusia continuarono idee urbane simili iniziate in Siria, tuttavia le città dell'Andalusia mancavano di un elemento cruciale che avevano le città omayyadi nel *Mashriq* o in oriente, la centralità. Da un punto di vista urbano, le città omayyadi di *Bilad al Sham*, come Anjar e Al Ramla, convergevano verso un elemento centrale, l'unità della moschea e *Dar al Imara*. In Andalusia, ea Cordoba per esempio, la moschea è stata costruita a parte, anche se la pianta romana di Cordoba immedesimava in una centralità, e gli Omayyadi avevano la possibilità di mantenere questa centralità, ma la pianta non la rispecchia. Secondo Hugh Kennedy, l'assenza della centralità è causata dal cambiamento del centro dell'autorità, e dal declino del dominio del governo, e del governatore e della sua famiglia nella pianificazione della città.<sup>715</sup> Pertanto, questa manifestazione di egoismo, nel centralizzare la città attorno al *Dar al Imara* e alla moschea, per mostrare l'importanza del governatore, ed essendo lui il profeta di Dio sulla terra, non è stata adottata nelle città di *Al Andalus*.

Nel suo articolo, "*L'urbanisation d'Al Andalus au IXème siècle: données chronologiques*", la storica francese Christine Mazzoli-Guintard ha identificato le modifiche urbane legate a tre diversi criteri che hanno plasmato i cambiamenti nelle città dell'Andalusia con l'arrivo dell'Islam.

Secondo Guintard, le modifiche furono la costruzione o la ricostruzione degli elementi fortificanti della città, la costruzione o l'ampliamento della moschea e infine, la necessità politica di creare una struttura che serva da punto strategico per controllare la regione appena conquistata, in altre parole, il *Thughur*. Ha continuato fornendo molti esempi di città dell'Andalusia che hanno seguito gli stessi cambiamenti. In effetti, questi cambiamenti sono validi anche per le città musulmane di *Bilad al Sham* all'inizio della conquista, e soprattutto nel periodo omayyade, quando, analogamente al periodo musulmano in Andalusia, gli Omayyadi si confrontarono con i nemici della loro terra conquistata, che dovevano proteggere e controllare, al fine di attuare le dottrine dell'Islam.

A questo proposito, il caso di Cordoba è molto interessante. Non solo per essere uno dei primi e più importanti emirati degli Omayyadi in Andalusia, ma anche per l'evoluzione della sua pianificazione urbanistica. Cordoba divenne colonia romana e capitale della neonata provincia della *Betica* sotto il dominio di Augusto, che lavorò alla ricostruzione della città, dopo la sua distruzione durante la guerra civile tra Cesare e Pompeo.<sup>716</sup> La pianificazione urbanistica di Cordoba durante il periodo romano era uno di una tipica pianta urbanistica romana (Fig. 175), con i suoi monumenti romani, tra cui un teatro e un tempio romano. Ciò consente quindi un'analisi della trasformazione della pianta con l'arrivo degli Omayyadi.

---

<sup>715</sup> KENNEDY 1998, p. 64.

<sup>716</sup> MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019, p. 159 ; KNAPP 1983, p. 11.



Fig. 175 Pianta urbanistica della Cordoba romana (MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019,)

Non era tardi dopo il trasferimento della sede del potere degli Omayyadi da Damasco ad Al Andalus nel 756 d.C che Cordoba divenne un emirato indipendente durante il periodo di Abdel Rahman I e il centro dell'autorità omayyade.<sup>717</sup> Abdel Rahman I ha dato molta importanza a Cordoba e ha apportato drastici cambiamenti nell'architettura e nell'urbanistica della città, al fine di seguire le leggi musulmane e soddisfare i bisogni dei nuovi abitanti della città.

Tuttavia, i cambiamenti nelle città dell'Andalusia, inclusa Cordoba, non sono avvenuti come conseguenza dell'arrivo dell'Islam. A Cordoba sono stati trovati strati di natura visigota

<sup>717</sup> FLETCHER 2004, p. 44.



sopra la pianta classica della città. Pertanto, la trasformazione dell'urbanistica della città è stata un processo iniziato prima dell'arrivo degli Omayyadi.<sup>718</sup>



*Fig. 176 Il ponte di Cordoba (MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019,)*



*Fig. 177 Una ricostruzione delle ruote idrauliche di Guadalquivir (MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019,)*

---

<sup>718</sup> KENNEDY 1998, p. 57.

Gli Omayyadi apportarono molte modifiche fisiche alla città, inclusa la ricostruzione del ponte di Cordoba sulle rovine del ponte più antico che fu costruito durante l'occupazione romana della città (Fig. 176). A causa dell'importanza dell'acqua per i musulmani, costruirono anche le ruote idrauliche sul Guadalquivir, che fu poi rimosso dalla regina di Spagna Isabella (Fig. 177).

A causa delle minacce che gli Omayyadi avevano in una nuova terra ostile, la sicurezza era fondamentale per la loro sopravvivenza. Quindi, hanno ricostruito le mura di fortificazione romana della città di Cordoba, aggiungendo torri. Hanno anche lavorato al potenziamento dell'intera infrastruttura della città, utilizzando le rovine romane già esistenti. Hanno lavorato per migliorare l'agricoltura, introducendo nuovi tipi di piante originarie della Siria e che in Spagna non sono mai esistite. Gli Omayyadi hanno anche migliorato il sistema di irrigazione, aumentando l'efficienza dell'uso dell'acqua, consentendo di utilizzare più acqua per l'irrigazione, aumentando così l'attività agricola. Questo importante evento nella storia della Penisola Iberica è conosciuto come la "*Rivoluzione Verde*".<sup>719</sup>

Quando gli Omayyadi crearono le loro città, i primi elementi fondati furono le mura di fortificazione e la moschea. In tutta l'Andalusia musulmana, le città prive di mura di fortificazione costituiscono una piccola eccezione.<sup>720</sup> Mentre le mura di fortificazione potrebbero essere già esistenti, come nel caso di Cordoba e di altre città romane, la prossima cosa che viene considerata è la moschea.

La moschea di una città come Cordoba, luogo del primo incontro tra i musulmani e l'Occidente non musulmano, ha avuto un grande significato. La comprensione della moschea di Cordoba richiederebbe una comprensione della moschea per i musulmani in un ambiente non musulmano, come presentazione della materializzazione dell'Islam.

Secondo Jonathan. M. Bloom, lo studioso americano di arte islamica, per comprendere l'architettura musulmana di nuova creazione che ha fatto la sua comparsa nella regione europea, come in questo caso in Spagna, è importante non considerare questa architettura come qualcosa di generalmente islamico, sviluppato per competere con quello cristiano della regione europea, ma di vederla come un'architettura in competizione con altre architetture musulmane.<sup>721</sup> Nel caso dell'Andalusia, questo concetto ha ancora più senso, perché gli Omayyadi avevano due concorrenti, gli spagnoli a ovest e gli Abbasidi a est. Questi ultimi i più pericolosi e i più antagonisti, poiché sfidano gli Omayyadi nel loro califfato su *Dar al Islam*. Pertanto, la fondazione di una moschea non è solo una rappresentazione religiosa dell'Islam, ma è anche concepita come un mezzo per rappresentare l'autorità politica del califfo e un'autorappresentazione di sé stesso attraverso diversi elementi architettonici.

---

<sup>719</sup> MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019, p. 161.

<sup>720</sup> PALAZON, CASTILLO 2007, p. 281.

<sup>721</sup> M.BLOOM 1989, p. 99.

Nel caso di Cordoba, l'autorappresentazione del califfo nella moschea, o dei suoi parenti, è presente in un'iscrizione che risale al X secolo, che ricorda la costruzione di un minareto e il restauro della decorazione esterna della moschea attribuita a Sayyida Mushtaq, la madre del fratello del califfo di Cordoba Al Hakam II.<sup>722</sup>

L'estensione di Cordoba, e il suo arrivo ad essere una metropoli e la capitale degli Omayyadi in Occidente, la misero su una scala più grande di quella di Anjar. La scala di Cordoba, quindi la sua pianificazione urbana, non può essere paragonata ad Anjar. Pertanto, e conoscendo la storia romana della città, è interessante comprendere l'evoluzione di *Medinat Cordoba* con l'arrivo dell'Islam, dopo essere stata una città romana, rispetto a Damasco, che ha avuto un simile cambiamento nella sua autorità, e simile trasformazione dal cristianesimo all'islam, visibile nella moschea di Damasco, così come la moschea di Cordoba che furono costruite sul luogo di una chiesa.<sup>723</sup>



Fig. 178 Mappa di Cordoba nel periodo post-romano (MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019 dopo CARMEN, 2005)

Nell'analizzare la trasformazione urbana a Cordoba (Fig. 178), è quindi importante fare riferimento al concetto di islamizzazione discusso dall'archeologo spagnolo Manuel Acien Almansa. Secondo Almansa, la trasformazione urbana della nuova capitale degli Omayyadi è stata influenzata dall'Islam nel suo insieme, quindi la conversione non riguarda solo la creazione della moschea, ma influenza anche enti privati e pubblici. La trasformazione,

<sup>722</sup> GUTIÉRREZ 2015, p. 2.

<sup>723</sup> Nel caso di Cordoba, è la chiesa di San Vincent, CALVO 2009, p. 93.

quindi, non è stata solo a livello urbano.<sup>724</sup> Almansa ha utilizzato l'aspetto sociale e umano, dimostrato da evidenze archeologiche, per dimostrare che il cambiamento urbano derivava dall'aumento del numero di popolazioni nella comunità musulmana, visibile nella trasformazione degli spazi e delle pratiche funebri da parte delle comunità islamizzate, e l'alimentazione modifiche secondo i precetti religiosi.

È interessante quindi osservare l'espansione dei quartieri residenziali, e confrontarla con l'espansione di questi quartieri a Damasco, ad esempio. L'assenza dello spazio pubblico, le strade minori e il "*Cul de Sac*", sono tutte caratteristiche dei quartieri residenziali omayyadi. È difficile dire fino a che punto la divisione tribale usata nelle prime città musulmane abbia influenzato le città dell'Andalusia.<sup>725</sup> Secondo Manuel Acien Almansa e Antonio Vallejo Triano, gli scavi archeologici hanno mostrato che la città di Cordoba ha assistito a un ampliamento dell'edificio domestico a favore degli spazi pubblici, a partire dal III secolo. Fino al VI secolo i cambiamenti continuano ad avere luogo, offuscando completamente la città classica e creando una diversa struttura urbana.<sup>726</sup> Simili alla città di *Bilad al Sham*, la caduta dell'impero romano ha avuto ripercussioni sull'urbanistica delle città della penisola iberica, e l'arrivo dell'Islam è venuto a portare avanti questo cambiamento e ad adattarlo alle sue esigenze.

Il periodo di cambiamento dalla Cordoba romana iniziò durante il periodo visigoto, dove nella parte meridionale della città furono costruiti il palazzo del governatore e la basilica di San Vicente insieme ad altri monasteri e palazzi dell'aristocrazia. In effetti, questo cambiamento urbano iniziato nel periodo visigoto, sarà il terreno per il successivo sviluppo urbano musulmano.

Anche le città appena fondate dai musulmani in Andalusia, hanno seguito un pensiero simile nel loro design. Con la mancanza di informazioni su queste città, un sito molto importante è stato menzionato da Al Himyara, che ha descritto la fondazione della città di Badajoz, che secondo lui fu costruita da Abd Allah b. Marwan al-Jilliqi con l'autorizzazione dell'emiro 'Abd al-Rahman. Durante la costruzione della città, Abd al-Rahman inizia costruendo la moschea principale che includeva un *Maqsura*. Costruì anche una moschea privata all'interno della cittadella e un bagno all'ingresso della città.<sup>727</sup>

Questa descrizione cronologica dell'edificio della città mostra una mentalità simile che usavano gli Omayyadi in Siria. Eppure, la caratteristica urbanistica principale della città classica, il *Decumano* e il *Cardo*, è più chiara in Siria, che nelle città dell'Andalusia.

---

<sup>724</sup> ALMANSA, TRIANO 1998 ; 2015.

<sup>725</sup> GUICHARD 1998, p. 41.

<sup>726</sup> ALMANSA, TRIANO 1998, p. 108.

<sup>727</sup> KENNEDY 1998, p. 58.

#### 4.4 Conclusione e raccomandazioni finali.

Il tema della città orientale va inteso come un concetto di evoluzione, piuttosto che come una nozione statica. L'area di *Bilad al Sham*, in particolare, è stata testimone di un "melange" di culture piuttosto diversificato, che ha plasmato la città orientale del passato, fino alla sua evoluzione fino a diventare una *medina*. Il periodo omayyade, quindi, rappresenta la cornice temporale perfetta per comprendere l'evoluzione della città, poiché si colloca in un periodo molto specifico della storia dell'area. Fu il primo incontro tra Occidente e Oriente, ed è il periodo che rappresenta la coalizione tra due contrari.

L'arrivo degli Omayyadi nel *Bilad al Sham* è stato benefico sia per gli Omayyadi, sia per la *medina* musulmana che iniziò a plasmarsi dal momento in cui gli Omayyadi si trovarono di fronte alla città classica, con la sua struttura organizzata.

Da un punto di vista geografico, la Grande Siria, e più precisamente il Libano, sarebbero l'esempio migliore per concretizzare questa coalizione, per la sua posizione storica di collegamento tra l'Occidente e l'Oriente.

Anjar in particolare è la migliore rappresentazione della fase di transizione della vita della città orientale, e la struttura infatti va vista come un elemento dinamico a sé stante, perché rappresenta l'elemento in evoluzione della vita della città. Anjar unisce in un unico vaso le diverse culture che sono passate in questa zona. Dalla sua pianificazione urbana classica, alle sue componenti interne musulmane, mette in mostra le diverse fasi della città nell'area di *Bilad al Sham*.

Il problema con lo studio della città orientale è la natura delle ricerche condotte in Medio Oriente e l'atteggiamento che hanno avuto gli studiosi occidentali nell'affrontare l'argomento. Negando l'esistenza di una città orientale da parte di alcuni studiosi, e limitando la città ad una tipologia da altre, senza evidenziare i diversi approcci delle diverse popolazioni in ogni parte dell'oriente, dal nord Africa a *Bilad al Sham*. Anjar è una prova dell'approccio orientalista di questi studiosi, a causa della sua attribuzione ai romani nei primi giorni della sua scoperta per il motivo che gli studiosi del primo Novecento avevano difficoltà ad accettare una pianificazione urbana dei primi musulmani, o una pianificazione che non è romana nell'area del *Bilad al Sham*.

Non c'è dubbio che Greci, Romani e Bizantini furono i generatori della città orientale e della *medina* musulmana, e ciò è dimostrato dalla quasi assenza di qualsiasi tipo di struttura urbanistica pianificata nell'area di Al Jazira, dove l'Islam è emerso per la prima volta, prima del contatto dei musulmani con le strutture classiche. Senza questa interazione, e senza gli scambi culturali con il mondo classico, forse l'Islam non sarebbe stato in grado di produrre l'ingegno artistico che è ancora visibile fino ai giorni nostri. Gli Omayyadi scelsero Damasco come loro capitale per la sua ricchezza culturale e per la sua capacità di insegnare ai primi musulmani come creare arte e architettura.

Anjar è infatti una fondazione omayyade, o meglio una città omayyade e in Anjar sono presenti tutti gli elementi che definiscono una città. Anjar è una città consumistica, che vive del consumo delle fonti che provengono da fuori le mura della città. Come Baghdad e Cordoba, anche Anjar è una "*ville gentilice*", che rompe la divisione tribale iniziata con il primo periodo musulmano. Questo lo colloca in un'altra categoria e gli conferisce un ruolo più importante nel mostrare l'evoluzione della città orientale.

L'architettura omayyade è l'eccezione alla regola che l'albero dell'architettura ha cercato di diffondere sulla fine dell'architettura musulmana. In effetti, l'architettura omayyade, e attraverso Anjar, continuò a fiorire nel periodo degli Abbasidi e nelle successive dinastie musulmane in Occidente, e continuò in Andalusia in Occidente fino alla caduta degli Omayyadi nel XV secolo. Pertanto, Anjar rappresenta la continuazione dell'architettura omayyade attraverso l'Islam nel tempo e nella geografia, e può quindi essere utilizzato come modello per studiare l'origine della *medina* musulmana come parte della città orientale.

Con l'assenza di scavi sufficienti ad Anjar, che si sono fermati all'inizio degli anni '70, con solo pochi piccoli scavi situati in aree particolari del sito, Anjar merita molto più apprezzamento. L'approccio comparativo, fino ad oggi, è l'unico metodo disponibile per gli storici per analizzare Anjar. Questo approccio consente la comprensione di Anjar attraverso altre strutture e aiuta a comprendere la natura di Anjar come città. Tuttavia, è necessario più lavoro, soprattutto nell'area dei quartieri residenziali, per comprendere le tipologie di questi elementi, che aiutano a comprendere la vita sociale ed economica dei primi musulmani. Anche l'interconnessione tra i diversi elementi della città è importante per comprendere il passaggio dal *misr* alla *medina*, poiché la vita di un campo militare è molto diversa da quella di una città. E l'adozione della pianta di un accampamento militare in una città deve avere conseguenze sull'organizzazione interna della città, oltre alla creazione del *Suq*, perché mentre la pianta della città romana è stata semplificata per creare il castrum romano, nella città musulmana, è stato il contrario. È il *misr* che è stato complesso per creare la città musulmana.

Anche il fatto che Anjar fosse incompleto nel suo insieme e abbandonata dovrebbe essere indagato per capire se Anjar sia stato davvero un esperimento fallito o no. Barbara Finister suggerisce una continuità della struttura nell'area mamelucca. Solo gli scavi possono dimostrarlo, perché l'urbanistica della città non lo ha suggerito, il che apre la questione della continuità dell'uso di questa organizzazione urbana fino al periodo mamelucco.

È infine importante suggerire uno studio più ampio del sito di Anjar e dei suoi dintorni. Un istituto di studi islamici è fondamentale per indagare sull'esistenza di altre strutture omayyadi nel Libano. La posizione geografica di Anjar suggerisce un collegamento tra Damasco e Baalbek, ma c'è un'altra strada che potrebbe suggerire un'altra struttura che collega Anjar e Baalbek a Beirut, che era così importante per i romani, come collegamento dal mare alla Siria interna. Gli omayyadi conoscevano l'importanza di Beirut, per la sua capacità di creare una rotta commerciale dal mare. Hafez Chehab parla di un

caravanserraglio rettangolare, lungo circa sessantatré metri e largo cinquanta metri, con corte centrale e cancello incastonato in una massiccia torre semicircolare, costruito in pietra da taglio. Non è noto se questo caravanserraglio sia stato costruito dagli omayyadi o no, pertanto l'intera area della Beqaa merita un'analisi più approfondita per trovare strutture omayyadi forse sconosciute nella zona.

Infine, Anjar non solo si è rivelato un fenomeno urbano, ma ha anche evidenziato la diversità dell'identità libanese. Il Libano è davvero una metamorfosi delle tante culture che sono passate attraverso questo paese. Un'idea che ha creato una guerra civile una volta, dovrebbe essere accettata attraverso la comprensione storica dell'area. E quando l'idea teorica è difficile da accettare, gli argomenti nella pietra rimangono l'indubbia fonte di informazioni che non possono essere rifiutate.

## **Bibliografia.**

ABU LUGHOD 1987: J. ABU LUGHOD, «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance», in *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987.

ABU LUGHOD 1989: J. ABU LUGHOD, «What is Islamic about a City? Some Comparative Reflections», in *The Proceedings of the International Conference of Urbanism in Islam*, Tokyo 1989.

ABU SHAMAH 2002: ABU SHAMAH, «الدولتين Kitab al-Rawdatayn fi akhbar al-dawlatayn al-nuriyya wa-l-salidhiyya», in *al-Mawsu'a al-shdmiyyafi ta 'rikh al-hurub al-salibiyya*, Beirut 2002.

ABULFIDA 1830: ABULFIDA, تقويم البلدان *Takwim al bouldan*, Parigi 1830.

ABUL-HUSN 1998: L. ABUL-HUSN, *The Lebanese conflict, Looking forward*, Londra 1998.

AGAPIUS (MAHBOUB) OF MANDBIJ 1909: AGAPIUS (MAHBOUB) OF MANDBIJ, *Kitab al Unvan*, Parigi 1909.

AKBAR 1989: J. AKBAR, «Khaṭṭa and the Territorial Structure of Early Muslim Towns», in *Muqarnas* 6, 1989, pp. 22–32.

AL AZRAQI 2003: AL AZRAQI, *Akhbar Mecca wa ma ja'a fiha*, 2003.

AL BUKHARI 2002: AL BUKHARI, *Sahih al Bukhari*<sup>1</sup>, Beirut 2002.

AL MUQADDESI 1903: AL MUQADDESI, أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم, *Best Divisions for Knowledge of the Regions: Ahsan Al-Taqasim Fi Marifat*, Leiden 1903.

AL SHBIB 2002: S. AL SHBIB, «The Building Techniques of Byzantine and Early Islamic Fortifications in Northern Syria. Cyrrhus as a Case Study», in P. GILENTO (a cura di), *Building between Eastern and Western Mediterranean Lands. Construction Processes and Transmission of Knowledge from Late Antiquity to Early Islam*, Leiden 2002, pp. 116–129.

AL TABARI s.d.: AL TABARI, تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك *Tarikh al Tabari*, s.d.

AL YA'QUBI s.d.: AL YA'QUBI, *Al Buldan*, البلدان, Beirut s.d.

AL-BALADHURI 1900: AL-BALADHURI, كتاب فتوح البلدان, *Kitab Futuh al Buldan*, 1900.

ALBRIGHT, LAMBDIN 1957: W.F. ALBRIGHT, T.O. LAMBDIN, «New material for the Egyptian syllabic orthography», in *Journal of Semitic Studies* 2, 2, 1957, pp. 113–127.

AL-HATHLOUL 1981: S. AL-HATHLOUL, *Tradition, continuity and change in the physical environment: The Arab-Muslim city*, Tesi di Dottorato, Massachusetts Institute of Technology, 1981.

ALMANSA, TRIANO 1998: M.A. ALMANSA, A.V. TRIANO, «Urbanismo y Estado islámico: De Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra», in *Genèse de la ville islamique en al--Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid 1998, pp. 107–136.



- ALMANSA, TRIANO 2015: M.A. ALMANSA, A.V. TRIANO, «Cordoue», in J.-C. GARCIN (a cura di), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Roma 2015, pp. 5–11.
- ALSTON 1997: R. ALSTON, «Ritual and power in the Romano-Egyptian city», in HELEN.M. PARKINS (a cura di), *Roman urbanism beyond the consumer city*, London, New York 1997, pp. 143–167.
- ANDERSON, PRUITT 2017: CLAIRE.D. ANDERSON, J. PRUITT, «The Three Caliphates, a Comparative Approach», in *A Companion to Islamic Art and Architecture*, Oxford 2017, pp. 223–249.
- ANTICOLI 2020: F. ANTICOLI, «Some remarks on the appearance of the mosque: the introduction of the niche-mihrāb and the change of the qibla», in *IOSR-JHSS* 25, 6, 2020, pp. 1–7.
- ARCE 2008: I. ARCE, «Umayyad Building Techniques And The Merging Of Roman-Byzantine And Partho-Sassanian Traditions: Continuity And Change», in *Technology in Transition A.D. 300-650* 4, 2008, pp. 491–537.
- ARCE 2016: I. ARCE, «*The Umayyad Congregational Mosque and the Souq Square Complex at Amman Citadel. Architectural Features and Urban Significance.*», in 2016, pp. 121–142.
- ARIF 1963: H. ARIF, «*Al-Aswaq al-Qadiman wa ai-Haditnan ûi Madînat Dimashq ' (Old and Modern Suqs in Damascus)*», 1963, pp. 162–163.
- ARISTOTLE 2012: ARISTOTLE, *Politics*, Indiana 2012.
- ARNAU PERICH ROCA 2013: ARNAU PERICH ROCA, «El palacio de Qasr ibn Wardan (Siria) y la evolución de la tipología palacial bizantina (siglos vi-xv)», in *RAP* 23 <<https://raco.cat/index.php/RAP/article/view/283564>>, 2013.
- AWAD 1989: J.A. AWAD, *Islamic Souqs (Bazaaras) in the urban context; The souq of Nablus*, Tesi di laurea, Kansa State university, 1989.
- BACHARACH 1991: JERE.L. BACHARACH, «Administrative Complexes, Palaces, and Citadels», in I.A. BIERMAN, R.A. ABOU-EL-HAJ, D. PREZIOSI (a cura di), *The Ottoman City and Its Parts Urban Structure and Social Order*, New York 1991, pp. 111–128.
- BACHARACH 1996: JERE.L. BACHARACH, «*Marwanid Umayyad Building Activities: Speculations on Patronage*», in 13, 1996, pp. 27–44.
- BAKER 2010: H.D. BAKER, «The Social Dimensions of Babylonian Domestic Architecture in the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods», in J. CURTIS, J. SIMPSON (a cura di), *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, Londra 2010, pp. 179–194.
- BALTY 1995: J. BALTY, *Mosaïques antiques du Proche-Orient: chronologie, iconographie, interprétation*, Paris 1995.
- BARRUCAND 1985: M. BARRUCAND, *Urbanisme princier en islam: Meknès et les villes royales islamiques post-médiévales*, Paris 1985.
- BARRY FLOOD 1997: F. BARRY FLOOD, «Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus», in *Muqarnas* 14, 1997, pp. 57–79.
- BASROUM 2003: I.A. BASROUM, *The Scattered Pearls: History of Syriac Literature and Sciences*<sup>2</sup>, USA 2003.

- BECATTI *ET AL.* 1953: G. BECATTI, I. GISMONDI, G. DE ANGELIS D'OSSAT, H. BLOCH, *Scavi di Ostia. Topografia generale*<sup>1</sup>, Roma 1953.
- BECKWITH 1984: 1. CHRISTOPHER BECKWITH, «The plan of the city of Peace: Central Asian Iranian factors in early 'Abbasi design», in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 38, 1/2, 1984, pp. 143–164.
- BELL 1911: H.I. BELL, «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum.», in *Der Islam* 2, 1 <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/islam.1911.2.1.269/html>>, 1911.
- BELL, CRUM 1973: H.I. BELL, W.E. CRUM (a cura di), *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, ristampa Anastatica autorizzata dal British Museum di Londra*, Milano 1973.
- BENNAJI 2015: Y. BENNAJI, *Echoes of the Fall of the Umayyads in Traditional and Modern Sources: A Case Study of the Final Eight Years of the Umayyad Empire with Some Reference to Gramsci's Theory of Cultural Hegemony*, PhD in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, 2015.
- BENOIST, MOUTON, SCHIETTECATTE 2003: A. BENOIST, M. MOUTON, J. SCHIETTECATTE, «The artefacts from the fort at Mleiha: distribution, origins, trade and dating», in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 2003, pp. 59–76.
- BERARDI 2008: R. BERARDI, «The Spatial Organization of Tunis Medina and Other Arab- Muslim Cities in North Africa and the Near East», in S.K. JAYYUSI (a cura di), *The city in the Islamic world*, Leiden, Boston 2008, pp. 269–293.
- BISHEH 1987: G. BISHEH, «Qasr al-Mshatta in the light of a recently found inscription», in *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 3, 1987, pp. 193–197.
- DE BOOR 1873: C. DE BOOR, *Theophanis chronographia*, 1873.
- BORRUT 2010: A. BORRUT, «La memoria omeyyade: les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques», in A. BORRUT, P. M. COBB (a cura di), *Umayyad legacies, Medieval memories from Syria to Spain*, 2010, pp. 25–61.
- BORRUT 2011: A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden ; Boston 2011.
- BORRUT, M. COBB 2010: A. BORRUT, P. M. COBB, «Introduction: Towards a history of Umayyad legacies», in A. BORRUT, P. M. COBB (a cura di), *Umayyad legacies, Medieval memories from Syria to Spain*, Leiden ; Boston 2010, pp. 1–22.
- BOWERSOCK 1971: G.W. BOWERSOCK, «A Report on Arabia Provincia», in *Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 219–242.
- BROOKS 1897: E.W. BROOKS, «A Syriac Chronicle of the year 846», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51, 4, 1897, pp. 569–588.
- BRYCE 2014: T. BRYCE, *Ancient Syria. A three thousand year history*, Oxford 2014.
- BULTRIGHINI s.d.: U. BULTRIGHINI, «Pausania e la città da creare», in *Quaderni di Bérénice* 14, s.d., pp. 9–20.
- BURCKHARDT 2011: J.L. BURCKHARDT, *Travels in Syria and the Holy Land*, Cambridge 2011.

- CALVO 2009: S. CALVO, «Los símbolos de la autoridad emiral (138/756-300/912): Las mezquitas aljamas como instrumento de islamización y espacio de representación.», in A.J. MARTIN (a cura di), *De Hispalis a Isbiliya*, Sevilla 2009, pp. 87–110.
- CAMERON 1775: C. CAMERON, *The baths of the Romans explained and illustrated. With the restorations of Palladio corrected and improved*, London 1775.
- CAMPBELL, DELF 2008: D.B. CAMPBELL, B. DELF, *Roman legionary fortresses 27 BC-AD 378*, Oxford 2008.
- CARVER 1993: M. CARVER, *Arguments in Stone : Archaeological Research and the European Town in the First Millennium*, Oxford 1993.
- CAVAGLIERI 1949: G. CAVAGLIERI, «Outline for a History of City Planning. From Prehistory to the Fall of the Roman Empire: IV. Etruscan and Roman», in *Journal of the Society of Architectural Historians* 8, 3–4, 1949, pp. 27–42.
- CHALMETA GENDRÓN, RODINSON 1973: P. CHALMETA GENDRÓN, M. RODINSON, *El “señor del zoco”*, Madrid 1973.
- CHEHAB 1993: H. CHEHAB, «On the Identification of ‘Anjar (‘Ayn al-Jarr) as an Umayyad Foundation», in *Muqarnas* 10, 1993, pp. 42–48.
- CHEHAB 2017: H. CHEHAB, *Les Ruines d’Anjar*, Londra 2017.
- CHEHAB 1963: M. CHEHAB, «The Umayyad Palace at ‘Anjar», in *Ars Orientalis* 5, 1963, pp. 17–25.
- CIMADOMO 2019: P. CIMADOMO, *The Southern Levant during the first centuries of Roman rule (64 BCE–135 CE)*, Oxford, Filadelfia 2019.
- CRESWELL 1946: K.A.C. CRESWELL, «The Lawfulness of Painting in Early Islam», in *Ars Islamica* 11/12, 1946, pp. 159–166.
- CRESWELL 1969: K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*<sup>2</sup>, Oxford 1969.
- CURTIS 2009: M. CURTIS, *Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge 2009.
- DENOIX 2008: S. DENOIX, «Founded cities of the Arab world from the seventh to the eleventh centuries», in S.K. JAYYUSI (a cura di), *The city in the Islamic*, Leiden ; Boston 2008, pp. 115–139.
- DENTZER, BLANC, FOURNET 2002: J.-M. DENTZER, P.-M. BLANC, T. FOURNET, «Le développement urban de Bosra de l’époque nabatéenne à l’époque Byzantine: bilan des recherches francaises.», in *Syria* 79, 2002, pp. 75–154.
- DJAIT 1986: H. DJAIT, *Al-Kufa, Naissance de la ville islamique*, Parigi 1986.
- DONNER 2008: F.M. DONNER, «The Expansion of the Early Islamic State», in *The expansion of the early Islamic state*, Londra-New York 2008, pp. 26–69.
- DONNER 2010: F.M. DONNER, «Umayyad efforts at legitimation: The Umayyad’s silent heritage», in A. BORRUT, P. M. COBB (a cura di), *Umayyad legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Boston 2010, pp. 187–211.

- DOWNEY 1961: G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest.*, Princeton 1961.
- DOWNEY 1963: G. DOWNEY, *Ancient Antioch*, Princeton 1963.
- DŪRĪ 1986: A. AL-‘AZĪZ AL-DŪRĪ, «Baghdad», in *Encyclopaedia of Islam*, 1986, pp. 894–909.
- DUSSAUD 1927: R. DUSSAUD, *Topographies historique de la Syrie antique et médiévale*, Parigi 1927.
- DUSSAUD, CRESWELL 1954: R. DUSSAUD, K.A.C. CRESWELL, «Fortification in Islam before A. D. 1250», in *Syria* 31, 3–4, 1954, pp. 366–367.
- EL DYN 1876: M. EL DYN, *Histoire de Jérusalem et d’Hébron depuis Abraham jusqu’à la fin du XVe siècle de J.C. Fragments de la Chronique de Moudjir-ed-Dyn.*, Parigi 1876.
- ELDERKIN, STILLWELL 1934: G.W. ELDERKIN, R. STILLWELL, *Antioch-on-the-Orontes*, 1934.
- ELLIS 2007: S. ELLIS, «Late antique housing and the uses of residential buildings: An overview, Housing in late antiquity. From Palaces to Shops», in L. LAVAN, L. ZGENEL, A. SARANTIS (a cura di), *Housing in late antiquity. From Palaces to Shops*, Leiden ; Boston 2007, pp. 1–22.
- FARIS HMOOD 2017: K. FARIS HMOOD, «Traditional market in Islamic architecture: Successful past experience», in *Structural Studies, Repairs and Maintenance of Heritage Architecture* 1, 71, 2017, pp. 263–273.
- FERRIL 1986: A. FERRIL, *The origins of war*, Londra 1986.
- FESTUGIÈRE 1959: A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne : Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Parigi 1959.
- FINSTER 2003: B. FINSTER, «Researches in ’Anjar. I. Preliminary report on the architecture of ’Anjar», in *Bulletin d’archéologie et d’architecture libanaises : BAAL / Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités* 7, 2003, pp. 209–244.
- FINSTER 2003: B. FINSTER, «Researches in ’Anjar. I. Preliminary report on the architecture of ’Anjar», in *Bulletin d’archéologie et d’architecture libanaises : BAAL / Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités* 7, 2003, pp. 209–244.
- FINSTER 2007: B. FINSTER, «Researches in ’Anjar. II. Preliminary report on the architecture of ’Anjar», in *Bulletin d’archéologie et d’architecture libanaises : BAAL / Ministère de la Culture, Direction Générale des Antiquités* 11, 2007, pp. 143–165.
- FLETCHER 1905: B. FLETCHER, *A History of Architecture On the comparative Method for student, craftsman and amateur*, Batsford, London 1905.
- FLETCHER 2004: RICHARD.A. FLETCHER, *The cross and the crescent : the dramatic story of the earliest encounters between Christians and Muslims*, Londra 2004.
- FOSS 1997: C. FOSS, «Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach», in *Dumbarton Oaks Papers* 51, 1997, p. 189.
- FREZOULS 1961: E. FREZOULS, «Recherches sur les théâtres de l’Orient syrien.», in *syria* 38, 1, 1961, pp. 54–86.

- GABRIELI 1935: F. GABRIELI, *Il califfato di Hishâm: studi di storia omayyade*, Alexandrie 1935.
- GARDNER 1995: A. GARDNER, «*Reflections on Fieldwork Among Sinai Bedouin Women*», in <<http://www.sherryart.com/women/bedouin.html>>, 1995.
- GAT 2006: A. GAT, *War in human civilization*, Oxford : New York 2006.
- GENEQUAND 2005: D. GENEQUAND, «From ‘desert castle’ to medieval town: Qasr al-Hayr al-Sharqi (Syria)», in *Antiquity* 79, 304, 2005, pp. 350–361.
- GENEQUAND 2006: D. GENEQUAND, «Umayyad Castles: the Shift from Late Antique Military Architecture to Early Islamic Palatial Building», in *Muslim Military Architecture in Greater Syria*, 2006, pp. 3–25.
- GENEQUAND 2008: D. GENEQUAND, «The New Urban Settlement at Qasr al-Hayr al-Sharqi: Components and Development in the Early Islamic Period», in *Residences, Castles, Settlements. Transformation Processes Between Late Antiquity and Early Islam in Bilad al-Sham*, 2008, pp. 261–285.
- GENEQUAND 2010: D. GENEQUAND, *Les élites omeyyades en Palmyrène : contribution à l'étude des aspects fonctionnels et économiques des établissements aristocratiques omeyyades du Bilad al-Sham*, Tesi di Dottorato, Université de Lausanne-Université de Paris I, 2010.
- GENEQUAND 2013: D. GENEQUAND, «The Rise of Islam and the Conquest of Bilad al-Sham», in *Atlas of Jordan*, Beirut 2013, pp. 168–169.
- GIBBON 1946: E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, New York 1946.
- GIBSON 2017: D. GIBSON, *Early Islamic Qiblas A survey of mosques built between 1AH/622 C.E. and 263 AH/876 C.E.*, Vancouver 2017.
- GIDEON 2011a: A. GIDEON, «Continuity and change in cities of Palestine during the early Islamic period: The case of Jerusalem and Ramla», in *Studies and texts in Jewish history and culture*, Betesda 2011, pp. 115–134.
- GIDEON 2011b: A. GIDEON, «"From Polis to Madina" Revisited — Urban Change in Byzantine and early Islamic Palestine», in *Journal of the Royal Asiatic Society* 21, 3, 2011, pp. 301–329.
- GIDEON 2014: A. GIDEON, *The Byzantine-Islamic transition in Palestine: an archaeological approach*, Oxford 2014.
- GRABAR 1963: O. GRABAR, «Umayyad “Palace” and the ‘Abbasid “Revolution”», in *Studia Islamica* 18, 1963, pp. 5–18.
- GRABAR 1978: O. GRABAR, *The formation of Islamic art*, Londra 1978.
- GRABAR 1987: O. GRABAR, «The Date and Meaning of Mshatta», in *Dumbarton Oaks Papers* 41, 1987, pp. 243–247.
- GRABAR 1993: O. GRABAR, «Umayyad Palaces reconsidered», in *Ars Orientalis* 23, 1993, pp. 93–108.

- GRABAR 2020: O. GRABAR, «The Architecture of the Middle Eastern City from Past to Present: The Case of the Mosque», in IRA.M. LAPIDUS (a cura di), *Middle Eastern Cities*, Berkeley 2020, pp. 26–46.
- GRABAR, ETTINGHAUSEN, MADINA 2001: O. GRABAR, R. ETTINGHAUSEN, M.J. MADINA, *Islamic art and architecture 650-1250<sup>2</sup>*, Londra 2001.
- GRABAR ET AL. 1978: O. GRABAR, R. HOLOD, J. KNUSTAD, W. TROUSDALE, *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 1978.
- GRECO, TORELLI 1983: E. GRECO, M. TORELLI, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari 1983.
- GROS 2006: G.M. GROS, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, 2006.
- GROS, TORELLI 1988: P. GROS, M. TORELLI, *Storia dell'urbanistica Il mondo romano<sup>1</sup>*, Bari 1988.
- GRUBER, AL FERZLY 2021: C. GRUBER, M. AL FERZLY, *City in the desert, revisited, Oleg Grabar at Qasr al-Hayr al-Sharqi, 1964–71*, Michigan 2021.
- GUICHARD 1998: P. GUICHARD, «Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente», in P. CRESSIER, M. GRACIA-ARENAL (a cura di), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid 1998, pp. 37–52.
- GUIDETTI 2017: M. GUIDETTI, «Sacred Spaces in Early Islam», in F. BARRY FLOOD (a cura di), *A companion to Islamic art and architecture*, Oxford 2017, pp. 130–150.
- GUSSONE, MÜLLER-WIENER 2012: M. GUSSONE, M. MÜLLER-WIENER, «Resafa-Rusafat Hisham, Syria. “Long-term survival” of an Umayyad residence - First results of the extended surface survey», in *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, 12–16 April 2010, the British Museum and UCL, London. Volume 2 Ancient & Modern Issues in Cultural Heritage Colour & Light in Architecture, Art & Material Culture Islamic Archaeology*, 2012, pp. 569–684.
- GUSSONE, STEPHANI, SACK 2007: M. GUSSONE, M. STEPHANI, D. SACK, «Resafa and its Surroundings – Resafa-Sergiupolis / Rusafat Hisham The Employment and Evaluation of Diverse Methods», in *Recording and Analysis of Field Data*, 2007, pp. 1–9.
- GUTIÉRREZ 2015: G. GUTIÉRREZ, «Secondary Mosques in Madinat Qurtuba: Islamization and Suburban Development through Minor Religious Spaces», in *Papers from the Institute of Archaeology* 25, 2, 2015, pp. 1–18.
- HAKIM 2008: B.S. HAKIM, *Arabic-Islamic cities: building and planning principles*, London, New York 2008.
- HAMILTON 1959: R. HAMILTON, *Khirbat al Maffjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley, with a contribution by Dr. Oleg Grabar*, Oxford 1959.
- HAWTING 2000: G.R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750<sup>2</sup>*, Londra 2000.
- HILLENBRAND 1991: R. HILLENBRAND, «Qasr Kharanah Re-examined», in *Oriental Art* 37, 2, 1991, pp. 109–113.

- HILLENBRAND 1999: R. HILLENBRAND, «Anjar and Early Islamic Urbanism», in *The idea and ideal of the town between late Antiquity and the early Middle Ages*, 1999, pp. 59–98.
- HILLENBRAND 2018: R. HILLENBRAND, «Hisham’s balancing act: the case of Qasr al-Hayr al-Gharbi», in A. GEORGE, A. MARSHAM (a cura di), *Power, patronage and memory in early Islam: perspectives on Umayyad elites*, New York 2018, pp. 83–133.
- HIRSCHFELD, SOLAR 1981: Y. HIRSCHFELD, G. SOLAR, «The Roman Thermae at Ḥammāt Gader: Preliminary Report of Three Seasons of Excavations», in *Israel Exploration Journal* 31, 3/4, 1981, pp. 197–219.
- HITCHCOCK 2014: R. HITCHCOCK, *Muslim Spain reconsidered: from 711 to 1502*, Edinburgh 2014.
- HITTI 1959: P. HITTI, *Syria, A short history. Being a condensation of the author’s “History of Syria, including Lebanon and Palestine.”*, New York 1959.
- HOF 2016: C. HOF, «The Late Roman City Wall of Resafa/Sergiupolis (Syria). Its Evolution and Functional Transition from Representative over Protective to Concealing», in *Focus on Fortification (a cura di R. Frederiksen)*, Oxford 2016, pp. 397–412.
- HUGO 1832: V. HUGO, *Les orientales*, Bruxelles 1832.
- HÜTTEROTH 1975: W. HÜTTEROTH, «The Pattern of settlement in Palestine in the 16th Century; geographical research on Turkish Daftar-i Mufassal», in M. MA‘OZ (a cura di), *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Gerusalemme 1975, pp. 3–10.
- IBERT 1982: R. IBERT, «La ville islamique : réalité et abstraction», in *Les Cahiers de la recherche architecturale : Espaces et formes de l’Orient arabe* 10–11, 1982, pp. 6–13.
- IBN BATTUTA 1987: IBN BATTUTA, *رحلة ابن بطوطة Rehlat Ibn Battuta*, Beirut 1987.
- IBN HISHAM s.d.: IBN HISHAM, «النبوية السيرة Al Sira al nabawiyya», in s.d.
- IBN KHALDOUN 1981: IBN KHALDOUN, *The Muqaddimah An introduction to History*, Princeton 1981.
- ISMAIL 1972: A.A. ISMAIL, «Origin, ideology and physical patterns of Arab urbanization», in *Ekistics* 33, 195, 1972, pp. 113–123.
- JAMES 2017: P. JAMES, «The levantine war-records of Ramesses III : changing attitudes, past, present and future», in *Antiquo Oriente* 15, 2017, pp. 57–149.
- JAMES 2019: S. JAMES, *The Roman military base at Dura-Europos, Syria: an archaeological visualization*, Oxford 2019.
- JANDORA 1985: JOHN.M. JANDORA, «The battle of the Yarmuk: A reconstruction», in *Journal of Asian History* 19, 1, 1985, pp. 8–21.
- JAYYUSI 2008: S.K. JAYYUSI, *The City in the Islamic World*, Leiden ; Boston 2008.
- JONES 1999: J. JONES, «The house of the prophet and the concept of the mosque», in *Oxford studies in Islamic art* 9, 2, 1999, pp. 59–112.
- KAHWAGI-JANHO 2017: H. KAHWAGI-JANHO, «De Baalbeck à Anjar. A propos de quelques séries de chapiteaux antiques», in *Topoi Orient Occident* 21, 2017, pp. 83–103.

- KAUFMAN 2001: A. KAUFMAN, «Phoenicianism: The Formation of an Identity in Lebanon in 1920», in *Middle Eastern Studies* 37, 1, 2001, pp. 173–194.
- KAWASAKI *ET AL.* 2016: Y. KAWASAKI, Y. NAKAMURA, A. YAMAGUCHI, S. OKAZAKI, «Study of the thermal bath within Hisham’s palace by utilizing a reconstructed model and a simulation of the internal space», in *Archi-Cultural Interactions through the Silk Road 4th International Conference, Mukogawa Women’s Univ., Nishinomiya, Japan, July 16-18, 2016 Proceedings*, Japan 2016, pp. 17–20.
- KENNEDY 1985: H. KENNEDY, «From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria.», in *Oxford University Press* 106, 1985, pp. 3–27.
- KENNEDY 1992: H. KENNEDY, «*The impact of Islam rule on the matter of rural settlements in Syria*», in *Damasco* 1992, pp. 291–297.
- KENNEDY 1998: H. KENNEDY, «From Antiquity to Islam in the cities of al-Andalus and al-Mashriq», in P. CRESSIER, M. GRACIA-ARENAL (a cura di), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid 1998, pp. 53–64.
- KENNEDY 2001: H. KENNEDY, «Syria, Palestine and Mesopotamia», in A. CAMERON, B. WARD-PERKINS, M. WHITBY (a cura di), *The Cambridge Ancient History*, 2001, pp. 588–611.
- KENNEDY 2008: H. KENNEDY, «Inherited cities», in SALMA.K. JAYYUSI (a cura di), *The city in the Islamic world*, Leiden, Boston 2008, pp. 93–113.
- KHALEK 1977: N. KHALEK, *Damascus after the Muslim Conquest Text and Image in Early Islam*, New York 1977.
- KHALILEH, ARTZY 2007: H. KHALILEH, M. ARTZY, «Ramla’s Urban Plan as Reflected in Primary Arabic Sources», in *Contract Archaeology Reports* 2, 2007, pp. 5–11.
- KING 2018: D. KING, «From Petra back to Mekka – From “Pibla“ back to Qibla», in *International Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation*, 2018, pp. 1–34.
- KITZINGER 1938: E. KITZINGER, «Notes on Early Coptic Sculpture», in *Archaeologia* 87, 1938, pp. 181–215.
- KNAPP 1983: R.C. KNAPP, *Roman Córdoba*, Berkeley 1983.
- KOHEN 1855: I. KOHEN (a cura di), *Le storie di Polibio da Megalopoli volgarizzate sul testo greco dello Schweighauser*, Torino 1855.
- KOHL, FAWCETT 1995: PHILIP.L. KOHL, C. FAWCETT, «Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology», in PHILIP.L. KOHL, C. FAWCETT (a cura di), *Archaeology in the service of the state: theoretical considerations*, Cambridge 1995.
- KORACA 2012: E. KORACA, *La città abbaside: evoluzione urbana di Sāmarrā, Raqqa e Ruṣāfa*, Laurea magistrale in Asia meridionale e occidentale: Lingue, Culture e Istituzioni, Università Ca’ Foscari Venezia, 2012.
- KRENCKER, ZSCHIEZSCHMANN 1938: D. KRENCKER, W. ZSCHIEZSCHMANN, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin 1938.



- LABISI 2020: G. LABISI, *Dwelling Models of Umayyad Madā'in and Qusūr in Greater Syria*, Oxford 2020.
- LACEY, MURRAY 2013: J. LACEY, W. MURRAY, *Moment of battle : the twenty clashes that changed the world*, New York 2013.
- LAMMENS 1930: H. LAMMENS, *Etudes sur le siècle des Omeyyades*, Beirut 1930.
- LAPIDUS 1973: IRA.M. LAPIDUS, «The Evolution of Muslim Urban Society», in *Comparative Studies in Society and History* 15, 1, 1973, pp. 21–50.
- LAURENCE 2005: R. LAURENCE, «Writing the Roman metropolis», in HELEN.M. PARKINS (a cura di), *Roman urbanism beyond the consumer city*, 2005, pp. 1–19.
- LE STRANGE 1900: G. LE STRANGE, *Baghdad During the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Oxford 1900.
- LE TOURNEAU 1949: R. LE TOURNEAU, «Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident Musulman», in *Revue des études juives* 10, 110, 1949, pp. 131–132.
- LE TOURNEAU 1957: R. LE TOURNEAU, *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Algeria 1957.
- LE TOURNEAU 1965: R. LE TOURNEAU, *La vie quotidienne à Fès en 1900*, Parigi 1965.
- LE TOURNEAU, ALBERTA CLEMENT 1961: R. LE TOURNEAU, B. ALBERTA CLEMENT, *Fez in the age of the Marinides*, Oklahoma 1961.
- LE TOURNEAU, PAYE 1935: R. LE TOURNEAU, L. PAYE, «La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fès», in *Hespéris* 21, 1935, pp. 167–240.
- LEAL 2017: B. LEAL, «'Anjar: An Umayyad image of urbanism and its afterlife», in J. MITCHELL, J. MORELAND, B. LEAL (a cura di), *Encounters, Excavations and Argosies Essays for Richard Hodges*, Oxford 2017, pp. 172–189.
- LUZ 1997: N. LUZ, «The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla», in *Journal of the royal Asiatic society* 7, 3, 1997, pp. 27–54.
- MAERK 2012: J. MAERK, «Europe and the Middle East Hegemony and Postcolonial Entanglements», in *IDEAZ* 10–12, 2012, pp. 54–63.
- MAKTABI 2012: R. MAKTABI, «Lebanon's missing history: Why school books ignore the past.», in *CNN* <<https://edition.cnn.com/2012/06/08/world/meast/lebanoncivil-war-history/index.html>>, 2012.
- MALALAS 1831: I. MALALAS, *Ionnis Malalae Chronographia*, 1831.
- MANGO 1987: C.A. MANGO, *Byzantine architecture*, Milano 1987.
- MANSFIELD 2003: P. MANSFIELD, *A History of the Middle East<sup>2</sup>*, Londra 2003.
- MARÇAIS 1957: G. MARÇAIS, «L'urbanisme Musulman», in *Melanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, 1957, pp. 219–231.
- MARÇAIS 1928: W. MARÇAIS, «L'islamisme et la vie urbaine», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 72<sup>e</sup> année 1, 1928, pp. 86–100.

- MARCHAND 2009: SUZANNE.L. MARCHAND, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, New York 2009.
- MARZOLPH 1998: U. MARZOLPH, «Islamische Kultur als Gedächtnisleistung. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran», in *Der Islam* 75, 2, 1998, pp. 296–317.
- MATTERN 1933: J. MATTERN, *A travers les villes mortes de haute Syrie, Promenades archéologiques en 1928, 1929, 1931*, Beirut 1933.
- M.BLOOM 1989: J. M.BLOOM, *Minaret, symbol of Islam*, Oxford 1989.
- M.BLOOM 1991: J. M.BLOOM, «Creswell and the Origins of the Minaret», in *Muqarnas* 8, 1991, pp. 55–58.
- MCGIFFERT 1909: A.C. MCGIFFERT, «The Influence of Christianity upon the Roman Empire», in *The Harvard Theological Review* 2, 1, 1909, pp. 28–49.
- MICHAEL 1964: J. MICHAEL, «Byzantine town planning analysis of its form, nature and extent», in *Ekistics* 17, 10, 1964, pp. 251–258.
- MICHEAU 2008: F. MICHEAU, «Baghdad in the Abbasid era: A cosmopolitan and multi-confessional capital.», in *The city in the Islamic world*, Leiden ; Boston 2008, pp. 221–245.
- MOSTAFA 2016: H. MOSTAFA, «The early mosque revisited, Introduction of the Minbar and Maqṣūra», in *Muqarnas* 33, 2016, pp. 1–16.
- MOUKHTAR OMAR 2008: A. MOUKHTAR OMAR, *Mou'jam al lougha al arabiyya al mou'asira* (معجم اللغة العربية المعاصرة) 'Alam al Kitab, 2008.
- MOUTERDE 1939: P. MOUTERDE, «Inscription en syriaque dialectal á Kāmed (Beq'a).», in *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 2, 1939, pp. 73–106.
- MOUTERDE, POIDEBARD 1945: R. MOUTERDE, A. POIDEBARD, «Le Limes de Chalcis, Organisation de la steppe en Haute-Syrie romaine, Documents aériens et épigraphiques», in *Délégation générale de la France au Levant, Mission archéologique permanente, Bibliothèque archéologique et historique XXXVIII*, 1945.
- MURAD, BATIRBAYGIL, PILEHAVRIAN 2019: M. MURAD, M. BATIRBAYGIL, N. PILEHAVRIAN, «The layers of Cordoba: an analytical historical study for the effect of religion conflict on architectural and urban features», in *Journal of Architecture and Urbanism* 43, 2, 2019, pp. 158–165.
- NATIF 2019: M. NATIF, «Painters Will Be Punished': The Politics of Figural Representation Amongst the Umayyads», in M. GIBSON, C. GRUBER (a cura di), *The Image Debate Figural Representation in Islam and Across the World*, Londra 2019, pp. 31–45.
- NEGLIA 2008: G.A. NEGLIA, «Historiographical notes on the Islamic city, with particular reference to the visual representation of the built city», in SALMA.K. JAYYUSI (a cura di), *The city in the Islamic world*, Leiden 2008.
- NICOLLE 1994: D. NICOLLE, *Yarmouk, 636AD: The Muslim Conquest of Syria*, New York 1994.
- NORTHEGE 1994: A. NORTHEGE, «Archaeology and new urban settlement in Early Islamic Syria and Iraq», in G.R.D. KING, C. AVERIL (a cura di), *The Byzantine and Early Islamic Near East. II, Land use and settlement patterns*, Princeton 1994, pp. 231–281.

- NORTHEGE 2008: A. NORTHEGE, «Umayyad and Abbaside urban fortifications in the near East», in L. KORN, E. ORTHMANN, F. SCHWARZ (a cura di), in *Die Grenzen der Welt Arabica et Iranica ad honorem Heinza Gaube*, 2008, pp. 39–64.
- NORTHEGE 2017: A. NORTHEGE, «Early Islamic Urbanism», in *A companion to Islamic art and architecture: from the Prophet to the Mongols*, Hoboken, NJ 2017, pp. 155–176.
- NOVÁK 2012: M. NOVÁK, «*The Change of Caliphate Ideology in the Light of Early Muslim City Planning*», in <<https://boris.unibe.ch/48798/>>, 2012.
- OSMAN 1988: M.A.S. OSMAN, □ المدينة الإسلامي Al madina al Islamiyya, Kuwait 1988.
- PALAZON, CASTILLO 2007: J.N. PALAZON, P.J. CASTILLO, «Algunas reflexiones sobre el urbanismo islámico», in *Artigrama* 22, 2007, pp. 259–298.
- PANERAI 1989: P. PANERAI, «Sur la notion de ville islamique», in *Peuples Méditerranéens—Mediterranean Peoples* 46, 1989, pp. 13–30.
- PARKER 1986: S.T. PARKER, *Romans and Saracens: A History of the Arabian Frontier*, Winona Lake, Indiana 1986.
- PAUTY 1951: E. PAUTY, «Villes spontanées et villes créées en Islam», in *Alger: Impr. la Typo-litho et J. Carbonel*, 1951, pp. 52–75.
- PETRUCCIOLI 2001: A. PETRUCCIOLI, «Rethinking the Islamic Garden», in *Yale F&ES Bulletin*, 2001, pp. 349–364.
- PETRUCCIOLI 2007: A. PETRUCCIOLI, *After Amnesia. Learning from the Islamic Mediterranean Urban Fabric*, 2007.
- PETRUCCIOLI 2008: A. PETRUCCIOLI (a cura di), «House And Fabric In The Islamic Mediterranean City», in *The City in the Islamic World*, 2008, pp. 851–875.
- PIRENNE 1954: H. PIRENNE, *Mohammed and Charlemagne*, New York 1954.
- PROCOPIO 1833: PROCOPIO, *Opere di Procopio di Cesarea*, Milano 1833.
- QUIROGA 2016: J.L. QUIROGA, «Early Byzantine Urban Landscapes in the Southwest and Southeast Mediterranean», in *23rd International Congress of Byzantine Studies*, Belgrado 2016, pp. 69–105.
- RABBAT 2012: N. RABBAT, .
- RAYMOND 1995: A. RAYMOND, «Ville Musulman ville Arabe: Mythes orientalistes et recherches récentes», in J.-L. BIGET, J.C. HERVÉ (a cura di), *Situation de l'histoire des villes*, 1995, pp. 309–336.
- RAYMOND 2008: A. RAYMOND, «The Spatial Organization Of The City», in S.K. JAYYUSI, R. HOLOD, A. PETRUCCIOLI (a cura di), *The City in the Islamic World (2 vols.)*, 2008, pp. 47–70.
- REITZ–JOOSSE 2016: B. REITZ–JOOSSE, «The City and the Text in Vitruvius's de Architectura», in *Arethusa* 49, 2, 2016, pp. 183–197.
- REUBEN 1929: L. REUBEN, *A Baghdad Chronicle*, Londra 1929.

- ROSEN-AYALON 1996: M. ROSEN-AYALON, «The first century of Ramla», in *Arabica* 43, 1, 1996, pp. 250–263.
- ROSTOVTZEFF 1971: M.I. ROSTOVTZEFF, *Città carovaniere*, Bari 1971.
- RUGGLES 2008: D.F. RUGGLES, «The Countryside: The Roman Agricultural And Hydraulic Legacy Of The Islamic Mediterranean», in *The City in the Islamic World*, 2008, pp. 795–815.
- SAID 1979: E.W. SAID, *Orientalism*, New York 1979.
- SANTI 2018: A. SANTI, «Early Islamic Kūfa in Context: A Chronological Reinterpretation of the Palace, with a Note on the Development of the Monumental Language of the Early Muslim Élite», in *Annali Sezione Orientale* 78, 1–2, 2018, pp. 69–103.
- SANTI 2019: A. SANTI, «‘Anjar in the shadow of the church? New insights on an Umayyad urban experiment in the Biqā‘ Valley», in *The Journal of the Council for British Research in the Levant*, 2019, pp. 1–19.
- SANTOS, PRIETO 2001: F. SANTOS, R.H. PRIETO, «La evolucion urbana del arrabal noroccidental de Qurtuba: El Yacimiento de Cercadilla», in *AAC* 12, 2001, pp. 159–175.
- SARTRE 2014: M. SARTRE, «Syrie romaine (70 av. J.-C.-73 apr. J.-C.)», in *Pallas Revue d'études antique* 96, 2014, pp. 253–269.
- SAUVAGET 1934: J. SAUVAGET, «Esquisse d'une histoire de la ville de Damas», in *Revue des études islamiques* 4, 1934, pp. 421–480.
- SAUVAGET 1939: J. SAUVAGET, «Les ruines Omeyyad de ‘Andjar», in *Bulletin du musée de Beyrouth* 3, 1939, pp. 5–11.
- SAUVAGET 1940: J. SAUVAGET, «Les ruines d'Andjarr (Liban)», in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 84, 1, 1940, p. 14.
- SAUVAGET 1941: J. SAUVAGET, *Alep : essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle.*, Parigi 1941.
- SAUVAGET 1961: J. SAUVAGET, «Aleppo», in *Ekistics* 11, 67, 1961, pp. 387–412.
- SAUVAGET 1967: J. SAUVAGET, «Châteaux umayyades de Syrie. Contribution à l'étude de la colonisation arabe aux Ier et IIe siècles de l'Hégire», in *Revue des Études Islamiques* 35, 1967, pp. 1–52.
- SAUVAGET, MOUTERDE 1934: J. SAUVAGET, R. MOUTERDE, «Le Plan de Laodicée sur mer», in *Bulletin d'études orientales* 4, 1934, pp. 81–116.
- SCHICK 1998: R. SCHICK, «Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy», in *Near Eastern Archaeology* 61, 2, 1998, pp. 74–108.
- SEAR 1998: F. SEAR, *Roman architecture*, Londra 1998.
- SEARS 2011: G. SEARS, «The Fate Of The Temples In North Africa», in *Late Antique Archaeology* 7, 1, 2011, pp. 229–259.
- SEGAL 1981: A. SEGAL, «Roman Cities in the Province of Arabia», in *Journal of the Society of Architectural Historians* 40, 2, 1981, pp. 108–121.

- SEGAL 1997: A. SEGAL, *From function to monument: urban landscapes of Roman Palestine, Syria, and Provincia Arabia*, Oxford : Oakville, CT (P.O. Box 511, Oakville 06779) 1997.
- SEGAL 1970: J. SEGAL, *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970.
- SEWELL 2010: J. SEWELL, *The formation of Roman Urbanism 338-200 B.C: Between contemporary foreign influence and roman tradition*, Rhode Island 2010.
- SMITH 1956: E.B. SMITH, *Architectural symbolism of imperial Rome and the Middle Ages.*, Princeton 1956.
- SMITH 2011: M. SMITH, «Empirical Urban Theory for Archaeologists», in *Journal of Archaeological Method and Theory* 18, 2011, pp. 167–192.
- SOURDEL-THOMINE 1986: J. SOURDEL-THOMINE, «AYN AL-DJARR», in H.A.R. GIBB, J.B. KRAMERS, E. LEVI-PROVANCAL, J. SCHACHT (a cura di), *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1986, p. 787.
- STERN 1970: SUZANNE.M. STERN, «The constitution of the Islamic city», in A. HOURANI (a cura di), *The Islamic city: a colloquium*, Oxford 1970, pp. 25–50.
- STRZYGOWSKI 1923: J. STRZYGOWSKI, *Origin of Christian Church Art : New Facts and Principles of Research*, Oxford 1923.
- TAHA 2011: H. TAHA, «Appendix A. Archaeological excavations in Jericho, 1995-2010», in L. NIGRO, M. SALA (a cura di), *ARCHAEOLOGICAL HERITAGE IN THE JERICHO OASIS, A systematic catalogue of archaeological sites for the sake of their protection and cultural valorisation*, Roma 2011, pp. 269–304.
- TANOULAS 1991: T. TANOULAS, «Greek Concepts of Space as Reflected in Ancient Greek Architecture», in K. VATSYAYAN (a cura di), *Concepts of Space, Ancient and Modern*, New Delhi 1991.
- TARN, GRIFFITH 1952: W.W. TARN, G.T. GRIFFITH, *Hellenistic civilisation*<sup>3</sup>, Cleavland; New York 1952.
- TCHALENKO 1953: G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord: le massif du Bélus à l'époque romaine*, Paris 1953.
- THEOPHANES ET AL. 1997: THEOPHANES, C.A. MANGO, R. SCOTT, G. GREATREX, *The chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, AD 284-813*, Oxford : New York 1997.
- TILL 1962: W.C. TILL, *Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben*, Wien 1962.
- TOHME 2005: LARA.G. TOHME, *Out of Antiquity: Umayyad Baths in Context*, Tesi di Dottorato, Massachusetts Institute of Technology, 2005.
- TOYNBEE 1981: A.J. TOYNBEE, *L'herit di Annibale. Le conseguenze della guerra annibalica nella vita romana*, Torino 1981.
- TRITSCH 1929: F. TRITSCH, «Die Stadtbildungen des Altertums und die griechische Polis», in *KLIO* 22, 22, 1929, pp. 1–83.

- TSUNEKI, WATANABE, JAMMO 2017: A. TSUNEKI, N. WATANABE, S. JAMMO, *Qalb Lozeh*, Japan 2017.
- URICE 1987: S. URICE, *Qasr Kharana in the Transjordan*, Durham, Carolina del Nord 1987.
- UYTTERHOEVEN 2007: I. UYTTERHOEVEN, «Housing in late antiquity: Thematic perspectives», in L. LAVAN, L. ZGENEL, A. SARANTIS (a cura di), *Housing in late antiquity. From Palaces to Shops*, Leiden ; Boston 2007, pp. 25–66.
- DE VAUMAS 1955: E. DE VAUMAS, «La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais», in *Revue de géographie alpine* 43, 3, 1955, pp. 511–603.
- VERNOIT 2017: S. VERNOIT, «Islamic Art in the West: Categories of Collecting», in F. BARRY FLOOD, G. NECIPOGLU (a cura di), *Companion to Islamic Art and Architecture. II From the Mongols to Modernism*, Oxford 2017, pp. 1172–1195.
- VITRUVIUS 2017: VITRUVIUS, *Ten book on Architecture*, New York 2017.
- VON GRUNEBAUM 2008: G.E. VON GRUNEBAUM, *Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition*, London 2008.
- V.SPICKARD 2001: J. V.SPICKARD, «Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion», in *Social Compass* 48, 1, 2001, pp. 103–116.
- WALMSLEY 2015: A. WALMSLEY, «*Remodelling Urban Landscapes: The Christian and Muslim Impact on the Cities of Syria-Palestine*», in Verlag Ludwig 2015, pp. 131–151.
- WALMSLEY, DAMGAARD 2005: A. WALMSLEY, K. DAMGAARD, «The Umayyad congregational mosque of Jarash in Jordan and its relationship to early mosques», in *Antiquity* 79, 304, 2005, pp. 362–378.
- WALMSLEY, RIIS 2015: A. WALMSLEY, T. RIIS, «*Remodelling Urban Landscapes: The Christian and Muslim Impact on the Cities of Syria-Palestine*», in Verlag Ludwig 2015, pp. 131–151.
- WARD-PERKINS 1996: B. WARD-PERKINS, «Urban survival and urban transformation in the eastern Mediterranean», in *Early Medieval towns in the Western Mediterranean*, 1996, pp. 143–153.
- WATACHIN 2003: G.C. WATACHIN, «Christian topography in the late antique twon: recent results and open questions», in *Theory and practice in late antique archaeology*, Leiden 2003, pp. 224–256.
- WAZERI 2020: Y.H. WAZERI, «Architecture in the Islamic vision», in *Journal of Islamic architecture* 6, 1, 2020, pp. 1–6.
- WEBER 1958: M. WEBER, *The city*, New York 1958.
- WEULERSSE 1934: J. WEULERSSE, «Antioche essai de géographie urbaine», in *Bulletin d'études Orientales* 4, 1934, pp. 27–79.
- WEULERSSE 1946: J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Francia 1946.
- WHARTON 1995: A.J. WHARTON, *Refiguring the post classical city: Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna / Annabel Jane Wharton*, Cambridge 1995.

- WHEATLEY 2001: P. WHEATLEY, *The Places Where Men Pray Together: Cities in Islamic Lands, Seventh through the Tenth Centuries.*, Chicago-Londra 2001.
- WHITCOMB 1988: D. WHITCOMB, «Khirbet Al-Mafjar Reconsidered: The Ceramic Evidence», in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 271, 1988, pp. 51–67.
- WHITCOMB 1990: D. WHITCOMB, «“Diocletian’s” miṣr at ‘Aqaba», in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 106, 1990, pp. 156–161.
- WHITCOMB 1996: D. WHITCOMB, «Urbanism in Arabia», in *Arabian archaeology and epigraphy* 7, 1996, pp. 38–51.
- WHITCOMB 1998: D. WHITCOMB, «Aqaba», in *The oriental institute Annual report 1997-1998*, Chicago 1998, pp. 15–18.
- WHITCOMB 2010: D. WHITCOMB, «An Umayyad Legacy for the Early Islamic City: Fuṣṭāṭ and the Experience of Egypt», in A. BORRUT, P. M. COBB (a cura di), *Umayyad Legacies*, 2010, pp. 403–416.
- WHITCOMB 2016: D. WHITCOMB, «Notes for an Archaeology of Mu‘āwiya: Material Culture in the Transitional Period of Believers», in *Christians and Others in the Umayyad State*, 2016, pp. 11–28.
- WHITCOMB ET AL. 2016: D. WHITCOMB, M. JENNINGS, A. CREEKMORE, I. ARCE, «KHIRBET AL-MAFJAR. New Excavations and Hypotheses for an Umayyad Monument», in *Near Eastern Archaeology* 79, 2, 2016, pp. 78–87.
- WHITCOMB, TAHA 2013: D. WHITCOMB, H. TAHA, «Khirbat al-Mafjar and Its Place in the Archaeological Heritage of Palestine», in *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 1, 1, 2013, pp. 54–65.
- WHITTOW 2009: M. WHITTOW, «Early Medieval Byzantium and the End of the Ancient World», in *Journal of Agrarian Change* 9, 1, 2009, pp. 134–153.
- WIEMKEN, HOLUM 1981: ROBERT.C. WIEMKEN, KENNETH.G. HOLUM, «The joint expedition to Caesarea Maritima, 8th season 1979», in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 244, 1981, pp. 27–52.
- WILKINS ET AL. 1840: W. WILKINS, R. CHANDLER, N. REVETT, W. PARS, *Antiquities of Ionia*, London 1840.
- WIRTH 1982: E. WIRTH, «*The Middle Eastern City: Islamic City? Oriental City? Arabian City?*», in Harvard university 1982.
- WIRTH, GAUBE 1978: E. WIRTH, H. GAUBE, *Der Bazar von Isfahan*, Reichert 1978.
- WYCHERLEY 1962: R.E. WYCHERLEY, *How the Greeks build cities. The relationship of architecture and town planning to everyday life in ancient Greece*, Second edition, New York-London 1962.
- YAQUT 1977: YAQUT, البلدان *Mou’jam al Bouldan*, Beirut 1977.
- YEGÜL, FAVRO 2019: F. YEGÜL, D. FAVRO, *Roman Architecture and Urbanism: From the Origins to Late Antiquity*, 2019.
- YEO 1959: C.A. YEO, «The Founding and Function of Roman Colonies», in *The Classical World* 52, 4, 1959, pp. 104–107, 129–130.

ZARMAKOUPI 2018: M. ZARMAKOUPI, «The urban development of late Delos», in SAMANTHA.L. MARTIN-MCAULIFFE, DANIEL.M. MILLETTE (a cura di), *Ancient Urban Planning in the Mediterranean. New research directions*, Oxon 2018, pp. 28–49.

1923: «French Mandate for Syria and the Lebanon», in *The American Journal of International Law* 17, 3, 1923, pp. 177–182.