Rivi sta di Studi Indo-Mediterranei IX (2019)
Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: http://kharabat.altervista.org/index.html
Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM) Università di Bologna
cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139 ISSN 2279-7025

Nasser Ismail

Letterati e *'ulamā'* sciiti nell'Egitto mamelucco

Abstract. The present study aims to investigate how Shiite literati, *'ulamā'* and emirs who lived between XIII and XIV centuries succeeded in emerging and interacting within a historically rigorous Sunni environment such as the Egyptian Mamluk one.
Key words: Shiite literati, Mamluk Egypt, Fatimids, Arabic literature, religious sectarism

Il brutale linciaggio di alcuni fedeli sciiti in un villaggio a sud del Cairo nel 2013 ha riportato sotto i riflettori la tormentata storia di questa minoranza dimenticata in Egitto. Queste ultime vicende richiamano altri periodi storici, nel nostro caso quello mamelucco, in cui lo sciismo egiziano dovette vivere in condizioni per certi tratti simili, seppure con dinamiche politiche, sociali e culturali 'arcaiche' ma sorprendentemente molto meno ideologiche e discriminatorie. Gli studi

moderni sullo sciismo si concentrano in generale sulla dinastia fatimide o sulle comunità sciite più consistenti presenti in al-Šām, dando a volte l'impressione che questa fede fosse del tutto estranea all'Egitto premoderno.[1] A rendere la trattazione di questo argomento ancora più difficile è l'evidente scarsità e la grande frammentarietà delle fonti primarie su questo tema. In questo lavoro tenteremo di indagare sui letterati e sugli *'ulamā'* di fede sciita vissuti a cavallo tra i sec. XIII-XIV in Egitto, nel tentativo di delineare le varie dinamiche che consentirono loro di emergere e di interagire all'interno di un ambiente storicamente e rigorosamente sunnita come quello egiziano mamelucco.

La politica religiosa dei mamelucchi

La politica religiosa dei mamelucchi nei confronti delle altre confessioni islamiche diverse dal sunnismo suscita un certo dibattito a causa di un'evidente discontinuità, dovuta, in primo luogo, alla forte instabilità dello scenario politico militare nella regione in quel periodo, nonché alle differenze demografiche e socio-religiose dei territori sotto il controllo del sultanato. Alcuni studiosi hanno cercato di sottolineare l'esistenza di una sistematica politica di 'inquisizione' antisciita e in generale anti eresia condotta dal regime mamelucco, con lo scopo di rafforzare il sodalizio tra la casta straniera governante e i guardiani della fede, gli *'ulamā'*, attraverso la protezione della corrente religiosa maggioritaria.[2] Tale supposizione potrebbe essere sostenuta dalle campagne mamelucche antisciite, soprattutto quella del 705/1305 a Kisrawān, e da vari episodi di persecuzione contro alcuni personaggi accusati di 'eterodossia'.[3] Altri studi hanno dimostrato invece che la preoccupazione prevalente dei singoli sultani ed emiri fosse quella di acquisire e mantenere il potere, mentre quelle che potremmo chiamare preoccupazioni ideologiche erano distintamente secondarie.[4] Diversamente da altre dinastie islamiche, i mamelucchi non fecero ricorso a un'ideologia che strumentalizzasse il conflitto tra sunniti e sciiti per esprimere la propria legittimità religiosa e politica.[5] Non ci sono, inoltre, prove dell'esistenza di organi pubblici giurisdizionali o sociali speciali per la repressione dell'eresia.[6] Gli interventi 'punitivi' come quelli di Kisrawān potrebbero essere pertanto concepiti come l'incontro tra due volontà: quella politica del potere

---

[1] Un contributo importante su questo argomento è quello di Devin J. Stewart che approfondisce alcune manifestazioni dello sciismo nella cultura popolare egiziana medievale, con alcuni cenni alla presenza sciita nell'Alto Egitto. Cfr. Devin J. Stewart, "Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic", *Studia Islamica* n. 84 (1996), pp. 35-66.

[2] E. Strauss, "L'inquisition dans l'État Mamlouk", *Rivista degli Studi Orientali* vol. 25, fasc. 1/4 (Giugno 1950), p. 13.

[3] Cfr. Henri Laoust, "Remarques sur les expeditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks", *Bulletin du Musée de Beyrouth* 4 (1940), pp. 93-115; Stefan H. Winter, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī 'al-Shahīd al-Awwal' (d. 1384) and the Shī'ah of Syria", *Mamlūk Studies Review* vol. 3 (1999).

[4] Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", *Mamlūk Studies Review* n. 13, vol. 2 (2009), p. 9; Robert Irwin, "Factions in Medieval Egypt", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* n. 2 (1986), pp. 236-237.

[5] Stefan H. Winter, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī", p. 181.

[6] Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 168.

centrale di riprendere il controllo su distretti ribelli e quella di alcuni *'ulamā'* di difendere il loro potere sociale e religioso in un contesto di "elite social competition".[7] Il sultanato, come hanno evidenziato più ricerche, promuoveva sovente un approccio fortemente pragmatico, interessato in primo luogo a mantenere l'ordine politico e sociale e a servirsi, ove possibile, di ogni mezzo di legittimità, anche a costo di contare su figure di confessioni considerate 'eterodosse' dall'establishment religioso. Alla luce di questo si può comprendere l'alleanza tra i mamelucchi e gli Ašrāf zayditi di Mecca della dinastia ḥasanida, al fine di estendere un loro potere sui luoghi sacri dell'Islam.[8] Si presentarono situazioni in cui le autorità mamelucche dovettero affidare a gruppi ismā'īliti siriani alcune missioni antimongole, il che prova l'assenza di "a uniform policy on Shi'ism in the empire".[9] In quest'ottica si potrebbe inoltre inquadrare l'orientamento pragmatico adottato sia dalle autorità mamelucche sia dagli *'ulamā'* verso la presenza di alcuni funzionari sciiti nell'amministrazione egiziana che paradossalmente erano preposti all'attuazione della politica del sultanato.[10] In più, malgrado l'educazione e la formazione religiosa rigorosamente sunnita imposta ai mamelucchi, le biografie segnalano la curiosa appartenenza di qualche emiro allo sciismo. 'Izz al-Dīn Aybak al-Ẓāhirī (m. 668/1269), vassallo di al-Ẓāhir Baybars (m. 676/1277), era ritenuto sciita da al-Yūnīnī (m. 726/1326) e da Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadī (m. 764/1363) "*kāna 'indahu tašayyu'*"[11] e *rāfiḍī* da Ibn Taġrībirdī (m. 874/1470).[12] Ottenuto l'ufficio di governatore (*nā'ib*) di Ḥimṣ, si distinse tanto per la capacità quanto per la severità e crudeltà con cui trattò i cittadini della città siriana. Uno dei condottieri importanti di al-Manṣūr Qalāwūn (m. 689/1290), 'Alā' al-Dīn al-Šamsī Kuštuġdī (m. 690/1291) era noto per essere un fervente sciita.[13] Al-Ḏahabī lo ricordò come un irriducibile *rāfiḍī* che era solito insultare pubblicamente Mu'āwiya (m. 60/680) e chi non imprecasse contro di lui.[14] Forse proprio per questo suo fervore religioso, nel 680/1281 fu nominato dal sultano come *nāẓir* (amministratore) del mausoleo di al-Ḥusayn al Cairo e dei suoi relativi

[7] Cfr. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, p. 168; Stefan H. Winter, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī", p. 151; Aḥmad Ḥaṭīṭ, "al-Ḥamalāt al-kisrawāniyya. Qirā'a tārīḫiyya fī risālat b. Taymiyya ilà al-sulṭān Muḥammad b. Qalāwūn", *Mağallat al-Minhāğ* 24 (2002/1422), p. 259.

[8] Cfr. Richard T. Mortel, "Zaydi Shi'ism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca", *Int. J. Middle East Stud* 19 (1987), pp. 455-472.

[9] Cfr. Stefan H. Winter, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī", pp. 154-155.

[10] Cfr. Kamāl al-Dīn al-Udfuwī, *al-Ṭāli' al-sa'īd al-ğāmi' asmā' nuğabā' al-Ṣa'īd*, ed. Sa'd Muḥammad Ḥasan, al-Qāhira: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarğama, 1966,al-Udfuwī, p. 227; Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. Aḥmad al-Arnā'ūṭ *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, 2000, vol. 9, p. 274 e vol. 12, p. 158.

[11] Mūsà b. Muḥammad al-Yūnīnī, *Ḏayl mir'āt al-zamān*, al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992, vol. 2, pp. 473-438; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 9, p. 267.

[12] Ğamāl al-Dīn Yūsuf b. Taġrībirdī, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, ed. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992, vol. 7, p. 200. Il termine *rāfiḍa* allude al rifiuto soprattutto degli sciiti imāmati di riconoscere la validità sia del califfato di Abū Bakr (m. 13/634) e 'Umar (m. 23/644) che dell'imāmato di Zayd b. 'Alī (m. 122/740); cfr. E. Kohlberg, "*Rāfiḍa*", in *EI*^{2}, vol. 8, pp. 386-389; Devin J. Stewart, "Popular Shiism in Medieval Egypt", pp. 39-41.

[13] al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 24, p. 256.

[14] Šams al-Dīn al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2000, vol. 51, p. 120.

waqf.[15] In seguito, Kuštuġdī guadagnò la fiducia di al-Ašraf Ḫalīl b. Qalāwūn (m. 693/1293) con il quale nel 1291 partecipò alla riconquista di San Giovanni d'Acri ('Akkā) dalle mani dei crociati, ma perse la vita durante questa battaglia.[16] Un altro caso differente e più eclatante è quello dell'emiro 'Abd al-Mu'min b. 'Abd al-Wahhāb al-Sallāmī (m. 742/1342). Iracheno, forse di origine tatara o turca, fu al servizio del commerciante e ambasciatore Maǧd al-Dīn Ismā'īl al-Sallāmī (m. 743/1342) che godeva della stima di Abū Sa'īd Bahādur Ḫān (m. 736/1335), l'Ilḫān di Persia e Iraq, e del sultano, al-Nāṣir Mūḥammad b. Qalāwūn (m. 741/1341).[17] Dopo aver svolto diverse ambascerie tra l'Ilḫanato e la corte mamelucca, pare che nel 736/1335 egli avesse voluto sbarazzarsi del suo signore e accattivarsi la simpatia di al-Nāṣir. In risposta a questa sua mossa, Maǧd al-Dīn al-Sallāmī si presentò davanti al sultano al Cairo con un verbale attestante la confessione sciita del proprio vassallo ribelle. A nulla servì questa accusa: in difesa di 'Abd al-Mu'min intervenne l'emiro Sayf al-Dīn Qawṣūn al-Sāqī al-Nāṣirī (m. 742/1342), genero del sultano e capo dei suoi mamelucchi reali. Non solo, egli fu inoltre ingaggiato come mamelucco "*labisa al-kalfata*" e nominato, non a caso, governatore di Qūṣ nel 740/1339.[18] Evidentemente l'emiro sciita non sentiva alcun tipo di disagio né preoccupazione nel rendere pubblica la propria affiliazione religiosa "*yatağāhar bi-l-rafḍ*" e soleva giurare con la formula "*wa-ḥayāt mawlāy 'Alī!*".[19] Qawṣūn riponeva una profonda fiducia nel suo subordinato al punto di affidargli la detenzione e successivamente l'uccisione del sultano appena rimosso, al-Manṣūr Abū Bakr b. Muḥammad b. Qalāwūn, a Qūṣ nel 742/1342. Il prezzo pagato per questo omicidio fu altrettanto tragico. Poco tempo dopo, il fratello del sultano assassinato, al-Nāṣir Aḥmad (m. 745/1344), fece arrestare 'Abd al-Mu'min nell'Alto Egitto, lo fece portare in giro crocifisso a dorso di un dromedario per le strade del Cairo per una settimana per poi impiccarlo.[20]

Inclusione dei letterati e degli 'ulamā' sciiti in Egitto

Dopo la caduta del califfato fatimide in Egitto nel 567/1171, lo sciismo, religione professata nella sua declinazione ismā'īlita e patrocinata dalla dinastia regnante, rimase radicato in alcune zone della valle del Nilo, distanti e fuori da un effettivo controllo politico del governo centrale.[21] Gli ayyubidi

---

[15] Taqī al-Dīn al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997, vol. 2, p. 141.
[16] Ivi, vol. 2, p. 224.
[17] Cfr. al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 9, pp. 131-132; Taqī al-Dīn al-Maqrīzī, *al-Mawā'iẓ wa-l-i'tibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, ed. Muḥammad Zaynuhum *et al.*, al-Qāhira: Maktabat Madbūlī, 1998, vol. 2, pp. 459-460.
[18] Cfr. al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3, pp. 363-364.
[19] Ibid.
[20] Ibid; Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *A'yān al-'aṣr wa-a'wān al-naṣr*, ed. 'Alī Abū Zayd *et al.*, Dimašq: Dār al-Fikr, 1998, vol. 3, pp. 186-187; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 19, p. 217.
[21] Cfr. Michael Chamberlain, "The Crusader Era and the Ayyubid Dynasty", in M.W. Daly (ed.), *Cambridge History of Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, p. 215. Cfr. le notizie delle rivolte pro-sciite di alcune tribù arabe del Delta e dell'Alto Egitto e di alcuni soldati di basso grado avvenute nel 651/1253 e nel 658/1260 contro la presa del potere da parte dei mamelucchi, considerati degli schiavi non degni del governo dell'Egitto, in al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 1, pp. 479-80, 522-23.

furono inizialmente esortati a consolidare il loro potere interno sedando le insurrezioni dei sostenitori e dei simpatizzanti del vecchio regime. Operarono un urgente ricambio del corpo burocratico e religioso con dei quadri sunniti importati e più fidati, necessari altresì per la riconversione al sunnismo dei fedeli fatimidi rimasti nei centri più grandi, quali Il Cairo e Alessandria.[22] Fondarono, inoltre, diverse istituzioni scolastiche religiose finalizzate alla diffusione della scuola šāfi'ita e in particolare della dottrina aš'arita.[23] Dopo aver spazzato militarmente le ultime sacche fatimide arroccate nell'Alto Egitto, i successori mamelucchi perseguirono una politica di formazione e di proselitismo nelle aree meridionali. Tuttavia, la distanza e la difficile morfologia del territorio dell'Alto Egitto permisero alle ultime comunità sciite di sopravvivere almeno fino alla seconda metà del XIV sec. insieme alla corposa minoranza copta indigena.[24] Il biografo sunnita Kamāl al-Dīn al-Udfuwī (m. 748-49/1347-48), apparentemente avverso allo sciismo, descrisse brevemente con toni 'soddisfatti' il declino delle presenze sciite in Egitto e le condizioni in cui si trovavano ad agire alcuni *'ulamā'* e letterati appartenenti a questa dottrina vissuti nella propria regione a cavallo tra i sec. XIII-XIV. Dalla sua presentazione dei centri più significativi del Ṣa'īd emerge un'immagine peculiare di un passato sciita rigoglioso. E ciò fu grazie alla politica di "Alidisation" perseguita dai fatimidi nella regione, divenuta tra l'altro straordinariamente strategica in quanto *trait d'union* tra il califfato ismā'īlita e i loro correligionari vassalli nello Yemen.[25] Secondo al-Udfuwī, al tempo della stesura del suo prezioso testo biografico (740/1339), vi erano ancora diverse comunità forse per lo più ismā'īlite, benché in misura minore rispetto al passato.[26] Ad Aswān "lo sciismo era dominante, ma, grazie a Dio, è diminuito e decaduto" (*ġalaba 'alà ahlihā l-tašayyu', wa-qadd qalla ḏālika wa-iḍmaḥalla, wa-li-llāh al-ḥamd wa-l-minna*).[27] Lo stesso discorso valeva per Udfū, dove "lo sciismo era prevalente, poi si è indebolito a tal punto che ora solo pochissime persone lo professano" (*al-tašayyu' kāna bihā fāšiyan, ṯumma ḍa'ufa ḥattà lā yakād yatabayan bihi illā ašḫāṣ qalīla ğiddan*);[28] per Isnā, in cui "lo sciismo era predominante e *al-rafḍ* diffuso, finché entrambi non si sono affievoliti e hanno iniziato a scomparire" (*al-tašayyu' kāna bihā fāšiyan wa-l-rafḍ mašiyan, fa-ğaffa ḥattà ḫaff*);[29] infine per Asfūn e Armant, che erano rispettivamente conosciute per "uno sciismo tremendo" (*bi-l-tašayyu' al-šanī'*)[30] e "uno sciismo molto diffuso" (*al-tašayyu' al-kaṯīr*).[31]

---

[22] Cfr. Gary Leiser, "Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society", *The Muslim World* 76.1 (1986), pp. 18-19; Gary Leiser, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt", *Journal of the American Research Center in Egypt* vol. 22 (1985), p. 36.

[23] al-Maqrīzī, *al-Mawā'iẓ*, vol. 3, p. 437; Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", p. 8; Muḥammad al-'Anāqira, *al-Madāris fī Miṣr fī 'aṣr dawlat al-mamālīk*, al-Qāhira: al-Maǧlis al-A'là li-l-Ṯaqāfa, 2015, p. 49.

[24] Garcin J.C., *Un centre musulman de la Haute-Egypte medievale*: Qus, al-Qāhira: IFAO, 1976, pp. 116, 319.

[25] Delia Cortese, "Upper Egypt: a Shī'i 'Powerhouse' in the Fatimid Period?", *Studi Magrebini* 1, vol. 12-13 (2017), pp. 155 e 166.

[26] Cfr. Stewart, "Popular Shiism", p. 57.

[27] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 34; Taqī al-Dīn b. Qāḍī Šuhba, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, ed. al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Ḫān, Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṯmāniyya, 1978, vol. 2, p. 265.

[28] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 37.

[29] Ivi, p. 38.

[30] Ivi, p. 39.

[31] Ivi, p. 41.

A differenza di quanto accadde nella regione siro-libanese o in Iraq, dove lo sciismo e altre fazioni islamiche e non, per vari motivi storici, erano e sono tuttora ben radicate, in Egitto le rivolte dei fedeli fatimidi terminarono pressoché definitivamente con l'efficiente azione militare di al-Ẓāhir Baybars avviata nel Ṣa'īd nel 660/1262.[32] Come trapela dal resoconto di al-Udfuwī, la loro presenza era diventata decisamente meno organizzata e più contenuta e non si intravedevano più rischi particolari di collusione tra questa minoranza e altre forze nemiche. Per questa ragione, dopo il regno di Baybars, l'impegno principale del sultanato mamelucco in Egitto consisteva nel patrocinare un programma di sunnizzazione dal basso di più lungo respiro nelle zone interessate, attraverso una formazione volta al cambiamento graduale dell'orientamento confessionale e alla ricostruzione identitaria. La regione del Ṣa'īd divenne sede di ben ventisette scuole, tra cui sedici a Qūṣ, tre ad Aswān (Uswān), due sia a Isnā (Asnā) che a Qinā e quattro divise tra Luxor, Armant, Qamūlā e Huw.[33] Al-Udfuwī e 'Abd al-Raḥīm al-Isnawī (m. 772/1370) attribuirono a queste scuole e agli *'ulamā'* reclutati o laureati in esse il successo della riconversione della gran parte del popolo sciita nei sopracitati centri.[34] Dalle fonti del periodo, appare chiarificatore, in questo difficoltoso processo che oscillava tra l'assimilazione e la disgregazione culturale, il contributo di alcuni docenti operanti nelle scuole dell'Alto Egitto, tra cui il giurista Bahā' al-Dīn al-Qifṭī (m. 697/1297).[35] Costui insegnò alla scuola al-Mağdiyya a Qūṣ, poi si trasferì a Isnā per assumere la direzione della scuola al-Aframiyya, diventando un punto di riferimento per tutti gli studenti della regione. Al fine di espletare la sua missione, egli compilò un corposo volume antisciita, *al-Naṣā'iḥ al-muftaraḍa fī faḍā'iḥ al-rafaḍa*, e un altro sulle virtù dei discendenti e dei compagni del Profeta, *al-Anbā' al-mustaṭāba fī faḍā'il al-ṣaḥāba wa-l-qarāba*.[36] Di questo trattato, stando al resoconto di al-Isnawī, Bahā' al-Dīn al-Qifṭī "leggeva ogni giorno qualche passo in presenza di una grande folla, finché le tenebre si dispersero e lo sciismo scomparve da gran parte di quelle comunità" (*wa ṣāra yaqra' 'alayhi fī kull yawm bi-ḥuḍūr al-ḫalq ilà an inğalat tilka l-ẓulam wa-zāla l-rafḍ 'an ġālib tilka l-umam*).[37]

Questo tipo di proselitismo missionario sunnita, rivolto in primo luogo ai ceti umili o a giovani studenti, non costituì comunque l'unica risposta degli ambienti intellettuali e religiosi egiziani del primo periodo mamelucco alla questione sciita. L'emergere del sultanato mamelucco, quale nuova potenza capace di arrestare l'avanzata mongola e di garantire una certa stabilità nella zona, nonché

[32] In seguito vi furono alcune sollevazioni di minor portata nell'Alto Egitto che richiesero l'intervento delle truppe mamelucche, tra cui una nel 697/1298 ricordata da al-Udfuwī. Cfr. al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 66, 368; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 254.

[33] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 44-45, 425; Zakī al-Dīn al-Munḏirī, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, ed. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1984, vol. 3, p. 161; Ibn Taġrībirdī, *al-Nuğūm*, vol. 8, pp. 67-68.

[34] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 424-425; 'Abd al-Raḥīm al-Isnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, vol. 2, 1987, pp. 168-169.

[35] Cfr. al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 424-425; Tāğ al-Dīn 'Abd al-Wahhāb al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrà*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1976, vol. 8, p. 391; al-Isnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 2, pp. 168-169; Stewart, "Popular Shiism", p. 59; Nothan Hofer, *Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, p. 212.

[36] al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 8, p. 391; Stewart, "Popular Shiism", p. 59.

[37] al-Isnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 2, 1987, pp. 168-169.

la ricchezza proveniente dal commercio nel Mediterraneo, fecero sì che l'Egitto diventasse il centro culturale principale del Vicino Oriente. Esso divenne polo di attrazione per studiosi e immigrati da Est e Ovest, alla ricerca di opportunità formative e professionali migliori, che contribuirono senz'altro a conferire un'atmosfera profondamente cosmopolita alla società egiziana[38] e a stimolarla inevitabilmente ad adottare delle attività culturali e dei meccanismi sociali più inclusivi. A favorire ulteriormente questa politica socio-religiosa che mirava all'integrazione di letterati e di *'ulamā'* musulmani non sunniti ma non eterodossi, quantomeno pubblicamente, concorsero alcuni fattori rilevanti nel contesto egiziano di allora. La scuola šāfi'ita era decisamente dominante e quella ḥanbalita più puritana poco influente, a volte persino perseguitata. A sostegno di una linea più moderata verso lo sciismo si può aggiungere il patronato statale del sufismo e la massiccia adesione popolare alle sue confraternite che infondevano una sorta di "'Alid loyalism"[39] o "sentimental allegiance"[40] – già consolidata in Egitto in epoca fatimide - alla famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*) e alla figura di 'Alī (m. 41/661) e Fāṭima (m. 11/632). In sintesi, si può affermare che "Shi'ism, whether as a personal expression of religious devotion to the Prophet's Family, or as a creed […] was not considered as something alien".[41] Questa sensazione di non 'estraneità' o di prossimità dottrinale e spirituale di alcuni tratti del credo sciita, diffusa negli ambienti religiosi e culturali sunniti egiziani nei decenni a cavallo tra i sec. XIII-XIV, si nota nella posizione e nella speculazione teologica e giuridica di alcuni importanti *'ulamā'*. Di Mağd al-Dīn b. Daqīq al-'Īd (m. 667/1268), responsabile della scuola al-Nağībiyya a Qūṣ nei primi anni di governo mamelucco,[42] Kamāl al-Dīn al-Udfuwī sottolineò l'approccio, seppur proselitistico, fondato sul riconoscimento e sull'inclusione della comunità sciita, riconosciuta come parte integrante della società locale "*ğama'a bayna […] al-iḥsān bayna l-ḫalā'iq ma'a iḫtilāfihim, wa-baḏala l-mağhūd fī iğtimā' qulūbihim wa-i'tilāfihim. […] fa-ağrà maḏhab al-sunna 'alà uslūb ḥakīm*" (abbinò le sue azioni benefiche rivolte a tutti, nonostante le loro diversità, con il suo impegno per l'unità e la solidarietà. Con questo metodo intelligente riuscì a diffondere il sunnismo).[43] Figlio di Mağd al-Dīn b. Daqīq al-'Īd, Taqī al-Dīn b. Daqīq al-'Īd (m. 702/1302) incarnò la massima autorità šāfi'ita e giuridico-religiosa in Egitto alla fine del sec. XIII e rappresentò una figura particolarmente emblematica di un ambiente culturale e intellettuale multiconfessionale. Cresciuto e formatosi a Qūṣ, dovette vivere e interagire con credenti copti e sciiti. Nelle sue opere mostrava una certa apertura nell'accogliere l'opinione (*ra'y*) e la testimonianza (*šahāda*) degli sciiti che, pur essendo dei "*mubtadi'ūn*" (cattivi innovatori), non si potevano estromettere dall'Islam, in quanto appartenenti ad *ahl al-qibla*: "*al-*

[38] Jonathan P., Berkey, "Culture and Society during the Late Middle Ages". *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, vol. 1, pp. 376-377.
[39] Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam: Conscious and History in a World Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1974, vol. 2, p. 463.
[40] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, p. 82.
[41] Stefan H. Winter, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī", p. 181.
[42] Cfr. al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 424-425; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 8, p. 391; al-Isnawī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 2, pp. 168-169; Stewart, "Popular Shiism", p. 59; Nothan Hofer, *Popularisation of Sufism*, p. 212.
[43] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 424.

mubtadi' lā yukaffar bi-bid'atihi" (*al-mubtadi'* non si scomunica per la sua *bid'a*).[44] In modo non molto dissimile, un secolo dopo circa, Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (m. 852/1449) diede una definizione sommaria dello sciismo senza condanne di *kufr*, se non contro quelli ritenuti unanimemente "*ġulāt al-rawāfiḍ*"[45] che 'divinizzavano' 'Alī.[46] In un'altra occasione, Ibn Ḥağar dichiarò di poter fidarsi della *riwāya* (la trasmissione di un *ḥadīṯ*) di chi credeva che 'Alī fosse "*afḍal al-ḫalq ba'da Rasūl Allāh*" (il Migliore fra gli tutti esseri umani dopo il Profeta).[47] Lo stesso atteggiamento è manifesto ancora tra gli autori del genere biografico del periodo. Al-Udfuwī, al-Ṣafadī, Ibn Ḥağar e altri biografi riservarono vari spazi nei propri dizionari a numerosi personaggi sciiti presentandoli con toni ecumenici, come nel caso del noto teologo sciita Ğamāl al-Dīn al-Muṭahhar al-Ḥillī (m. 726/1325).[48] A questi *a'yān* veniva concessa in questa maniera l'opportunità di entrare, con la loro 'diversità', a fare parte di un gruppo distinto, destinato a diventare un modello e a costituire un valore culturale e sociale per le generazioni future in modo da renderle consapevoli della genuinità, della pluralità e della continuità del loro retaggio "*fa-l-insān yukram bi-karāmat ahlih*" (ogni uomo si sente onorato del prestigio della propria comunità).[49] Fu ancora Ibn Ḥağar a riportare nei suoi annali le lamentele di al-Udfuwī su come l'accusa di sciismo diventava, a volte, uno strumento nelle mani di soggetti in malafede e senza scrupoli per screditare ed eliminare sciiti moderati e carismatici.[50]

A causa della crescente esigenza del sultanato e della società mamelucca di un consistente corpo burocratico e dell'affermazione di un'ampia classe di persone istruite nelle scuole, l'alta formazione letteraria, linguistica, teologica e la cultura in generale rappresentarono in quel periodo un elemento centrale in grado di innescare l'interazione tra i membri della società e l'abbattimento di eventuali barriere e pregiudizi. In questa "Repubblica delle Lettere" medievale, un trattato di un certo rilievo, un testo di prosa o di poesia di buona qualità si trasformava in un "medium of sociability"[51] che oltrepassava i confini regionali e confessionali dell'autore, stimolando discussioni ed emulazioni e attirando l'attenzione di biografi e critici. Pertanto, una delle modalità più efficaci che avrebbero

---

[44] Cfr. Taqī al-Dīn b. Daqīq al-'Īd, *al-Iqtirāḥ fī bayān al-iṣṭilāḥ*, ed. Qaḥṭān 'Abd al-Raḥmān al-Dūrī, 'Ammān: Dār al-'Ulūm li-l-Našr wa-l-Tawzī', 2007, pp. 439-441; Taqī al-Dīn b. Daqīq al-'Īd, *Šarḥ al-ilmām bi-aḥādīṯ al-aḥkām*, ed. Muḥammad Ḫallūf al-'Abd Allāh, Bayrūt: Dār al-Nawādir, 2009, pp. 345-346.

[45] "*Wa-l-tašayyu' maḥabbat 'Alī wa-taqdīmuhu 'alà l-ṣaḥāba, fa-man qaddamahu 'alà Abī Bakr wa-'Umar fa-huwa ġālin fī tašayyu'ihi, wa-yuṭlaq 'alayhi rāfiḍī wa-illā fa-šī'ī, fa-in inḍāfa ilà ḏālika l-sabb aw al-taṣrīḥ bi-l-buġḍ fa-ġālin fī l-rafḍ, wa-in i'taqada al-rağ'a ilà l-dunyā fa-ašadd fī l-ġuluw*" (Lo sciismo sta nel voler bene ad 'Alī e nel credere che lui sia superiore agli altri compagni. Chi crede che lui sia migliore di Abū Bakr e 'Umar è uno sciita estremista e viene chiamato *rāfiḍī* oppure *šī'ī*. Se, in aggiunta, impreca contro di loro e dichiara di odiarli è un *rāfiḍī* estremista. E se crede nel ritorno messianico dopo l'occultamento (*rağ'a*) è un ultra-estremista". Cfr. Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Hadī al-sārī. Muqaddimat fatḥ al-Bārī*, ed. 'Abd al-Qādir Šayba, al-Riyāḍ: s. e., 2001, pp. 404, 483.

[46] Sugli sciiti *ġulāt* cfr. Matti Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

[47] Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *Tahḏīb al-tahḏīb*, al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993, vol. 1, p. 94.

[48] al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 6, pp. 52-53; vol. 13, p. 54; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 2, pp. 292-293; Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṯāmina*, Bayrūt: Dār al-Ğīl, 1993, vol. 2, pp. 71-72; Ğamāl al-Dīn Yūsuf b. Taġrībirdī, *al-Manhal al-ṣāfī wa-l-mustawfī ba'da al-wāfī*, ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṯā'iq al-Qawmiyya, 2002, vol. 5, pp. 174-175.

[49] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 5.

[50] al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, p. 46.

[51] Muhsin J. al-Musawi, *The Medieval Islamic Republic of Letters: Arabic Knowledge Construction*, Notre Dame: University of Notre Dame Pess, 2015, p. 42.

potuto assicurare a un soggetto sciita il riconoscimento da parte della corrente confessionale maggioritaria era la partecipazione attiva e produttiva alla vita culturale. Il talento intellettuale e artistico fortemente ricercato e valorizzato da un pubblico crescente di fruitori colti facilitava, in questo contesto, l'inclusione del letterato o dello studioso di fede diversa e il superamento del settarismo religioso. Questa osservazione trova preciso riscontro nella calorosa accoglienza mostrata dalle alte autorità mamelucche, nonché dagli ambienti religiosi e letterari al Cairo, verso Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (m.750/1349) durante i suoi soggiorni in Egitto negli anni 723/1323 e 726/1326. Al-Ḥillī era uno sciita imāmita molto attaccato alla propria fede e in varie sue poesie vive appunto l'orgoglio e la fierezza nel credere in 'Alī e in *ahl al-bayt*.[52] Tuttavia, egli godeva, allora, di una vasta e riconosciuta reputazione, tra gli *'ulamā'* e i letterati sunniti, come il poeta e il letterato dell'epoca "*šā'ir 'aṣrinā 'alà l-iṭlāq*".[53] Al suo arrivo al Cairo dopo un viaggio di pellegrinaggio, al-Ḥillī fu ricevuto da 'Alā' al-Dīn b. al-Aṯīr (m. 730/1330), il capo della cancelleria di al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn. Vi soggiornò per circa un anno e fu presentato da Ibn al-Aṯīr al sultano, dal quale ottenne dei doni e delle ricompense in cambio di tre panegirici composti in suo onore.[54] Al-Nāṣir gli raccomandò altresì di raccogliere i suoi poemi in un canzoniere.[55] È interessante notare che mentre il poeta sciita iracheno riceveva gli onori alla corte mamelucca, l'altro esponente poetico del periodo, l'abile cancelliere e prosatore egiziano sunnita Ǧamāl al-Dīn b. Nubāta (m. 768/1366), viveva a Ḥamāt al servizio di al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn Ismā'īl Abū al-Fidā' (m. 732/1331). Potrebbero essere stati i sentimenti di diffidenza verso Ibn Nubāta a convincere 'Alā' al-Dīn b. al-Aṯīr a intercedere presso il sultano a favore di al-Ḥillī che, grazie alla sua lucrosa attività commerciale regionale, non era interessato né a rimanere in Egitto né ad assumere incarichi burocratici. Al Cairo, al-Ḥillī era decisamente al centro dell'attenzione dei letterati e degli *'ulamā'* che, incuranti della dottrina da lui professata e decantata, sembravano voler cogliere ogni occasione per incontrare il "poeta massimo" (*šā'ir al-'aṣr*). Ebbe diversi incontri con lo studioso di *ḥadīṯ* e poeta Fatḥ al-Dīn Muḥammad b. Sayyid al-Nās (m. 734/1334), forse per il loro comune interesse verso *al-madīḥ al-nabawī*.[56] Aṯīr al-Dīn Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (m. 745/1344), celebre linguista, teologo ed esegeta, frequentò al-Ḥillī al Cairo e fu tra gli *'ulamā'* che manifestarono viva stima per il poeta iracheno "*aṯnà fuḍalā' al-diyār al-miṣriyya 'alayhi*".[57] Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī non aveva dubbi sul valore letterario di al-Ḥillī, ma riteneva che le sue composizioni svelassero un *rafḍ* volutamente non dichiarato per dissimulazione.[58] Al-Ṣafadī lo conobbe nella cittadina di al-Bāb nei pressi di Aleppo nel 731/1331 e da lui si fece rilasciare delle *iǧāzāt* che certificavano il proprio apprendimento di tutti i componimenti del poeta.[59] Il biografo considerava invece il credo religioso

[52] al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, pp. 369-371; Ǧawād Aḥmad 'Allūš, *Ši'r Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī*, Baġdād: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1959, pp. 103-108; Karam al-Bustānī, "Muqaddima" in Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, *Dīwān Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī*, Bayrūt: Dār Ṣādir, s. d., p. 5.
[53] Cfr. al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 3, p. 69; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 18, p. 293.
[54] Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal*, vol. 7, pp. 274-275.
[55] al-Ḥillī, *Dīwān*, p. 12.
[56] al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 18, p. 293.
[57] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 3, p. 71; Ibn Taġrībirdī, *al-Manhal*, vol. 7, pp. 274-275.
[58] al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, p. 369.
[59] al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 18, p. 293.

dell'amico assolutamente comprensibile, dovuto più che altro alla sua città natale, al-Ḥilla, tuttora molto conosciuta per la sua popolazione sciita "*kāna šī'iyyan wa-laysa hāḏā fī l-Ḥilla bida'iyyan*".[60]

Un altro caso indicativo di quanto l'ambiente burocratico e intellettuale egiziano di allora fosse in grado di trascendere orientamenti religiosi non del tutto conformisti, col fine di accogliere e integrare persone capaci e talentuose, è quello del lessicografo, filologo, letterato e segretario Ǧamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukarram, meglio noto come Ibn Manẓūr (m. 711/1311), autore del rinomato dizionario arabo *Lisān al-'arab*. A supporre l'affiliazione sciita di Ibn Manẓūr –"*'indahu šā'ibat tašayyu'*" (ha qualche inclinazione verso lo sciismo),[61] "*fīhi tašayyu' bi-lā rafḍ*" (ha qualche propensione per lo sciismo ma senza *rafḍ*)[62] – fu il suo allievo al-Ḏahabī, dal quale attinsero i biografi successivi. Lo storiografo damasceno non esplicitò le considerazioni alla base della sua convinzione, anche se la sua poca affezione verso gli aš'ariti ai quali apparteneva ufficialmente Ibn Manẓūr, come molti altri šāfi'iti,[63] farebbe comunque sorgere qualche dubbio. D'altronde, a rendere più verosimile quest'idea è la conferma di al-Ṣafadī, che ebbe l'occasione al Cairo di conoscere e frequentare il figlio di Ibn Manẓūr, Quṭb al-Dīn b. al-Mukarram (m. 752/1351).[64] Dello stesso parere era al-Suyūṭī (m. 911/1505) che in *Buġyat al-wu'āh* descrisse Ibn Manẓūr come "*ṣadran ra'īsan, fāḍilan fī l-adab, [...] wa-'indahu tašayyu' bilā rafḍ*" (un grande esponente, un bravo letterato e sciita senza *rafḍ*).[65] Secondo la categorizzazione indicata da Ibn Ḥağar,[66] Ibn Manẓūr riteneva quindi che 'Alī meritasse la successione al califfato dopo i primi due califfi e prima di 'Uṯmān (m. 35/656), ma non rivolgeva insulti ai compagni del Profeta. In effetti, nel suo dizionario, sotto la voce *šī'a*, Ibn Manẓūr evitò di ripetere le tradizionali accuse allo sciismo dandone una definizione semplicemente linguistica.[67] Secondo al-Udfuwī e al-Ṣafadī, pare che ci fosse una tendenza comune già fra i grammatici arabi classici e coevi, come Ibn Manẓūr e Aṯīr al-Dīn Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, a provare un accentuato sentimento di fedeltà e di stima per 'Alī "*ta'aṣṣub matīn*",[68] dovuto probabilmente alla convinzione che fosse stato quest'ultimo a porre le fondamenta

---

[60] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 3, p. 70.

[61] Šams al-Dīn al-Ḏahabī, *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*, ed. Abū Hāğar Muḥmmad al-Sa'īd, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985, vol. 4, p. 29.

[62] Šams al-Dīn al-Ḏahabī, *Mu'ğam al-šuyūḫ: al-mu'ğam al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, al-Ṭā'if: Maktabat al-Ṣiddīq, 1988, vol. 2, p. 288; Taqī al-Dīn al-Maqrīzī, *Kitāb al-muqaffà al-kabīr*, ed, Muḥammad al-Ya'lāwī, Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991, vol. 7, pp. 286-287.

[63] al-Maqrīzī mostrò un'evidente incertezza in merito all'appartenenza religiosa di Ibn Manẓūr. In *al-Sulūk* risulta un grande *šāfi'ita* e *muḥaddiṯ*, mentre in *al-Muqaffà* è invece sciita *bi-lā rafḍ*. Cfr. al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2, p. 477; al-Maqrīzī, *Kitāb al-muqaffà*, vol. 7, pp. 286-287.

[64] al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 10, pp. 165-166, e vol. 5, p. 37; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 5, p. 270; Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak al-Ṣafadī, *Nakt al-himyān fī nukat al-'umyān*, al-Qāhira: al-Maṭba'a al-Ǧamāliyya, 1911, p. 275.

[65] Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Buġyat al-wu'āh fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥāh*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Qāhira: Maṭba'at 'Īsà al-Bābilī al-Ḥalabī, 1964, vol. 1, p. 248.

[66] al-'Asqalānī, *Hadī al-sārī*, p. 404.

[67] Sotto la voce '*šī'a*', Ibn Manẓūr scrisse: «*Wa-qad ġalaba hāḏā l-ism 'alà man yatawālà 'Aliyyan wa-ahl baytih - riḍwān Allāh 'alayhim ağma'īn - ḥattà ṣāra lahum isman ḫāṣṣan, fa-iḏā qīla fulān min al-šī'a 'urifa annahu minhum*» (Questo appellativo rimase attaccato ai seguaci di 'Alī e del suo lignaggio – che Dio sia soddisfatto su di loro tutti – al punto di diventare una loro propria denominazione. Se si dice che quel tizio è uno sciita, significa che è uno di loro). Cfr. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1994, vol. 8, p. 189.

[68] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 5, p. 333.

della disciplina della grammatica araba attraverso il suo seguace Abū al-Aswad al-Du'alī (m. 69/688).[69] Questa inclinazione sciita non ebbe influenza alcuna sulla carriera burocratica e sul prestigio goduto dal lessicografo negli ambienti religiosi e culturali. Egli servì per molto tempo nella cancelleria (*muwaqqi'*) durante il regno di al-Manṣūr Qalāwūn e fu persino promosso come *nāẓir* o *qāḍī* nella città di Tripoli.[70] La sua cerchia di amici comprendeva Muḥyī al-Dīn b. 'Abd al-Ẓāhir (m. 692/1292) che scrisse un *taqrīẓ* per *Lisān al-'arab*, e i due grammatici più celebri di allora, Bahā' al-Dīn al-Naḥḥās (m. 698/1299) e Aṯīr al-Dīn Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī.[71]

Se la politica di inclusione verso letterati sciiti di consolidata fama potrebbe essere comprensibile in una società eterogenea e cosmopolita come quella del Cairo mamelucco, la tendenza sembra comunque confermarsi e accentuarsi maggiormente spostando lo sguardo sui centri periferici meridionali. Nel XIII-IV secolo, una città come Qūṣ era un importante centro amministrativo, commerciale, religioso e culturale regionale nonché meta privilegiata per studiosi e funzionari.[72] I due riferimenti biografici di Bahā' al-Dīn al-Qifṭī e Maǧd al-Dīn b. Daqīq al-'Īd precedentemente citati rivelano che le scuole sunnite a Qūṣ e a Isnā non erano solo sede di proselitismo e di propaganda, ma anche luogo di formazione e discussione. Inoltre, svolgevano indirettamente un ruolo nell'integrazione degli appartenenti alla minoranza sciita nel tessuto sociale della nuova classe di *'ulamā'*, di burocrati e di letterati venutasi a formare nel primo periodo mamelucco. Questo ambiente culturale dinamico ed evidentemente aperto, dovuto anche alla presenza delle comunità sciite egiziane e di quelle copte più consistenti, fece sì che l'Alto Egitto venisse scelto come un luogo d'asilo da *'ulamā'* e *udabā'* provenienti da al-Šām e dall'Iraq accusati di sciismo. Alcuni di questi studiosi trovarono accoglienza perfino come docenti nelle scuole - teoricamente fondate anche per contrastare questa corrente – dove poterono trasmettere le proprie conoscenze, interagire con colleghi e discenti di diversi orientamenti e far parte dell'élite culturale e religiosa della regione. Il noto *'ālim* di Ba'labakk, Naǧm al-Dīn Aḥmad b. Muḥassin b. Mallī (m. 699/1300), studiò, oltre alle solite discipline teologiche e giuridiche sunnite, le dottrine sciite (*rafḍ*), la filosofia e la disciplina di *al-kalām*.[73] I suoi frequenti attacchi contro i compagni del Profeta, la sua scarsa osservanza per le preghiere rituali e la sua simpatia per gli sciiti sottolineati da al-Ḏahabī portarono Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimašqī (m. 842/1438) a definire Ibn Mallī un "*rāfiḍī ṭā'in*" (uno sciita estremista e bestemmiante).[74] Durante il suo soggiorno in Egitto decise non a caso di passare del tempo a Qūṣ e Aswān dove si unì, secondo al-Ṣafadī, a "persone care e amici" (*imtazaǧa fīhimā bi-*

[69] Kamāl al-Dīn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, al-Zarqā': Maktabat al-Manār, 1985, pp. 17-19; Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought Volume III: The Arabic Linguistic Tradition*, London & New York: Routledge, 2013, p. 4.

[70] Šihāb al-Dīn b. Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Kāmil Salmān al-Ǧabūrī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010, vol. 7, p. 68.

[71] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 5, p. 273.

[72] Era Lapidus, "Review: Un Centre Musulman de la Haute-Égypte Médiévale: Qūṣ by Jean-Claude Garcin", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. 21, no. 3 (Oct., 1978), p. 332.

[73] al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, vol. 52, pp. 387-388; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 7, pp. 199-200; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 1, p. 312; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, vol. 8, p. 32.

[74] Ibn Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Dimašqī, *Tawḍīḥ al-muštabih fī ḍabt asmā' al-ruwāh wa-ansābihim wa-alqābihim wa-kunāhum*, ed. Muḥammad Na'īm al-'Irqsūsī, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1993, vol. 8, p. 274.

l-aḥbāb wa-l-ḫillān) e fu reclutato nella scuola di Aswān.[75] Sempre a Qūṣ, nel 709/1310 circa, fu costretto ad andare in esilio il prolifero giurista ḥanbalita e poeta Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī (m. 716/1316).[76] Nato e formatosi in Irāq, nel 704/1305 si trasferì a Damasco dove frequentò Ibn Taymiyya. L'anno successivo si recò al Cairo per seguire le lezioni del giurista ḥanbalita Sa'd al-Dīn al-Ḥāriṯī (m. 711/1312) che gli affidò l'incarico di assistente nelle scuole sotto la propria direzione. Pare che l'atteggiamento polemico e irriguardoso di al-Ṭūfī verso il proprio maestro scatenò l'ira di quest'ultimo. Per mettere fine alla carriera di al-Ṭūfī nella capitale, al-Ḥāriṯī lo accusò di essere un *rāfiḍī* facendo testimoniare anche alcuni suoi allievi. La prova 'inconfutabile' di colpevolezza consistette in un verso di poesia che secondo i testimoni apparteneva all'imputato.[77] Al-Ḏahabī riportò un'altra poesia di al-Ṭūfī dalla data non accertata nella quale egli ostentava la propria fede in 'Alī e ridicolizzava chiunque credesse che Abū Bakr (m. 13/634) e 'Umar (m. 23/644) fossero migliori del testamentario designato (*waṣī*) del Profeta.[78] Altri gli attribuirono un volume anti-*nawāṣib* (i nemici di 'Alī) dal titolo *al-'Aḏāb al-wāṣib 'alà arwāḥ al-nawāṣib*.[79] A quel punto la portata del vilipendio sembrava aver oltrepassato la soglia del tollerabile e la rabbia alimentata dal capo della scuola ḥanbalita andava urgentemente tacitata per non compromettere l'ordine pubblico. Al-Ṭūfī fu picchiato e portato in giro a dorso di un asino per le strade del Cairo. Costretto ad abbandonare la città, tentò di ritornare a Damasco ma le sue poesie di invettiva sul conto della città e dei suoi abitanti lo convinsero a trovare rifugio a Qūṣ, dove le accuse e l'umiliazione della punizione subita al Cairo non avrebbero evidentemente avuto ripercussioni sulla sua credibilità e reputazione. I pochi anni passati nell'Alto Egitto fino al 714/1314 furono fra i più fruttuosi per al-Ṭūfī, durante i quali riuscì ad approfondire le proprie letture e conoscenze della disciplina di *ḥadīṯ*, scrisse alcuni rilevanti lavori teologici e letterari ed ebbe numerosi allievi.[80]

Tra il missionarismo salvifico sunnita e l'inclusivismo ecumenico, un terzo atteggiamento, discontinuo e titubante, era sicuramente diffuso tra gli *'ulamā'* e i letterati residenti, soprattutto, nelle zone sciite. Un esempio interessante di questo ultimo gruppo è Kamāl al-Dīn al-Udfuwī, la nostra unica fonte da cui attingere nel tentativo di ricomporre un quadro socio-storico plausibilmente attendibile di tale fenomeno in epoca mamelucca. Nonostante lo spirito espressamente antisciita del biografo mamelucco, nelle poche voci relative a personalità sciite del suo dizionario, è palese la sua continua esitazione tra sentimenti sinceri di empatia e di riguardo per esponenti, amici e parenti di questa corrente e un comprensibile timore nel mostrarsi troppo accondiscendente con la loro fede religiosa. Forse era detta sensazione di incertezza intellettuale e

[75] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 1, p. 312.
[76] Lejla Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction*, Leiden: Brill, 2013, pp. 3-14.
[77] 'Abd al-Raḥmān b. Rağab al-Ḥanbalī, *al-Ḏayl 'alà ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-'Uṯaymīn, Makka: Maktabat al-'Ubaykān, 2005, vol. 4, p. 414.
[78] al-Ḏahabī, *Mu'ğam al-šuyūḫ*, vol. 1, pp. 80-81.
[79] al-Ḥanbalī, *al-Ḏayl*, p. 410; Sālim Muḥammad al-Qaranī, "Muqaddima" in Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī, *al-Intiṣārāt al-islāmiyya fī kašf šubah al-naṣrāniyya*, al-Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 1999, p. 78.
[80] al-Qaranī, "Muqaddima", 1999, p. 55.

confusione affettiva tra l'attaccamento alla propria tradizione religiosa, acquisito nelle scuole in età post adolescenziale, e la stima per conoscenze e legami, coltivati in modo spontaneo e senza pregiudizi prima dell'indottrinamento, a caratterizzare alcuni uomini del periodo vissuti in quelle circostanze. In ogni caso, le varie voci dedicate ad alcuni concittadini sciiti di spicco farebbero presumere che il profondo senso di appartenenza alla comunità di al-Udfuwī, e il suo orgoglio per la ricchezza culturale della sua regione, abbiano prevalso sulla sua posizione settaria. Secondo al-Udfuwī, le comunità sciite del Ṣa'īd, pur private di strutture socio-politiche culturali e religiose in grado di salvaguardare i loro interessi, continuavano a esprimere talenti e potenzialità individuali a livello locale che riuscivano in qualche modo a rappresentarle e ad assicurar loro la valorizzazione e l'accettazione all'interno della società. Anche se Kamāl al-Dīn al-Udfuwī non ci si volle soffermare, il suo testo svela che qualche componente della sua famiglia era un *'ālim* e letterato ismā'īlita di un certo rilievo. Sembra trattarsi di una famiglia storica prominente dell'Alto Egitto a cui appartennero numerosi noti *'ulamā'*, come l'esegeta e grammatico sunnita Abū Bakr al-Udfuwī (m. 388/998). I suoi membri dovettero in qualche modo adattarsi ai cambiamenti politico-religiosi per poter continuare a fare parte dell'élite burocratica e religiosa. Qualcuno, però, ancora nel XIV sec. non intendeva abiurare lo sciismo, contando sulla forte solidarietà tribale caratteristica di al-Ṣa'īd e su una società in cui la differenza tra sunnismo e sciismo non era necessariamente stigmatizzata. Cugino di Kamāl al-Dīn, 'Abd al-Qādir b. Muhaḏḏab al-Udfuwī (m. 725 o 726/1325 o 1326) conseguì una formazione teologica e giuridica spiccatamente ismā'īlita,[81] studiando in modo accurato il testo canonico fondamentale della giurisprudenza fatimide, *Da'ā'im al-Islām* di al-Qāḍī al-Nu'mān b. Muḥammad (m. 363/974). Tuttavia, il biografo aggiunse subito che suo cugino credeva fermamente nel Profeta Muḥammad e nella sua meritata posizione superiore.[82] 'Abd al-Qādir b. Muhaḏḏab mostrò inoltre un interesse più intenso per il substrato filosofico teologico dell'ismā'īlismo, memorizzando alcuni testi di impronta neoplatonica ed ermetica attribuibili ad Aristotele, come *Uṯūlūǧyā* (erroneamente trascritto come *Ablūǧyā*) (*Theologia Aristotelis*), *Kitāb al-tuffāḥa* (*De pomo*) e *Kitāb zaǧr al-nafs* (*De castigatione animae*).[83] L'impatto di questa connotazione ismā'īlita profondamente esoterica, solitamente condannata dall'ortodossia sunnita, suscitava tanta meraviglia agli occhi degli abitanti dell'Alto Egitto e garantiva maggior credito sociale ad 'Abd al-Qādir b. Muhaḏḏab. Tanto è vero che i vari biografi misero con ammirazione in evidenza il suo alto sapere ermetico e gli attribuirono alcune azioni straordinarie come l'aver aperto un lucchetto chiuso senza chiave e l'aver convocato una signora davanti a un gruppo di suoi amici sussurrando una qualche formula.[84] Sembra che inizialmente egli avesse voluto occuparsi di diritto šāfi'ita, studiando una buona parte del famoso testo giuridico *al-Tanbīh* di Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m.

[81] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 330; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 19, pp. 30-31; al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, pp. 392-393.
[82] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 331.
[83] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 331. Riguardo all'influenza di questi testi sulla cultura araba e sulla dottrina ismā'īlita cfr. A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bull. of the School of Oriental and African Studies, University of London* vol. 13, no. 4 (1951), pp. 840-855; S. Pines, "La longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne", *Revue des Etudes Islamiques* 22 (1954), pp. 7-20; Paul E. Walker, Early Philosophical Shiism: The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub Al-Sijistani, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
[84] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 331; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 19, pp. 30-31.

476/1083) per potersi integrare nel corpo degli *'ulamā'* del proprio paese, come fecero altri membri burocrati della sua famiglia. Egli non portò a compimento questo suo impegno, forse per il suo attaccamento alla dottrina ismā'īlita e per una sua predominante tendenza mistica. Alla fine del riferimento, al-Udfuwī espresse il suo vivo dispiacere per non aver potuto vedere il cugino durante la sua malattia terminale e neanche partecipare alla sua preghiera funebre. [85]
Un altro cugino ismā'īlita di Kamāl al-Dīn era il poeta Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ṯa'labī al-Udfuwī (m. 737/1337): "*kāna min atbā' al-šī'a, aṣḥāb tilka l-bida' al-la'īna*" (era uno degli sciiti artefici di quelle *bida'* terrificanti).[86] Kamāl al-Dīn raccontò di aver visto come lo zelo religioso spinse questo suo cugino a sostenere pubblicamente la rivolta sciita del 697/1298 guidata da Dāwūd b. Sulaymān b. al-'Āḍid (?).[87] A quest'ultimo, Ibrāhīm b. Muḥammad giurò con il tradizionale patto ismā'īlita di fedeltà (*'ahd*)[88]. Inoltre, gli consacrò una poesia encomiastica che cantava la sua gloriosa ricomparsa in qualità di nunzio (*bašīr*) dopo l'occultamento (*ẓahara l-nūr 'inda raf' al-ḥiǧāb* – è ricomparsa la luce dopo il levar del velo) e l'appoggio divino alla sua insurrezione contro gli usurpatori mamelucchi del potere dell'imāmāto. A differenza del personaggio precedente, fu la vocazione letteraria e musicale ad aiutare Ibrāhīm b. Muḥammad a godere di particolar prestigio e legittimazione. Infatti, i biografi lo descrissero come un poeta, un prosatore (*šā'iran nāṯiran*), un liutista e un cantante molto abile, apprezzato da amici e conoscenti che evidentemente si mostravano più interessati alle sue qualità artistiche piuttosto che preoccupati per le differenze dottrinali o per la sua militanza politica sovversiva.[89] La notizia della scomparsa di Ibrāhīm b. Muḥammad fu talmente rilevante da essere riferita sia da al-Maqrīzī (m. 845/1442) che da Ibn Taġrībirdī nei loro annali. Entrambi lo ricordarono per la sua alta posizione sociale e culturale (*a'yān*) come giurista e letterato, ignorando o mostrando completa indifferenza per la sua diversità religiosa.[90]

Naturalmente vi erano degli oppositori a queste tendenze inclusive che andavano a volte a intaccare la sensibilità di qualche zelante religioso e ancora di più gli interessi tribali o privati di notabili o di altri concorrenti. Inoltre, la competizione agguerrita per il potere "*za'āma*" e per gli incarichi "*manāṣib*" tra gli *'ulamā'* costituiva una dinamica professionale e sociale molto diffusa in un periodo in cui la venalità delle cariche era quasi la norma.[91] Un caso esemplare molto simile a quello di Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī e che mette ancora una volta in evidenza questo fenomeno, le contraddizioni della politica religiosa in ambito locale, nonché alcune delle tensioni

[85] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 331.
[86] Ivi, p. 66.
[87] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 66; Muḥammad Kāmil Ḥusayn, *Dirāsāt fī al-ši'r fī 'aṣr al-ayyūbiyīn*, al-Qāhira: Mu'assasat Hindāwī, 2017, p. 36.
[88] Sul patto ismā'īlita cfr. al-Maqrīzī, *al-Mawā'iẓ*, vol. 2, pp. 134-136; Heinz Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*Majālis al-ḥikma)* in Fatimid Times", in Farhad Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 91-116.
[89] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 66.
[90] al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3, p. 224; Ibn Taġrībirdī, *al-Nuǧūm*, vol. 9, p. 313.
[91] Sulla lotta per le cariche pubbliche durante il periodo mamelucco, soprattutto a Damasco, cfr. Chamberlain, *Knowledge*, pp. 92-100.

sociali che scandivano la vita degli sciiti, è quello del poeta Ǧalāl al-Dīn b. Šawwāq al-Isnā'ī (m. 706/1306). Kamāl al-Dīn al-Udfuwī, al-Ṣafadī e Ibn Ḥağar al-'Asqalānī lo descrissero come *al-ra'īs, al-šā'ir, al-adīb, al-fāḍil, al-labīb* (il prestigioso, il poeta, il letterato, il virtuoso e il giudizioso) e "*yantamī ilayhi ahl al-adab wa-tansulu ilayhi l-fuḍalā' min kull ḥadab*" (a cui i letterati si rifacevano e a cui i virtuosi da ogni angolo accorrevano).[92] Questa solida reputazione letteraria e sociale goduta da Ibn Šawwāq scatenò, secondo al-Udfuwī, l'invidia di qualcuno del clan Banū al-Sadīd a Isnā che istigò una persona povera (*'awām*) ad accusarlo davanti al governatore della città di *rafḍ*, di proselitismo e di essere la guida di un gruppo eretico. Il prezzo di questa calunnia fu la confisca dei beni di Ibn Šawwāq al-Isnā'ī. Espropriato dei suoi averi, fu costretto a trasferirsi al Cairo e a condurre una vita di stenti. Il fatto curioso e paradossale è che nella capitale gli fu offerto di lavorare presso la cancelleria sultaniale di Ḥusām al-Dīn Lāǧīn (m. 698/1299). Avendo già rifiutato un incarico simile in tempi precedenti alla sua 'inquisizione', egli declinò la proposta per non mettere a repentaglio la propria dignità e quella dei figli.[93] Siccome è poco probabile che al Cairo non fossero stati a conoscenza del processo e della pena inflitta a Ibn Šawwāq da parte dell'amministratore locale nell'Alto Egitto, ciò potrebbe confermare le impressioni dei biografi che all'origine della triste faccenda vi fossero motivi personali. Come nel caso di al-Ṭūfī, la spietata competizione, anche a livello intellettuale e sociale, tra *'ulamā* e letterati e il desiderio di far valere i propri interessi privati spingevano spesso qualcuno a ricorrere all'arma della diceria distruttiva al fine di compromettere seriamente la reputazione del rivale. Gli *'ulamā'* e i letterati sciiti erano sicuramente più vulnerabili a questo tipo di accuse screditanti, difficili da negare soprattutto in presenza di testimoni e di funzionari collusi con i fabbricanti. Al-Udfuwī sottolineò lo sciismo ecumenico di Ibn Šawwāq che si manifestava solo nel credere nella posizione superiore di 'Alī e della Gente della Casa del Profeta rispetto a tutti gli altri compagni.[94] I biografi ricordarono Ibn Šawwāq per le sue virtù morali e i suoi numerosi amici e conoscenti letterati e *'ulamā'*, principalmente sunniti, residenti nell'Alto Egitto e al Cairo. La sua straordinaria capacità compositiva ebbe ripetuti riconoscimenti: "*naẓm fā'iq wa-naṯr rā'iq*" (poesie di alto livello e prosa raffinata)[95] e "*yaš'ur fa-ya'tī bi-l-riyāḍ al-yāni'a*" (quando componeva, venivano fuori poesie simili a giardini fioriti).[96] La sua rinomata *qaṣīda Ḥā'iyya* incentrata, come altre sue poesie, sull'amore del Profeta, di *Ahl al-bayt* e di 'Alī "*Ḫayr al-warà wa-wāriṯ al-Nabī*" (Migliore tra tutti gli esseri umani e erede testamentario del Profeta) fu messa in risalto.[97] Evidentemente molto affezionato al personaggio e addolorato per eventuali condanne nei suoi confronti, al-Udfuwī concluse la sua biografia mostrandosi relativamente comprensivo verso le convinzioni non estremiste pro 'Alī di

[92] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 210; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 2, pp. 252-254; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 12, pp. 172-174; al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, pp. 46-47.
[93] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 210.
[94] Ivi, p. 215.
[95] Ivi, p. 212.
[96] al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 2, p. 252.
[97] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 212-214; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 2, p. 254; al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, pp. 46-47.

Ibn Šawwāq, poiché "erano sostenute da diversi *'ulamā'* precedenti e perfino da alcuni compagni del Profeta e tutto sommato erano decisamente meno peggio di altre".[98]

Conclusioni

La tradizione islamica testimonia diversi casi di *'ulāma'* che, seppur attribuiti allo sciismo, furono accettati e inclusi nelle loro società "which suggests that Muslim scholarly society had criteria for expertise that could transcend sectarianism".[99] Fra questi criteri emergevano il valore della formazione intellettuale e culturale del soggetto di corrente religiosa diversa, il suo talento artistico e il suo carisma personale che gli conferivano potere e legittimazione sociale. D'altro canto, per contrastare la pressione culturale della predicazione sunnita in Egitto durante il primo periodo mamelucco, una delle soluzioni per l'integrazione non dissimulativa a livello sociale e professionale era un accentuato sincretismo che tendesse verso delle forme di sciismo tollerabili in un ambiente sunnita. Esso permetteva al fedele di mantenere alcuni tratti dottrinali sciiti di fondo e allo stesso tempo di adottare una scuola giuridica sunnita. In questo modo alcuni letterati potevano intraprendere una formazione sunnita basata su *fiqh* e *ḥadīṯ*, che dava loro la possibilità di lavorare nelle istituzioni e nella burocrazia giudiziaria e di inserirsi nel miglior dei modi nella vita sociale e culturale. Lo stesso sincretismo caratterizzò d'altronde i letterati sunniti sotto il governo fatimide, manifestandosi nella loro poesia e prosa, pervase di linguaggio e di simbologia teologica, cosmologica e astrologica schiettamente ismā'īlita.[100] Alcuni, grazie ai loro legami tribali, alla loro formazione, alla capacità letteraria e a un contesto sociale più inclusivo e multi-confessionale, si poterono permettere di mantenere il proprio credo senza subire persecuzioni o emarginazioni. Altri, invece, lo rinnegarono (*tāba*) e si integrarono completamente nella vita letteraria e culturale dell'Alto Egitto, come il poeta Muḥammad b. Muḥammad al-Naṣībīnī al-Qūṣī (m. 707/1307), autore di un canzoniere in tre volumi. In virtù del suo talento compositivo e della sua vasta rete di contatti e di amicizie che includeva Ibn Daqīq al-'Īd, egli fece il professionista della parola guadagnandosi da vivere con le proprie poesie encomiastiche in elogio di *'ulamā'* e di *a'yān* della propria regione.[101]

Benché pochi e timidamente trattati,[102] i letterati sciiti vissuti a cavallo tra i sec. XIII-XIV in Egitto rivestono una straordinaria importanza per la comprensione della complessa e precaria situazione

[98] al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, p. 215.

[99] Jonathan Brown, "A Man for All Seasons: Ibn 'Uqda and Crossing Sectarian Boundaries in the 4th/10th Century", *Al-'Uṣūr al-Wusṭā* 24 (2016), p. 144.

[100] Ḥusayn, *Dirāsāt*, pp. 38-48.

[101] Cfr. al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 613-618; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 1, pp. 201-202.

[102] Cfr. inoltre la biografia del poeta sciita 'Alī b. Manṣūr al-Armantī (m. 695/1296) e quella di Taqī al-Dīn 'Abd al-Malik b. al-A'azz al-Isnā'ī (m. 707/1307) rispettivamente in al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 418-419; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 22, p. 150 e al-Udfuwī, *al-Ṭāli'*, pp. 341-344; al-Ṣafadī, *A'yān*, vol. 3, pp. 173-175; al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 19, p. 106; Muḥammad b. Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1973, vol. 2, pp. 396-397; al-'Asqalānī, *al-Durar*, vol. 2, p. 41; Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, 1941, vol. 1, p. 780.

che essi e le loro relative comunità dovettero affrontare. Indagare ulteriormente su questi letterati chiarirebbe inoltre quanto l'appartenenza religiosa incidesse sull'adesione al gruppo sociale elitario degli *'ulamā'*, che assolveva l'indispensabile compito di tramite tra l'establishment politico e religioso e le loro comunità minoritarie.

Bibliografia

Fonti primarie

Abū Ḥanīfa Nu'mān b. Muḥammad, *The Pillars of Islam: Acts of Devotion and Religious Observances*, ed. Ismail K. Poonawala, Oxford: Oxford University Press, 2002.

al-Anbārī Kamāl al-Dīn, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*, al-Zarqā': Maktabat al-Manār, 1985.

al-'Asqalānī Ibn Ḥağar, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṯāmina*, Bayrūt: Dār al-Ǧīl, 1993, 4 vols.

al-'Asqalānī Ibn Ḥağar. *Tahḏīb al-tahḏīb*, al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993, 15 vols.

al-'Asqalānī Ibn Ḥağar, *Hadī al-sārī. Muqaddimat fatḥ al-bārī*, ed. 'Abd al-Qādir Šayba, al-Riyāḍ: n.d., 2001.

al-Ḏahabī Šams al-Dīn, *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*, ed. Abū Hāğar Muḥmmad al-Sa'īd, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985, 4 vols.

al-Ḏahabī Šams al-Dīn, *Mu'ğam al-šuyūḫ. al-Mu'ğam al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, al-Ṭā'if: Maktabat al-Ṣiddīq, 1988, 2 vols.

al-Ḏahabī Šams al-Dīn, *Tārīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2000, 53 vols.

Ḥāğī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, ed. Muḥammad Šaraf al-Dīn, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, 1941, 2 vols.

al-Ḥillī Ṣafī al-Dīn, *Dīwān Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī*, ed. Karam al-Bustānī, Bayrūt: Dār Ṣādir, n.d.

Ibn Daqīq al-'Īd Taqī al-Dīn, *al-Iqtirāḥ fī bayān al-iṣṭilāḥ*, ed. Qaḥṭān 'Abd al-Raḥmān al-Dūrī, 'Ammān: Dār al-'Ulūm li-l-Našr wa-l-Tawzī', 2007.

Ibn Daqīq al-'Īd Taqī al-Dīn, *Šarḥ al-ilmām bi-aḥādīṯ al-aḥkām*, ed. Muḥammad Ḫallūf al-'Abd Allāh, Bayrūt: Dār al-Nawādir, 2009.

Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī Šihāb al-Dīn, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Kāmil Salmān al-Ğabūrī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010, 27 vols.

Ibn Kaṯīr Abū al-Fidā' Ismā'īl, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ed. Ḥasan Ismā'īl Marwa *et al*. Bayrūt: Dār Ibn Kaṯīr, 1992, 20 vols.

Ibn Manẓūr Ğamāl al-Dīn, *Lisān al-'arab*, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1994, 15 vols.

Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimašqī Muḥammad b. 'Abd Allāh, *Tawḍīḥ al-muštabih fī ḍabt asmā' al-ruwāh wa-ansābihim wa-alqābihim wa-kunāhum*, ed. Muḥammad Na'īm al-'Irqsūsī. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1993, 10 vols.

Ibn Qāḍī Šuhba Taqī al-Dīn, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, ed. al-Ḥāfiẓ 'Abd al-'Alīm Ḫān, Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṯmāniyya, 1978, 4 vols.

Ibn Rağab al-Ḥanbalī 'Abd al-Raḥmān, *al-Ḏayl 'alà ṭabaqāt al-ḥanābila*, ed. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-'Uṯaymīn, Makka: Maktabat al-'Ubaykān, 2005, 5 vols.

Ibn Taġrībirdī Ğamāl al-Dīn Yūsuf, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, ed. Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992, 16 vols.

Ibn Taġrībirdī Ğamāl al-Dīn Yūsuf, *al-Manhal al-ṣāfī wa-l-mustawfī ba'da al-wāfī*, ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṯā'iq al-Qawmiyya, 2002, 13 vols.

al-Isnawī 'Abd al-Raḥīm, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987, 2 vols.

al-Kutubī Muḥammad b. Šākir, *Fawāt al-wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Bayrūt: Dār Ṣādir, 1973, 5 vols.

al-Maqrīzī Taqī al-Dīn, *Kitāb al-muqaffà al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Ya'lāwī. Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991, 8 vols.

al-Maqrīzī Taqī al-Dīn, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997, 8 vols.

al-Maqrīzī Taqī al-Dīn, *al-Mawā'iẓ wa-l-i'tibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*, ed. Muḥammad Zaynuhum *et al.*, al-Qāhira: Maktabat Madbūlī, 1998, 3 vols.

al-Munḏirī Zakī al-Dīn, *al-Takmila li-wafayāt al-naqala*, ed. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1984, 4 vols.

al-Ṣafadī Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak, *Nakt al-himyān fī nukat al-'umyān*, al-Qāhira: al-Maṭba'a al-Ğamāliyya, 1911.

al-Ṣafadī Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak, *A'yān al-'aṣr wa-a'wān al-naṣr*, ed. 'Alī Abū Zayd *et al.*, Dimašq: Dār al-Fikr, 1998, 6 vols.

al-Ṣafadī Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl b. Aybak, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. Aḥmad al-Arnā'ūṭ *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, 2000, 29 vols.

al-Subkī Tāğ al-Dīn 'Abd al-Wahhāb, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrà*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1976, 10 vols.

al-Suyūṭī Ğalāl al-Dīn, *Buġyat al-wu'āh fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥāh*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Qāhira: Maṭba'at 'Īsà al-Bābilī al-Ḥalabī, 1964, 2 vols.

al-Ṭūfī Sulaymān b. 'Abd al-Qawī, *al-Intiṣārāt al-islāmiyya fī kašf šubah al-naṣrāniyya*, ed. Sālim Muḥammad al-Qaranī, al-Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 1999.

al-Ṭūfī Sulaymān b. 'Abd al-Qawī, *al-Ta'ālīq 'alà al-anāğīl al-arba'a*, ed. Mūsà b. Muḥammad, al-Dawḥa: Mu'assasat Wa'y li-l-Dirāsāt, 2016.

al-Udfuwī Kamāl al-Dīn, *al-Ṭāli' al-sa'īd al-ğāmi' asmā' nuğabā' al-Ṣa'īd*, ed. Sa'd Muḥammad Ḥasan, al-Qāhira: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarğama, 1966.

al-Yūnīnī Mūsà b. Muḥammad, *Ḏayl mir'āt al-zamān*, al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1992, 4 vols.

Fonti secondarie

Affifi, A.E., "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bull. of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 13, 4 (1951), pp. 840-855.

'Allūš Ğawād Aḥmad, *Ši'r Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī*, Baġdād: Maṭba'at al-Ma'ārif, 1959.

al-'Anāqira Muḥammad, *al-Madāris fī Miṣr fī 'aṣr dawlat al-mamālīk*, al-Qāhira: al-Maǧlis al-A'là li-l-Ṯaqāfa, 2015.

Berkey Jonathan P., "Mamluk Religious Policy", *Mamlūk Studies Review*, 13, 2 (2009), pp. 7-23.

Brown Jonathan, "A Man for All Seasons: Ibn 'Uqda and Crossing Sectarian Boundaries in the 4th/10th Century", *Al-'Uṣūr al-Wusṭā*, 24 (2016), pp. 139-144.

Chamberlain Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cortese Delia, "Upper Egypt: a Shī'i 'Powerhouse' in the Fatimid Period", *Studi Magrebini*, 12-13, 1, (2017), pp. 153-168.

Daftary Farhad, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London: I. B. Tauris Publishers, 2005.

Daftary Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Demiri Lejla, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction*, Leiden: Brill, 2013.

EI = Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden; New York: Brill, 1960-2005, 12 vols.

Friedman Yaron, "Ibn Taymiyya's Fatāwā against the Nuṣayrī-'Alawi Sect." *Der Islam*, 82 (2) (2005), pp. 349-363.

Garcin J.C., *Un centre musulman de la Haute-Egypte medievale: Qus*, Cairo: IFAO, 1976.

Halm Heinz, "The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*Majālis al-ḥikma)* in Fatimid Times", in Farhad Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 91-116.

Ḥaṭīṭ Aḥmad, "al-Ḥamalāt al-kisrawāniyya. Qirā'a tārīḫiyya fī risālat b. Taymiyya ilà al-sulṭān Muḥammad b. Qalāwūn", *Maǧallat al-Minhāǧ*, 24 (2002/1422), pp. 251-263.

Hofer Nothan, *Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt. 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Hodgson M.G.S., *The Venture of Islam: Conscious and History in a World Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1974, 3 vols.

Ḥusayn Muḥammad Kāmil, *Dirāsāt fī al-ši'r fī 'aṣr al-ayyūbiyīn*, al-Qāhira: Mu'assasat Hindāwī, 2017.

Irwin Robert, "Factions in Medieval Egypt", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1986), pp. 228-246.

Leiser Gary, "The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22 (1985), pp. 29-47.

Leiser Gary, "Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society", *The Muslim World*, 76, 1 (1986), 16-23.

Moosa Matti, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Mortel Richard T., "Zaydi Shi'ism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca", *Int. J. Middle East Stud*., 19 (1987), pp. 455-472.

Perlmann M., "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10, 4 (1942), pp. 843-861.

Pines S., "La longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne", *Revue des Etudes Islamiques*, 22 (1954), pp. 7-20,.

Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

Stern S.M., *Studies in Early Ismā'īlism*, Leiden: Brill, 1983.

Stewart Devin J., "Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic", *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 35-66.

Strauss E., "L'inquisition dans l'État Mamlouk", *Rivista degli Studi Orientali*, 25, ¼ (Giungo 1950), pp. 11-26.

Winter Stefan, "Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī 'al-Shahīd al-Awwal' (d. 1384) and the Shī'ah of Syria", *Mamlūk Studies Review*, 3 (1999), 149-182.

Winter Stefan, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule 1516–1788*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Versteegh Kees, *Landmarks in Linguistic Thought Volume III: The Arabic Linguistic Tradition*, London & New York: Routledge, 2013.

Walker Paul E., *Early Philosophical Shiism: The Isma'ili Neoplatonism of Abu Ya'qub Al-Sijistani*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.