

Linguae et

Rivista di lingue e culture moderne

fondata da Roberta Mullini

Vol. 27
N. 1 / 2025

Dipartimento di Scienze della Comunicazione,
Studi Umanistici e Internazionali



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS



CITATION

Ahmed Ismail Ahmed, N. 'Ulamā' vs 'awāmm: parametri di differenziazione culturale, linguistica e socio-comportamentale (secc. XIII-XV). *Linguæ & - Journal of Modern Languages and Cultures*, 27(1). <https://doi.org/10.14276/l.v27i1.4757>

DOI

<https://doi.org/10.14276/l.v27i1.4757>

RECEIVED

October 8, 2024

ACCEPTED

July 18, 2025

PUBLISHED

September 25, 2025

PEER REVIEW HISTORY

double blind review

COPYRIGHT

2025 © The Authors



This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



'Ulamā' vs 'awāmm: parametri di differenziazione culturale, linguistica e socio- comportamentale (secc. XIII- XV)

Nasser Ahmed Ismail Ahmed (Università di Genova)

nasser.ahmedismailahmed@unige.it

ABSTRACT

With the expansion of free education during the Mamluk period, the 'ulamā', literati and civilian bureaucrats developed a proud self-perception of their identity as a group, along with their role and their socio-cultural and spiritual status. As a result, they became increasingly intolerant of intrusion and interference from other classes, namely the common people ('amma/'awāmm). In this context, this article aims to investigate some cultural, linguistic, literary, and behavioral parameters established by the members of the scholarly elite to classify individuals within this group. We will demonstrate that the standards of inclusion and exclusion were part of an identity construction process which was also shaped in opposition to the lower classes.

Nasser Ahmed Ismail Ahmed

Università di Genova

nasser.ahmedismailahmed@unige.it

'Ulamā' vs 'awāmm: parametri di differenziazione culturale, linguistica e socio-comportamentale (secc. XIII-XV)

ABSTRACT

With the expansion of education during the Mamluk period, the 'ulamā', literati and civilian bureaucrats developed a proud self-perception of their identity as a group, along with their role and their socio-cultural and spiritual status. As a result, they became increasingly intolerant of intrusion and interference from other classes, namely the common people ('amma/'awāmm). In this context, this article aims to investigate some cultural, linguistic, literary, and behavioral parameters established by the members of the scholarly elite to classify individuals within this group. We will demonstrate that the standards of inclusion and exclusion were part of an identity construction process, which was also shaped in opposition to the lower classes.

KEYWORDS: *'ulamā'*, *'awāmm*, literati, mamluk, identity.

1. Introduzione

A partire dal secondo/ottavo secolo, la società islamica si presentava già stratificata e gerarchica, nonostante “the egalitarian orientation of the Islamic religious ethos” che caratterizzò la tradizione di questa religione fino alla fine del periodo formativo. Se facciamo astrazione dalla questione degli schiavi e della donna, si può dire che un’ideologia egualitaria coesistette con fenomeni macroscopici di disuguaglianze, osservabili nella distribuzione effettiva del potere, della ricchezza e del prestigio sociale (Marlow 2002, 1, 5; Kazemi 2002, 45). Nella pratica, però, numerosi eruditi (‘ulamā) e letterati del periodo abbaside non esitarono a manifestare posizioni e atteggiamenti tendenti al disprezzo delle masse. al-Aḥnaf b. Qays (m. 67/686) distinse i regnanti, i comandanti, i benestanti e i letterati dal resto della popolazione, descritta come “*ašbāh bahā’im*” (semi-animali) (al-Hamaḍānī 1996, 57; al-Zamaḥṣārī 2006, 158). Analogamente, il letterato abbaside Kulṭūm b. ‘Amr al-‘Attābī (m. 208/823 o 220/835), in un famoso aneddoto, derise la gente comune (‘amma/‘awāmm) accusandola di essere credulona e sciocca come le mucche (al-Iṣfahānī 2008, XIII, 78). Il grande teologo Abū Hāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) (1963, 109) paragonò gli ‘awāmm, analfabeti e grossolani, agli asini e ai maiali, in quanto incapaci di apprendere la conoscenza teologica più profonda, tanto da meritare un suo volume che fin dal titolo, *Ilḡām al-‘awāmm ‘an ‘ilm al-kalām*, invitava a impedire loro di occuparsi della disciplina del Kalām. Lo stesso atteggiamento ‘deumanizzante’, seppur in forme leggermente diverse, si può riscontrare in letterati e teorici quali al-Ġāhiz (m. 255/868/869), Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023), Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201) e altri.¹ Durante il periodo mamelucco, queste rigide tendenze di gerarchizzazione socioculturale, che avevano come obiettivo quello di distinguere gli ‘ulamā’, i burocrati colti e i letterati dalla gente comune, divennero parte integrante di un processo identitario e aggregativo adottato da questa comunità al fine di costruirsi uno spazio ‘sacro’ riservato.

Numerosi studi di carattere storico sociale sul periodo mamelucco (Petry 1981, Berkey 1992, Chamberlain 1994) si sono incentrati principalmente sull’élite erudita e burocratica, sulla loro formazione e sulle loro complesse dinamiche di affermazione e di competizione. Altri autori hanno cercato di definire le identità delle varie classi e categorie sociali del tempo e di descrivere il complesso rapporto tra i due gruppi più importanti, ossia l’élite (*ḥāṣṣa*) e la gente comune (‘amma) (Lapidus 2008, Mottahedeh 1980, Beg 1997). Si

¹ Cfr. al-Ġāhiz 1979, IV, 36; al-Tawḥīdī 2000, 33-34; Ibn al-Ġawzī 2012, 371-372. Sul concetto di *ḥāṣṣa* e ‘amma per lo più nel periodo classico cfr. Beg 1997, 1098-1100.

potrebbe constatare un generale accordo sull'estrema difficoltà di indicare delle linee chiare di demarcazione al livello economico, sociale e politico tra i due gruppi. Sul fronte strettamente culturale, la stabilità politica e il conseguente miglioramento delle condizioni economiche tra VII/XIII e IX/XV secolo permisero a fasce più ampie della popolazione l'accesso all'istruzione e la partecipazione alla prestigiosa società degli eruditi, dei letterati e dei burocrati. Hirschler (2011, 64-70) si è soffermato in modo particolare sulla crescente "inclusion of wider sections of the population into the world of reading and teaching, ossia "in the scholarly world" e una conseguente trasformazione verso la popolarizzazione di alcune pratiche culturali. Behrens-Abouseif (2011, 382-384) ha mostrato quanto il periodo mamelucco circasso (VIII/XIV-IX/XV) fosse fortemente caratterizzato da una certa dinamicità e mobilità sociale che consentì a numerosi mestieranti e artigiani di occupare posizioni elevate nell'establishment politico-amministrativo. Mottahedeh (1980, 142) ha rilevato che il "sapere" che caratterizzava gli *'ulamā'* era così ampiamente accessibile e altamente rispettato da dar vita a una categoria dai contorni vagamente definiti. L'istruzione costituiva, infatti, un legame associativo in grado di includere anche molti altri membri meno colti della società. Berkey (1992) e Chamberlain (1994) hanno evidenziato l'atteggiamento esclusivista degli studiosi religiosi del periodo mamelucco, che contrastavano l'ingresso di individui semi-istruiti nella burocrazia, inquadrando tale fenomeno all'interno delle dinamiche di competizione. Hertzog (2014, 3) ritiene che il malcontento dell'élite colta contro la crescente 'intrusione' della gente comune nell'apparato amministrativo era presumibilmente dovuto al loro timore che "these parvenues blurred formerly clear-cut cultural divisions".

In questo contesto, scarso interesse è stato rivolto ai tentativi degli *'ulamā'* e degli autori del periodo mamelucco di stabilire dei parametri di appartenenza al proprio gruppo basati su qualità linguistiche, letterarie e comportamentali che servivano a distinguere i membri dai non qualificati, spesso identificati con la classificazione *'awāmm*. A questo riguardo, illustreremo nella nostra analisi come i confini spesso indicati dagli autori del periodo mamelucco per separare lo spazio degli *'ulamā'* da quello degli *'awāmm* fossero molto più vaghi, controvertibili e agevolmente manipolabili in modo da poter escludere molti individui, per presunte carenze linguistiche, letterarie e socio-comportamentali, dall'importante posizione socio-culturale. Cercheremo di provare che l'affermazione di Herzog (2014, 3) secondo cui la dicotomia ipotizzata tra un *ḥāṣṣa* istruito e ricco e un *'amma* ignorante e povero fosse, in sostanza, "un discorso teorico all'interno dei testi piuttosto che una realtà sociale" non riflette pienamente la percezione di molti autori del periodo circasso. Spinti da un deside-

rio di appartenenza e di protezione della propria comunità, questi mostrarono un'avvertibile attenzione nel delineare il profilo dell'individuo degno di inserirsi nella società colta, di goderne i benefici di appartenenza nonché di essere ricordato come tale nei dizionari biografici dedicati alle figure eminenti del periodo. Dimostreremo come i parametri di inclusione e di esclusione, nello specifico linguistici, letterari e socio-comportamentali dettati dal gruppo erudito, giocassero un ruolo di un certo rilievo in termini di prestigio culturale-sociale e status professionale e potrebbero fare parte di un processo di costruzione identitaria realizzato anche in contrapposizione alle altre categorie. La presente indagine sarà condotta su molteplici testi biografici e storiografici del periodo mamelucco che paiono testimoniare l'emergere di una forte coscienza identitaria all'interno del gruppo degli *'ulamā'*. Dette fonti, pur descrivendo per lo più la situazione nelle due città più importanti del sultanato, ovvero il Cairo e Damasco, potrebbero fornire un'immagine più plausibile della realtà percepita da parte della classe erudita anche al di fuori di questi due precisi contesti geografici.

2. Autocoscienza orgogliosa degli *'ulamā'*

La società egiziana aveva, nel periodo mamelucco, una configurazione sostanzialmente gerarchica e le identità sociali erano definite l'una in opposizione all'altra (Berkey 2008, 377). Al-Maqrīzī (m. 845/1442) (2007, 147), con uno sguardo attento alle differenze socio-economiche, individuò sette categorie principali presenti in Egitto nel IX/XV secolo: i militari e il loro entourage; i ricchi commercianti; i medi e piccoli mercanti, i bottegai e i venditori; i contadini; gli stipendiati poveri "*fuqarā'*" (la maggior parte degli *'ulamā'*, gli studenti e i soldati); gli artigiani e infine gli indigenti e i mendicanti. Rilevando la difficoltà a delineare una classificazione precisa, Lapidus (2008, 81-82) ha proposto una divisione che include, in linea di massima, *al-hāṣṣa* (imperial élite), *al-a'yān* (religious notables and rich merchants), *al-nās* (men of low rank in the institutions of state and religion, people of great skill, specialists in medicine/architecture/accounting, distinguished families, merchants) e infine *al-amma* (shopkeepers, retailers artisans, taxpayers, toilers).² Questi ultimi, suddivisi a loro volta secondo malleabili criteri morali tra "respectable" e "disreputable", vedendo le scarse possibilità pratiche per la costruzione di un ordine politico egualitario in grado di includere gli strati inferiori di cui facevano parte, si iden-

² Cfr. anche Goitein 1999, 75-80; Perho 2011, 146-147.

tificavano con la comunità islamica nel suo complesso (Hodgson 1974, I, 390).

Gli studiosi di diritto e di *hadīṭ* invece, nonostante la loro bassa posizione economica sottolineata da al-Maqrīzī, occupavano uno spazio di grande rilievo nell'organizzazione sociale in quanto costituivano il canale di intermediazione principale tra lo Stato e la popolazione locale (Āšūr 1992, 35-38).³ Essi formavano "a category of persons overlapping other classes and social divisions",⁴ ossia un'élite relativamente omogenea i cui membri, seppur provenienti da tutte le estrazioni, dalle più basse alle più alte, condividevano un alto profilo formativo pluridisciplinare (Lapidus 2008, 107-109; Petry 1981, 314-315). A questo riguardo, Yaacov Lev (2009, 25) ha sottolineato inoltre la profonda simbiosi tra questi e la classe militare affermando, tuttavia, che tale interdipendenza non implicava né la sfocatura dell'identità del gruppo colto, né l'eliminazione delle tensioni tra questi due blocchi. Grazie appunto al prestigio derivato dalla loro formazione e dalle loro funzioni essenziali, sia per la vita spirituale sia per quella burocratica e amministrativa nei settori della giustizia e dell'istruzione, gli esperti e i 'laureati' delle discipline teologiche-giuridiche-linguistiche maturarono un proprio stile culturale e certe convinzioni di superiorità sviluppando un'orgogliosa autocoscienza nei confronti delle altre classi (Chamberlain 1994, 64-66). Riprendendo una lunga tradizione orientata all'esaltazione del ruolo degli *'ulamā'*, Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 737/1336) (s.d., I, 69), nel suo importante trattato di carattere pseudo-giuridico oltre che educativo, ribadì che la posizione della propria categoria sociale era inferiore solo a quella dei profeti. A supporto di questa idea, il giurista marocchino, che trascorse gli ultimi anni della propria vita nella sede del sultanato mamelucco, riportò la nota osservazione di Abū al-Aswad al-Du'alī (m. 69/688): "*al-mulūk hukkām 'alā al-nās wa-l-'ulamā' hukkām 'alā al-mulūk*" (i sovrani sono i governatori del popolo e gli *'ulamā'* sono i governatori dei sovrani).

Tāḡ al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370) (1948, 88), inoltre, richiamò l'attenzione sulla protezione divina goduta dai mistici e dai *fuqahā'* e che condannava alla distruzione i turchi dell'élite militare irriguardosi nei confronti delle guide spirituali e degli esperti di diritto islamico. Tra gli indispensabili titoli legitti-

³ Dato il curriculum formativo relativamente omogeneo e pluridisciplinare di questo gruppo che permetteva ai suoi membri di ricoprire e accumulare incarichi nell'amministrazione religiosa, accademica, giudiziaria, cancelleresca, nel contesto del presente elaborato si useranno le definizioni *'ulamā'* eruditi in senso più esteso per indicare la categoria degli studiosi e dei soggetti con un elevato livello di istruzione.

⁴ Altri studiosi sostengono che gli *'ulamā'* del periodo mamelucco si differenziavano gli uni dagli altri per patrimonio, status e incarico e pertanto costituivano una classe sociale nel vero senso della parola. Cfr. Lev 2009, 1.

manti l'ascesa al trono indicati da Badr al-Dīn al-'Aynī (m. 855/1451) (1998, 265-275) spiccavano, non a caso, il profondo riguardo e la generosità da parte dei sultani verso gli eruditi. L'esaltazione dell'autocoscienza degli *'ulamā'* giunse forse al culmine col giurista egiziano al-Samhūdī (m. 911/1506), il quale dedicò gran parte del suo volume *Ġawāhir al-'iqdayn* (1984, 77-184) alla raccolta di tradizioni e testimonianze su "*faḍl al-'ilm wa-l-'ulamā' wa-wuḡūb tawqīri-him wa-iḥtirāmi-him wa-l-taḥḍīr min buḡḍi-him wa-l-aḍā li-ba'ḍi-him*" (l'eccellenza della scienza e degli eruditi, l'obbligo di riverirli e rispettarli, nonché la messa in guardia dal nutrire odio o commettere atti malevoli ai loro danni).

3. Parametri educativi controversi

Sembra che la crescente autocoscienza degli *'ulamā'* abbia costituito un elemento di ulteriore esasperazione del confronto con le altre categorie sociali, soprattutto negli autori del IX/XV secolo. Tale tensione si manifesta in modo ancora più esplicito nel costante tentativo di questo gruppo di costruire uno spazio protetto dalle altre identità alla base della piramide sociale. Edificare questo spazio richiedeva l'individuazione di coloro che avevano diritto a farne parte, ma ancor più di quelli che non potevano aspirare a entrarvi poiché sprovvisti dei necessari requisiti. In assenza di un sistema educativo in grado di comparare e gerarchizzare i titoli formativi, conseguiti da una moltitudine di istruiti, i membri di questa società si sentivano continuamente chiamati a negoziare e ridefinire il proprio status, nonché a classificare il mondo che li circondava (Chamberlain 1994, 150-151, 154).⁵ Data l'eterogeneità delle loro provenienze sociali e la loro specificità culturale-professionale, alcuni studiosi mamelucchi cercarono di determinare, in un modo o nell'altro, la soglia di istruzione al di sotto della quale un aspirante sarebbe stato considerato un *outsider*, ossia *āmmī*, estraneo all'élite colta e qualificata.⁶

Al-Ġaḥīz (1998: vol. 1, 136-7) e numerosi altri teorici arabi classici che si occuparono del genere trattatistico *Lahn al-āmma* ritenevano che la definizione *'awāmm* si applicasse a coloro che, per quanto godessero di un certo livello di istruzione, non avevano una profonda conoscenza religiosa, culturale e linguistica e di conseguenza andavano collocati in una posizione inferiore a quella dell'élite ma superiore a quella più umile di contadini, mestieranti, mendicanti e nullafacenti (Abd al-Tawwāb 2000, 70, 224-225; Pellat 1986,

⁵ Cfr. anche Fernandes 2002, 95-99; Makdisi 1981, 270-276.

⁶ Sulla formazione degli *'ulamā'* e del loro curriculum cfr. Marín 2010, 682-689.

605-606). Caterina Bori (2018, 296), cercando di dare una definizione sintetica a questa categoria, ha sottolineato che *al-‘amma* in quel period “did not exclusively stand for the unlettered and the uncultivated, but more generally for the non-specialists, the laymen, or those who did not undertake an advanced and specific training in the principles of religion (*usul al-din*) and jurisprudence (*fiqh*)”.⁷ Secondo Lapidus (2008: 82), nel periodo oggetto di studio, la categoria *amma* sembra comprendesse, a grandi linee, tutti quei soggetti che non possedevano almeno uno dei tre elementi considerati allora indispensabili per l’inclusione nelle classi più alte (ovvero l’élite militare, religiosa e accademica, e i ricchi mercanti): la carica politico-militare o burocratica, l’elevata istruzione religiosa o il patrimonio. In altre parole, la stragrande maggioranza della popolazione (Perho 2011, 20-21; Herzog 2013, 100-101). Nel nostro tentativo di indagare la valenza percettiva di detta categoria si è potuto rilevare attraverso testi di numerosi autori mamelucchi che una vasta gamma di individui finivano a farne parte per motivi che sovente travalicavano la semplice posizione socio-economica o culturale.

Come ci si può aspettare, agli occhi degli *‘ulamā’* l’analfabetismo strutturale *stricto sensu* (*ummī*), ma anche quello funzionale, privavano l’individuo del diritto di rivendicare il miglioramento del proprio status culturale. Del primo caso i biografi riportarono notizie di molteplici persone menzionate come *gāhil/lā yafham wa-lā yuqīm ḥurūf al-ḥiḡā’/lā yuḥsin yaktub wa-lā yaqra*” (ignorante/non capiva nulla e non sapeva le lettere dell’alfabeto/non sapeva scrivere né leggere bene).⁸ Tuttavia, fra le svariate ragioni per cui questi meritarono di essere ricordati nei dizionari destinati agli *a’yān*, si annoverano il possesso di un certo patrimonio, la loro frequenza alle lezioni pubbliche tenute da esperti di grande rilievo, la trasmissione di alcuni *aḥādīṭ*, il coinvolgimento in alcune vicende pubbliche o personali, oppure semplicemente la loro amicizia con autori e personaggi importanti.⁹ La condizione di illetteratismo o di analfabetismo funzionale, che oggi definisce le persone incapaci di comprendere, valutare e intervenire attivamente nella società, veniva anche allora rimarcata con diciture come *‘wa-kān ‘āmmiyy^{an} lā yaḍbuṭ ṣay’^{an} wa-lā yata’qqal kaḥīr^{an} min al-ma’ānī al-ḡāhira’/‘āmmiyy^{an} ḡāfil^{an} lā yadrī mā yuqra’ ‘alay-hi*” (era un *‘āmmī* che non si intendeva di niente e non capiva molti concetti ovvi/era un *‘āmmī* ottuso che non comprendeva ciò che gli veniva letto) (Ibn Nuqṭah 1987, IV, 328). Di questi individui, indicati anch’essi con il termine *‘āmmī*, veniva stigmatizzata la

⁷ Cfr. anche Perho 1997, 146-147.

⁸ Cfr. rispettivamente Ibn Nuqṭah 1987, IV, 328; al-Mawṣili 2005, III, 270; al-‘Asqalānī 2002, I, 450; III, 141.

⁹ Cfr. Ibn Nuqṭah 1987, II, 712; al-Ḍahabī 1984, XXI, 334; al-Ḍahabī 2000, LII, 474-75.

loro scarsa capacità di capire le materie religiose, conoscere la tradizione letteraria e padroneggiare la grammatica e la lingua aulica in alcuni contesti ufficiali e sociali, di qui la loro impossibilità a partecipare pienamente nella società degli eruditi.

Se il processo di identificazione ed esclusione degli analfabeti strutturali avveniva secondo criteri piuttosto ovvi, quello relativo agli altri soggetti con un grado di istruzione superiore ma pur sempre inferiore rispetto al cosiddetto erudito *muṣtaḡil* riconosciuto dalla comunità accademica e intellettuale, sembra invece molto incerto e problematico. L'accessibilità all'istruzione, facilitata nel periodo mamelucco dalla disponibilità di una rete relativamente ampia di scuole e di varie strutture religiose, contribuì all'aumento del numero delle persone preparate nelle discipline teologiche-giuridiche, assicurando nel contempo la formazione di una vasta classe di istruiti e semi-istruiti provenienti da tutti i ceti sociali. Tuttavia, saper leggere e scrivere ed essere autore di missive e poesie non necessariamente garantiva a un individuo delle possibilità di grande miglioramento di posizione, come nel caso di Abū al-Faḍl al-Irbilī (m. dopo 639/1242) che in ragione dei suoi poco tollerabili errori ortografici, lessicali e morfologici (*lahn wa-ḡalaṭ*) fu definito *āmmī wa-ḡāhil* (al-Mawṣilī 2005, VII, 110). Questo giudizio indicava in realtà uno status culturale molto basso da cui egli si sarebbe potuto affrancare solo grazie a una perfetta conoscenza della lingua araba. Pare che anche memorizzare gran parte del Corano, frequentare lezioni di diritto e di *ḥadīṭ* e ottenere degli attestati (*iḡāzāt*) da docenti di chiara fama non fossero sufficienti per il passaggio a un livello culturale più elevato, che richiedeva invece un apprendimento più completo e approfondito del Libro sacro e della calligrafia (al-Saḥāwī s.d., V, 24). Altri episodi rivelano che era comunque illusorio pensare che la padronanza di queste ultime competenze, nonché l'ottenimento di alti incarichi nella burocrazia, potessero cambiare la condizione di un individuo, come dimostra l'esempio di Abū al-Ḥayr al-Naḥḥās (m. 864/1459). Figlio di un ramaio, ricevette una formazione di base alla scuola coranica ma, come molti altri, iniziò a esercitare la stessa professione del padre in una bottega al centro del Cairo.¹⁰ Grazie a fortunate circostanze e alla sua intelligenza, riuscì poi ad accattivarsi la simpatia del sultano Ḡaḡmaq (m. 857/1453) che lo nominò amministratore dell'erario sultanale, dell'ospedale e del drappo della *Ka'ba*. Malgrado la sua formazione e tutti questi prestigiosi titoli professionali, lo storiografo Ibn Taḡrībī (1992, XVI, 182) insistette a definirlo *āmmī* in quanto rozzo, similmente a molti esercenti la professione di ramaio, con una modesta perizia calligrafica e che recitava il Corano in modo cantato, analogo

¹⁰ Sulla parabola di questo personaggio cfr. Behrens-Abouseif 2011, 379-382.

a quello dei gruppi popolari “*ağwāq*” e non come i lettori formati appositamente in questa disciplina.¹¹ Alla stessa maniera, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. al-Aṭrūš (m. 758/1357), benché fosse stato funzionario, giudice, docente di *ḥadīṭ* e censore di Damasco e del Cairo per diverse volte, fu giudicato ‘*ammī*, umiliato e costretto da un emiro e da alcuni ‘*ulamā*’ a dimettersi dal suo incarico alla dirigenza del *bīmāristān* e perfino a firmare un verbale in cui ammetteva la propria inidoneità professionale. La denuncia si fondava paradossalmente su una sua presunta ignoranza in materia di matematica e di diritto ma alludeva curiosamente anche alle sue umili origini professionali come ex venditore di marsupi e figlio di trippaio (al-Maqrīzī 1997, IV, 133-134, 233). Tuttavia, pare che a provocare quelle accuse infamanti furono principalmente il malcontento popolare nei confronti di questo censore accondiscendente verso il sultano e la feroce competizione da parte di alcuni aspiranti al lucroso e autorevole ufficio. Questa ipotesi potrebbe essere confermata dalla molteplicità di cariche ufficiali rilevanti coperte da Ibn al-Aṭrūš e dai commenti positivi nei suoi confronti espressi invece da al-Maqrīzī (IV, 233) e da ‘Abd al-Bāsiṭ b. Šāhīn (m. 920/1514) (2002, I, 294-295).

La rigida delimitazione dello spazio dell’élite erudita non sembrano in ogni caso fermarsi qui. Il grammatico e giurista Muḥammad b. Abī al-Faṭḥ al-Ba‘lī (m. 709/1309) (2003, 413) sosteneva un’idea largamente diffusa e inflessibilmente elitaria della figura dello studioso degno di riconoscimento. Secondo il poliedrico erudito ḥanbalita, nello spazio ‘profano’ degli ‘*awāmm* rientravano in realtà la maggior parte dei semplici studiosi dediti all’apprendimento di una sola disciplina e ignoranti (‘*ammī*) invece in tutte le altre: *al-‘amma ḥilāf al-ḥāṣṣa, li-anna al-‘amma lā-ta‘rif al-‘ilm, wa-innamā ya‘rifu-hu al-ḥāṣṣa, fa-kull wāḥid ‘ammī bi-l-nisba ilā mā lam yuḥaṣṣil ‘ilma-hu* (*al-‘amma* è diversa dall’élite perché la prima non possiede la conoscenza posseduta dalla seconda. Ognuno è ‘*ammī*/“ignorante” di tutto ciò che non ha studiato). Quest’affermazione, citata in un contesto giuridico e linguistico finalizzato a invalidare le formule di ripudio pronunciate da persone incompetenti in grammatica e diritto, ripropone l’equivalenza semantico-lessicale e pragmatica tra ‘*ammī* e ‘ignorante’ in modo da innalzare maggiormente la barriera tra il gruppo degli studiosi e gli altri, rendendo un eventuale passaggio da uno status all’altro un processo assai difficile e impegnativo, percorribile solo da pochi individui particolarmente dotati. La distinzione di al-Ba‘lī trova sostegno in autori come Ibn Taḡrībīrdī (1991, II, 445) che vantava una nobile discendenza mamelucca che rafforzava ulteriormente il suo spirito aristocratico. Tale indole lo spinse a descrivere come un semplice ‘*ammī* un suo amico, Ḥasan b. Ibrāhīm al-Ḥiṣnī (m. ?), che aveva

¹¹ Cfr. anche al-Saḥāwī s.d., VII, 63-66; Ibn Šāhīn 2002, VI, 70; al-Biqā‘ī 1992, III, 98-101.

studiato il Corano, alcuni testi di *fiqh*, la lingua, la calligrafia e la storia, che aveva assunto vari incarichi di ambascerie nonché l'importante ufficio di governatore di Damietta e di alcune città siriane e che, per di più, componeva poesie molto apprezzate e citate dallo stesso storiografo. La valutazione contraddittoria di Ibn Taġribirdī, tuttavia, non convinse al-Saḥāwī (m. 902/1495) (s.d., III, 91) che conobbe personalmente al-Ḥiṣnī. Infatti, nonostante l'orgogliosa autoscienza collettiva e personale di al-Saḥāwī sembra che egli adottasse una visione a volte più temperata secondo la quale per un individuo era sufficiente acquisire una certa disciplina in modo approfondito per poter elevarsi in un certo senso dalla 'gente amorfa' (I, 145).

L'ampliamento discrezionale delle cause di esclusione avrebbe finito inevitabilmente per colpire gli stessi membri della comunità degli eruditi. Seguendo questi criteri, infatti, si arrivò a considerare 'āmmī alcuni storiografi fra i più importanti del periodo, come ad esempio Ṣarīm al-Dīn b. Duqmāq (m. 809/1407). Di discendenza mamelucca di quarta generazione (*Ibn nās*), egli intrattene rapporti con personaggi contemporanei di spicco sul piano culturale e intellettuale, tra cui Nāṣir al-Dīn b. al-Furāt (m. 807/1405) e al-Maqrīzī, e scrisse più di duecento testi, soprattutto storiografici e biografici. Nonostante ciò, Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī (m. 852/1449) (1998a, II, 360), una delle figure intellettuali più autorevoli nella prima metà del IX/XV secolo, tenne a precisare che questo personaggio particolarmente prolifico era comunque da considerare un 'āmmī. A giudizio dell'insigne giurista, Ibn Duqmāq non possedeva una conoscenza adeguata della lingua araba e dunque parlava e scriveva con un registro più prossimo al dialetto ('āmmī *al-'ibāra*). Lo stesso discorso vale ancora di più per lo storiografo 'Alī b. Dawūd al-Ṣayrafī (m. 900/1495), autore di due testi di grande rilevanza che riportano le cronache del sultanato mamelucco durante la seconda metà del IX/XV secolo. Figlio di un cambiavalute, ebbe una buona formazione nelle discipline teologiche e giuridiche oltre che in *qirā'āt*, grammatica e metrica, come trapela anche dal suo profilo biografico redatto dall'acerrimo avversario al-Saḥāwī. Fu inoltre un allievo molto apprezzato di tre celeberrimi maestri del periodo, ossia Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Muḥyi al-Dīn al-Kāfiyāġī (m. 879/1474) e Amīn al-Dīn al-Aqṣarā'ī (m. 880/1475), che in diverse occasioni non esitarono a mostrargli il loro sostegno scrivendo delle recensioni elogiative (*taqrīz*) per le sue opere o affidandogli degli incarichi di docenza. Quest'ampia rete di conoscenze, anche con alcuni emiri mamelucchi, e il solido rapporto che legava al-Ṣayrafī soprattutto a Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī sembrano aver provocato la gelosia di al-Saḥāwī (s.d., V, 217-218) che lo descrisse in questo modo: *lā tamyīz la-hu 'an kaḥīr min al-'awāmm illā bi-l-hay'a [...] wa-bi-l-ġumla fa-huwa min sayyi'āt al-zamān [...] wa ġahlu-hu wāḍiḥ* (Egli non si può distinguere dagli

'awāmm se non per via del suo aspetto esteriore [...]. Egli è complessivamente uno dei peggiori del nostro tempo [...] e la sua ignoranza è ben evidente). Le critiche di al-Ṣaḥāwī si appuntavano principalmente sul metodo poco rigoroso e sulle carenze intellettuali di al-Ṣayrafi, nonché sulla sua lingua, che risentiva di dialettismi e solecismi. Lo stesso al-Ṣayrafi (2002, 179-181), a sua volta, approfittò della notizia della scomparsa di Ibn Taḡribirdī per scagliarsi duramente contro questo grande e affermato storiografo e intellettuale lanciandogli l'accusa di essere perfino un *'āmmī dās* (un *'āmmī* molto grossolano) per le stesse motivazioni linguistiche (solecismi soprattutto ortografici: ad esempio scriveva *ḥattā* con l'*hā'* anziché con l'*alif maqṣūra*) e per la sua "ignoranza" in materia di storiografia, *fiqh*, grammatica e metrica.¹²

Che tali tensioni e contraddizioni sarebbero, a un certo punto, esplose era piuttosto prevedibile. Nell'879/1474 si assistette a un'aspra polemica pubblica con protagonista il controverso segretario e capo dei giudici ḥanafiti Muḥibb al-Dīn b. al-Ṣiḥna (m. 890/1485). Egli riprese la vecchia diatriba sulla definizione del giurista *muḡtabid* (capace di trarre autonomamente le norme dalle fonti principali) e del giurista *muqallid* (pedissequo imitatore), sostenendo che lo studioso "imitatore" fosse semplicemente un *'āmmī*, in quanto incapace di far ricorso al ragionamento individuale né alla speculazione teorica.¹³ Il fatto curioso è che l'argomentazione citata fu avanzata da Ibn al-Ṣiḥna per dequalificare gli illustri giuristi Sirāḡ al-Dīn al-Bulqīnī (m. 805/1403) e suo figlio Ḡalāl al-Dīn (m. 824/1421). Tale offesa, rivolta a due figure senz'altro fra le più importanti e riconosciute del periodo e che rischiava di provocare forti lacerazioni all'interno del corpo degli *'ulamā'* e minare le regole condivise di inclusione, non poteva essere tollerata. Il nipote di al-Bulqīnī interpellò tutta la comunità accademica e religiosa sollecitandola a prendere una posizione netta contro l'aggressione alla memoria dei due giuristi scomparsi. La risposta, a detta di al-Ṣaḥāwī (s.d., IX, 303; 2000, 387), fu unanime e prevede la punizione di Ibn al-Ṣiḥna con la pena discrezionale *ta'zīr*. Alcuni si espressero addirittura a favore della sua espulsione dall'Egitto e di conseguenza dalla comunità scientifica cairota perché aveva intenzionalmente umiliato i propri colleghi riducendoli alla condizione degradante di *'awāmm*.¹⁴

¹² Sulla questione della lingua impregnata di dialettismi e dello stile romanzesco nelle storiografie del periodo cfr. Koby 2021, 112-164.

¹³ Sullo studioso *muḡtabid* cfr. al-Haytamī 1890, II, 250; al-Maḥallī 2005, II, 406; Miller 2018, 90-96.

¹⁴ La narrazione di al-Ṣaḥāwī rimane poco chiara per poter definire con precisione il protagonista della vicenda. Al-Ṭabbāḥ (1989, V, 306) riportò letteralmente le parole di al-Ṣaḥāwī relative a questo episodio ma ne attribuì la responsabilità al figlio di Muḥibb al-Dīn b. al-Ṣiḥna, Sarī al-Dīn.

4. La differenziazione linguistica dei *fuqahā'*

Come si è visto, la profonda padronanza della lingua araba *fuṣḥā* e della sua tradizione letteraria costituiva una componente principale del 'capitale simbolico' degli *'ulamā'*. Alcuni teorici del periodo insistevano nel considerare il registro aulico un tratto distintivo della comunità colta, un potente strumento di collocazione sociale e un veicolo per costruire la propria identità e per determinare le relazioni con gli altri. Nel suo trattato *al-Tirāz*, Yaḥyā b. Ḥamza al-'Alawī (m. 749/1348) (2002, 49-50) paragonò coloro che parlavano solo la *'āmmiyya* e che non erano in grado di capire la retorica e l'eloquenza linguistica ai ciechi, impossibilitati a vedere la luce del sole, e a "gli animali e le mucche". Il retorico yemenita chiese pertanto agli studiosi e i letterati di non rinunciare al proprio stile e a non preoccuparsi dei 'volgari' poiché non avevano alcun peso nella vita pubblica né influenza sulla questione della lingua.

Pertanto, fra le raccomandazioni a cui i membri della comunità erudita erano invitati ad attenersi spicca l'uso di un codice verbale elevato e privo di errori e dialettismi,¹⁵ definito *ṭarīq al-fuqahā'* (Ibn Taḡribirdī 1992, XIV, 77), che sembrava rappresentare "un sistema di opposizione linguistica che è la ritraduzione di un sistema di differenza sociale" (Bourdieu 1988, 33). Non poter parlare la *fuṣḥā* correttamente e senza solecismi in contesti formali e culturali costituiva una grave insufficienza tipica di persone di basso livello di istruzione o, 'peggio ancora', dei cristiani - in specifico copti - sprovvisti solitamente dell'educazione coranica, linguistica, filologica e letteraria di base acquisita generalmente dagli studiosi musulmani (Ibn Taḡribirdī 2002, VII, 65). Osservare *al-i'rāb* nel parlato veniva indicato quindi come manifestazione di completa padronanza della lingua e di rigoroso purismo linguistico. al-Ṣafadī (m. 764/1363) (2000, IV, 67; XVI, 281) lodò il capo giudice ḥanafita Ṣams al-Dīn b. al-Ḥarīrī (m. 728/1328) perché, fra i suoi vari pregi, si contraddistinse per "*al-waqār, al-hayba, inṭilāq al-'ibāra, ṣārim, murā'āt al-i'rāb fī lafẓi-hi ḥattā ma'a al-nisā' fī bayti-hi*" (il ritegno, l'autorevolezza, la fluidità conversativa, il rigore, l'osservanza dell'*i'rāb* nei suoi discorsi, perfino con le proprie donne a casa). In modo analogo, al-Saḥāwī (s.d., III, 313) quando volle rimarcare la completezza del profilo del proprio maestro 'Alam al-Dīn al-Bulqīnī (m. 868/1464), si soffermò sulle sue competenze linguistiche soprattutto comunicative: "era un grande maestro, giurista, erudito con una memoria di ferro e di molto acume, fluente oratore, eloquente e impeccabile nell'evitare di parlare senza *i'rāb*". In presenza

¹⁵ Cfr. al-Saḥāwī s.d., VI, 20; III, 313; al-'Asqalānī 1993, II, 296; Ibn Taḡribirdī 2002, II, 233; VI, 433.

di due codici comunicativi, uno alto principalmente scritto e un altro parlato con vari 'registri o livelli', la capacità di poter tenere in modo corretto, sicuro e sciolto discorsi con la varietà elevata (*lisān faṣīḥ min ġayr tawaqquḥ*/eloquio libero da interruzioni) era ormai diventata una qualità rilevante non facilmente riscontrabile negli studiosi che si concentravano sull'apprendimento di materie giuridiche e teologiche (al-Ṣafadī 1998, IV, 672). Nonostante la buona volontà e gli sforzi, anche *'ulamā'* affermati e di profonda preparazione non riuscivano a raggiungere il livello di totale padronanza di quel registro aulico e perciò non ottenevano il pieno riconoscimento della loro abilità linguistica: "*kāna faṣīḥ^{an} mufawwah^{an} wa-ḥaṭīb^{an} balīġ^{an}, lā yakād yalḥan*" (era eloquente e facondo, un oratore solenne che non commetteva quasi mai solecismi) (al-'Asqalānī 1993, I, 89). Occorreva in realtà un notevole sforzo per evitare di fare errori di grammatica e di pronuncia nel parlato spontaneo nelle lezioni e discussioni tra studiosi, ma la questione era particolarmente intollerabile quando questi capitavano durante la recitazione del Corano. Al docente di *ḥadīṭ* Šihāb al-Dīn al-'Asḡadī (m. 758/1357) fu impedito di ricoprire l'incarico di docenza nella scuola Manṣūriyya da alcuni *'ulamā'* e dal sultano, in quanto egli non era idoneo perché, a detta di un suo collega impeccabile in grammatica e tra l'altro affetto da forte rotacismo, avrebbe sbagliato più volte le vocali di declinazione nella lettura della *Fātiḥa* (I, 270). Nell'821/1418 un importante giurista e studioso di *ḥadīṭ* afgano reclutato al Cairo come capo dei giudici šāfi'iti e come docente, pur conoscendo bene l'arabo, temette le pressioni e le critiche dei propri competitori egiziani e chiese al sultano di essere esonerato dal tenere la predica del venerdì a causa della sua 'incompleta padronanza linguistica' (al-'Asqalānī 1998a, III, 159).

Conoscere a fondo la *fushā* e poter perfino comporre poesie intrise di figure retoriche senza aver studiato grammatica né letteratura (nello specifico *maqāmāt* e canzonieri dei poeti abbasidi) era motivo di grande meraviglia (al-Ṣafadī 1998, V, 488). Ancora più apprezzabili erano gli eruditi non madrelingua che, sebbene non padroneggiassero completamente l'arabo, non solo non cadevano in errori nella produzione orale ma perfino correggevano quelli commessi da parlanti nativi (Ibn Šāhīn 2002, VII, 211). Un giurista attribuì la propria abilità di esprimersi fluidamente in *fushā* senza aver approfondito lo studio della grammatica a un incontro onirico singolare con il Profeta che gli diede da mangiare un certo dolcume capace di conferire il dono dell'eloquenza (al-Saḥāwī s.d., VI, 20). Di conseguenza, un docente molto valente nell'insegnare la lingua e nel preparare i propri allievi ad acquisire la fluenza e l'accuratezza espressive meritava di essere elogiato e ricordato nei dizionari biografici (al-'Asqalānī 1993, III, 453).

È inoltre frequente riscontrare degli avvertimenti rivolti agli studiosi sull'utilizzo della varietà dialettale "*ṭarīq al-ʿawāmm*" (Ibn Taḡribirdī 1992, XIV, 77), soprattutto nelle interazioni con colleghi e allievi, o in contesti sociali e situazionali di particolare rilievo. Ibn Ḥaḡar (1998a, III, 322) stigmatizzò la volgarità del giurista ḥanbalita e maestro delle proprie figlie, Muḥammad al-Qabāqībī (m. 826/1423), che si esprimeva in modo simile a quello della gente comune "*yatakallam bi-kalām al-ʿamma*". I segretari del sultano Aḥmad b. al-Aqṭaʿ (m. 834/1431) e ʿAlī al-Salāḥūrī (m. ?) furono assimilati da Ibn Taḡribirdī (1992, XIV, 335) ad *awbās al-ʿamma* (gentaglia) perché realizzavano il suono *qāf* come quello della *hamza* e usavano spesso termini, locuzioni e massime dialettali di basso livello. Difatti l'abitudine di alcuni studiosi di indiscutibile valore a parlare la ʿammiyya suscitava un certo stupore, poiché ciò rischiava di compromettere la loro auctoritas agli occhi del pubblico e degli allievi, come nel caso degli insigni grammatici Abū Muḥammad b. al-Ḥaššāb (m. 567/1172) e Bahāʾ al-Dīn b. al-Naḥḥās (m. 698/1299). Quest'ultimo, curiosamente, era solito tenere le lezioni di grammatica parlando in dialetto o senza *iʿrāb* (al-Ṣafadī 2000, II, 11-12; al-Dimyātī 2011, 100).

La tendenza a usare, a volte in maniera pedante, una lingua molto accurata, volta a marcare una distinzione intellettuale e sociale ma inadeguata alla situazione comunicativa con un vasto pubblico di fedeli non istruiti, trova conferma nelle critiche del giurista al-Subkī a questo atteggiamento (1948, 91). Anche il segretario di cancelleria mamelucco al-Qalqašandī (m. 821/1418) (1916, I, 173) tenne a ricordare ai suoi lettori le parole di al-Aṣmaʿī (m. 213 o 216/828 o 831) e di al-Ġāḥiẓ sulla coesistenza di due varietà: una alta e rispettosa della declinazione, adoperata per discorrere su argomenti relativi al Corano, agli *aḥādīṯ*, alla poesia, alla prosa e ai testi scritti; e una bassa, con solecismi tipici della lingua colloquiale, usata per comunicare con *al-ʿamma*.

Una tollerabile eccezione in relazione alla carenza linguistica sembrava concernere le persone con spiccata abilità poetica in vernacolo. Tale competenza assicurava al poeta l'accettazione negli ambienti letterari che in quel periodo apprezzavano la poesia in tutte le sue forme e stili e la consideravano un titolo qualificante per la partecipazione alla vita culturale.¹⁶ Per questa ragione i dizionari biografici dedicati agli *aʿyān* coevi menzionarono degli eruditi e dei burocrati autori di componimenti dialettali e numerosi poeti che, per quanto fossero considerati ʿammī, erano dotati di un innato talento:¹⁷ "*kāna ʿammiyyan illā fī ʿl-nazm al-laḡī ya ʿī bi-siḥri-hi*" (era ʿammī in tutto tranne nell'arte compositiva,

¹⁶ Cfr. Larkin 2007, 13; 2008, 220; Bauer 2005, 110-111.

¹⁷ Cfr. per es. al-Biqāʿī 2001, I, 75-78, 86-96, 215-216; al-Saḥāwī s.d., III, 101; V, 216.

nella quale riusciva a creare magie) (al-Şafadī 1998, V, 503). *'Ulamā'*, segretari e letterati di grande levatura come Şadr al-Dīn b. al-Wakīl (m. 716/1317), Ğamāl al-Dīn b. Nubātah (m. 768/1366) e Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī scrivevano versi in vernacolo, mentre il celebre grammatico ed esegeta Abū Ḥayyān al-Ġarnāfī apprezzava a tal punto questo tipo di componimenti che fece da giudice in una gara di poesia dialettale (I, 288-292).¹⁸ In ogni caso, né l'affetto personale che legava il biografo erudito al poeta dialettale, né la stima per le sue qualità letterarie implicavano in alcun modo il superamento dei criteri di inclusione/esclusione. I biografi insistevano spesso a puntualizzare le umili origini e l'insufficienza culturale e linguistica di quei letterati popolari la cui spontanea capacità compositiva veniva di solito inquadrata semplicemente come un'eccezione alla regola. Tale tolleranza veniva a mancare infatti nel momento in cui questi poeti pretendevano di ritagliarsi uno spazio nel mondo degli *'ulamā'*, come accadde con Badr al-Dīn al-Zaytūnī (m. 924/1518). Egli apprese il Corano, alcuni testi di diritto šāfi'ita, grammatica e logica e fu allievo di eruditi importanti come 'Alam al-Dīn al-Bulqīnī. Per un periodo ricoprì, inoltre, la carica di predicatore e giudice, ma eccelse in modo straordinario nella poesia dialettale, della quale era considerato uno degli autori più importanti (Ibn Iyās 1974, V, 264). Ai suoi funerali parteciparono i capi dei giudici delle quattro scuole di diritto e suo figlio lo commemorò con un lungo componimento vernacolare in cui affermava sia la singolare maestria del padre nello *zaġal*, sia la sua grande autorità come giurista ed esperto di varie discipline. Nel mese di ramadan dell'875/1471, in virtù delle sue conoscenze nell'élite burocratica e religiosa, al-Zaytūnī riuscì a partecipare alle assemblee di lettura della raccolta di al-Buḥārī nel palazzo sultaniale, ottenendo dal sultano un dono solitamente destinato ai grandi *'ulamā'*. Tuttavia, questo riconoscimento fu accolto con scarso entusiasmo da al-Şaḥāwī (s.d., IX, 127) e scatenò persino la rabbia di al-Şayrafī (egli stesso più volte accusato di essere un *'ammī*) che lo definì "uno stolto ignobile" che componeva versi in *'ammiyya* e che si guadagnava da vivere facendo il testimone professionista in un quartiere popolare (2002, 264-265).

5. Un codice di comportamento elitario

Mantenere alta la barriera che separava il gruppo erudito da un lato e la gente indistinta dall'altro richiedeva, oltre alla riconosciuta formazione culturale e alla lingua differenziata, l'osservanza da parte degli *'ulamā'* di un codice de-

¹⁸ Cfr. anche Bauer 2007, 153-154.

ontologico rigoroso costituito da un sistema di regole culturali e comportamentali importanti per salvaguardare il prestigio dei membri. Nella vita sociale lo studioso avrebbe dovuto seguire una condotta completamente opposta a quella adottata dagli esclusi dallo 'spazio nobile' degli *'ulamā'* (*al-tamyīz 'an al-'awāmm*) tacciati solitamente di immoralità, indisciplinatezza, disorganizzazione, violenza, corruzione, smodatezza, ignoranza e incapacità di discernimento (Ibn al-Ḥāḡḡ s.d., I, 136).¹⁹ Se l'erudito era sollecitato, in teoria, ad attenersi a comportamenti rispettosi e disponibili verso maestri e colleghi, doveva al contrario mostrarsi conservatore e sospettoso verso i principi, i costumi e lo stile di vita delle classi basse, poco conformi alle prescrizioni della religione e all'etichette della comunità raffinata colta. Al fine di acquisire la ricercata riverenza (*mahāba*), era necessario che si vestisse in modo adeguato (al-Qalqašandī 1916, IV, 42-43) mentre i più agiati potevano indossare un abbigliamento lussuoso a imitazione degli appartenenti all'élite governante.²⁰ Quelli dalla condotta ascetica, come raccomandava la tradizione,²¹ o attenti a non esibire eccessivamente il proprio status, potevano limitarsi a uno stile semplice, ma sufficientemente decoroso per salvaguardare la dignità della posizione e continuare a marcare la distinzione sociale nei confronti degli *'awāmm* con i loro abiti dimessi e trasandati.²² Erano sconsigliati altri comportamenti tipici della gente comune ritenuti lesivi dell'immagine dello studioso: spostarsi a piedi, montare un asino anziché un mulo o, peggio ancora, condividere la cavalcatura con un servo o uno schiavo, così come recarsi personalmente al mercato per fare la spesa. Queste azioni, se non intraprese da figure già affermate e conosciute per lo stile di vita parco e alieno al lusso, potevano compromettere lo status sociale.²³ Proprio per questi comportamenti, nell'831/1427, il capo giudice ḥanbalita 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Ḥanbalī (m. 846/1443) fu denunciato al sultano Barsbāy (m. 841/1437) da colleghi e funzionari: *yamšī fī l-aswāq wa-yaštārī mā yaḥtāḡū-hu bi-yadi-hi [...], wa-idā rakib ardaf ḥalfa-hu 'alā baḡlati-hi 'abda-hu* (si recava nei mercati, acquistava personalmente ciò di cui aveva bisogno [...], e quando cavalcava faceva sedere il suo servo dietro di sé sulla sua mula) (Ibn Taḡribirdī

¹⁹ Cfr. Kindinger 2016, 72-73; Beg 1997, 1099.

²⁰ Cfr. al-Ṣafadī 2000, II, 195; XII, 6; al-Ṣafadī 1998, I, 279; al-'Asqalānī 1998a, I, 145, 542; al-Saḥāwī s.d., IV, 48; al-Ṣayrafi 2002, 462.

²¹ In realtà, nel suo trattato, il giurista Ibn al-Ḥāḡḡ (s.d., I, 137-139, 147) condannò ripetutamente la diffusa abitudine tra gli *'ulamā'* egiziani coevi di indossare abiti lussuosi o distinti da quelli portati dalla gente comune e di utilizzare la moda e l'abbigliamento, piuttosto che la conoscenza e la devozione, per attestare il proprio rango. Cfr. Berkey 1992, 182-183.

²² Cfr. al-'Asqalānī 1998a, III, 108, 378, 379; Ibn Taḡribirdī 1992, XV, 229, 244, 295.

²³ Cfr. Ibn al-Ḥāḡḡ s.d., I, 157; al-Subkī 1976, X, 208; al-'Asqalānī 1998a, III, 379; al-Saḥāwī s.d., IV, 223; al-Saḥāwī 2002, I, 135.

1992, XIV, 147-148). Il giurista fu accusato di insanità mentale e rimosso dal suo alto ufficio, nonostante la grande stima del sultano nei suoi confronti.²⁴ Molti studiosi sognavano pertanto di possedere alcuni elementi che portavano a una certa differenziazione, quali, per esempio, il mezzo di trasporto (*al-baġlal* la mula) e una graziosa schiava turca.²⁵

Il pericolo maggiore per la reputazione dell'erudito stava nel mischiarsi e nel contaminarsi con la gente di umile estrazione sociale e culturale in contesti al di fuori dell'ordine serrato dei ruoli stabiliti, nonché nell'accettare il loro stile di vita e i loro modi di socializzare. Per questa ragione, nelle fonti del periodo emergono delle raccomandazioni a evitare, a detta di al-Maqrīzī (1997, IV, 54-55), tutte "quelle forme di perversione": congiungersi con gli *'awāmm*; frequentare i loro luoghi di divertimento e di manifestazioni spettacolari, i raduni di giochi popolari ed esibizioni di buffoni e giullari (al-Saḥāwī s.d., VII, 173); partecipare o anche solo assistere alle competizioni tradizionali di lotta libera, gare di volo tra piccioni addestrati, combattimenti di galli e di arieti. Altri comportamenti usuali di persone con un basso livello di istruzione potevano procurare allo studioso delle severe ramanzine. Essere appassionato di scacchi tanto da giocare per strada con *'awāmm*, essere molto disposto allo scherzo e alla leggerezza, non tenere un contegno rispettoso con i superiori, i maestri e i colleghi erano tutte azioni volgari e irriguardose, appunto *'āmmī*, che potevano privare il soggetto dei requisiti caratteriali e attitudinali necessari per il mantenimento del proprio status.²⁶

Questo stile distaccato e spesso sprezzante verso gli *'awāmm* e verso il loro modo di essere, di comportarsi, di credere e di praticare la fede andava, tuttavia, in netto contrasto con un vivo desiderio degli *'ulamā'* di essere seguiti e amati proprio da loro. La presenza di un vasto pubblico di persone comuni di estrazione popolare che si affollavano ad assistere agli incontri e alle lezioni di un certo esperto veniva, difatti, riportata nelle biografie come un indicatore di autorità e di carisma.²⁷ Veniva, inoltre, esaltata l'imponente partecipazione popolare ai funerali degli studiosi in quanto dimostrava il riconoscimento degli *'awāmm*. In questo contesto, le masse prima svilite finivano per costituire un accessorio o un espediente ornamentale necessario a solennizzare uno degli

²⁴ Cfr. una narrazione diversa di questa faccenda in al-'Asqalānī 1998b, 242.

²⁵ Cfr. l'episodio del giurista egiziano che per strada sognava a occhi aperti di possedere una mula e una graziosa schiava turca. Poté esaudire questo desiderio nella realtà solo dopo aver assunto l'incarico di giudice di Alessandria. al-Subkī 1976, IX, 130.

²⁶ Cfr. al-Saḥāwī s.d., II, 15; V, 49, 290; VIII, 159, 198.

²⁷ Cfr. al-'Asqalānī 1998a, II, 246, Ibn Qāḍī Šuhba 1979, IV, 50; al-Saḥāwī s.d., I, 365; II, 51; VIII, 198.

eventi più importanti nella vita collettiva medievale e per affermare la posizione preminente degli *'ulamā'*: *wa-aktara al-'awāmm min al-ṣiyāh fi l-ġanāza, wa-hādi-hi ġāyat al-ṣālihīn* (gli *'awāmm* accompagnarono i suoi funerali con grida di dolore e ciò è il più grande desiderio che un uomo devoto possa mai avere) (al-Ḥanbali 2005, III, 549).

6. La resistenza degli *'awāmm*

Gli storiografi premoderni si concentrarono su dinastie e regnanti, nonché letterati - che nel caso del mondo musulmano significavano principalmente gli *'ulamā'* - escludendo le classi inferiori che erano viste come statiche, indifferenziate e in gran parte poco interessanti. Si tratta in realtà di un atteggiamento tipico della storiografia premoderna ovunque, in quanto chi si occupava della narrazione e dell'interpretazione della storia era esclusivamente una minoranza istruita privilegiata (Rabbat 2001, 62; Shoshan 1980, 460-461). Questo potrebbe spiegare perché, se da una parte è molto frequente riscontrare nei testi manifestazioni di solidarietà popolare verso gli *'ulamā'*, dall'altra risulta decisamente difficile reperire dei fenomeni di resistenza da parte della gente comune. In questo contesto risulta curioso un episodio riguardante dei violenti scontri avvenuti nell'888/1483 tra la comunità dei dotti damasceni, guidati dal grande giurista šāfi'ita Taqī al-Dīn b. Qāḍī 'Aġlūn (m. 928/1522), e un gruppo di *ḥarāfiš*, capeggiati dal loro capo/"sultano" Muḥammad b. Ša'bān (?). Il tumulto ebbe origine quando il giurista e i suoi seguaci arrestarono il titolare di un locale che serviva bevande alcoliche e hashish ed era frequentato da questi emarginati, considerati dei mendicanti debosciati, disprezzati ripetutamente nelle fonti del periodo. Gli *ḥarāfiš* si ribellarono contro queste severe regolamentazioni e coazione e attaccarono a sassate i dottori della šarī'a, riuscendo a liberare il tavernaio prigioniero. Il giorno dopo, una folla di allievi di Ibn Qāḍī 'Aġlūn, insieme a molti altri colleghi e semplici seguaci zelanti, armati di spade, martelli e altro, sferrarono una controffensiva. La loro rabbia si abbatté con veemenza anche sui rappresentanti del governo locale ritenuti troppo tolleranti con questi gruppi. I rivoltosi saccheggiarono la casa del "sultano" degli *ḥarāfiš* e quella del censore, distrussero la panchina del capo guardie del segretario del governatore e assaltarono infine il carcere della città. Gli animi offesi dell'erudito e dei suoi sostenitori si placarono solo dopo aver catturato questa volta lo stesso Ibn Ša'bān.²⁸ La tensione tra l'élite religiosa e le classi sociali più basse nel contesto

²⁸ Cfr. Ibn al-Ḥimṣī 2000, 192-193; Ibn Ṭawq 2000, I, 274-275; Shoshan 2019, 98.

premoderno si basava, come emerge, su un contrasto profondo tra visioni del mondo e pratiche sociali opposte. Da una parte c'era l'élite, che si considerava custode della virtù e dell'ordine, spesso disprezzando i ceti inferiori come moralmente degenerati e pericolosi per la stabilità sociale. Dall'altra c'erano gli emarginati, rappresentati in questo incidente dagli *ḥarāfiṣ*, che non solo difendevano le proprie tradizioni come forme di evasione, ma le vivevano anche come atti di resistenza contro un ordine religioso e sociale percepito come oppressivo e distante dalla loro realtà quotidiana.

Se facciamo astrazione dalle numerose sollevazioni popolari provocate principalmente da alcune misure fiscali o monetarie vessatorie, dal caro prezzi o dalla carenza di prodotti di prima necessità e che spesso prendevano di mira censori, burocrati e giudici,²⁹ la maggior parte del materiale disponibile che tradisce il malcontento della gente comune contro la categoria degli eruditi/giudici è di provenienza letteraria e nello specifico poetica. Si tratta in molti casi di componimenti creati da autori di basso livello socio-economico che nutrivano un certo astio verso i giuristi e i funzionari operanti nella burocrazia, con tutti i loro privilegi. Fra questi poeti si distinguono Muḥammad b. Sa'īd al-Būṣīrī (m. 694-6/1294-7) e Muḥammad b. Dāniyāl al-Kaḥḥāl (m. 710/1310). Entrambi espressero aspre critiche in versi carichi di sarcasmo contro la corruzione, la venalità, l'incoerenza, la perversione, l'incompetenza e l'ignoranza di alcuni guardiani del diritto islamico e degli amministratori dei beni *waqf*: “*Yā ayyuhā al-nās qifū wa-ʿsma ʿū - ṣifāt qāḍī-nā al-latī tuṭribu: yalūt, yaznī, yantaṣī, yartaṣī - yanimmu, yaqḍī bi-l-hawā, yakḍibu*” (Oh gente, fermatevi ad ascoltare le ammirabili qualità del nostro giudice! Egli è sodomita, fornicatore, ebbro, corrotto, pettegolo, parziale e mendace) (Ibn Iyās 1974, IV, 92).³⁰ Conosciamo inoltre due poeti definiti *āmmī*, il celebre Ibrāhīm al-Mi'mār (m. 749/1348) e il meno noto 'Alī b. Muḥammad al-Faraskūrī (?), che si opposero a questa loro classificazione vantando la superiorità del proprio talento compositivo (al-Ġammāl 1966, 77-78; Bauer 2002, 72). Anche il poeta dialettale Ḥalaf al-Ġubārī (m. ca. 791/1389), che nella seconda metà dell'VIII/XIV secolo sembrava rappresentare “the official historian for the ruling regime”, concludeva i propri componimenti di *zağal* affermando la propria maestria in quest'arte (Larkin 2007, 14). La faccenda che rimane forse la più significativa e rivelatrice dell'avversità delle classi basse verso gli appartenenti alla categoria dei giuristi e dei burocrati nella seconda metà del IX/XV secolo è quella del poeta Ġamāl al-Dīn al-Salamūnī (m. dopo 930/1523). Egli ebbe una formazione religiosa semplice di base e si

²⁹ Cfr. Lapidus 2008, 143-148; Elbendary 2015, 176-181.

³⁰ Cfr. Homerin 2010, 19-28.

appassionò alla poesia tradizionale. Dalle poche notizie sul suo conto riportate da al-Saḥāwī (s.d., V, 121-122; 1995, III, 1223) e Ibn Iyās (m. circa 930/1524) (1974, IV, 113-114), si comprende che il suo topos preferito fosse l'encomio e, ancor più, l'invettiva contro gli studiosi di diritto, tanto che nell'897/1491 compose dei violenti componimenti satirici destinati a denigrare anche i nuovi laureati appena reclutati nella magistratura. La sua poesia di protesta era così popolare e temuta che alcuni giovani giudici lo dovettero implorare di non menzionarli, dichiarando di aver rifiutato la nomina all'ufficio pubblico detestato dal poeta. La sua storia prese una svolta drastica quando nel 911/1506 il suo bersaglio divenne il supervisore della tesoreria dello Stato e due anni dopo anche l'importante giurista e studioso ḥanafita, Sarī al-Dīn 'Abd al-Barr b. al-Šiḥna (m. 921/1515). L'invettiva contro quest'ultimo, alquanto violenta, reiterava le stesse denunce avanzate anche dai succitati poeti che accusavano alcuni eruditi magistrati di tradire i propri ideali ai danni dei miserabili. Il sultano ordinò al giudice supremo di punire il poeta secondo i dettami della šarī'a e i vertici delle altre scuole giuridiche espressero la propria solidarietà verso il collega offeso, pronunciandosi all'unanimità a favore della pena discrezionale. In difesa del poeta intervennero molti manifestanti *'awāmm* che si erano radunati presso la corte, muniti di pietre e sassi e pronti al linciaggio del giudice. Davanti alla folla inferocita, Ibn al-Šiḥna si trovò costretto a sostituire la pena disonorante (fustigazione ed esposizione pubblica a dorso d'asino) con la detenzione per un certo periodo (Naouali 2015, 8-11).

7. Conclusioni

Nel periodo mamelucco, gli *'ulamā'* frequentavano i mercati e gli *'awāmm* le scuole, determinando pertanto ciò che è stato osservato come un "*blurring of the boundaries between popular and educated literature*" (Bauer 2005, 110-111). Se focalizziamo la nostra attenzione sul grande interesse mostrato dagli appartenenti alla classe erudita verso generi, soprattutto poetici, in vernacolo questa riflessione risulta senz'altro condivisa. Altri studiosi hanno sottolineato il rapporto di rappresentanza e solidarietà instauratosi tra l'élite colta e il popolo e la funzione mediatrice che essa svolgeva tra questo e la classe governante.³¹ Tuttavia, come abbiamo cercato di dimostrare, gli *'ulamā'* di questo periodo svilupparono un'orgogliosa auto-percezione identitaria del proprio ruolo e del proprio status socio culturale e spirituale e un'autocoscienza sicura della pro-

³¹ Cfr. Lapidus 2008, 140-141; Petry 1983, 185; Lev 2009, 2.

pria categoria, man mano sempre più insofferente alle intrusioni da parte di altri gruppi. Grazie alla crescente accessibilità all'istruzione di base offerta dalle numerose istituzioni formative mamelucche, molti istruiti e semi-istruiti ambiziosi aspiravano a identificarsi con il gruppo colto e si impegnavano a perseguire i suoi ideali e i suoi principi culturali, socio-professionali ed etici elaborati in un lungo processo di costruzione identitaria. Tale costruzione includeva inoltre un'articolata visione del sé individuale e collettivo, del mondo e degli altri gruppi sociali con cui *'ulamā'*, letterati e burocrati civili dovevano continuamente interagire, mediare ed entrare in tensione. A causa dell'assenza di stratificazioni sociali ben chiare e di criteri condivisi per la capitalizzazione e la gerarchizzazione dei titoli e delle esperienze formative e culturali, nelle fonti del periodo si percepisce un insistente interesse degli *'ulamā'* a definire il loro profilo e delimitare il loro spazio di appartenenza contro i gruppi esclusi, con cui a volte venivano confusi e omologati. Da questa fluidità di classificazione derivava il timore di numerosi studiosi che molti semi-istruiti potessero infiltrarsi nella società erudita, occuparsi della trasmissione del sapere e sovrintendere al funzionamento della vita sociale, religiosa ed economica dei fedeli.³² Era quindi necessario stabilire dei criteri di inclusione/esclusione che andavano a restringersi negli anni per affermare le disparità culturali e, di conseguenza, sociali e professionali tra il crescente popolo degli istruiti e i veri *'ulamā'* qualificati. La conoscenza profonda e attestata di una vasta gamma di materie religiose, in primis *fiqh* e *ḥadīṭ*, il possesso di una solida cultura letteraria e di una capacità compositiva (Ismail 2022, 71-80), la padronanza completa della lingua alta, scritta e parlata, la conduzione di uno stile di vita rigoroso e sobrio, lontano da quello degradato e perverso della gente di modesta condizione socio-culturale, costituivano requisiti indispensabili per appartenere alla comunità intellettuale e burocratica, nonché per preservare l'autorità dell'erudito e della conoscenza, "*ḥifẓ nāmūs al-'ilm*" (al-Ṣafadī 2000, XVII, 11). La rigorosa delimitazione dello spazio degli *'ulamā'* contribuiva in questa maniera all'affermazione della figura dello studioso polimata, in grado di ottenere riconoscimento e di affrancarsi definitivamente dallo 'spazio profano' di coloro privi del diritto di partecipare alla società o riscattarsi da umili origini. Pare che, malgrado la relazione 'simbiotica' che legava la classe militare agli *'ulamā'*, alcuni sultani ed emiri, dando maggiori possibilità a figure professionali di estrazione bassa ma più collaborative e con esperienza pratica di entrare nel cerchio del potere, in particolare nel IX/XV secolo, non accettassero del tutto quei parametri. Si può comprendere quindi la

³² Cfr. Ibn al-Hāǧǧ s.d., 155-156; al-Subkī 1948, 106-107; Berkey 1992, 184, 187-188; Herzog 2013, 103-105.

preoccupazione dell'élite erudita per la crescente omologazione. Questo livellamento rendeva più sottili e incerti i confini tra uno studioso affermato di alto livello e una persona comune, metteva in discussione il prestigio acquisito dopo lunghi anni di formazione e incrinava il potere gerarchico che permetteva agli *'ulamā'* di detenere gli uffici pubblici in modo pressoché esclusivo. In quest'ottica, la delimitazione dello spazio degli eruditi sembra rispondere a un bisogno di affermare l'adesione a una categoria privilegiata che si arrogava la prerogativa di leadership intellettuale, spirituale e professionale.

In contemporanea, tra le classi povere e ancora di più tra quelle emarginate si avvertono forme di resistenza e atteggiamenti di ostilità soprattutto nei confronti dell'erudito burocrate, percepito come incoerente, arrogante, accondiscendente con il potere e indifferente verso la gente comune. Le evidenze letterarie di cui disponiamo in merito e che risalgono all'VIII/XIV e al IX/XV secolo riflettono una certa tensione e un'opposizione al paradigma e alla società che gli eruditi del periodo si erano impegnati a edificare a tutela della propria categoria. Sarà importante per futuri studi approfondire quanto l'ossessione esclusivista dell'élite colta abbia contribuito al rimodellamento dei valori della vita culturale e accademica. Sarà interessante analizzare su un altro fronte se la crescente auto-percezione identitaria delle classi povere e popolari nei confronti degli altri gruppi più in alto alla piramide sociale abbia concorso all'affermazione delle espressioni letterarie e artistiche popolari e in vernacolo che proprio a partire da quel periodo conosceranno una grande fioritura.³³

In conclusione, vale la pena riportare i versi di Ḥalaf al-Ġubārī (2013, 71) in cui sembrava denunciare gli atteggiamenti distintivi e snobistici dell'élite alta e colta nei confronti del proprio cetto sociale popolare:

Mai disprezzare o offendere un essere umano!
Penseresti che tante persone siano prive di senno
e tra il proprio nome e quello di una bestia distinguere non sappiano.
Ma se un dì le conoscessi, scopriresti quanta cultura e sapere possiedono!
Simili a un giardino colmo di spine sotto le quali molte rose si
nascondono,
così come il mare sulla cui superficie i carcami galleggiano,
e sul cui fondo le perle insabbiate giacciono.

³³ Cfr. Larkin 2008, 193-194, 220-221; Reynolds 2008, 247; Cachia 2011.

Bibliografia

Fonti primarie

- al-'Alawī, Yaḥyà b. Ḥamza. 2002. *al-Tirāz al-mutaḍammīn li-asrār al-balāga wa-'ulūm ḥaqā'iq al-i'ğāz*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Bayrūt: al-Maktaba al-'Aşriyya, 3 vols.
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥağar. 1993. *al-Durar al-kāmīna fī a'yān al-mi'a al-īāmīna*. Bayrūt: Dār al-Ğil, 4 vols.
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥağar. 1998a. *Inbā' al-ğumr bi-anbā' al-'umr*. Ed. Ḥasan Ḥabaşī, al-Qāhira: al-Mağlis al-A'lā li-l-Şu'un al-Islāmiyya, 4 vols.
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥağar. 1998b. *Raf' al-işr 'an quḍāt Mişr*. Ed. 'A.M. 'Umar, al-Qāhira: Maktabat al-Ḥāngī.
- al-'Asqalānī, Ibn Ḥağar. 2002. *Lisān al-mizān*. Ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ğudda, Bayrūt: Dār al-Başā'ir al-Islāmiyya, 10 vols.
- al-'Aynī, Badr al-Dīn. 1998. *al-Sayf al-muhannad fī sirat al-malik al-Mu'ayyad*. Ed. F.M.'U. Şaltūt, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'iq al-Qawmiyya.
- al-Ba'li, Muḥammad. 2003. *al-Muṭli' 'alā alfāz al-Muqni'*. Ed. Maḥmūd al-Arnā'ūt *et al.*, Ğidda: Maktabat al-Sawādī.
- al-Biqā'ī, Ibrāhīm b. Ḥasan. 1992. *Izhār al-'aşr li-asrār ahl al-'aşr*. Ed. M.S.Ş. al-'Awfi, Ğiza: Hağar, 3 vols.
- al-Biqā'ī, Ibrāhīm b. Ḥasan. 2001. *'Unwān al-zamān bi-tarāğim al-şuyūḥ wa-l-aqrān*. Ed. Ḥasan Ḥabaşī, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'iq al-Qawmiyya, 5 vols.
- al-Ḍahabī, Şams al-Dīn. 1984. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Ed. Başşār 'Awwād *et al.*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 25 vols.
- al-Ḍahabī, Şams al-Dīn. 2000. *Tārīḥ al-Islām wa-wafayāt al-maşābir wa-l-a'lām*. Ed. 'U.'A.S. al-Tadmurī, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 53 vols.
- al-Dimyāṭī, Aḥmad b. Aybak. 2011. *al-Mustafād min Ḍayl tārīḥ Bağdād*. Ed. M.'A.Q. 'Aṭā, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ğāḥiz, Abū 'Uṭmān. 1979. *al-Rasā'il*. Ed. 'Abd al-Salām Hārūn, al-Qāhira: Maktabat al-Ḥāngī, 4 vols.
- al-Ğazālī, Abū Ḥamid. 1963. *al-Ma'ārif al-'aqliyya*. Ed. 'Abd al-Karim al-'Uṭmān, Dimaşq: Dār al-Fikr.
- al-Hamaḍānī, Ibn al-Faqīh. 1996. *Kitāb al-buldān*. Ed. Yūsuf al-Hādī, Bayrūt: 'Ālam

al-Kutub.

al-Ḥanbalī, Ibn Rağab. 1425/2005. *al-Ḍayl ‘alà Ṭabaqāt al-ḥanābila*. ‘A.R.S. al-‘Uṭaymīn, al-Riyād: Maktabat al-‘Ubaykān, 5 vols.

al-Haytamī, Ibn Ḥağar. 1308/1890. *al-Fatāwà al-kubrà al-fiqhiyya*. al-Qāhira: Maṭba‘at al-Ḥalabī, 4 vols.

al-Işfahānī, Abū al-Farağ. 2008. *Kitāb al-ağānī*. Ed. Iḥsān ‘Abbās *et al.*, Bayrūt: Dār Şādir, 25 vols.

Ibn al-Ğawzī, Abū al-Farağ. 2012. *Şayd al-ḥāṭir*. Ed. H.S. Sūwaydān, Dimaşq: Dār al-Qalam.

Ibn al-Ḥāğğ, Ibn Muḥammad al-‘Abdarī. s.d. *al-Madḥal*. al-Qāhira: Maktabat Dār al-Turāṭ, 4 vols.

Ibn al-Ḥimsī, Aḥmad. 2000. *Ḥawādiṯ al-zamān wa-wafayāt al-suyūḥ wa-l-aqrān*. Ed. ‘A.‘A.F. Ḥarfūş, Bayrūt: Dār al-Nafā‘is.

Ibn Iyās al-Ḥanafī, Muḥammad. 1974. *Badā‘i‘ al-zuhūr fī waqā‘i‘ al-duhūr*. Ed. Muḥammad Muşṭafā, al-Qāhira: Dār Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabīyya, 6 vols.

Ibn Nuqṭah, Muḥammad b. ‘Abd al-Ğanī. 1987. *Takmilat al-Ikmāl*. Ed. ‘A.Q.‘A.R. al-Nanbī *et al.*, Makka: Ğāmi‘at Umm al-Qurà, 6 vols.

Ibn Qāḍī Şuhba, Taqī al-Dīn. 1979. *Ṭabaqāt al-şāfi‘iyya*. Ed. ‘Abd al-‘Alīm Ḥān, Ḥayderābād: Maṭba‘at Mağlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 5 vols.

Ibn Şāhīn, ‘Abd al-Bāşit b. Ḥalīl. 2002. *Nayl al-amal fī ḍayl al-duwal*. Ed. ‘Umar Tadmurī, Şayda: al-Maktaba al-‘Aşriyya, 9 vols.

Ibn Tağribirdī, Ğamāl al-Dīn Yūsuf. 1991. *Ḥawādiṯ al-dubūr fī madā al-ayyām wa-l-şuhūr*. Ed. M.K.D. ‘Izz al-Dīn, Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 2 vols.

Ibn Tağribirdī, Ğamāl al-Dīn Yūsuf. 1992. *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa-l-Qāhira*. Ed. M.Ḥ. Şams al-Dīn. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 16 vols.

Ibn Tağribirdī, Ğamāl al-Dīn Yūsuf. 2002. *al-Manbal al-şāfi‘i wa-l-mustawfi ba‘da al-wāfi*. Ed. M.M. Amīn, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā‘iq al-Qawmiyya, 13 vols.

Ibn Ṭawq, Aḥmad. 2000. *al-Ta‘līq: yawmiyyāt Şihāb al-Dīn Aḥmad b. Ṭawq*. Ed. Ğa‘far al-Muhāğir, Dimaşq: IFEAD, 4 vols.

al-Maḥallī, Ğalāl al-Dīn. 2005. *al-Badr al-ṭāli‘ fī ḥall Ğam‘ al-ğawāmi‘*. Dimaşq: Mu‘assasat al-Risāla Nāşirūn.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn. 1997. *al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk*. Ed. M.‘A.Q. ‘Aṭā, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 8 vols.

- al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn. 2007. *Iḡāṭat al-umma bi-kašf al-ḡumma*. Ed. K.H. Farahāt, al-Qāhira: 'Ayn li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iḡtimā'iyya.
- al-Mawṣilī, Ibn al-Ša'ār. 2005. *Qalā'id al-ḡumān fī farā'id šu'arā' ḥādā al-zamān*. Ed. K.S. al-Ġabūrī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 9 vols.
- al-Qalqašandī, Abū al-'Abbās. 1916. *Šubḥ al-a'sā fī šinā'at al-inšā*. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Sultāniyya, 14 vols.
- al-Šafadī, Šalāḥ al-Dīn Ḥalīl b. Aybak. 1998. *A'yān al-'ašr wa-a'wān al-našr*. Ed. 'Alī Abū Zayd *et al.*, Dimašq: Dār al-Fikr, 6 vols.
- al-Šafadī, Šalāḥ al-Dīn Ḥalīl b. Aybak. 2000. *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Ed. Aḥmad al-Arnā'ūṭ *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 29 vols.
- al-Šafadī, Šalāḥ al-Dīn Ḥalīl b. Aybak. 2004. *Alḥān al-sawāḡi' bayna al-bādi' wa-l-murāḡi'*. Ed. Ibrāhīm Šālīḥ, Dimašq: Dār al-Bašā'ir, 2 vols.
- al-Šaḥāwī, Šams al-Dīn. s.d. *al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*. Bayrūt: Dār al-ḡil, 12 vols.
- al-Šaḥāwī, Šams al-Dīn. 1995. *Waḡiz al-kalām fī al-ḡayl 'alā duwal al-Islām*. Ed. B.'A. Ma'rūf *et al.*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 4 vols.
- al-Šaḥāwī, Šams al-Dīn. 2000. *al-Ḍayl 'alā Raf' al-išr*. Ed. Ġūda Hilāl *et al.*, al-Qāhira: al-Hay'a al-'Āmma li-l-Kitāb.
- al-Šaḥāwī, Šams al-Dīn. 2002. *al-Tibr al-masbūk fī ḡayl al-sulūk*. Ed. Naḡwā Mušṭafā Kāmil *et al.*, al-Qāhira: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'i'iq al-Qawmiyya, 4 vols.
- al-Samḥūdī, 'Alī b. 'Abd Allāh. 1984. *Ġawāhir al-'iqḡayn fī faḡl al-šarafayn: šaraf al-'ilm al-ḡalī wa-l-nasab al-'alī*. Ed. Musā al-'Alīlī, Baḡdād: Wazārat al-Awqāf wa-l-Šu'un al-Islāmiyya.
- al-Šayrafī, 'Alī b. Dāwūd. 2002. *Inbā' al-ḥašr bi-anbā' al-'ašr*. Ed. Ḥasan Ḥabašī, al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb.
- al-Subkī, Taḡ al-Dīn. 1948. *Mu'id al-ni'am wa-mubīd al-niqam*. Ed. M.'A. al-Naḡḡār *et al.*, al-Qāhira: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Subkī, Taḡ al-Dīn. 1976. *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*. Ed. M.M. al-Ṭanāḡī *et al.*, al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 10 vols.
- al-Ṭabbāḡ, Muḥammad Raḡīb. 1989. *I'lām al-nubalā' bi-tariḡ Ḥalab al-Šahbā'*. Ed. Muḥammad Kamāl, Ḥalab: Dār al-Qalam al-'Arabī, 8 vols.
- al-Tawḡidī, Abū Ḥayyān. 2000. *al-Šadāqa wa-l-šadiq*. Ed. Ibrāhīm al-Kilānī, Dimašq: Dar al-Fikr.

al-Zamaḥṣarī, Maḥmūd b. ‘Umar. 2006. *Rabī‘ al-abrār wa-fuṣūṣ al-aḥbār fi al-muḥāḍarāt*. Ed. Ṭ.F. al-Sayyid, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

Studi

‘Āšūr, Sa‘īd ‘Abd al-Fattāh. 1992. *al-Muḡtama‘ al-miṣrī fi ‘aṣr salāfīn al-mamālīk*. al-Qāhira: Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya.

‘Abd al-Tawwāb, Ramaḍān. 2000. *Lahn al-‘amma wa-l-tatawwur al-luḡawī*. al-Qāhira: Maktabat Zahrā’ al-Šarq.

Bauer, Thomas. 2002. “Ibrāhīm al-Mi‘mār: Ein Dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit”. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 152/1: 63-93.

Bauer, Thomas. 2005. “Mamlūk Literature: Misunderstandings and New Approaches”. *MSR* 9/2: 105-132.

Bauer, Thomas. 2007. “In Search of ‘Post-Classical Literature’: A Review Article”. *MSR* 11/2: 137-167.

Beg, M.A.J. 1997. “al-Hāṣṣa wa ’l-‘Āmma”. In *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. E. Vandonzel *et al.*, vol. 4, 1098-1100. Leiden: Brill, 12 vols.

Behrens-Abouseif, Doris. 2011. “Craftsmen, Upstarts and Sufis in the Late Mamluk Period”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/03: 375-395.

Berkey, Jonathan P. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.

Berkey, Jonathan P. 2008. “Culture and Society during the Late Middle Ages”. In *The Cambridge History of Egypt*. Ed. Carl F. Petry, vol. 1, 375-411. Cambridge: Cambridge University Press.

Bori, Caterina. 2018. “Religious Knowledge between Scholarly Conservatism and Commoners’ Agency”. In *The Wiley Blackwell History of Islam*. Ed. A. Salvatore *et al.*, 290-309. New Jersey: Wiley Blackwell Publishing.

Bourdieu, P. 1988. *La parola e il potere. L’economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida Editori.

Cachia, Pierre. 2011. *Exploring Arab Folk Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

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

Elbendary, Amina. 2015. *Crowds and Sultans: Urban Protest in Late Medieval Egypt and*

Syria. Cairo: The American University in Cairo Press.

Fernandes, Leonor. 2002. "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?". *MSR* 6: 95-108.

al-Ġammāl, Aḥmad Ṣādiq. 1966. *al-Adab al-ʿammī fi Miṣr*. al-Qāhira: al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Naṣr.

Goitein, S.D. 1999. *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, vol. I*. Berkeley: University of California Press.

al-Ġubārī, 'Awād. 2013. *Azḡāl al-ṣayḥ Ḥalaf al-Ġubārī*. al-Qāhira: al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb.

Herzog, Thomas. 2013. "Composition and Worldview of some Bourgeois and Petit-Bourgeois Mamluk Adab-Encyclopedias". *MSR* 17: 100-129.

Herzog, Thomas. 2014. "Social Milieus and Worldviews in Mamluk Adab-Encyclopedias: The Example of Poverty and Wealth". *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517)*: 1-20.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 3 vols.

Homerin, Th., 2010. "Our Sorry State!': Al-Būṣīrī's Lamentations on Life and an Appeal for Cash". *MSR* 14: 19-28.

Hirschler, Konrad. 2011. *Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ismail, Nasser. 2022. "La poesia degli eruditi e la competizione per l'autorità intellettuale e letteraria nel periodo mamelucco". *Annali Sezione Orientale* 82: 64-86.

Kazemi, Farhad. 2002. "Perspectives on Islam and Civil Society". In *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Ed. Sohail Hashmi, 38-55. Princeton: Princeton University Press.

Kindinger, Judith. 2016. "Bid'a or Sunna: The Ṭaylasān as a Contested Garment in the Mamlūk Period (Discussions between al-Suyūṭī and Others)". In *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period*. Ed. Antonella Ghersetti, 64-80. Leiden: Brill.

Koby, Yosef. 2021. "Language and Style in Mamluk Historiography". In *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*. Ed. Jo Van Steenberghe, Maya Termonia, 112-164. Leiden: Brill.

Lapidus, Ira M. 2008. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Larkin, Margaret. 2007. "The Dust of the Master: A Mamlūk-Era 'Zajal' by Khalaf al-Ghubārī". *Quaderni di Studi Arabi* 2: 11-29.
- Larkin, Margaret. 2008. "Popular Poetry in Post-Classical Period". In *Arabic Literature in the Post-Classical Period*. Ed. Roger Allen, D.S. Richards, 191-242. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lev, Yaacov. 2009. "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans". *MSR* 13/1: 1-26.
- Makdisi, George. 1981. *Rise of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marín, M. 2010. "The 'Ulamā'". In *The New Cambridge History of Islam*. Ed. M. Fierro, vol. 2, 679-704. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marlow, Louise. 2002. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Jeannie. 2018. "Bayān, Gesture, and Genre: Self-Positioning in al-Jurjānī's Introductions". *Journal of Abbasid Studies* 5: 58-104.
- Mottahedeh, Roy P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Naouali, Kais. 2015. "La poésie enchâssée dans la chronique d'Ibn Iyās. Le cas d'al-Salamūnī (854/1450-925/1519)". *Annales islamologiques* 49: <https://journals.openedition.org/anisl/1575> (ultima consultazione 06/10/2024).
- Özkan, Hakan. 2020. *Geschichte des östlichen zagal: Dialektale arabische Strophendichtung aus dem Osten der arabischen Welt-von den Anfängen bis zum Ende der Mamlukenzeit*. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Pellat, Ch. 1986. "Laḥn al-‘Āmma". In *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. E. Vandonzel et al., vol. 5, 605-610. Leiden: Brill.
- Perho, Irmeli. 1997. "The Sultan and the Common People". *Studia Orientalia Electronica* 82: 145-158.
- Perho, Irmeli. 2011. "Climbing the Ladder: Social Mobility in the Mamluk Period". *MSR* 15: 19-35.
- Petry, Carl F. 1981. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Petry, Carl F. 1983. "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period". *The Muslim World* 73/3-4: 182-207.
- Rabbat, Nasser. 2001. "Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing". In *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)*. Ed. Hugh Kennedy, 59-75. Leiden:

Brill.

Reynolds, Dwight. 2008. "Popular Prose in the Post-Classical Period". In *Arabic Literature in the Post-Classical Period*. Ed. Roger Allen, D.S. Richards, 245-269. Cambridge: Cambridge University Press.

Shoshan, Boaz. 1980. "Grain Riots and the "Moral Economy: Cairo, 1350-1517". *The Journal of Interdisciplinary History* 10/3: 459-478.

Shoshan, Boaz. 2019. *Damascus Life 1480-1500: A Report of a Local Notary*. Leiden: Brill.

Zelenev, Evgeny I., Iliushina, Milana. 2017. "Islamic Education and Personal Career Mobility in the Circassian Sultanate (Late 14th–Early 15th Century)". *Iran & the Caucasus* 21/3: 292-302.