



Giuseppe Cecere

Lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl e “la chiesa costruita sulla moschea”: autorità spirituale e dinamiche socio-politiche nell’Egitto di età ayyubide

Sommario

Nel presente articolo, si tenta di portare un contributo alla ricostruzione di pratiche, dottrine e rappresentazioni del rapporto tra elezione spirituale (santità) e vita sociale diffuse nei circoli mistici musulmani dell’Egitto della prima età ayyubide (fine sec. XII-inizio secolo XIII), attraverso lo studio di un episodio trasmesso in una fonte agiografica di primaria importanza per il periodo considerato: la *Risāla* dello *shaykh* Ṣaḥī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr (m. 683/1283). L’autore evoca un “miracolo” politico del mistico Ḥasan al-Ṭawīl, che guida il “popolo” di Fuṣṭāṭ (Cairo Vecchia), in aperta contrapposizione al sultano al-Malik al-Kāmil, alla distruzione di una chiesa che sarebbe stata eretta, secondo lo *shaykh*, sopra una preesistente moschea. Integrando analisi testuale, storia religiosa e storia sociale, si tenterà di valorizzare le indicazioni che il testo fornisce, in particolare, sulle complesse interazioni tra tensioni interreligiose e conflitti per l’autorità spirituale (e politica) all’interno della comunità islamica.

Parole-chiave: Egitto medievale, sufismo (mistica musulmana), letteratura agiografica, dinastia ayyubide, *dhimma*, luoghi di culto non-musulmani, rivolte popolari, violenza interreligiosa, autorità spirituale, *khānqāh*, Ṣaḥī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr, al-Malik al-Kāmil.

Abstract

This article is intended to be a contribution to the reconstruction of practices, doctrines and representations on the relationship between spiritual election (sanctity) and social life circulating in the Muslim mystical circles of Egypt of the early Ayyubid age (late 12th century - early 13th century). With this aim, the article focuses on an episode transmitted by an extremely important hagiographic source of the time: the *Risāla* by *Shaykh* Ṣaḥī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr (d. 683/1283). The author evokes a political “miracle” of the mystic Ḥasan al-Ṭawīl, who leads the “people” of Fuṣṭāṭ (Old Cairo), in open contrast to the sultan al-Malik al-Kāmil, to destroy of a church that allegedly covering a pre-existing mosque. By integrating textual analysis, religious history and social history, an attempt is made to enhance the indications that the text provides, in particular, on the complex interactions between interreligious tensions and conflicts for spiritual (and political) authority within the Islamic community.

Keywords: Medieval Egypt, Sufism (Muslim mysticism), hagiographic literature, Ayyubid dynasty, *dhimma*, non-Islamic places of worship, spiritual authority, popular uprisings, interreligious violence, *khānqāh-s*, Ṣaḥī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr, al-Malik al-Kāmil.

1. Introduzione

Nella *Risāla* dello *shaykh* (maestro spirituale) Ṣafī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr (m. 683/1283), straordinaria galleria di ritratti di santi personaggi musulmani vissuti, o transitati, tra Egitto e Siria nel corso del VII/XIII secolo, l'autore evoca, tra i "miracoli" (*karāmāt*) attribuiti al mistico Ḥasan al-Ṭawīl (m. 616/1219-1220), un episodio in cui si intrecciano significativamente tensioni interreligiose e conflitti tra diverse istanze di potere all'interno della comunità islamica¹. Lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl è infatti rappresentato alla testa di una rivolta popolare che, in aperta contrapposizione al sultano al-Malik al-Kāmil (r. 615-635/1218-1238), culmina nella distruzione di una chiesa di Fuṣṭāt (*Miṣr*; Cairo Vecchia) che sarebbe stata eretta, secondo lo *shaykh*, sui resti di una preesistente moschea; un'azione che si compie sotto gli occhi di due alti rappresentanti del sultano (un ministro e lo *shaykh al-shuyūkh*) inviati sul posto per investigare sulla "questione della chiesa e della moschea", ma ridotti all'impotenza dal minaccioso atteggiamento della folla. Il sultano reagisce alla provocazione mandando lo *shaykh* in esilio; ma quella stessa notte un evento miracoloso viene a sancire l'approvazione divina dell'operato di Ḥasan: il sultano riceve in sogno la visita degli angeli guardiani dell'Inferno (*zabāniyya*), che minacciano di farlo perire se non richiamerà immediatamente il santo personaggio; l'indomani, questi viene precipitosamente raggiunto e invitato a rientrare da un emissario del sultano.

Nel breve spazio di questo racconto, l'autore condensa in vivide immagini alcune dottrine diffuse nei circoli mistici musulmani del suo tempo riguardo al rapporto tra esperienza spirituale e vita sociale. Mistico di grande reputazione e di solida formazione teologico-giuridica, discendente di una famiglia emirale che ebbe un ruolo significativo nel sistema di potere ayyubide², Ṣafī al-Dīn evoca qui temi di cruciale importanza tanto per la storia della mistica musulmana quanto per la storia della società egiziana in età medievale:

- le concezioni dell'alterità religiosa e le pratiche di relazione con le comunità "altre" (in particolare con gli ebrei e i cristiani, soggetti all'ambivalente regime di protezione-discriminazione della *dhimma*);
- le tensioni ricorrenti tra le istanze del potere politico-militare e del potere religioso, pur nel quadro di un ideale di collaborazione permanente tra la sfera dei "governanti" (*umarā*) e quella dei "sapienti" (*ulamā*) - termine, quest'ultimo, che designa complessivamente quanti operano, a vario titolo e con approcci talora assai divergenti, nella produzione e riproduzione delle scienze islamiche e nell'elaborazione di dottrine e pratiche che orientino il credente nei suoi rapporti con Dio (*ibādāt*) e con gli altri esseri umani (*mu'āmalāt*);
- la concorrenza, all'interno di questa composita categoria dei "sapienti", tra correnti mistiche e non-mistiche per il "controllo discorsivo"³ sulla comunità musulmana, e dunque sulla società nel suo complesso;
- l'esplicita rivendicazione, da parte di molti mistici, di un ruolo privilegiato nell'interpretazione (e, all'occorrenza, nella diretta applicazione) della Legge islamica, sulla base della complessa nozione di "eredità della profezia" (*irth al-nubuwwa*), che sarà evocata più avanti.

In questo quadro, si inserisce l'elemento forse più originale ed interessante del racconto: una rappresentazione, appena sbazzata ma ben chiara nella sue linee di forza, della competizione per l'autorità spirituale tra un maestro spirituale radicato in una realtà "popolare" - rappresentativo,

¹ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo ff. 53 b – 55.

² Sulla personalità e la ricca vicenda biografica di Ṣafī al-Dīn, si rinvia a Gril 1986, pp. 3-16.

³ L'espressione è qui impiegata secondo la nozione di "discursive control" proposta in Hofer 2013.

cioè, di sensibilità ed istanze profonde del “popolo minuto” (*al-‘awāmm wa-l-jumhūr*) di Fustāt e la figura, per molti versi antitetica, dello *shaykh al-shuyūkh* (“maestro dei maestri”): un maestro spirituale di estrazione elitaria e di nomina “governativa”, chiamato dal sultano ad incarnare un modello di esperienza mistica “istituzionalizzata” e subordinata al potere politico.

Nel presente articolo, si tenterà dunque di valorizzare, attraverso un approccio multi-laterale che integra metodi e prospettive dell’analisi testuale, della storia religiosa e della storia sociale, le preziose indicazioni che il testo fornisce sui diversi temi sin qui evidenziati, e in primo luogo sui sistemi di rappresentazione diffusi nei circoli mistici e nella letteratura agiografica del tempo (di cui lo *shaykh Ṣafī al-Dīn* fu esponente autorevole) sui rapporti tra elezione spirituale e vita sociale. Il presente studio si inserisce quindi in una linea di ricerca sviluppata in particolare da studiosi quali Nelly Amri (2002; 2008), Rachida Chih (2000), Daphna Ephrat (2002), e studiosi quali Adam Sabra (2006), Richard McGregor (2006), Nathan Hofer (2013; 2014; 2015) e tesa a valorizzare (con le opportune cautele epistemologiche) le potenzialità delle tradizioni agiografiche come fonti per storia del mondo arabo-musulmano⁴, nel solco tracciato, sin dagli anni Sessanta del secolo scorso, dai lavori pionieristici di Jean-Claude Garcin (1966; 1967; 1972; 1979), Denis Gril (1980a; 1980b; 1986), Halima Ferhat e Hamid Triki (1986). In questo quadro, in anni recenti si è avviato un analogo sforzo di valorizzazione delle tradizioni agiografiche prodotte dalle comunità arabe non-musulmane, che potrà condurre ad una più profonda ed articolata comprensione delle dinamiche di contatto tra musulmani e non-musulmani e delle interazioni tra i concorrenti sistemi di rappresentazione dell’alterità religiosa circolanti nei contesti multi-religiosi e multi-culturali delle società arabe in età medievale; per quanto attiene, in particolare, all’Egitto, tra i primi esempi di questa importante opera di valorizzazione, si segnalano i lavori di Johannes Den Heijer (2013) e Nagla Hamdi Dabee Boutros (2013).

2. *Ṣafī al-Dīn e i sufi : una fondamentale premessa terminologica*

Nella corrente pratica accademica, è largamente invalso l’uso di applicare i termini “sufi” e “sufismo” a pressoché qualunque espressione storica della mistica musulmana, almeno in riferimento all’area sunnita ed alle figure e correnti attive dai secoli III/IV-IX/X in poi, cioè dall’epoca in cui il sufismo (*taṣawwuf*) sembra imporsi come forma dominante, e progressivamente “onnicomprensiva”, della spiritualità islamica. In linea generale, quest’uso è ampiamente giustificato dal concreto sviluppo storico delle esperienze mistiche nell’Islam e dalla consolidata evoluzione semantica del termine *taṣawwuf* nella lingua araba, dove esso viene da tempo utilizzato, anche nei più prestigiosi contesti scientifici e religiosi, per definire la nozione di “mistica” in genere, sia in riferimento all’ambito islamico sia in riferimento a tradizioni religiose diverse da quella islamica (per cui, ad esempio, si parla di *taṣawwuf masīhī* per designare la mistica cristiana); un esempio particolarmente significativo in tal senso è fornito dal celebre studioso, filosofo e maestro sufi egiziano Abū l-Wafā al-Taftāzānī (m. 1994)⁵. Per queste ragioni, sembra quindi opportuno difendere e ribadire la convenzionale definizione del sufismo (*taṣawwuf*) come “mistica musulmana”, contro le recenti contestazioni di alcuni studiosi, in

⁴ «Hagiographic literature, hitherto perceived as entirely devoid of historical value, has [...] attracted the interest of Islamicists as valuable source material. New methods and approaches developed that force scholarship to yield new fruits. At the heart of this growing research lies the assumption that hagiographic texts reflect important features of the societies within which they were composed. These include not only the character and evolution of the phenomenon of Islamic sainthood, but also modes of religious feelings and social practices». (Ephrat 2002: 67).

⁵ Si veda, in particolare, Taftāzānī 1991 (pp. 15-19) e 1996 (pp. 47-59).

particolare di area nordamericana, che, sulla base di approcci “post-coloniali” o “anti-orientalistici”, hanno ritenuto di dover cogliere in tale definizione una indebita proiezione in contesto islamico di categorie concettuali elaborate in altri ambiti religiosi⁶.

In riferimento, però, al contesto specifico della *Risāla* di Ṣafī al-Dīn, si pone una delicata questione terminologica che, nella traduzione e nell’analisi ideologica del testo, non consente di assumere le nozioni di “sufi” e di “sufismo” come pienamente equivalenti alle nozioni di “mistico” e “mistica / misticismo”. Infatti, mentre in altre opere coeve, o leggermente posteriori, prodotte da maestri altrettanto autorevoli, come ad esempio lo *shaykh* Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309), i termini *ṣūfī* e *taṣawwuf* sembrano essere applicati, in modo onnicomprensivo, alle più varie personalità, esperienze ed “epoche” della mistica musulmana, nel testo di Ṣafī al-Dīn si rileva un uso altamente specifico del termine *ṣūfī*, ed una estrema parsimonia nell’uso del termine *taṣawwuf*. Come rileva Denis Gril (1986: 36), sugli oltre cento personaggi di cui Ṣafī al-Dīn presenta le biografie spirituali, solamente quattro sono definiti come *ṣūfī*: Fakhr al-Dīn al-Fārisī (cf. *Risāla*, testo arabo f. 111b); Burhān al-Dīn al-Mawṣilī (f. 115b), Khojā Jihān (f. 116), Diyā’ al-Dīn al-Kurdī (f. 116b); in tutti e quattro i casi, si tratta di mistici di origine “orientale”. In particolare, gli ultimi due (Khojā Jihān e Diyā’ al-Dīn al-Kurdī) sono esplicitamente associati alla Khānqāh di Sa’īd al-Su’adā’: speciale residenza per mistici istituita da Saladino nel 569/1173⁷, sul modello di analoghe esperienze sviluppatesi nelle regioni “orientali” del mondo islamico, come centro propulsore di un progetto di progressiva funzionalizzazione delle correnti mistiche alle esigenze del potere politico (come si dirà meglio più avanti); i mistici accolti in questa istituzione, che erano quasi sempre di origine “orientale”, sono designati collettivamente, in due passi della *Risāla*, con il termine *ṣūfī*, declinato al plurale: *ṣūfīyya* (ff. 116-116 b).

Al contrario, tutti i mistici egiziani ed “occidentali”, come pure la maggior parte degli “orientali”, non sono mai designati con il termine *ṣūfī*, ma sempre con altri termini, che descrivono qualità e modalità particolari dell’esperienza spirituale di ciascuno (quali, ad esempio, *zāhid*, « asceta », e/o *‘arīf*, « conoscitore di Dio »)⁸.

Quanto al termine *taṣawwuf*, il suo impiego risulta ancora più limitato, ma non sembra essere connotato in uno specifico senso “geografico”: si contano due sole occorrenze, ma equamente distribuite tra riferimenti “orientali” (f. 118) ed “occidentali” (f. 79 b), con un riferimento, nel secondo caso, alla pratica della trasmissione della *khirqā* (abito iniziatico); tuttavia, l’estrema rarità di tali occorrenze non consente di formulare ipotesi attendibili sulla portata semantica potenziale del termine nell’orizzonte linguistico dell’autore.

Se le distinzioni terminologiche qui rilevate non si lasciano interpretare, semplicisticamente, come espressione di una radicale contrapposizione tra maestri “egiziano-occidentali” e maestri “orientali”, la scelta di riservare l’uso del termine *ṣūfī* ad una così limitata tipologia di personaggi spirituali sembra indicare una volontà, da parte dell’autore, di tenere la “mistica delle *khānqāh*” ben distinta dalle altre forme di spiritualità, che dovevano apparire ai suoi occhi come più tradizionali, e tendenzialmente più autentiche; in questo atteggiamento, come suggerisce Denis Gril (1986: 36), si potrebbe forse cogliere un riflesso linguistico di una più profonda tensione ideologica.

⁶ Per una eccellente sintesi di queste posizioni, si rinvia a Hofer 2015, pp. 3-7.

⁷ Su questa istituzione, si veda in particolare Denoix 1996.

⁸ cf. Gril 1986, pp. 36-37.

In ogni caso, quali che siano le possibili implicazioni storiche della peculiare situazione linguistica del testo, resta il fatto che le coerenti scelte lessicali compiute dall'autore non consentano, a nostro avviso, di adottare il termine *ṣūfī* al di fuori delle sue esplicite occorrenze testuali. Pertanto, nel presente articolo, contrariamente all'uso generale (ed anche al nostro personale costume), si è deciso di non utilizzare mai il termine “sufi” come definizione generale, adottando invece in tal senso il termine “mistico”. Analogamente, considerato che il rarissimo uso del termine *taṣawwuf* non sembra fornire materiale sufficiente per una adeguata valutazione dell'estensione semantica effettiva che tale termine presentava agli occhi di Ṣafī al-Dīn, si è deciso, con un criterio prudenziale, di non adottare mai il termine “sufismo” in una accezione generica, facendo invece ricorso, in tale casi, alle espressioni “mistica (musulmana)” o, in una accezione più concreta, “movimento mistico”: quest'ultima formula è ricalcata sull'espressione araba *al-ḥarakat al-ṣūfiyya*, oggi impiegata frequentemente, sia nella letteratura scientifica sia nel linguaggio corrente,⁹ in riferimento, appunto, all'insieme delle concrete forme di articolazione storica di quella che Annemarie Schimmel ha efficacemente definito “la dimensione mistica dell'Islam”.

3. Mistici “di popolo” e mistici “di palazzo”: Ḥasan al-Ṭawīl e lo shaykh al-shuyūkh

Introdotta in Egitto da Saladino nel 587/1191 sul modello dell'omonima istituzione sorta nella Baghdād del secolo V/XI ed “importata” in Siria nella seconda metà del sec. VI/XII, il titolo di *shaykh al-shuyūkh* indicava una chiara volontà di conferire ad un maestro spirituale scelto dal potere politico un qualche “primato” sui vari maestri spirituali attivi nel paese¹⁰. Per tutto il periodo ayyubide, questo titolo fu associato alla direzione spirituale della *khānqāh* di Sa'īd al-Su'adā', la residenza per mistici che, come già accennato, Saladino stesso aveva fondato nel 569/1173 (anche in questo caso, sul modello di una istituzione sorta nelle regioni “orientali” del mondo islamico), nel quadro di un progetto volto a fare di alcune correnti mistiche, opportunamente inquadrare in una rete di istituzioni finanziate da personaggi legati alla dinastia ayyubide, una forza motrice del cosiddetto processo di “restaurazione sunnita”, dopo gli oltre due secoli di dominazione della dinastia sciita dei Fatimidi. Questa linea d'azione favorì la definitiva maturazione di quel grandioso processo storico che Frank Griffel ha definito, con felice sintesi, “il compromesso tra sufismo e ash'arismo filosofico” (Griffel 2007). Nel contempo, l'autorità politica puntava ad una sostanziale subordinazione del “movimento mistico” all'autorità politica; come dimostra, già all'epoca di Ṣalāḥ al-Dīn, la netta diversità del trattamento riservato alla mistica «istituzionalizzata» delle *khānqāh* ed alla controversa mistica illuminativa dello shaykh Shihāb al-Dīn Yahyā al-Suhrawardī, che finì condannato a morte ad Aleppo, nel 587/1191.

Una tale volontà di controllo trovò appunto una precipua espressione nella promozione, da parte delle autorità politiche, del nuovo modello di comunità mistica rappresentato dalla *khānqāh*. A differenza delle forme aggregative che si consolidavano spontaneamente intorno ad un maestro spirituale (e che nelle fonti di area egiziana sono generalmente designate con il termine di *zāwiya*), la *khānqāh* era una struttura fondata da un donatore esterno, attraverso la stipula di un documento legale (*waqfiyya*), che legava all'istituzione determinate fonti di reddito e ne

⁹ Per un esempio fra i molti possibili, si veda 'Abduh 2018.

¹⁰ Sulle complesse, e in gran parte ancora nebulose vicende della formazione e allo sviluppo del titolo e del connesso ruolo formale di *shaykh al-shuyūkh*, si rinvia all'ottimo studio di Nathan Hofer (Hofer 2014).

disciplinava tutto il funzionamento: dalle attività dei mistici che vi erano ospitati, ai servizi ed ai sostegni materiali che ad essi venivano forniti, fino ai criteri che dovevano ispirare la direzione spirituale e la gestione amministrativa (spesso, il controllo era affidato ad un esperto di scienze giuridiche esterno al gruppo dei mistici accolti nella struttura). Su questa linea, Ṣalāḥ al-Dīn fondò al Cairo la prima *khānqāh* egiziana, collocandola appunto in quello che in epoca fatimide era stato il palazzo emirale noto come Sa‘īd al-Su‘adā’ (una «riconversione» spaziale dall’evidente significato simbolico), e concependola come una sorta di istituzione “statale” che potesse fungere (almeno nelle sue aspirazioni) da centro di raccordo e direzione delle vita spirituale nel paese.

In questo quadro, appare degno di nota il fatto che il titolo di *shaykh al-shuyūkh* in Egitto sia stato costantemente assegnato, per tutto il periodo ayyubide, agli esponenti di una medesima famiglia, di origine “orientale”: quella dello *shaykh* khurasiano ‘Imād al-Dīn Ibn Ḥamawayh (m. 577/1181), discendente di una prestigiosa genealogia di mistici e di giuristi. Nel 563 o 564 dell’Egira (cioè tra 1167 e 1169 d.C.) il principe zengide Nūr al-Dīn nominò ‘Imād al-Dīn Ibn Ḥamawayh *shaykh al-shuyūkh* della Siria e la carica, insieme all’omologa funzione egiziana pochi anni più tardi, venne trasmessa ai suoi discendenti per varie generazioni (Hofer 2014: 12-13). In particolare, suo figlio Ṣadr al-Dīn Ibn Ḥamawayh fu il primo *shaykh al-shuyūkh* in Egitto, dove consolidò i suoi legami con la corte, tanto che i suoi figli divennero “fratelli di latte” del sultano al-Malik al-Kāmil (Hofer 2015: 17-19). E proprio questo Ṣadr al-Dīn è lo *shaykh al-shuyūkh* che compare nel racconto su Ḥasan al-Ṭawīl.

Inoltre, di origine “orientale” erano anche, generalmente, i mistici ospitati nella rete delle *khānqāh*. Per contro, gran parte delle esperienze spontanee radicate nel territorio egiziano risaliva agli insegnamenti di maestri autoctoni o di origine “occidentale” (andalusi o nordafricani; tra questi ultimi, lo stesso Ḥasan al-Ṭawīl, nato in Tunisia e stabilitosi in Egitto dopo una lunga peregrinazione nei paesi del Maghreb)¹¹.

Nell’analizzare la politica di Ṣalāḥ al-Dīn verso il “movimento mistico”, occorre dunque prendere in debita considerazione anche la presenza di tradizioni mistiche preesistenti, probabilmente ben radicate nel tessuto sociale egiziano già prima del suo avvento al potere. La lunga dominazione sciita della dinastia fatimide (969-1173) non aveva posto fine alla circolazione delle correnti mistiche sunnite in Egitto: come rilevato da Abū l-Wafā al-Taftāzāni, anche per i secoli V/XI e VI/XII, le fonti trasmettono diversi nomi di maestri spirituali, attestando una continuità della mistica sunnita in Egitto anche durante il periodo fatimide (Taftāzāni 1991: 21-22). Benché le dimensioni ed i caratteri specifici di tali esperienze restino in larga parte ancora da esplorare, la loro stessa esistenza suggerisce la necessità di maneggiare con cautela il concetto di “una rinascita della mistica sunnita” che sarebbe stata operata dalla dinastia ayyubide. Lungi dal potersi interpretare come il tentativo, puro e semplice, di reintrodurre una modalità di vita mistica specificamente “sunnita” in un paesaggio socio-religioso da cui in realtà non era mai scomparsa, l’operazione avviata da Ṣalāḥ al-Dīn con la fondazione delle *khānqāh* e “l’importazione” di nuovi maestri spirituali era volta, come già osservato, a ridefinire dall’alto i profili e i contenuti del “movimento mistico”, per farne un pilastro della politica religiosa della nuova dinastia.

Un simile stato di cose, dove il dato etnico-geografico (“orientali” versus “egiziano-occidentali”) sembra assumere una possibile valenza ideologico-dottrinale quanto meno in riferimento agli

¹¹ Per maggiori informazioni di lui, si veda la nota biografica in Gril 1986, p. 229.

opposti modelli organizzativi dell’esperienza mistica (*khānqāh* versus forme di aggregazione spontanea), deve aver suscitato più di una tensione nei rapporti tra il potere politico e varie componenti di quel vasto e articolato campo di forze che le fonti designano generalmente con il termine onnicomprensivo di “Gente della Via mistica” (*ahl al-ṭarīq*). Su questo terreno, il racconto di Ṣafī al-Dīn sullo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl presenta un indubbio motivo di interesse specifico, offrendo una rappresentazione “in presa diretta”, sia pur filtrata dalla prospettiva agiografica dell’autore, delle possibili tensioni tra mistici “popolari” e mistici legati alla corte, nel più vasto quadro delle complesse dinamiche di interazione tra i diversi attori della scena sociale islamica nell’Egitto di età ayyubide.

4. Il racconto : la rivolta dello shaykh al-Ḥasan al-Ṭawīl

Nella galleria di santi personaggi musulmani presentati nella *Risāla* di Ṣafī al-Dīn b. Abī l-Manṣūr, lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl occupa una posizione rilievo. Nell’introdurre la figura dello *shaykh*, l’autore ne elogia le virtù spirituali e la solida formazione giuridica:

Tra i personaggi venerabili (*shuyūkh*) che ho conosciuto personalmente (lett.: “ho visto”) a Fustāt, lo shaykh Ḥasan al-Tawīl era un uomo di grande valore (‘*azīm al-sha’n*). Suscitava un profondo rispetto in (tutti) i cuori (*lahu ḥūrma ‘azīma fī l-qulūb*), e il timore (di Dio; *al-khawf*) era la condizione dominante nel suo spirito. Era stato un allievo di mio nonno (paterno), il giurisperito (*faqīh*) Abū l-Manṣūr¹². Trascorreva la maggior parte del suo tempo ((...)) nella Moschea congregazionale di Fustāt (*jāmi‘ Miṣr*)”¹³.

Subito dopo, Ṣafī al-Dīn afferma che ad Ḥasan al-Ṭawīl sono associati molti fatti miracolosi, e cita come esempio proprio la vicenda nella distruzione della chiesa “costruita sulla moschea”:

Allo *shaykh* (Ḥasan al-Ṭawīl) sono attribuiti numerosi miracoli (*karāmāt*). Tra questi, il fatto che una volta si impegnò per riportare alla luce (*iḥār*) una moschea che era stata ricoperta dalla costruzione di una chiesa. I cristiani (*al-naṣārā*) allora si coalizzarono (*ta‘aṣṣabū*) per impedirglielo, ed (il sultano), al-Malik al-Kāmil pendeva dalla loro parte, ma tutta la gente del popolo (*al-‘awām wa-l-jumhūr*) insorse (*thārat*) insieme con lo *shaykh* Ḥasan.

L’autore fornisce una ricostruzione dettagliata delle varie fasi della rivolta. Un giorno, il sultano, uscito dalla sua residenza sull’isola di Rawḍa per passeggiare lungo il Nilo, viene investito dalla collera popolare:

In quell’epoca, durante l’estate veniva interrotto il corso del Nilo (*al-baḥr*) tra l’isola (di Rawḍa) e Fustāt, e (nel letto del fiume) rimaneva soltanto la sabbia ((ossia, quel tratto

¹² Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo f. 53 b.

¹³ Si tratta della moschea fondata dal conquistatore dell’Egitto ‘Amr Ibn al-‘Āṣ (cf. Gril 1986, p. 90, n.1). In *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Paula Sanders sottolinea la perdurante importanza della moschea di ‘Amr nella vita religiosa della capitale egiziana anche durante l’epoca fatimide: “The Mosque of ‘Amr remained the center of ritual and ceremonial activity for all of the communities of Fustat. ((...)) Long before the Fatimid conquest, it had become a center of urban life responding to the rhythms of the Coptic calendar as well as those of the Muslim calendar. It was the Friday mosque for the Muslim population of Fustat, but it was also the terminal point for parades on Nawruz, the Coptic New Year. As a center of political and religious life, it was often a site of disorder and dissension, as well as of peacemaking and reconciliation. Standing at the heart of Fustat in the old al-Rāya district, the Mosque of ‘Amr was also at the center of economic and commercial life”. Sanders 1994, pp. 43-44

diveniva asciutto e calpestabile)). Il sultano stava camminando (sulla sabbia) tra l'isola e Fustāt, quando una grande folla (*al-khalq*), animata dallo *shaykh* (Ḥasan al-Ṭawīl), gli si parò davanti (*waqafū lahu*) gridando: “La moschea, la moschea!”. Il sultano, temendo che la folla tentasse di lapidarlo, entrò nell'Arsenale delle navi da guerra (*ṣinā'at al-shawānī*)¹⁴ e vi si barricò (*taḥaṣṣana*).

Sorpreso dall'intensità della protesta popolare, il sultano non trova altra via d'uscita che ordinare un'inchiesta sulla questione della “chiesa-moschea”, inviando sul posto due emissari: uno dei suoi ministri e lo *shaykh al-shuyūkh*, il capo del sufismo “istituzionalizzato” delle *khānqāh*; probabilmente, egli spera che l'autorità spirituale di quest'ultimo possa controbilanciare quella di Ḥasan al-Ṭawīl:

(Il sultano) si vide costretto a dire allo *shaykh al-shuyūkh* Ṣadr al-Dīn¹⁵ ed al ministro (*wazīr*) al-Ṣāḥib al-A'azz b. Shukr¹⁶: « Andate, e cercate di verificare la situazione di questa chiesa (*amr hādhihi l-kanīsa*) e quello che si racconta sulla (presenza di una antica) moschea (*ḥadīth hādihā l-masjid*) ». I due si recarono sul posto. La gente (*al-khalā'iq*) si accalcava nelle strade, sui tetti, sulle terrazza, con mattoni (*al-ṭūb*) tra le mani. Lo *shaykh al-shuyūkh* e il ministro, fendendo la folla, trovarono il modo di raggiungere la chiesa, e vi entrarono. (Una volta dentro), lo *shaykh al-shuyūkh* non potè fare altro che stendere il suo tappeto di preghiera (*sajjāda*) e compiere il *tabkīr*, la formula che si pronuncia abitualmente entrando in una moschea (*taḥiyyat al-masjid*). Non appena fu uscito, la chiesa venne rasa al suolo. Se avessero tentato di agire diversamente, (lo *shaykh al-shuyūkh* ed il ministro) sarebbero rimasti sotto le macerie fino al Giorno del Giudizio (lett.: “sarebbero stati convocati (al Giudizio Universale) da sotto le macerie”).

I due emissari del sultano escono dunque fisicamente incolumi, ma moralmente - e politicamente- umiliati dal confronto con lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl. In effetti, quel giorno è l'autorità stessa di al-Malik al-Kāmil a finire sotto le macerie della chiesa distrutta. La reazione del sultano, paradossalmente, non fa che confermare la preminenza del potere spirituale su quello politico:

Quando il sultano fu informato dell'accaduto ((...)) fece esiliare (*ba'atha*) lo *shaykh* Ḥasan. Questi lasciò Fustāt (*Miṣr*) e si mise in viaggio, ma quella stessa notte al-Malik al-Kāmil ebbe una visione nel sonno (*ra'ā fī l-manām*): era come se fosse circondato da angeli guardiani dell'Inferno (*zabāniyya*), che gli dicessero minacciosamente: «Se non fai tornare lo *shaykh* Ḥasan, ti metteremo a morte». (Al risveglio), il sultano mandò a chiamare il suo primo ministro (*al-wazīr al-kabīr*) Ṣāfi al-Dīn b. Shukr¹⁷ e gli disse: « Quelli che fanno parte di questa cerchia (*haw'lā'i al-ṭā'ifa* ; cioè, i seguaci dei circoli mistici), tu li conosci, ed essi conoscono te; ed io non conosco altro modo, per far tornare lo *shaykh* Ḥasan, che ricorrere

¹⁴ Il termine *shawānī* è il plurale determinato di *shawna*, che poteva indicare imbarcazioni militari di vario genere. Secondo al-Maqrīzī (*Khiṭat*, vol. 2, p. 197, cit. in Gril 1986, p. 126, n. 3) questo arsenale era stato fondato in epoca ikhshidie (sec. IV/X) e rimase attivo fino agli inizi del sec. VIII/XIV.

¹⁵ Ṣadr al-Dīn b. Ḥamawayh (m. 617/1220), originario del Khurāsān, era il figlio di 'Imād al-Dīn b. Ḥamawayh che Nūr al-Dīn aveva nominato *shaykh al-shuyūkh* di Damasco. Su di lui, cfr. Gril 1986, p. 234; Hofer 2014, p. 15 ss.

¹⁶ Si tratta del cadi al-A'azz Abū l-'Abbās Aḥmad, detto Fakhr al-Dīn Miqdām Ibn Shukr (m. 621/1224-25). Su di lui, cf. Gril 1986, p. 126, n. 4.

¹⁷ Si tratta di Ṣāfi al-Dīn 'Abd Allāh b. 'Alī Ibn Shukr (548-622). Su di lui, cf. Gril 1986, p. 127, n. 1.

alla tua mediazione». Ṣāfi al-Dīn (b. Shukr) raggiunse dunque lo *shaykh*, cercò di rabbonirlo (*istardāhu*) e lo supplicò di tornare. Lo *shaykh* ritornò.

Il rientro in città del santo personaggio segna il suo definitivo trionfo sul sultano:

Nella notte in cui aveva ricevuto nel sonno quella visione, il sultano aveva (anche) ricevuto una apparizione dello *shaykh* Ḥasan (*tamatthala lahu al-shaykh Ḥasan fī l-ru'yā*). Dopo che questi fu tornato (in città), il sultano avrebbe voluto incontrarlo, ma lo *shaykh* rispose negativamente: “Non vi è alcun modo per questo”. E quando il sultano reiterò la sua richiesta, lo *shaykh* gli mandò a dire: “Mi ha già visto”. Allora, il sultano si ricordò che effettivamente lo aveva visto (in quella apparizione).

Su queste parole, si chiude la notizia biografica sullo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl, che è quasi interamente consacrata alla controversia della “chiesa-moschea”. L’unico altro avvenimento menzionato dall’autore è la morte dello *shaykh*: “Egli morì a Damietta nell’anno in cui (la città) fu posta sotto assedio (dai Crociati) durante il regno di al-Malik al-Kāmil” (dunque nel 616/1219-1220); ma l’espressione è così laconica da non permettere di stabilire se Ḥasan sia caduto per mano nemica (come Ṣāfi al-Dīn riferisce, in un altro capitolo della *Risāla*, per il mistico e giurista ‘Abd al-Raḥmān al-Nuwayri)¹⁸, o se il suo decesso e l’assedio della città siano da porre in un semplice rapporto di contiguità temporale.

5. Prime osservazioni: una interessante collocazione cronologica e geografica

La scelta di concentrarsi quasi esclusivamente sulla *querelle* della chiesa e della moschea è un indizio del valore paradigmatico che l’autore della *Risāla* assegna a questa vicenda, in cui il piano del conflitto interreligioso interseca il piano della competizione tra autorità spirituale e autorità politica, e che presenta molteplici motivi di interesse anche per la moderna indagine storica.

In primo luogo, la collocazione cronologica dell’episodio in epoca ayyubide appare degna di nota: per tale periodo, infatti, il fenomeno delle rivolte popolari contro i *dhimmī* (e, più specificamente, contro i luoghi di culto non-musulmani) resta pressoché inesplorato, mentre risulta invece ampiamente documentato per la successiva età mamelucca (cfr. *infra*). Il racconto di Ṣāfi al-Dīn consente di colmare in parte questa lacuna, offrendo una articolata rappresentazione di un moto popolare di violenza interreligiosa, ispirato da un maestro spirituale musulmano di solida reputazione, e culminante nella distruzione di un luogo di culto *dhimmī*, in opposizione esplicita alla volontà del sultano. L’analisi della rivolta guidata dallo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl permette dunque di aggiungere un tassello importante al complesso mosaico dei molteplici atteggiamenti espressi da differenti attori della comunità musulmana egiziana, nel corso dei secoli, verso la comunità ebraiche e cristiane del paese.

La collocazione “geografica” dell’episodio risulta anch’essa di notevole interesse: la rivolta ha luogo nella capitale, a pochi passi dal palazzo sultanale, e giunge fino a minacciare la stessa incolumità fisica del Sultano, assumendo così il carattere di un confronto diretto tra poteri spirituali dei santi e poteri materiali dei governanti. Nell’ottica agiografica dell’autore, un simile “scontro al vertice” si risolve in una esplicita conferma delle dottrine diffuse nei circoli mistici del tempo sul ruolo dei santi come guide della comunità, in virtù di una diretta elezione divina

¹⁸ Cf. Ṣāfi al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, ff. 127 b - 128.

che conferisce ad essi un'autorità spesso "invisibile" ma sempre efficace, e sempre gerarchicamente superiore a qualunque "apparente" autorità politica (come pure all'autorità giuridico-religiosa di quei dotti le cui conoscenze razionali non siano integrate e vivificate dall'illuminazione spirituale).

Nella concreta articolazione del racconto, la superiorità del santo si esplica su due livelli, apparentemente distinti ma profondamente interconnessi. Ad un primo livello, cioè sul piano delle realtà "visibili", la capacità di persuasione dello *shaykh* Ḥasan, che invoca il rispetto della Legge divina e delle connesse gerarchie socio-religiose, giunge a mobilitare una folla temibile, per dimensioni e per intenzioni, di fronte alla quale i rappresentanti dei poteri politici (anche quando investiti, almeno nominalmente, di una autorità spirituale, come lo *shaykh al-shuyūkh*) non possono far altro che piegarsi. È però ad un secondo livello, cioè sul piano delle realtà invisibili, che si manifesta più autenticamente, e definitivamente, la preminenza dello spirituale sul politico: la visione notturna del Sultano, violentemente rimproverato dai guardiani dell'Inferno per aver mandato in esilio lo Ḥasan al-Ṭawīl, mostra l'intervento diretto della Potenza divina in difesa dello *shaykh*, e conferma ad un tempo la legittimità giuridico-politica della rivolta da lui ispirata e la veridicità della sua elezione spirituale, ovvero la sua santità; con tutta evidenza, nelle minacce degli *zabāniyya* si coglie una concreta attuazione del celebre *ḥadīth qudsī* ("parola" divina in trasmissione extra-coranica) secondo il quale Dio dichiara guerra a chiunque manifesti ostilità verso gli "amici di Dio" (*awliyā' Allāh*; termine tecnico che designa appunto i santi).

In aggiunta a questo, la condizione di "prossimità" dei rivoltosi (e del maestro spirituale che li guida) al centro del potere politico sembra comportare implicazioni significative anche sul piano della storia sociale, in merito alle possibili modalità di relazione tra le diverse articolazioni del sistema dei poteri e dei saperi islamici e le istanze di settori della società che sembra qui lecito definire, in via di prima approssimazione, come "popolari" (almeno nell'accezione generica di "non appartenenti alle classi dominanti")¹⁹. Infatti, confrontando l'episodio relativo allo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl, che si colloca in piena età ayyubide, con analoghi episodi di violenza interreligiosa studiati da Tamer El-Leithy (2006) che si collocano invece nella successiva età mamelucca, emerge un dato socio-politico di notevole interesse: il differente livello delle autorità investite dalle contestazioni. Se lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl non esita a scontrarsi con il sultano, le figure di religiosi studiate da El-Leithy si limitano generalmente a criticare i comportamenti di certi emiri o giudici giudicati, accusati di lassismo o connivenza verso i *dhimmī*, presentando spesso i sultani come inconsapevoli dei comportamenti devianti dei loro subordinati o di altre autorità²⁰. Pur esercitando il diritto-dovere di «comandare il bene e proibire il male», e pur aspirando apertamente all'egemonia spirituale sulla società, i mistici e i giuristi che agiscono nelle opere studiate da El-Leithy sembrano evitare scrupolosamente il conflitto diretto con i

¹⁹ Pur nella consapevolezza della "fragilità" semantica, sociologica ed epistemologica di categorie complesse come "popolo" e "popolare" e delle connesse difficoltà di una loro contestualizzazione storica, ci è parso legittimo adottare qui la nozione di "popolo" come un plausibile corrispettivo plausibile della nozione di *‘amma* ([gente] "comune", "generica"), che nella *Risāla*, come in innumerevoli altre fonti coeve, forma una stabile coppia oppositiva (*in presentia* o anche *in absentia*) con la nozione di *khāṣṣa* ([gente] "eletta", "scelta", "distinta"): mentre il secondo termine designa le élites, variamente intese, il primo indica appunto il complesso di quei soggetti e di quegli strati della popolazione che non fanno parte delle élites. Per una aggiornata riflessione epistemologica sul problema della nozione di "popolare" nel contesto dell'Egitto medievale, e con particolare riferimento al rapporto tra mistica e società, si rinvia a Hofer 2015, pp. 8-13.

²⁰ Cf. El-Leithy 2006, p. 97.

vertici del potere politico-militare. Se ne deve dedurre che il perimetro di possibile azione politica degli uomini di religione (e in particolare dei mistici) abbia subito un graduale processo di restrizione, in concomitanza con il progressivo consolidamento del sistema di potere mamelucco, malgrado il parallelo “esplosione” della mistica musulmana come fenomeno di massa (attraverso le confraternite sufi) nella società egiziana dell’epoca? In assenza di una più vasta base documentale, e di più approfondite ricerche, sarebbe imprudente voler trarre conclusioni su di un tema tanto complesso e delicato. Tuttavia, in attesa di ulteriori sviluppi della ricerca scientifica in questo ambito, non sembra peregrino segnalare qui l’impressione di un forte divario tra i margini di iniziativa politica dei quali gode lo *shaykh Ḥasan al-Ṭawīl* e quelli, ben più ristretti, in cui sembrano muoversi, qualche decennio più tardi, gli *shaykh* evocati nei testi studiati da Tamer El-Leithy.

6. Mistici, moti popolari e violenza interreligiosa nel contesto egiziano medievale

Per quanto l’associazione tra mistica e violenza interreligiosa possa apparire incongrua ad una sensibilità moderna, la vicenda dello *shaykh Ḥasan al-Ṭawīl* non rappresenta un *unicum* nell’Egitto medievale. Se già a metà del secolo scorso uno studio di Claude Cahen aveva evidenziato il ruolo di un mistico in una esplosione di violenza popolare contro un gruppo di cristiani stranieri (i mercanti amalfitani) nell’Egitto del X secolo (Cahen 1954), negli ultimi decenni la ricerca scientifica ha rivolto crescente attenzione a un ben più vasto e complesso fenomeno, che investe le relazioni interreligiose all’interno della stessa società egiziana: ovvero, le numerose attestazioni, nella letteratura agiografica e nelle fonti storiche in generale, di atteggiamenti violenti da parte di mistici musulmani verso i *dhimmī* e verso le autorità politiche accusate di trattarli con eccessiva compiacenza.

I progressi della ricerca in questo ambito hanno consentito di situare con sempre maggior precisione tali dinamiche di violenza nei loro specifici contesti storico-sociali. Particolarmente significativi, in tal senso, lo studio di Denis Gril sul probabile ruolo di un maestro *ṣūfī* nella rivolta anti-cristiana di Qūṣ del 707/1307 (Gril 1980), e la fondamentale messa a punto operata da Tamer El-Leithy sulle relazioni tra sufi e copti nell’Alto Egitto in età mamelucca, con una specifica attenzione alle frequenti ondate di violenza anti-copta del secolo VIII/XIV (El-Leithy 2006). In questi ultimi anni, si è inoltre avviata una promettente linea di ricerca sulle possibili dimensioni “specificamente” mistiche di tali vicende, anche in relazione ai sistemi di rappresentazioni rinvenibili nella letteratura mistica ed agiografica sui rapporti con i non-musulmani, e in particolare con i *dhimmī* (Scattolin 2005, Herrera 2015)²¹.

In riferimento all’Egitto ayyubide e mamelucco, la pratica ricorrente della distruzione di chiese e sinagoghe sembra debba essere posta in relazione, in primo luogo, al dibattito mai completamente risolto, nella comunità musulmana, sullo statuto della “gente del Libro” (*ahl al-kitāb*; ovvero, ebrei e cristiani) nel contesto specifico del paese.

Nella giurisprudenza islamica, il principale riferimento teorico per l’organizzazione delle relazioni con ebrei e cristiani fu costituito, almeno fino alle riforme ottomane del secolo XIX, dal cosiddetto « Patto di ‘Umar », anche noto come « le Condizioni di ‘Umar » (*al-shurūṭ al-‘umariyya*): un insieme di regole elaborate, con tutta probabilità, nel corso dei primi due secoli dell’Egira, ma tradizionalmente attribuite al Califfo ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb (r. 13-23/634-644),

²¹ Per una analisi complessiva delle rappresentazioni delle dinamiche interreligiose nella *Risāla* di Ṣafī al-Dīn, si rinvia a Cecere 2018, pp. 44-55.

che le avrebbe dettate agli abitanti di Gerusalemme in occasione della conquista della città (nell'anno 16/638)²². Ispirate alla nozione preislamica di "protezione" accordata da una tribù ad uno straniero in cambio di una contropartita utile all'interesse collettivo (Christ 2006), queste regole definiscono l'ambivalente condizione della *dhimma*: ad ebrei e cristiani che vivano in un territorio conquistato da musulmani mediante la stipula di un trattato di pace (*ṣulḥ^{am}*), viene riconosciuto il diritto a conservare la propria libertà personale, i propri beni e la propria fede religiosa, in cambio della sottomissione al dominio politico musulmano, del pagamento di una tassa speciale (*jīzya*), e dell'accettazione di una situazione complessiva di inferiorità giuridica che comporta significative discriminazioni nella vita sociale e precise limitazioni nella manifestazione pubblica delle pratiche religiose²³.

Per quanto riguarda, in particolare, i luoghi di culto ebraici e cristiani, le "Condizioni di 'Umar" permettono la conservazione degli edifici preesistenti alla conquista islamica di un certo territorio, ma proibiscono la costruzione di nuovi edifici. Tale sembra essere, almeno, l'interpretazione predominante affermata nella giurisprudenza islamica sin dal secondo secolo dell'Egira; una chiara formulazione di questo principio si trova già, ad esempio, nel *Kitāb al-kharāj* («Libro sull'imposta fondiaria») di Abū Yūsuf (m. 182/798), discepolo di Abū Ḥanīfa (il maestro fondatore della scuola giuridica hanafita):

Si deve rispettare quanto hanno sancito (i quattro Califfi ben guidati) Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, e 'Alī, che non hanno demolito alcuno degli edifici (religiosi) ai quali si applicava un trattato di pace (ovvero: edifici già esistenti quando era stato stipulato il trattato di pace). Quanto, invece, alle chiese di nuova costruzione, si deve procedere alla loro demolizione²⁴.

Questo principio generale sembra essere stato costantemente condiviso da tutte le scuole giuridiche (*madhāhib*) di ambito sunnita, almeno sul piano delle formulazioni teoriche. Nella concreta esperienza storica, tuttavia, la questione dei luoghi di culto non-musulmani si è articolata in modo ben più complesso che nella riflessione giuridica. Le modalità effettive di "gestione" di questa problematica hanno assunto forme assai variabili nelle diverse epoche e nei diversi territori del mondo islamico, talora discostandosi sensibilmente, nella prassi, dalle indicazioni delle *shurūṭ 'umariyya*, che pure mantenevano intatto nei secoli il loro valore di riferimento teorico generale. Da qui, lo sviluppo di un dibattito, mai completamente risolto, tra diversi attori della scena politica, giuridica e religiosa islamica, sulla presenza dell'Altro nello spazio socio-politico dell'Islam.

In Egitto, la questione dei luoghi di culti non-musulmani sembra essere stata al centro di notevoli contrasti sin dai primi anni della conquista islamica, dando avvio ad una dialettica incessante di costruzione/distruzione/ricostruzione per tutta l'età medievale, come suggeriscono, in particolare, gli studi di Audrey Dridi sulle evoluzioni della topografia religiosa di Fustāt-Cairo (Dridi 2009; 2015). Secondo lo storico Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/871), pochi decenni dopo la conquista dell'Egitto, il governatore Maslama b. Mukhallad (in carica dal 47/667 al 62/682), che

²² Sul carattere apocrifo del "patto", si veda in particolare Tritton, 1930, pp. 5-60.

²³ Per una introduzione storica al tema della *dhimma*, si rinvia a Cahen 1991; sulle origini pre-islamiche di questa nozione, si veda Christ 2006. Su forme e contesti di concreta applicazione della *dhimma* in epoca medievale, si vedano in particolare: Papacostantinou 2008 (focalizzato sulla prima età islamica), Fierro & Tolan 2013; Fenton & Littman 2016.

²⁴ Citato in Dridi 2009, p. 18.

era stato uno dei Compagni del Profeta, avrebbe autorizzato la costruzione di una chiesa cristiana alla periferia di Fuṣṭāṭ, la capitale islamica fondata dal conquistatore ‘Amr Ibn al- ‘Āṣ:

La prima chiesa costruita (nell’area di) Fuṣṭāṭ-Miṣr ((...)) è quella situata oltre il ponte, (che venne eretta) al tempo di Maslama b. Mukhallad. I membri dell’esercito gli chiesero (con sdegno): « Tu li autorizzi a costruire delle chiese?! », e protestarono vigorosamente contro di lui. Maslama obiettò: « (La chiesa) non sarà nel vostro centro abitato (*qayrawān*), ma all’esterno, nelle terre che appartengono a loro (ai cristiani) ». Allora (i suoi oppositori) si rassegnarono²⁵.

Nel primo secolo dell’Egira, dunque, il rappresentante del Califfato omayyade in Egitto considera pienamente lecita la costruzione di nuovi edifici di culto non-musulmani, purché al di fuori delle porzioni di territorio direttamente abitate dai conquistatori musulmani: come osserva Audrey Dridi, se la costruzione della chiesa viene autorizzata, è appunto perché questa viene ubicata « all’esterno di quelli che il conquistatore ha definito come i limiti della capitale (islamica)²⁶ ».

Ben presto, però, in seguito alle trasformazioni dello spazio urbano e allo sviluppo di un più complesso tessuto di relazioni (anche spaziali) tra le diverse comunità religiose²⁷, ed in connessione con le evoluzioni della giurisprudenza islamica in via di formazione, l’area di interdizione di nuovi edifici di culto *dhimmī* sembra rapidamente estendersi, ben oltre i limiti del nucleo fondato dal conquistatore. Già nella prima età abbaside, nell’anno 171/787, il governatore ‘Alī b. Sulayman al-‘Abbāsī fece demolire alcune chiese proprio « nel quartiere che, (poco) più di un secolo prima, era stato considerato esterno alla città musulmana »; tuttavia, la questione rimaneva evidentemente controversa: poco tempo dopo, il nuovo governatore Mūsā Ibn ‘Īsā autorizzò la ricostruzione di quelle medesime chiese, rilevando come molti edifici di culto cristiani presenti nell’area di Fuṣṭāṭ fossero stati costruiti proprio durante la dominazione islamica, « all’epoca dei Compagni (del Profeta) e dei Successori²⁸ ».

Sempre nella prima età abbaside, in concomitanza con la progressiva cristallizzazione, sul piano teorico, del sistema di regole poi noto come *al-shurūṭ al-‘umariyya*, in Egitto si produsse un vero e proprio processo di “riscrittura” (Frantz-Murphy 1991: 11) delle tradizioni relative alla conquista islamica del paese, che ebbe conseguenze di primaria importanza, a breve ed a lungo termine, nel dibattito sullo statuto legale dei non-Musulmani: tra fine del primo secolo e inizio del secondo secolo dell’Egira (prima metà del secolo VIII d.C.), diversi giuristi iniziarono a revocare in dubbio l’attendibilità delle tradizioni, sino ad allora dominanti, secondo le quali il paese sarebbe stato conquistato attraverso un trattato di pace (*ṣulḥ^{am}*), dando invece sempre maggior credito a tradizioni alternative, secondo le quali il paese sarebbe stato conquistato con la forza delle armi (*‘anwa^{tan}*); in breve tempo, questa tesi divenne largamente maggioritaria. Un simile processo di revisione storiografica non fu privo di risvolti sulla realtà sociale. In primo luogo, l’affermazione della tesi della conquista violenta (*‘anwa^{tan}*) produsse vantaggi considerevoli per l’amministrazione fiscale abbaside, poiché determinò una ridefinizione dello statuto legale delle proprietà fondiari dei non-musulmani, che poterono quindi essere soggette a

²⁵ Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr* (edizione 1922), p. 132, citato in traduzione inglese in Dridi 2015, p. 33.

²⁶ Dridi 2009, p. 8.

²⁷ Su questo punto, si veda in particolare: Bouderbala 2014; Dridi 2015.

²⁸ Dridi 2009, p. 8.

livelli di tassazione molto più elevati²⁹. Nel contempo, l'affermazione della nuova ricostruzione storiografica riaccese, con effetti di lunghissimo periodo, le polemiche sui luoghi di culto non-musulmani: poiché, nella logica delle “Condizioni di ‘Umar”, le regole della *dhimma* (e dunque anche le tutele che esse comportavano per i non-musulmani) erano applicabili soltanto nei paesi conquistati attraverso un trattato di pace (*ṣulḥ^{am}*), la tesi della conquista violenta (*‘anwa^{tan}*) offrì un formidabile argomento a quanti, anche nelle epoche successive, avrebbero voluto eliminare chiese e sinagoghe dal paesaggio architettonico e socio-religioso dell’Egitto (un tema che si pose con particolare intensità e frequenza, come si vedrà più avanti, nel periodo mamelucco). In ogni caso, il dibattito rimase aperto per tutta l’epoca medievale, con esiti variabili nelle diverse epoche, ma con una tendenza generale, nella riflessione giuridica e nella prassi politica, a rifiutare le formulazioni teoriche estreme, confermando costantemente la validità del regime della *dhimma*.

All’interno di tale perimetro, sembra altresì di poter cogliere, come segnala ancora Dridi, una ricorrente aspirazione di ambienti giuridici e politici - in età fatimide ed anche, con sempre maggiore intensità, in epoca ayyubide e poi mamelucca - a definire regole e procedure che consentissero di disporre di un articolato quadro di riferimento operativo per la risoluzione di controversie giudiziarie in materia di luoghi di culto non-musulmani. Se una tale aspirazione non si tradusse mai in un’opera di codificazione sistematica (un’impostazione che sarebbe peraltro risultata mal compatibile con la sensibilità giuridica islamica tradizionale), sembra tuttavia possibile, secondo la ricostruzione di Dridi, definire alcune linee di tendenza comuni, almeno per l’età ayyubide e la successiva età mamelucca. In linea generale, e in conformità con le “Condizioni di ‘Umar”, la costruzione di nuove chiese o sinagoghe era punita con la demolizione, mentre erano permessi interventi di restauro che non comportassero alterazioni significative dell’esistente. Le controversie in materia erano generalmente definite da decisioni del potere politico, assunte sulla base di parere legali emessi da giurisperiti e di inchieste giudiziarie tese ad accertare l’effettiva epoca di costruzione degli edifici interessati e/o l’esatta natura degli interventi edilizi contestati. Tuttavia, sempre in conformità con le “Condizioni di ‘Umar”, l’assunzione di misure punitive contro luoghi di culto non-musulmani poteva essere determinata anche da motivazioni di ordine etico-politico, come l’assunzione, da parte di esponenti di una data comunità non-musulmana, di una condotta giudicata come “altezzosa” o di qualunque altro comportamento che venisse percepito come una violazione delle regole della *dhimma*, o peggio come un tentativo di rimettere in discussione l’ordine politico islamico e le connesse gerarchie socio-religiose (come si vedrà più avanti, sarà questa la giustificazione che il già citato *shaykh* Ibn Nūḥ fornirà per le distruzioni delle chiese di Qūṣ avvenute nell’anno 707/1307).

Al di là delle procedure giuridiche ufficiali, in caso di effettiva o percepita infrazione - “edilizia” o “etico-politica” - dello statuto di inferiorità legale previsto dalla *dhimma*, i luoghi di culto di comunità non-musulmane potevano essere oggetto di azioni punitive “informali” da parte di settori della popolazione islamica (spesso guidati da personaggi riconosciuti come autorevoli sul piano spirituale); azioni che le autorità politiche e giuridico-religiose tendevano generalmente a

²⁹ « Between ca. 97-122 / 715-740, jurists introduced a whole new series of traditions imputing that was, in fact, a new status, retroactively to the time of the original Arab conquest. Islamic traditions were rewritten to assert that Egypt had been conquered “by force” (‘anwatan) as opposed to “by treaty” (ṣulḥan), and hence all of its land was kharāj land, i.e. presumably subject to double the rate of taxation». G. Frantz-Murphy 1991, pp. 11-12. Sul tema, si veda anche Noth 1984.

reprimere, talora assai vigorosamente, tanto per evitare disordini sociali quanto per riservare a se stesse il monopolio del ricorso (eventuale) alla violenza al fine di rimettere in equilibrio i rapporti interconfessionali.

L'episodio dello *shaykh Ḥasan al-Ṭawīl* sembra offrire una chiara esemplificazione delle dinamiche sin qui delineate. Si tratta, infatti, di una rivolta popolare contro un luogo di culto non-musulmano, motivata dalla percezione di una grave infrazione alle regole della *dhimma* (la presunta costruzione di una chiesa sopra una preesistente moschea) e diretta da un maestro spirituale riconosciuto come autorevole; di fronte a tale rivolta, ed alla prospettiva di una distruzione “spontanea” del luogo di culto in questione, il potere politico, nella sua massima espressione (il sultano) tenta di rivendicare il monopolio della decisione, avviando una procedura d'inchiesta giuridica (sul modello di quelle descritte da Dridi), al fine di ricondurre la gestione della controversia nell'alveo dell'autorità costituita. Tuttavia, la conclusione dell'episodio introduce una variante di primaria importanza nello schema generale sopra delineato: in virtù di un temporaneo rovesciamento dei rapporti di forza tra “popolo” e “autorità costituita”, sono i rappresentanti di quest'ultima (incluso il sultano) a doversi muovere nell'alveo della “procedura sommaria” messa in atto dai rivoltosi.

In questo quadro, assume particolare rilievo la presenza dello *shaykh al-shuyūkh* nella delegazione che il sultano al-Malik al-Kāmil incarica di compiere l'inchiesta. Una tale presenza (probabilmente eccezionale rispetto alle procedure consuete) sembra esprimere la consapevolezza, da parte del sultano, della necessità di integrare la forza sanzionatoria del potere politico e giuridico con un'autorità di tipo spirituale, per conferire credibilità e persuasività al proprio tentativo di riconquistare il potere decisionale sulla controversia in atto. Tuttavia, l'esito fallimentare dell'operazione mostra la difficoltà, per un maestro spirituale di nomina “governativa”, di vedere la propria autorità riconosciuta dal “popolo”, tanto più se in contrapposizione a quella di un maestro radicato, come Ḥasan al-Ṭawīl, in una specifica realtà sociale e territoriale; ciò sembra costituire un chiaro indizio dell'ancora debole e incerta caratterizzazione dell'istituzione dello *shaykh al-shuyūkh*, malgrado il suo stretto collegamento con la corte, nelle dinamiche socio-religiose dell'Egitto ayyubide.

7. Rapporti con i non-musulmani e “controllo discorsivo” sulla comunità musulmana: la competizione per l'autorità spirituale

Nella società egiziana medievale, le questioni connesse alla *dhimma* sembrano rivestire una importanza cruciale non soltanto, com'è ovvio, sul piano delle relazioni interconfessionali, ma anche sul piano della competizione per la “egemonia culturale” all'interno della comunità musulmana. In un contesto in cui la legittimità del politico si fonda sul religioso, l'attività di interpretazione ed applicazione della Legge divina costituisce il terreno privilegiato di scontro per la conquista del “controllo discorsivo” sulla società³⁰. Su questo terreno, si confrontano diversi attori sociali: dirigenti politici e militari, esperti di scienze religiose, mistici, esponenti delle élites mercantili e fondiarie e i diversi soggetti che compongono la massa della cosiddetta “gente comune” (*al-‘amma*). Lungi dal costituire “gruppi” sociali rigidamente separati, questi diversi attori collettivi devono piuttosto essere rappresentati come ambienti sociali porosi e interconnessi, ovvero come reti di relazioni (*networks*) che tendono ad intrecciarsi e spesso a

³⁰ Per un più vasto inquadramento delle dinamiche di rapporto tra “cultura” e “potere” nelle diverse società arabo-islamiche in età medievale, si veda in particolare Zouache (dir.), 2017.

sovrapporsi: una stessa persona partecipa generalmente a molteplici “reti”, e uno stesso ambiente può esprimere, in maniera trasversale, una considerevole varietà di posizioni ideologiche e di interessi materiali³¹. Se, in particolare per l’epoca mamelucca, anche la distinzione tra élites militari ed élites civili si è rivelata, alla luce della recente indagine storica (Eychenne 2013; Loiseau 2010), assai meno rigida di quanto si tendesse a credere, le relazioni tra ambienti mistici ed ambienti giuridici appaiono ormai caratterizzate, con sempre maggiore evidenza, da un forte grado di compenetrazione. Non lasciandosi più confinare nel *cliché* di una presunta marginalità sociale o dottrinale, il mondo del *taṣawwuf* nell’Egitto medievale mostra vieppiù la ricchezza delle sue relazioni con il mondo delle scienze islamiche “essoteriche”³²: le figure qualificate al contempo come “mistico” e come “giurista” appaiono sempre più frequenti nelle fonti; più in generale, il possesso di una più o meno vasta e solida formazione nelle scienze giuridiche e in altre scienze islamiche “esteriori” sembra essere stata la regola, piuttosto che un’eccezione, tra i mistici di età ayyubide e mamelucca. Per converso, gli ambienti giuridici rivelano con sempre maggiore evidenza una notevole permeabilità a dottrine e pratiche del *taṣawwuf*, e per molti giuristi (*fuqahā’*) è possibile dimostrare una affiliazione ad una o più correnti sufi, o quanto meno un’apertura verso le dimensioni mistiche dell’Islam. Su queste basi, la tradizionale immagine di una contrapposizione di fondo tra mistici e giuristi ha definitivamente ceduto il passo a quella, più sfumata e storicamente più corretta, di una distinzione tra giuristi pronti ad affermare, e spesso a praticare direttamente, l’unità profonda delle dimensioni esoteriche ed essoteriche dell’Islam, e giuristi disponibili all’esplorazione della sola dimensione essoterica.

L’affermazione, da parte delle correnti maggioritarie dei mistici musulmani, di una profonda unità e di una costitutiva compatibilità tra dimensioni “interiori” ed “esteriori” dell’Islam, se comporta la costante subordinazione dell’intuizione individuale alle indicazioni del Corano e della Sunna, non deve però essere intesa, in alcun modo, come una dichiarazione di preminenza della dimensione esteriore/razionale su quella interiore/spirituale, e neppure come l’affermazione di una sostanziale parità tra le due dimensioni: se non può esistere vera contrapposizione tra le due forme di conoscenza religiosa, è perché l’illuminazione spirituale costituisce la chiave di qualsiasi forma di conoscenza, anche di quelle che comportano un processo di graduale apprendimento razionale. In altre parole, è la conoscenza esoterica che permette l’accesso alla comprensione autentica delle scienze “essoteriche”³³.

In quest’ottica, gli innumerevoli mistici “legalitari” che, per tutto il Medioevo (e fino ai nostri giorni), si muovono nel solco della “mistica della sobrietà” tracciato dal maestro iracheno al-Junayd al-Baghdādī (m. 298/910), insistono costantemente sulla necessità di scrupolosa osservanza della *sharī‘a*, ma affermano al contempo, con altrettanta chiarezza, la superiorità della conoscenza mistica su quella giuridica; una posizione limpidamente sintetizzata in un detto attribuito al maestro shadhilī Abū l-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287): «Noi [i mistici] abbiamo accesso alla scienza dei giuristi (*fuqahā’*), ma i giuristi non hanno accesso alla nostra»³⁴.

³¹ Per una riflessione metodologica sulle potenzialità dell’applicazione della network analysis nella ricerca storica sulle società islamiche medievali, e per alcuni casi di studio riferiti a diversi contesti geo-storici, si veda: Denoix 2013; Eychenne 2013; Denoix (dir.) 2017; Cecere 2017a.

³² Nella coppia oppositiva scienze “esoteriche”(o “interiori”) - scienze “essoteriche” (o “esteriori”), si traduce la distinzione, caratteristica della tradizione mistica musulmana, tra *‘ulūm bāṭina* e *‘ulūm zāhira*.

³³ Su questo punto, si rinvia a Cecere 2017 b.

³⁴ « *shārah al-fuqahā’ fīmā hum fīhi, wa-lam yushārikūnā fīmā nahnu fīhi* ». Ibn ‘Atā’ Allāh, *Laṭā’if al-minan*, p. 107. Una tale riserva, ovviamente, vale soltanto nei confronti di quei “giuristi” che non siano anche “mistici”.

Su tali basi, i mistici rivendicano esplicitamente il ruolo di “sapianti” (*‘ulamā’*), che generalmente veniva assegnato ai dottori delle scienze essoteriche, e che costituisce, secondo un celebre *ḥadīth*, il titolo di accesso alla «eredità profetica» (*al-irṭh bi-l-nubuwwa*): «I sapienti sono gli eredi dei profeti» (*al-‘ulamā’ wirāth al-anbiyā’*)³⁵.

Si tratta di una nozione complessa, che può però essere sintetizzata, nei limiti del presente articolo, come il diritto ad esercitare l’autorità spirituale e il “controllo discorsivo” sulla società musulmana, praticando al massimo livello di consapevolezza possibile il compito di interpretare la Legge divina ed il dovere, prescritto ad ogni buon musulmano, di «ordinare il bene e proibire il male». Se il ciclo della profezia è stato definitivamente chiuso da Muḥammad, dopo la morte fisica del Sigillo dei Profeti resta però ben viva la necessità di assicurare la corretta direzione morale della comunità da lui fondata, esercitando un’azione costante di orientamento e di correzione nei confronti dei responsabili politici così come dei fedeli “comuni”. Una simile concezione è espressa con magistrale chiarezza, ad esempio, in quel vero proprio trattato “agiologico” ch’è l’Introduzione di Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m- 709/1309) alla sua opera sulle virtù spirituali (*manāqib*) del maestro eponimo della Shadhiliyya, *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), e del suo primo successore, *shaykh* Abū l-Abbās al-Mursī.

È ad un modello di questo genere che si ispira lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl, quando assume l’iniziativa di “riportare alla luce” la moschea coperta dalla chiesa, mobilitando in questa impresa il sostegno popolare, al fine di correggere l’orientamento del potere politico. Nella sua ottica, di fronte ad una così grave infrazione della Legge divina e delle connesse gerarchie interconfessionali, è all’autorità spirituale che spetta, in ultima analisi, il compito di assicurare la restaurazione dell’ordine socio-religioso; un compito che in condizioni ordinarie andrebbe esercitato in collaborazione con l’autorità politica, ma che in circostanze eccezionali può comportare una, più o meno temporanea, opposizione ad essa, nel superiore interesse della religione. Nel caso di specie, poiché il sultano si è lasciato deviare dalle manovre dei “cristiani”, il ricorso alla protesta popolare diviene uno strumento legittimo per ricondurre il potere politico sulla retta via. In questa impresa, lo *shaykh* Ḥasan non agisce dunque al semplice livello di un conflitto interreligioso o di una contestazione politica: la sua azione si pone, in effetti, sul piano della rivendicazione dell’eredità profetica; una nozione che non viene esplicitamente evocata in questo racconto, ma che l’autore menziona in altri passi della *Risāla* (ad esempio, in riferimento al suo maestro *shaykh* al-Ḥarrār, f. 16b) e che sembra costituire lo sfondo essenziale della sua rappresentazione del rapporto tra maestri spirituali e corpo sociale.

In questo quadro, l’autore sembra condividere pienamente una teoria dei rapporti con il potere politico che risulta ampiamente documentata nella letteratura agiografica del tempo: come accade per l’autentica scienza, così il potere autentico è quello che Dio conferisce ai Suoi « amici » (*awliyā’*), cioè i santi, la cui gerarchia invisibile “duplica” quelle visibili delle autorità politiche. Questa visione è chiaramente espressa, ad esempio, in un aneddoto che Ṣafī al-Dīn riporta nella lunga notizia biografica dedicata al proprio maestro spirituale, lo *shaykh* andaluso Abū l-Abbās Aḥmad al-Ḥarrār: un giorno, vedendo passare il prefetto (*mutawallī*) di Fuṣṭāt, lo *shaykh* riceve una improvvisa comunicazione divina (*mukhāṭaba*): «Costui ((il prefetto)) corrisponde a te nell’ordine esteriore/visibile (*fī l-ẓāhir*), e tu corrispondi a lui nell’ordine interiore/invisibile (*fī l-bāṭin*)»³⁶. Una tale corrispondenza tra gerarchie visibili e invisibili non

³⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-mīnan*, p. 30.

³⁶ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, ff. 18 b - 19.

comporta però, come si è già accennato, alcuna equiparazione tra i due ambiti: le gerarchie invisibili sono superiori, e sovraordinate, a quelle visibili. È per questo che, in un altro passo della *Risāla*, lo *shaykh* Muḥammad al-Zu‘bī può far cessare all’istante la vita di un governatore ingiusto, semplicemente ordinandogli di morire:

Quando lo *shaykh* (Muḥammad al-Zu‘bī) abitava a Raqqa, (gli abitanti) si lamentarono con lui del governatore (*wālī*) della città. (Dopo qualche tempo) accadde che questo governatore andò in visita presso lo *shaykh*, oppure che egli lo incontrò (per caso), e qualcuno gli disse: - Questo è il governatore di Raqqa. Subito lo *shaykh* lanciò contro di lui un grido spaventoso, dicendo: «Muori (*mut*)!». E quello morì sul colpo (*māta fī l-waqt*)³⁷.

8. Lo *shaykh* Ḥasan e il “popolo” di Fustāt: una rivolta “non anonima”

Nel dibattito, sempre rinnovato, sugli atteggiamenti da tenere nei confronti dei *dhimmī*, giuristi e maestri spirituali invocavano spesso una stretta applicazione delle “Condizioni di ‘Umar”, criticando la tendenza diffusa, tra i detentori del potere politico, a coinvolgere esponenti di famiglie ebraiche o cristiane in funzioni di governo (talvolta anche molto prestigiose e ben remunerate) ed a tollerare pratiche sociali che comportavano varie infrazioni alle regole della *dhimma* e che conferivano alla presenza non-musulmana una “visibilità” ritenuta eccessiva - ad esempio, l’organizzazione di processioni in occasione di matrimoni o circoncisioni, l’esibizione di ricchezza da parte di individui facoltosi, o la pubblica celebrazione di feste non-islamiche, come il Nawruz³⁸, il Capodanno copto, che coinvolgevano vasti settori della popolazione musulmana in pratiche ritenute trasgressive rispetto alla *sharī‘a* islamica).

In questo contesto, la critica per il percepito “lassismo” nell’applicazione della *dhimma* divenne così un *topos* in tanta parte della letteratura di età ayyubide e mamelucca. In particolare, come ha mostrato Tamer El-Leithy (2006), tra metà del secolo VII/XIII e metà del secolo VIII/XIV si formò un vero e proprio filone di letteratura anti-*dhimmī*, che integrava gli argomenti polemici tradizionali dell’apologetica islamica con elementi di critica sociale e con una forte attenzione alla situazione contemporanea³⁹. Più che i *dhimmī* in generale, l’obiettivo prevalente di questo genere di testi era costituito dai “burocrati” copti, la cui supposta potenza era denunciata come una minaccia permanente all’ordine sociale islamico. Spesso rappresentata come il frutto di illeciti e malversazioni ai danni dell’erario⁴⁰, la grande ricchezza che veniva attribuita a questi funzionari era considerata non solo come una infrazione *de facto* della condizione di inferiorità giuridica e sociale che la *dhimma* avrebbe imposto ai non-musulmani, ma anche e soprattutto come un temibile strumento di corruzione nei confronti di musulmani “tiepidi”, pronti a porre i propri interessi materiali al di sopra della religione.

Nella *Risāla* di Ṣafī al-Dīn, per contro, l’autore non sembra conferire alla dimensione socio-economica un ruolo specifico nel conflitto interreligioso, quanto meno nell’episodio relativo allo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl. In verità, un’eco della coeva polemica anti-copta si potrebbe forse cogliere nell’immagine dei cristiani che si coalizzano per cercare il favore del sultano contro lo *shaykh*; ma si tratterebbe, in ogni caso, di un’eco assai flebile: l’evocazione di tali “cristiani”

³⁷ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, f. 42.

³⁸ Il termine, di evidente origine persiana, indica la festività che segna l’inizio dell’anno copto, cfr. Archbishop Basilios, *Coptic Encyclopaedia*, s.v. Nawruz: <https://ccd1.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1436/>.

³⁹ Tamer el-Leithy menziona sette di questi testi, databili tra il 1240 ca. ed il 1350 ca., e classificabili secondi diversi generi, in particolare: trattati, sermoni, pareri legali. Cf. El-Leithy 2006, p. 76, n.6.

⁴⁰ Cf. El-Leithy 2006, p. 95.

(*naṣārā*) è tanto rapida quanto vaga, e non contiene alcuna indicazione sulle loro condizioni sociali, né sulle modalità delle loro attività di persuasione verso il sultano. Per converso, i rivoltosi musulmani sono effettivamente connotati sociologicamente come appartenenti a strati “popolari” (*al-‘awāmm wa-l-jumhūr*), ma questo aspetto non viene poi associato esplicitamente alle motivazioni della rivolta, che resta connotata esclusivamente in termini religiosi.

In questo senso, il racconto proposto da Ṣafī al-Dīn si differenzia in misura significativa dalle descrizioni di analoghe rivolte analizzate nel citato studio di El-Leithy (2006), che spesso esplicitano, accanto alle motivazioni religiose, precise motivazioni socio-economiche (come, frequentemente, il desiderio di saccheggio) nel comportamento della folla. Indubbiamente, una simile differenza investe in primo luogo il piano della “rappresentazione”: ad esempio, nel racconto sullo shaykh Ḥasan al-Ṭawīl, l’assenza di riferimenti ad azioni di saccheggio della chiesa demolita non significa necessariamente che tali azioni non siano avvenute, ma potrebbe semplicemente dipendere dal fatto che l’autore, come già ipotizzato sopra, non consideri degne di interesse le eventuali motivazioni socio-economiche del sostegno popolare allo shaykh. Tuttavia, non si può escludere che questa differenza nelle modalità di rappresentazione possa dipendere a sua volta, oltre che dalle prospettive personali degli autori dei vari testi, da una differenza significativa nella “reale” dinamica degli eventi tra l’episodio relativo allo shaykh Ḥasan al-Ṭawīl e la maggior parte degli episodi studiati da Tamer El-Leithy.

Nelle fonti analizzate da El-Leithy, le rivolte contro i luoghi di culto non-musulmani sono generalmente rappresentate come azioni “anonime” (Leithy 2006) e, sembra il caso di aggiungere, tendenzialmente “acefale”: esplosioni di violenza ispirate dall’improvviso intervento di un personaggio religioso (spesso un mistico sufi) che resta senza nome e che sparisce tra la folla un attimo dopo aver lanciato l’appello al *jihād* contro gli «infedeli»; una volta avviata, la rivolta si sviluppa secondo dinamiche sue proprie, in cui gli immediati interessi materiali degli strati meno “fortunati” della popolazione musulmana prendono spesso il sopravvento, conducendo a violenze e devastazioni che forniscono fugaci occasioni di predazione, ma che vengono più o meno rapidamente repressi, spesso con altrettanta violenza, dai rappresentanti del potere politico. Gli esiti di questo genere di rivolte, dunque, sono sempre fallimentari, almeno sul piano dei rapporti di forza all’interno della comunità musulmana: passata l’euforia per la temporanea (e apparente) sospensione dell’ordine costituito, il “popolo” è ricondotto nei ranghi delle dinamiche “naturali” di relazione sociale.

Sul piano dei rapporti di potere, la pratica della rivolta popolare anti-*dhimmi* si configura dunque, in primo luogo, come una «valvola di sicurezza sociale», che consente sporadiche occasioni di scaricare le frustrazioni degli strati meno abbienti della comunità musulmana sul capro espiatorio rappresentato dagli «infedeli», senza però mettere in discussione l’ordine sociale e politico all’interno della comunità.

In occasione di queste rivolte, i maestri spirituali (o altri personaggi della sfera religiosa) che siano “solidali” con i rivoltosi assumono generalmente un atteggiamento di grande prudenza: come già accennato, il loro intervento si limita il più delle volte ad un discreto suggerimento o ad una fugace istigazione nei confronti della folla, alla quale vengono spesso fornite giustificazioni teoriche per l’avvio della rivolta, ma assai raramente supporto pratico nell’attuazione della stessa; comunque, pur con tutte queste cautele, i religiosi accusati di coinvolgimento - anche solo “ideologico” - in una rivolta non sono immuni dalla reazione del potere politico, e sono spesso costretti a discolarsi vigorosamente. In occasione della già citata rivolta anti-copta di Qūṣ

dell'anno 707/1307, che conduce alla fulminea distruzione di un numero impressionante di chiese nel volgere di poche ore, lo *shaykh* 'Abd al-Ghaffār Ibn Nūḥ (m. 708/1308)⁴¹, maestro spirituale di una confraternita mistica della città⁴², è accusato, insieme con i suoi discepoli, di aver fomentato la sommossa, ma respinge categoricamente le accuse; l'apologia che egli pubblica, retrospettivamente, nell'opera agiografica *al-Kitāb al-Wahīd*, consente di esplorare "dal'interno" la complessità della sua situazione personale in tale vicenda. Da un lato, lo *shaykh* espone una precisa giustificazione giuridica dell'azione dei rivoltosi, basata in primo luogo sulla tesi, già accennata sopra, della conquista violenta dell'Egitto e della conseguente non-applicabilità del regime della *dhimma* ai non-musulmani egiziani (i cui beni sarebbero quindi "proprietà" diretta dei musulmani); inoltre, egli non esita a definire la distruzione di così tante chiese in così breve tempo come una manifestazione miracolosa della Volontà divina. D'altro canto, lungi dal rivendicare la "paternità" di un simile evento, lo *shaykh* si affanna scrupolosamente a negare qualunque forma di coinvolgimento, suo o dei suoi discepoli, nell'azione dei rivoltosi, ed imputa la responsabilità dei fatti ad alcuni elementi della "plebe" che sarebbero stati sobillati da un personaggio sconosciuto, levatosi improvvisamente tra la folla in preghiera in una moschea per esortare i musulmani al *jihād* contro i « miscredenti ».

Per contro, nell'episodio narrato da Ṣafī al-Dīn, la rivolta è sì presentata come un evento miracoloso, ma è pure esplicitamente associata all'azione pubblica di un personaggio ben identificato, lo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl. In questo caso, dunque, la rivolta non si configura come "anonima" né come "acefala": la folla non è lasciata a se stessa, ma guidata apertamente e coerentemente da un maestro spirituale di grande reputazione, che anima la protesta e che ne mantiene il controllo sino all'esito finale; un esito che non si risolve nella semplice demolizione del luogo di culto investito dalla collera popolare, ma nell'umiliazione delle autorità politiche e religiose che si erano opposte all'autorità dello *shaykh* e alla corretta applicazione delle regole della *dhimma*. Si assiste qui, dunque, ad una esplicita collaborazione tra un mistico, dotato di autorevolezza anche sul piano delle scienze religiose "esteriori", e gli strati popolari di una comunità musulmana, nell'attuazione di una protesta che giunge a piegare la volontà dei massimi esponenti del potere politico e giuridico-religioso, e che, nell'ottica agiografica del racconto, riceve il diretto e manifesto supporto della Volontà divina.

Al di là delle differenze sin qui rilevate, il racconto sullo *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl e le fonti studiate da Tamer El-Leithy presentano però una significativa convergenza su un aspetto fondamentale: tutti questi testi, pur nella loro varietà, permettono di comprendere come le esplosioni di violenza popolare (simbolica e/o fisica) contro i *dhimmi*, pur rispondendo in misura più o meno estesa ad interessi e sensibilità propri degli strati "popolari" musulmani (l'opportunità di saccheggio, come già segnalato, ma anche il sentimento di difendere la religione e l'onore della comunità islamica)⁴³, debbano essere lette, nelle diverse epoche, sullo sfondo di una costante competizione tra diversi attori della scena islamica per la « regolazione morale (*moral regulation*)»⁴⁴ della società, in una complessa rete di interazioni che coinvolge i detentori del potere politico-militare, gli esperti delle scienze religiose, i maestri spirituali e le varie altre componenti delle popolazioni musulmane.

⁴¹ Sull'opera, cf. Gril 1980a (pp. 442-508), 1980b.

⁴² Cf. Gril 1980b,, p. 241.

⁴³ Su questi aspetti, cf. in particolare Dridi 2009, p. 151-162.

⁴⁴ Riprendiamo qui la formulazione, di ispirazione foucaultiana, adottata da Tamer El-Leithy (2006).

9. *Ṣafī al-Dīn e i mistici delle khānqāh: prospettive di analisi*

Come già rilevato sopra, l’episodio relativo allo shaykh Ḥasan al-Ṭawīl fornisce indicazioni preziose sul persistere, durante il regno di al-Malik al-Kāmil, di tensioni tra i “nuovi” mistici delle *khānqāh* e le correnti mistiche preesistenti. Per il medesimo periodo, Ṣafī al-Dīn trasmette, in un altro racconto della *Risāla*, una ulteriore indicazione degna di nota: in una certa fase del suo regno, in circostanze che purtroppo l’autore lascia imprecisate, il sultano al-Malik al-Kāmil avrebbe progettato di espellere dall’Egitto tutti i maestri spirituali d’origine “occidentale”,⁴⁵ ma sarebbe presto tornato sulla sua decisione (forse per non rischiare una sollevazione popolare?). Se la rapida allusione di Ṣafī al-Dīn, che allo stato attuale sembra costituire la sola fonte su questo episodio⁴⁶, non contiene alcuna informazione sulla dinamica degli eventi, egli precisa tuttavia che il suo maestro al-Ḥarrār (di origine andalusa) era stato sul punto di invocare Dio contro il sultano per punirlo di quella progettata espulsione. Un tale episodio sembra acquisire una luce particolare dal confronto con due elementi caratterizzanti dell’opera: la già ricordata distinzione terminologica adottata dall’autore nei confronti dei mistici “orientali” più direttamente legati al potere ayyubide (Gril 1986: 36-37); la schiacciante preponderanza numerica di personaggi autoctoni e “occidentali” sui personaggi di origine “orientale”: secondo l’analisi effettuata da Denis Gril, sui 155 shaykh menzionati (con o senza notizia biografica individuale) nell’opera, ben 60 sono di origine egiziana, 33 magrebini, 27 andalusi, mentre sono poco più di venti, complessivamente, quelli che provengono dall’Iraqo dall’Iran (Gril 1986: 20). Tuttavia, più ancora che da queste pur fondamentali “spie” linguistiche e statistiche, un contributo decisivo alla ricostruzione dell’atteggiamento dell’autore della *Risāla* verso gli esponenti della mistica «istituzionalizzata» delle *khānqāh* ci sembra possa venire dall’analisi di una dato che appare di assoluto rilievo nell’economia agiografica dell’opera: il diverso trattamento che l’autore riserva allo *shaykh al-shuyūkh* Ṣadr al-Dīn Ibn Ḥamawayh e al cugino di questi, lo *shaykh* “semplice” Sa’d al-Dīn Ibn Ḥamawayh. Nella *Risāla*, il “maestro dei maestri” Ṣadr al-Dīn Ibn Ḥamawayh non è oggetto di una notizia biografica specifica: egli compare solamente, appunto, come antagonista dello *shaykh* Ḥasan al-Ṭawīl nell’episodio della “chiesa sulla moschea”, dove il suo unico gesto degno di nota è l’opportunistica mossa di immediata sottomissione alla folla dei rivoltosi, che l’autore commenta con un punta di compiaciuta ironia (“Se avessero tentato di agire diversamente, lo *shaykh al-shuyūkh* ed il ministro sarebbero rimasti sotto le macerie fino al Giorno del Giudizio”, cf. *supra*). Per contro, l’autore consacra al cugino di questi, lo *shaykh* Sa’d al-Dīn, una notizia biografica specifica, breve ma altamente elogiativa, densa di riferimenti al suo alto rango spirituale, alla profondità delle sue conoscenze mistiche ed al suo distacco dai beni mondani, qualità che l’autore pone sottilmente in contrasto con il prestigioso contesto familiare dello *shaykh*:

Ho conosciuto personalmente (lett.: “ho visto”) il maestro (*shaykh*), la guida (*al-imām*), il conoscitore di Dio (*al-‘arīf*), il modello di spiritualità (*al-quḍwa*) Sa’d al-Dīn Ibn Ḥamawayh, (che apparteneva ad una) famiglia (*bayt*) che esercitava autorità (*mashyakha*) e potere (*riyāsa*) sulla gente della Via mistica (*ahl al-ṭarīq*), ma se ne distingueva per il distacco dai beni mondani (*al-tagrīd*). I suoi zii e i suoi cugini erano direttori di *khānqāh* (*shuyūkh al-*

⁴⁵ *Khaṭara lil-Malik al-Kāmil an yukhrija al-maghrāba min diyār Miṣr kawnaḥu waq’ lahu minhum wa-nādā fihim bil-khurūj nadā^{an} muqliq^{an}*. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, f. 19.

⁴⁶ Cf. Gril 1986, p. 70.

khawāniq) in Egitto e in Siria, ministri (*wuzarā'*), comandanti militari (*umarā'*). Ma la sua condizione spirituale era troppo elevata perché sentisse il bisogno del loro aiuto. Era concentrato esclusivamente su Dio e sull'osservanza delle regole della Via mistica (*aḥkām al-tarīq*), in una condizione di completo abbandono in Dio (*tawakkul*)⁴⁷.

In linea con una visione etica molto diffusa nella tradizione mistica musulmana, la concentrazione esclusiva sulle realtà spirituali non conduce Sa'd al-Dīn a ritirarsi dal mondo, ma ad impegnarsi profondamente in esso, restando però indifferente alle sue attrattive:

Si dedicò all'educazione degli aspiranti mistici (*tarbiyyat al-murīdīn*) e viaggiò in molti paesi, e sempre in questo stato (di concentrazione su Dio) si spinse nelle regioni persiane (*bilād al-a'jam*), dove molti Mongoli (*al-Tatar*), si convertì all'Islam sotto la sua guida (lett.: "per mano sua"). Inoltre, fu autore di opere pregevoli (*taṣānīf ḥāsana*) sulle scienze mistiche (*'ulūm al-taṣawwuf*)⁴⁸.

Dopo un così elevato ritratto spirituale, la notizia biografica su Sa'd si chiude con una immagine che sottolinea, ancora una volta, il contrasto tra questo maestro spirituale e la sua potente famiglia:

Lo incontrai a Fustāt (*Miṣr*), al tempo in cui uno dei figli di suo zio paterno era ministro (*wazīr*) del sultano al-Malik al-Kāmil e un altro era lo *shaykh* della *khānqāh* (di Sa'īd al-Su'adā') e un grande ministro (*kabīr dawla*) di al-Kāmil, ma egli non faceva mai ricorso a loro.

10. Conclusioni

I passaggi della *Risāla* sin qui analizzati dimostrano chiaramente la predilezione di Ṣafī al-Dīn per una spiritualità indipendente dal potere. Tuttavia, è bene precisare che l'autore non esprime un atteggiamento pregiudizialmente ostile verso i mistici inquadrati nel sistema ayyubide, neppure verso quelli che risiedono nella *khānqāh* di Sa'īd al-Su'adā': fedele al principio generale per cui le condizioni spirituali individuali contano più delle esteriori circostanze materiali, egli dedica una notizia biografica altamente elogiativa anche al *ṣūfī* Khōjā Jihān⁴⁹, da lui incontrato proprio nella *khānqāh*.

Più in generale, le concezioni e le pratiche di Ṣafī al-Dīn rimangono merito ai rapporti tra autorità spirituale ed autorità politica non possono essere ridotte ad un generico atteggiamento di "opposizione al potere". In particolare, risulta degno di nota il fatto che l'autore non esiti ad evocare nella *Risāla*, i rapporti che egli stesso ha intrattenuto con il sultano al-Malik al-Kāmil, raccontando anche di aver accettato da questi, una volta, una donazione in denaro.⁵⁰ Lungi dall'esprimere una qualche contraddizione interiore, l'atteggiamento di Ṣafī al-Dīn verso il sultano riflette la sua concezione profonda del rapporto con il potere, che è pienamente radicata nella tradizione mistica musulmana: come, secondo un noto adagio mistico, la vera asceti (*zuḥd*) non consiste nel «tenere il mondo tra le mani ma non nel cuore», così la vera indipendenza nei

⁴⁷ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, ff. 117 b -118.

⁴⁸ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, f. 118.

⁴⁹ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, f. 116.

⁵⁰ Cf. Ṣafī al-Dīn, *Risāla*, testo arabo, f. 120.

confronti dei poteri temporali non consiste in una assoluta assenza di rapporti, ma nella capacità di intrattenere rapporti che rispettino le corrette relazioni gerarchiche tra autorità spirituale ed autorità politica: come segnala Gril (1986: 76), secondo le diverse condizioni i doni dell'autorità politica possono essere un fattore di corruzione del mistico, o al contrario un segno tangibile di riconoscimento della sua autorità spirituale.

Il dovere, che incombe su ogni buon musulmano, di “comandare il bene e proibire il male” comporta una costante ricerca di collaborazione, da parte del “sapiente” (e dunque del santo) con il potere politico, fatta salva la possibilità, o la vera e propria necessità, di fare ricorso a forme di opposizione aperta o anche, in casi estremi, di violenza quando il comportamento del potere politico tenda a deviare dal retto cammino, così mettendo a repentaglio l'ordine sociale e gli equilibri confessionali fondati sulla Legge divina. È proprio questo, in ultima analisi, l'insegnamento principale che Ṣafī al-Dīn trasmette nell'episodio dello *shaykh Ḥasan al-Ṭawīl* e della “chiesa costruita sulla moschea”.

Bibliografia

‘Abduh, Khālīd Muḥammad, 2018. “A‘lām al-ḥarakat al-ṣūfiyya fi l- ‘aṣr al-ḥadīth”, *Al-Falq*, 24/05/2018. Consultato online 3 febbraio 2020.

Amri, Nelly, 2002. *Al-walāya wa l-mujtama‘. Sainteté et société. Contribution à l'histoire religieuse et sociale de l'Ifriqiya hafside*. Tunisi: Credif, 2002.

Amri, Nelly, 2008. *La sainte de Tunis: Présentation et traduction de l'hagiographie de ‘Āisha al-Mannūbiyya*. Arles: Sindbad-Actes Sud, 2008.

Bouderbala, Sobhi, 2014. « Les mawālī à Fustāt aux deux premiers siècles de l'Hégire et leur intégration sociale ». In: Annliese Nef & Fabiola Ardizzone (éd.), *Les dynamiques d'islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile : nouvelles propositions et découvertes récentes*. Roma: École française de Rome 487, 2014, p. 141-151.

Cahen, Claude, 1954. “Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au Xe siècle”. *Archivio Storico per le Province Napoletane* 34 (1954), pp. 61–67.

Cahen, Claude, 1991. “Dhimma”. *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 2, pp. 227–231.

Cecere, Giuseppe, 2017a. “Les réseaux soufis d'Alexandrie au début de l'époque mamlouke Yāqūt al-Ḥabaṣī, une étude de cas”. In: Sylvie DENOIX (dir.), *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval* (édition électronique). Parigi: CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques (Actes des Congrès Nationaux des travaux historiques et scientifiques), pp. 11-30.

Cecere, Giuseppe, 2017b. “Raison et dévoilement. Notes sur l'épistémologie soufie d'Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309)”. *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* VII (2017), pp. 1 - 22.

Cecere, Giuseppe, 2018. "The Shaykh and the Others: Sufi Perspectives on Jews and Christians in Late Ayyubid and Early Mamluk Egypt". *Entangled Religions* 6 (2017), pp. 34 - 94.

Chih, Rachida & Denis Gril (eds.). 2000. *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2000.

Christ, Georg, 2006. "Masked Cooperation with the Infidel? The Venetian Commercial Privileges, Political Power and Legal Culture in Mamluk Egypt". In: *Power and Culture. Hegemony, Interaction and Dissent*, edited by Ausma Cimdina, and Jonathan Osmond. Pisa: Pisa University Press. 2006, pp. 33-51.

Den Heijer, Johannes, 2013. "La transmission des récits sur les mystiques coptes (moines, ermites) et leur rapports avec la société égyptienne à l'époque fatimide". In: Giuseppe Cecere, Mirelle Loubet & Samuela Pagani (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, pp. 361-377.

Denoix, Sylvie, 1996. « Sa 'îd al-Su 'adâ ». *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 8, pp.891-892.

Denoix, Sylvie, 2013. "Préface. Liens personnels et affinités électives, ou comment étudier une société à statuts". In: Mathieu Eychenne, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIIIe - fin XIVE siècle)*, Damasco - Beirut : Presses de l'Ifpo (Institut français du Proche-Orient), 2013.

Denoix, Sylvie (dir.), 2017. *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval* (édition électronique). Parigi: CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques (Actes des Congrès Nationaux des travaux historiques et scientifiques), 2017.

Dridi, Audrey, 2009. *Eglises et synagogues de Fustât-Le Caire des Fatimides aux Mamlouks (358/969 - 923/1517)*. Contribution à l'étude de la topographie culturelle de la capitale égyptienne, mémoire de master 1, sous la direction de Mme le Professeur Françoise Micheau, Université Paris 1, Septembre 2009 (non publiée).

Dridi, Audrey, 2015. "Christians of Fustat in the First Three Centuries of Islam: the Making of a New Society". In: Tasha Vordestrasser and Tanya Treptow, *A Cosmopolitan City: Muslims, Christians and Jews in Old Cairo*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2015, pp. 33-40.

El-Leithy, Tamer 2006. "Sufis, Copts and the Politics of Piety. Moral regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt". In: Richard McGregor and Adam Sabra (eds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, pp. 75–119.

Ephrat, Daphna, 2002. "In Quest of an Ideal Type of Saint: Some Observations on the First Generation of Moroccan Awliyā' Allāh in Kitāb al-Tashawwuf". *Studia Islamica*, CXIV (2002), pp. 67–85.

Eychenne, Mathieu, 2013. *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIIIe - fin XIVE siècle)*, Damasco - Beirut : Presses de l'Ifpo (Institut français du Proche-Orient), 2013.

Fenton Paul B. & David Littman, 2016. *Exile in The Maghreb: Jews Under Islam. Sources and Documents (997–1912)*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 2016.

Ferhat, Halima & Hamid Triki. 1986. “Hagiographie et religion au Maroc médiéval.” *Hespéris Talmuda* 24 (1986). pp. 17–51.

Fierro, Maribel & John Tolan (eds.) 2013. *The Legal Status of *ḍimmī*-s in the Islamic West (Second/Eighth-Ninth/Fifteenth centuries)*. Turnhout: Brepols, 2013.

Frantz-Murphy, Gladis, 1991. “Conversion in Early Islamic Egypt: The Economic Factor”. In: Yūsuf Raḡīb (ed.), *Documents de l’islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherche*. Actes de la table ronde organisée par le Centre National des Recherches Scientifiques (Paris, 3-5 mars 1988). Il Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1991, p. 11-17.

Garcin, Jean-Claude, 1966. “Index des *Ṭabaqāt* de Sha‘rānī (pour la fin du IXe et le début du Xe S. H.)”. *Annales Islamologiques* 6 (1966), pp. 31–94.

Garcin, Jean-Claude, 1967. “Histoire, opposition, politique et piétisme traditionaliste dans le *Ḥusn al Muḥādarat* de Suyūti”. *Annales Islamologiques* 7 (1967), pp. 33–90.

Garcin, Jean-Claude, 1972. “L’insertion sociale de Sha‘rānī dans le milieu cairote.” In: *Colloque International sur l’histoire du Caire, 27 mars–5 avril 1969*, a cura di André Assabagui. Il Cairo: Ministero della Cultura della Repubblica Araba d’Egitto, 1972, pp. 159–168.

Garcin, Jean-Claude, 1979. “Histoire et hagiographie de l’Égypte musulmane.” In: Jean Vercoutter (ed.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, 1927–1976. II: Égypte post-pharaonique*. Il Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1979, pp. 287–316.

Gril, Denis. 1980a. “Une source inédite pour l’histoire du taṣawwuf en Égypte au viie / xive siècle.” In: Jean Vercoutter (ed.), *Le Livre du Centenaire de l’Institut français d’archéologie orientale. 1880–1980*. Il Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1980, pp. 442–508.

Gril, Denis, 1980b. “Une émeute anti-chrétienne à Qūṣ au début du VIIIe/ XIVE siècle”. *Annales Islamologiques* 16 (1980), pp. 241–274.

Gril, Denis, 1986. Introduzione e testo francese di: Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣūr, *La Risāla de Ṣafī al-Dīn Ibn Abī l-Manṣūr ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle*. Introduction, édition et traduction par Denis Gril. Il Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986.

Griffel, F. (2007). “On Fakhr al-Din Rāzī’s Life and the Patronage He Received”. *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2017), pp. 313-344.

Hamdi Dabee Boutros, Nagla, 2013. “Le calife et le patriarche: Entre autorité politique et autorité de la mystique”. In: Giuseppe Cecere, Mirelle Loubet & Samuela Pagani (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l’Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*. Il Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 2013, pp. 379-392.

Hofer, Nathan, 2013. “Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides”. In: Giuseppe Cecere, Mirelle Loubet & Samuela Pagani

- (dir.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale. Interculturalités et contextes historiques*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, pp. 393-422.
- Hofer, Nathan, 2014. "The Origins and Development of the Office of the "Chief Sufi" in Egypt, 1173–1325". *Journal of Sufi Studies* 3 (2014), pp. 1-37.
- Hofer, Nathan 2015. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015.
- Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if al-minan*. Edito da 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Il Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1999 (2^a ediz.).
- Loiseau, Julien, 2010. *Reconstruire la maison du sultan, 1350-1450 : ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010.
- McGregor, Richard, & Adam Sabra (eds.), 2006. *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.
- Noth, Albrecht, 1984. « Some remarks on the 'Nationalization' of Conquered Lands at the Time of the Umayyads ». In Tarif Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in The Middle East*. Beirut: The American University, 1984, p. 223-228.
- Papaconstantinou, Arietta. 2008. "Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads." *Annales Islamologiques* 42 (2008): 127–156.
- Sabra, Adam, 2006. "Illiterate Sufis and Learned Artisans: the Circle of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani". In: Richard J. McGregor and Adam Sabra (eds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*. Il Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2006, pp.153-168.
- Şafī al-Dīn Ibn Abī l-Manşūr, *La Risāla de Şafī al-Dīn Ibn Abī l-Manşūr ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle*. Introduction, édition et traduction par Denis Gril. Il Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986.
- Scattolin, Giuseppe. 2005. "Soufisme et loi dans l'islam: un texte de Ibn 'Arabī sur les sujets protégés (*ahl al-dhimma*)". In: Geneviève Gobillot, & Marie-Thérèse Urvoy (eds.), *L'orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au professeur Gérard Troupeau suite au colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004*. Paris: Éditions de Paris, pp. 199–235
- Sanders, Paula, 1994. *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*. Albany (NY): The State University of New York Press, 1994, pp. 43-44.
- Taftāzānī, Abū l-Wafā, 1991. *Al-ṭuruq al-şūfiyya fī Mişr*. Il Cairo, Maṭba'at al-Amaniyya, 1991.
- Taftāzānī, Abū l-Wafā, 1996. "Al-Taşawwuf". *Al-Jam'iyya al-falsafiyya al-mişriyya*, IV, (1996), pp. 47-59.
- Tritton, Arthur S., 1930. *The caliphs and their non-Muslim subjects a critical study of the Covenant of 'Umar*. [Oxford]: Oxford University Press, 1930.

Zouache, Abbès (dir.), 2017. *Pouvoir et culture dans le monde arabe et musulman médiéval*. Études dédiées à la mémoire de Thierry Bianquis. Sous la direction de Abbès Zouache. *Bulletin d'études orientales* (BEO) 66 (2017).