

II

Il culto di al-Sayyida Zaynab nell'Egitto ottomano

2.1 Introduzione

Il passaggio da Zaynab bint 'Alī, personaggio storico, ad al-Sayyida Zaynab, figura devozionale, ha richiesto alcuni secoli. Al-Sayyida Zaynab, così come gli altri *ahl al-bayt*, è definita “santa” in molte pubblicazioni accademiche occidentali in virtù della devozione che le è riservata. Il termine che designa il “santo” musulmano o “amico di Dio” è *walī*, che deriva dalla radice *w-l-y* che significa “essere vicino”. Il termine *walī* è anche uno dei nomi con cui si designa Dio nel Corano, indicandolo come “protettore” e “amico dei credenti”. Il termine si può applicare anche alle creature, per segnalare il loro statuto di protetti e di clienti nei confronti di Dio, per i quali egli è il patrono. La radice ambivalente del termine *walī* può avere un significato sia attivo sia passivo. Il *walī*, dunque, può essere protetto e protettore allo stesso tempo. Un altro termine che deriva dalla stessa radice è *walāya*, che ricorre due volte nel Corano e indica il legame di solidarietà tra i credenti e la protezione divina di cui beneficiano²²⁴. Come diceva Virginia Vacca nell'Introduzione a *Vite e detti di santi musulmani*, la scelta di un titolo italiano per *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* di al-Ša‘rānī non è stata semplice, poiché “i santi musulmani sono molto diversi dai nostri; non esiste un termine applicabile con perfetta aderenza ad ambedue”²²⁵. Christopher Taylor sostiene che le soluzioni a questo problema lessicale sono due: usare il termine originale *walī* accompagnato da una spiegazione esaustiva, oppure scegliere l'equivalente non proprio esatto²²⁶. Difatti, si tratta non solo di un problema lessicale, cioè di identificare il termine più adeguato a mantenere nella traduzione il significato originale, ma si tratta anche di un problema di traducibilità delle culture, in particolare la cultura religiosa dell'islam e quella cristiana²²⁷. Se il *walī* è il “santo”, la *walāya* è la “santità”, facendo sempre attenzione a non dare un'accezione cristiana al termine.

²²⁴ CHODKIEWICZ, *Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993, pp. 21-22.

²²⁵ VACCA (a cura di), *Vite e detti di santi musulmani*, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese, 1968, p. 9.

²²⁶ TAYLOR, “Saints, Ziyāra, Qiṣṣa, and the Social Construction of Moral Imagination in Late Medieval Egypt”, *Studia Islamica*, 88, 1988, p. 105.

²²⁷ Nell'analisi pionieristica sulla venerazione dei santi nell'islam condotta da Ignaz Goldziher, lo studioso identifica la differenza principale tra il santo cristiano e il “santo” musulmano. Nel cristianesimo i santi ricevono questa infallibile definizione dal Pontefice dopo esami che durano anni. Nell'islam, un “santo” è consacrato e considerato tale solo dalla *vox populi*, sia esso vivo o morto. Dunque il “santo” musulmano non è canonizzato da un'autorità superiore e, di conseguenza, il suo culto non ha nessun rapporto con l'esercizio pubblico e ufficiale della religione (GOLDZIHHER, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 6, 1973, vol. 6, p. 73).

I fratelli al-Ḥusayn e al-Sayyida Zaynab sono così celebri che la pietà popolare ha attribuito sette sepolture ad al-Ḥusayn e tre a Zaynab, in varie città del mondo musulmano. Nel cuore del Cairo sono situati due importanti mausolei nei quali riposano, secondo la *vox populi*, i corpi dei due fratelli, la cui fama dovuta al loro ruolo nella battaglia di Karbalā' ha generato nei secoli un grande culto che li ha resi anche due eroi dell'immaginario popolare egiziano, alla stregua di Ğuḥā, 'Antara, Mār Ğirĝis, Baybars, al-Sayyid al-Badawī, 'Alī al-Zaybaq e molti altri.

Al-Ḥusayn e Zaynab sono i due protagonisti del culto egiziano per gli *ahl al-bayt*, e Zaynab è la più venerata tra le numerose parenti del Profeta sepolte al Cairo, tanto da essere nota con l'epiteto di *Ra'īsāt al-dīwān*, la "presidente dell'assemblea dei santi", epiteto che segnala un rango più elevato rispetto ad altre donne della famiglia del Profeta venerate al Cairo. Il culto di Zaynab, legato alla presenza della testa del fratello martire traslata in Egitto verso la fine dell'epoca fatimide nel VI/XII secolo, con l'obiettivo di dare lustro alla dinastia sciita discendente da Fāṭima in una fase decadente della sua storia politica, è nato poco dopo la presa di potere ottomana a danno dei Mamelucchi nel 923/1517 e ha raggiunto il suo apice nei secoli XII/XVIII e XIII/XIX, quando furono intrapresi importanti lavori di ristrutturazione della moschea-mausoleo su iniziativa di esponenti della nobiltà locale egiziana, e la costruzione di edifici destinati ai pellegrini voluta da governatori inviati dalla corte di Istanbul. Il culto di Zaynab è tardo non solo rispetto a quello del fratello, ma anche se paragonato a quello di molti altri membri della famiglia santa dell'islam, venerati da lungo tempo e le cui tombe erano note mete di pellegrinaggi in epoca medievale, come testimoniato dall'abbondante letteratura di *ziyāra* dell'epoca. Zaynab è il tassello che mancava alla famiglia santa per riunirsi e la sua presenza ha permesso di completare il puzzle cairota delle tombe degli *ahl al-bayt* che santificano la terra egiziana.

Le testimonianze egiziane del culto di Zaynab in epoca ottomana, raggruppate in questo capitolo al fine di ricostruire la storia di una devozione tanto celebre e popolare quanto oscura e inesplorata, sono esigue se paragonate a quelle di altri discendenti del Profeta venerati in Egitto che, pur avendo una parentela più lontana al Profeta, sono stati citati con maggiore frequenza nella letteratura agiografica specializzata nella *ziyāra*²²⁸. Esigue ma preziose: queste tracce assumono ancora più valore se si considera la loro paucità e se si vuole ricostruire questo culto in una prospettiva storica e agiografica parallela agli altri culti più noti. Manuela Marìn ha sostenuto che la paucità generale di informazioni riguardanti donne sante nella letteratura di *manāqib*²²⁹ deve essere affrontata attraverso un approccio qualitativo: è la qualità delle notizie a dover essere sottoposta a esame critico, più che la quantità²³⁰, e noi ci ispiriamo a questo atteggiamento.

La provenienza geografica degli autori che saranno presi in analisi riflette sia la centralità dell'Egitto nel mondo della conoscenza in epoca ottomana, sia il carattere

²²⁸ Genere religioso devozionale d'epoca medievale che presentava percorsi di visite guidate alle tombe sante.

²²⁹ Genere che presentava biografie elogiative di personalità importanti soprattutto in ambito religioso, sottolineandone gli aspetti carismatici e i poteri miracolosi.

²³⁰ MARÌN, "Women and Sainthood in Medieval Morocco", in S. Boesch-Gajano e E. Pacce (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 294.

“proto-nazionale” del culto di al-Sayyida Zaynab, che non sembra avere un carattere altrettanto marcato nella devozione in area siriana della stessa epoca. Le pratiche devozionali dedicate ad al-Sayyida Zaynab sono, ancora oggi, un’importante componente dell’identità religiosa egiziana e, ricostruendo la storia di questo culto, metteremo in luce il ruolo significativo che la religione, secondo l’antropologo Anthony Smith, ha giocato nella creazione di identità proto-nazionali che hanno influenzato il nazionalismo moderno²³¹. Il culto di Zaynab si è adattato a un sostrato religioso e culturale che ha contribuito a egizianizzare il personaggio devozionale, conferendogli delle peculiarità molto diverse da quelle attribuitegli in ambito sciita, tanto che si potrebbe parlare di una Zaynab che sorride e di una Zaynab che piange. Il forte legame venutosi a creare nel corso dei secoli tra la figura devozionale della nipote del Profeta e il territorio egiziano si inserisce in un quadro più ampio di esaltazione della territorialità della *walāya* in un’epoca in cui l’Egitto era provincia di un grande impero e mirava a rivendicare la centralità perduta proponendo, ad esempio nel campo della letteratura religiosa, un’alternativa esoterica al potere del sultano. Il valore di queste orme della pietà popolare risiede anche nell’essere, in alcuni casi, espressione di una cultura dal basso denigrata dalla storiografia del Novecento che vedeva nell’epoca ottomana il buio prima dell’esplosione della modernità portata dall’occupazione europea. Tra le testimonianze ottomane del culto di Zaynab, difatti, compare anche quella di un maestro di lingua araba ignorato dalla storiografia dominante. L’epoca ottomana ha conosciuto un aumento delle fondazioni pie (*waqf*) per le due città sante della Mecca e di Medina. Questo aumento corrispondeva all’incremento dei pellegrini, dei sufi e degli *‘ulamā’* che visitavano le due città anche per motivi di studio. Spesso questi viaggiatori visitavano di passaggio l’Egitto, il Cairo e le sue necropoli per rendere visita a santi e uomini pii, nelle cui tombe assistevano a visioni e miracoli, e proprio alcuni di questi famosi viaggiatori hanno impresso vividi i loro ricordi delle visite alla tomba cairota di al-Sayyida Zaynab.

Lo studio del culto di Zaynab nell’Egitto ottomano ci conduce in una storia religiosa parallela a quella ufficiale che ha catturato l’attenzione della *‘amma* e della *hāṣṣa*, delle masse e dell’*élite*. Questo capitolo si propone di delineare una narrativa del personaggio alternativa a quella dominante sciita e allo stesso tempo intende mettere in luce come alcune affinità tra sufismo e sciismo si siano manifestate nella devozione a Zaynab – e ad altri familiari del Profeta – in epoca ottomana. Tra le fonti prese in esame, non troveremo nessuna dedicata esclusivamente a Zaynab²³², ma passaggi in cui si parla di lei tratti da opere di varia natura come trattati dedicati ai meriti e alle virtù dei discendenti del Profeta, manuali di visite pie, epiche popolari, documenti istitutivi di *waqf*.

²³¹ SMITH, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Malden-Oxford, Blackwell, 2008, p. 29.

²³² al-Sayyida Zaynab non è stata la protagonista di nessuna opera agiografica in epoca medievale, contrariamente ad al-Sayyida Nafisa o altre discendenti del Profeta venerate in Egitto, protagoniste di una ricca letteratura devozionale.

L'analisi del culto di al-Sayyida Zaynab nell'Egitto ottomano è un importante tassello nell'ambito della storia della devozione per il Profeta e la sua famiglia e rientra, più in generale, nell'ambito dello studio dei grandi santi dell'islam egiziano, tra cui spicca lo studio delle fonti egiziane su al-Sayyid Aḥmad al-Badawī di Catherine Mayeur-Jaouen²³³. Per quanto riguarda al-Sayyida Zaynab, non esiste a mia conoscenza alcuno studio del suo culto egiziano in ottica storica, a eccezione di alcuni utili riferimenti bibliografici relativi al suo luogo di sepoltura al Cairo citati in un articolo sul culto egiziano di al-Sayyida Nafīsa e in un articolo dedicato alla venerazione della famiglia del Profeta nell'islam egiziano²³⁴. Con riferimento al tema più generale della venerazione della famiglia del Profeta in Egitto, gli studi a disposizione riguardano prevalentemente la santità nell'epoca mamelucca²³⁵, mentre abbiamo a disposizione pochi studi sull'epoca ottomana, in particolare sui trattati oggetto di questa analisi²³⁶.

2.2 Alcune note sulla venerazione degli Alidi nell'islam egiziano

Il culto egiziano di al-Sayyida Zaynab è sempre stato spiccatamente sunnita, diversamente da quello della maggior parte degli Alidi sepolti al Cairo, i cui mausolei in epoca fatimide (358/969-566/1171) facevano da cornice alle cerimonie sciite di 'Āšūrā', giorno della commemorazione del martirio di al-Ḥusayn. Come è spesso accaduto per il culto degli *ahl al-bayt*, anche quello di Zaynab è stato usato a scopi politici da uomini di potere, per presentarsi come difensori e paladini dell'islam o per marcare la propria identità sunnita.

Il Cairo è la città sunnita che vanta il maggior numero di santuari alidi, tanto che l'Egitto viene chiamato dai suoi abitanti *al-maḥrūsa*, "la terra protetta" e, secondo una tradizione attribuita al conquistatore musulmano dell'Egitto 'Amr b. al-ʿĀṣ (m. 42/663), *arḍ al-kināna*, "la terra della faretra", perché come la faretra serve a custodire le frecce, così l'Egitto e gli egiziani sono custoditi da Dio²³⁷. Nonostante l'attendibilità storica della maggior parte di questi santuari sia stata messa in discussione, intorno a essi si è sviluppata nel corso dei secoli una fitta rete di credenze religiose e popolari accompagnate da una vastissima letteratura agiografica. La maggior parte di questi mausolei è stata edificata dai Fatimidi in un'ottica di propaganda sciita ma, dopo la

²³³ MAYEUR-JAOUEN, *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi: Un grand saint de l'Islam égyptien*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994. A oggi, mancano degli studi completi sugli altri protagonisti della venerazione egiziana per la famiglia del Profeta, come al-Ḥusayn, Zayn al-ʿĀbidīn e al-Sayyida Nafīsa.

²³⁴ RĀĠIB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière", *Studia Islamica*, 44, 1976; HOFFMAN-LADD, "Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism", *International Journal of Middle East Studies*, 24, 4, 1992. Altri brevi riferimenti al culto egiziano di al-Sayyida Zaynab tratti da studi accademici saranno citati di volta in volta.

²³⁵ Si vedano, ad esempio, i due importanti studi: TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, Brill, 1998 e SABRA, *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2006.

²³⁶ Se ne sono occupati Rachida Chih, Éric Geoffroy (per la prima epoca ottomana), Stefan Reichmut, Michael Winter. I loro studi saranno citati in nota.

²³⁷ Il riferimento alla faretra è dovuto al fatto che gli egiziani erano noti per la loro bravura nelle battaglie, come osservato da 'Amr b. al-ʿĀṣ.

caduta della dinastia, l'opera di costruzione e venerazione di santuari alidi è proseguita in Egitto, tanto che questo culto è divenuto una delle peculiarità dell'islam egiziano, promosso dalle varie dinastie che si sono susseguite al potere nel paese. I santuari possono essere suddivisi in tre categorie: i santuari che sono stati edificati in seguito a un sogno, i santuari che sono tombe non autentiche e i santuari intitolati ad Alidi realmente giunti in Egitto²³⁸. Considerevole è il numero di mausolei dedicati a donne della famiglia del Profeta, dimostrando come esse occupino un posto speciale nell'ambito di questa devozione che ha fatto delle donne le principali fruitrici delle tombe sante, secondo una tradizione per cui Fāṭima è stata la prima a cui il Profeta ha concesso di visitare le tombe il venerdì²³⁹. Sono state avanzate due tesi circa le origini del culto della famiglia del Profeta in Egitto. Secondo la storica dell'arte Caroline Williams, ha avuto inizio in epoca fatimide²⁴⁰. Il culto del Profeta, di 'Alī, di Fāṭima, di al-Ḥasan e al-Ḥusayn era uno strumento di legittimazione della dinastia sciita, che cercava di diffondere la venerazione dei suoi antenati per circondarsi di un'aura di sacralità²⁴¹. Una prova dell'importanza che i Fatimidi diedero al culto degli *ahl al-bayt* fu la costruzione della maggior parte dei monumenti funerari a loro dedicati²⁴². Diversa è la tesi sostenuta da Christopher Taylor, il quale ritiene che il culto degli Alidi esisteva già prima dell'avvento al potere dei Fatimidi e si è inserito in un ambiente favorevole e propenso al culto dei defunti, criticando in questo modo la tesi secondo cui è stata esclusivamente la dinastia sciita a promuovere il culto alide in Egitto. Quando i Fatimidi giunsero in Egitto, trovarono un culto dei santi già avviato, e si limitarono a favorire gli Alidi nell'ambito di questa devozione²⁴³. Tra i mausolei fatti erigere dai Fatimidi, ci sono i tre "mausolei delle teste"²⁴⁴, scelta che pone l'accento sulla ferocia subita dagli Alidi da parte dei loro oppositori. Sarà proprio tale trattamento subito ingiustamente a motivare le scelte della pietà popolare di identificare al Cairo tombe di alidi perseguitati, come al-Ḥusayn e Zaynab.

Dopo la caduta del califfato fatimide, la pratica di costruire e venerare tombe alidi continuò a essere attuata in Egitto. Diverse tombe, dedicate soprattutto a donne, furono costruite o identificate in base a sogni e visioni. Inoltre, non di rado è successo

²³⁸ RĀĠĪB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière", cit., p. 61.

²³⁹ MASSIGNON, "La notion du voeu et la devotion musulmane a Fatima", in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma'ārif, 1963, p. 587.

²⁴⁰ WILLIAMS, "The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. Part II: The Mausolea", *Muqarnas*, 3, 1983, p. 39.

²⁴¹ LEV, *State & Society in Fatimid Egypt*, Leiden, Brill, 1991, p. 152.

²⁴² Gli studi dedicati al tema sono stati condotti dal punto di vista storico, antropologico, architettonico, testuale o combinando i vari approcci. Per citare alcuni studiosi: Yūsuf Rāġib, autore di vari articoli sui pellegrinaggi medievali cairoti; Caroline Williams, che ha analizzato le tombe alidi costruite al Cairo in epoca fatimide; Valerie Hoffman, che ha studiato la venerazione per la famiglia del Profeta nel sufismo egiziano; Christopher Taylor, che ha condotto studi sulle guide medievali di pellegrinaggi nelle tombe sante del Cairo; Catherine Mayeur-Jaouen, autrice di studi sulla venerazione egiziana per la famiglia del Profeta.

²⁴³ TAYLOR, "Reevaluating the Shi'i Role in the Development of Monumental Islamic Funerary Architecture", *Muqarnas*, 9, 1992, pp. 7-8.

²⁴⁴ Così chiamati perché dedicati a tre martiri alidi che furono decapitati: al-Ḥusayn b. 'Alī, Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn (m. 122/740), Ibrāhīm b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 145/762).

che mausolei o tombe dimenticati siano stati attribuiti a personalità della famiglia alide, per soddisfare i bisogni della pietà popolare o nell'ambito di politiche volte a promuovere l'islam. Tra le tombe femminili, citiamo quella di al-Sayyida Nafisa, Umm Kulṭūm bint al-Qāsim b. Muḥammad b. Ġa'far al-Ṣādiq, 'Ā'īša bint Ġa'far al-Ṣādiq, al-Sayyida Ruqayya bint 'Alī, al-Sayyida Sukayna bint al-Ḥusayn, Fāṭima al-Nabawiyya bint al-Ḥusayn, al-Sayyida 'Ātika. Si tratta di una discendente di al-Ḥasan, due discendenti del sesto *imām* sciita, una figlia di 'Alī, due presunte figlie di al-Ḥusayn e una zia del Profeta.

La venerazione di personaggi femminili²⁴⁵ si è affermata sia nell'ambito del sufismo sia nella devozione per gli *ahl al-bayt*. Per quanto riguarda il primo ambito, la dottrina di una "santità" femminile nell'islam è stata elaborata, come punto d'arrivo di un lungo processo, da Ibn 'Arabī (m. 638/1240) il quale sostiene significativamente che l'amore del Profeta verso le donne non era dovuto alla sua natura di uomo, ma era stato Dio a infonderlo nel suo animo; aveva dunque un'origine divina²⁴⁶. L'amore verso una donna è, nella dottrina di Ibn 'Arabī, una tappa dell'amore verso Dio e il corpo femminile riflette la bellezza di Dio²⁴⁷. A proposito della *walāya*, la "santità", il mistico sostiene che può essere posseduta anche da una donna. Uomini e donne hanno le stesse potenzialità e possono raggiungere uguali livelli di santità e la donna può raggiungere il livello più alto, quello di *qutb*, "polo"²⁴⁸. Il riconoscimento della donna come possibile "amica di Dio" è uno dei motivi che ha influenzato la venerazione delle donne che durante la loro vita hanno manifestato alti livelli di spiritualità, come la celebre mistica Rābi'a al-'Adawiyya (m. 180/796) o donne che hanno ereditato la "luce profetica" come al-Sayyida Zaynab e al-Sayyida Nafisa.

Per quanto riguarda il secondo ambito, quello della devozione per gli *ahl al-bayt*, la venerazione delle donne della famiglia del Profeta è una conseguenza diretta della grande reverenza verso Fāṭima, la figlia del Profeta più venerata nel mondo musulmano. Le tradizioni relative al fatto che Fāṭima e i suoi figli saranno preservati dall'Inferno hanno generato una grande devozione nei loro confronti. Il ruolo di

²⁴⁵ Il tema della santità femminile nell'islam, in particolare nel sufismo, è stato approfondito da diverse studiose. Nelly Amri e Annemarie Schimmel hanno sottolineato come la venerazione di donne sante si sia affermata nell'ambito del sufismo, nella veste di ascete e mistiche completamente votate all'amore per Dio, le cui biografie sono presentate nei più famosi dizionari biografici sufi come quello di al-Munāwī (AMRI, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Saint Jean de Braye, Editions Dangles, 1992) e di al-Sulāmī nel V/XI secolo. Quest'ultimo presenta ottanta voci dedicate a donne sufi in una sezione del suo dizionario biografico intitolata *Dikr al-niswa al-muta'abbidāt al-ṣufiyyāt*, "Menzione delle devote sufi" (AS-SULAMĪ, *Donne sufi. La santità islamica al femminile*, Rizzo (a cura di), Torino, Il leone verde, 2011, pp. 10-11). Margareth Smith ha studiato la biografia della mistica Rābi'a al-'Adawiyya come esempio di donna sufi dedita all'ascetismo e molto venerata nei circoli sufi (SMITH, *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islām*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984). Valerie Hoffman sostiene che il sufismo è l'ambito in cui le donne possono superare molte barriere sociali, poiché esse sono ammesse, talvolta con delle restrizioni, alle attività degli ordini e alla posizione di *ṣayḥ* (HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995). Queste studiose sono concordi nell'asserire che il sufismo è un campo in cui le donne giocano un ruolo molto importante, potendo prendere parte alle attività delle confraternite.

²⁴⁶ HOFFMAN, *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*, cit., p. 210.

²⁴⁷ ṢIYYĀM, *al-Ḥarīm al-ṣūfī wa tā'nī al-dīn*, Cairo, Rawāfīd li 'l-naṣr wa 'l-tawzī', 2013, p. 158.

²⁴⁸ HAKIM, "Ibn 'Arabī's Twofold Perception of Woman. Woman as Human Being and Cosmic Principle", <https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/>.

Fāṭima, tuttavia, non è l'unica causa della reverenza verso le donne alidi nell'islam egiziano. Ignaz Goldziher ha osservato che la simpatia che numerose donne hanno dimostrato verso la causa alide e, in particolare, verso la causa di al-Ḥusayn è notevole, dal momento che non si sono tirate indietro quando è stato chiesto loro di andare nel campo di battaglia; esse, inoltre, hanno contribuito a produrre e mettere in circolazione leggende pro alidi in cui, ad esempio, le donne incitano i loro mariti a lasciare tutto per sacrificarsi alla causa di al-Ḥusayn²⁴⁹. Zaynab, quando dice al fratello prossimo alla morte per mano omayyade: “Possa Dio accettare la mia vita al posto della tua!”²⁵⁰, dà il suo contributo a questa rappresentazione eroica della donna. Questa visione delle donne della prima comunità musulmana, pronte a sacrificarsi per il nipote del Profeta, le renderà degne di essere venerate quando la venerazione degli *awliyā'* si diffonderà nel mondo musulmano²⁵¹. Difatti, la maggior parte dei mausolei alidi fatti costruire al Cairo in epoca fatimide, ayyubide, mamelucca e ottomana è dedicata a donne legate alla causa alide.

Le tombe sante del Cairo ruotano intorno a due importanti personaggi della storia alide: al-Ḥusayn e il sesto *imām* sciita Ġa'far al-Ṣādiq (m. 148/765), entrambi discendenti di 'Alī, figura di spicco sia nello sciismo sia nel sufismo. Nel primo, egli è autorità spirituale e temporale dopo il Profeta, nel secondo è l'autorità spirituale dal quale quasi tutti gli esponenti degli ordini sufi sostengono di discendere. La figura di 'Alī dimostra in quale misura sciismo e sufismo siano legati²⁵² e la devozione verso i suoi figli in diversi paesi del mondo musulmano attesta come queste similarità applicate a un determinata dimensione regionale abbiano dato vita a diverse letture delle storie dei personaggi e a molteplici rappresentazioni agiografiche²⁵³. L'impatto della venerazione sciita per 'Alī e la sua famiglia nel mondo sunnita, soprattutto nel sufismo egiziano, è spesso stato notato, così come l'influenza di Ġa'far al-Ṣādiq sui nascenti movimenti sciita e sunnita e la sua importanza come trasmettitore di detti sia nelle raccolte sciite sia in quelle sunnite. Infatti, le tradizioni attribuite al sesto *imām* sono non solo la base della giurisprudenza sciita, ma sono state anche l'oggetto del continuo dialogo dell'*imām* con i suoi contemporanei sunniti, costituendo così il primo caso di avvicinamento sunnita-sciita della storia (*taqrīb*)²⁵⁴. Egli è considerato, anche dai sunniti, il padre di quella che potrebbe essere considerata una lettura mistica del Corano²⁵⁵. Il sesto *imām* rinunciò alla dimensione politica dello sciismo, la quale mirava a rivendicare i diritti al potere dei discendenti di 'Alī, a favore di

²⁴⁹ GOLDZIHHER, *Muslim Studies*, II, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 272-273.

²⁵⁰ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 117-118.

²⁵¹ GOLDZIHHER, *Muslim Studies*, II, cit., p. 274.

²⁵² NASR, “Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History”, *Religious Study*, 6, 3, 1970, p. 231.

²⁵³ Molti sufi in Egitto fanno risalire le loro origini al genero del Profeta, ad esempio la famiglia Wafa'ī, che nel XII/XVIII secolo era sovrintendente del *mawlid* di al-Ḥusayn e fiduciaria della sua moschea (WINTER, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, London, Routledge, 1992, pp. 139-140).

²⁵⁴ KAZEMI MOUSSAVI, “Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)”, in L. Clarke (ed.), *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, New York, Global Publications, 2001, p. 301.

²⁵⁵ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita*, cit., pp. 81-82, 86.

un'accentuazione della missione spirituale degli *imām*. Non a caso, il primo mausoleo fatto erigere dai Fatimidi è stato quello di al-Sayyida Umm Kulṭūm, discendente di Ġa'far al-Šādiq, dal momento che il fondatore della dinastia, 'Ubaydallāh al-Mahdī (m. 322/934), era un discendente di 'Ismā'īl, figlio del sesto *imām*.

2.3 Karbalā' e l'eroismo di al-Ḥusayn: una prospettiva sunnita medievale

L'altro personaggio al quale molte tombe sante del Cairo sono legate è al-Ḥusayn, il grande protagonista della battaglia di Karbalā', simbolo nella storia musulmana del sacrificio per difendere il diritto al potere della famiglia del Profeta. Secondo la pietà popolare, la testa del martire riposa nel mausoleo più famoso edificato in epoca fatimide, il *mašhad* al-Ḥusayn. Nel 484/1091, il celebre ministro Badr al-Ġamālī, il quale aveva salvato l'Impero fatimide dalla rovina durante il califfato di al-Mustansir, "scopri" la testa del nipote del Profeta²⁵⁶ nella città di 'Asqalān in Palestina, una delle città di frontiera che i Fatimidi erano riusciti a non perdere dopo che i Selgiuchidi avevano sottratto Siria e Palestina al loro controllo. La reliquia fu poi portata al Cairo nel 548/1153, dove fu fatto costruire in suo onore il mausoleo ancora oggi meta di pellegrinaggi. Ciò che contraddistingue il *mašhad* al-Ḥusayn è la posizione: venne fatto costruire all'interno del palazzo califfale, e non nel cimitero in cui si trovano la maggior parte delle tombe alidi. Il valore di questo mausoleo fu immenso: i Fatimidi avevano messo le mani sulla reliquia del figlio di Fāṭima ma lo avevano fatto troppo tardi. Infatti, alcuni anni dopo la costruzione del mausoleo, Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī metterà fine al califfato fatimide. Da qui deriva il potente significato simbolico del culto della testa di al-Ḥusayn: era forse un ultimo tentativo da parte dei Fatimidi di riportare in vigore il loro potere, indebolitosi molto dal punto di vista politico e militare.

Karbalā' è l'altro anello che collega le tombe sante del Cairo, dal momento che diversi personaggi della tragedia sono sepolti in questa città. Difatti, ciò che accomuna le biografie delle donne nobili sepolte al Cairo è, oltre al legame di parentela con il Profeta, la partecipazione di alcune di esse, come Sukayna, Fāṭima e Zaynab, agli eventi di Karbalā'. La pietà popolare ha riunito al Cairo numerosi personaggi del dramma, aggiungendone persino alcuni fittizi²⁵⁷, dimostrando come la partecipazione emotiva nei confronti della tragedia vissuta da al-Ḥusayn sia stata particolarmente forte e sentita nel corso delle epoche al di fuori dell'ambito sciita. Secondo una tradizione popolare citata da un agiografo egiziano vissuto nel XIII/XIX secolo, 'Uṭmān Madūḥ, al-Sayyida Zaynab sarebbe giunta in Egitto con le nipoti Sukayna e Fāṭima, reduci della battaglia. Secondo la teoria dei gemellaggi fraterni creati a distanza di secoli sostenuta da Louis Massignon, le donne alidi sepolte al Cairo hanno la funzione di piangere per i martiri della loro famiglia. Le due presunte figlie di al-Ḥusayn hanno vissuto

²⁵⁶ Le fonti propongono varie versioni sul luogo di sepoltura della testa di al-Ḥusayn, la cui presenza è rivendicata in diverse città del mondo islamico.

²⁵⁷ Le presunte tombe alidi non sarebbero situate solo al Cairo, dal momento che la pietà popolare ne ha identificato alcune in altre località dell'Egitto, come quella di una misteriosa al-Sayyida al-Ḥūriyya sepolta e venerata a Banī Sūayf, la quale sarebbe stata presente a Karbalā' nella veste di medico degli *ahl al-bayt*, e Abū Mandūr sepolto a Rašīd, anche lui misterioso testimone del tragico evento.

entrambe gli eventi di Karbalā' e sembrano formare virtualmente due coppie con due alidi la cui venerazione è stata istituita prima della loro: Sukayna²⁵⁸ fa coppia con Zayd b. Zayn al-‘Ābidīn e Fāṭima con il fratello Ibrāhīm. In entrambi i casi una donna alide “piange” per un martire della sua famiglia. La terza coppia è, come si vedrà, quella costituita da al-Ḥusayn e da Zaynab: sarà proprio questa coppia a sacralizzare e a rendere popolare il ruolo eccezionale riconosciuto alle donne degli *ahl al-bayt*²⁵⁹. Nei tre casi, la figura femminile è stata aggiunta dopo quella maschile, confermando la tesi secondo cui l’identificazione di alcune tombe sante era alimentata dai bisogni della pietà popolare²⁶⁰. Questo ricongiungimento di personaggi legati al dramma del martirio di al-Ḥusayn richiama l’attenzione sull’importanza di Karbalā' nell’islam egiziano e in particolare nel sufismo, dal momento che la maggior parte di questi culti, con l’eccezione di quello di al-Ḥusayn, è stata promossa da dinastie sunnite o dalla pietà popolare. L’amore redentivo per la famiglia del Profeta nel sufismo egiziano e le qualità esoteriche attribuite agli eredi della luce profetica di Muḥammad, gli *ṣayḥ* nel sufismo e gli *imām* nello sciismo, dimostrano in quale misura la venerazione per gli *ahl al-bayt* abbia delle similarità con lo sciismo, dove si parla però di sofferenza redentiva. I devoti egiziani chiamano al-Ḥusayn con due titoli tipicamente sciiti: *Sayyid al-ṣuḥadā'*, “il Signore dei martiri”, e *Sayyid ṣabāb ahl al-ḡanna*, “il Signore dei giovani del Paradiso”²⁶¹. La dimostrazione pubblica del dolore per al-Ḥusayn promossa dai Fatimidi non ha paralleli simili nelle epoche successive in Egitto²⁶². La devozione per i protagonisti del dramma a partire dall’epoca ayyubide (566/1171-658/1260) non si basava sul dolorismo, ma sull’amore verso i parenti del Profeta perseguitati ingiustamente che si esprimeva sotto forma di gioia e partecipazione emotiva. Come ha osservato il sociologo egiziano Sayyid ‘Uways, in Egitto, Karbalā' non ha lo stesso significato che ha per gli sciiti. Uno dei fattori per cui gli egiziani non piangono per al-Ḥusayn va identificato nella natura stessa del popolo egiziano, che ha colto la decisione degli Ayyubidi di riportare il giorno di ‘*Āšūrā*’ alla sua funzione originaria sunnita, rendendolo una festività gioiosa e non una triste commemorazione, come accade ancora oggi. Gli egiziani hanno innovato un sistema preesistente²⁶³, cercando di contrastare le celebrazioni sciite dell’anniversario dell’uccisione di al-Ḥusayn²⁶⁴.

²⁵⁸ In alcune fonti medievali, Sukayna è la figlia di Zayn al-‘Ābidīn.

²⁵⁹ Non a caso, nelle opere medievali e ottomane dedicate agli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, Zaynab è definita spesso *uḥt al-Ḥusayn*.

²⁶⁰ MASSIGNON, “La cité des morts au Caire. (Qarāfa – Darb al-Aḥmar)”, *BIFAO*, 57, 1958, pp. 74-75.

²⁶¹ HOFFMAN-LADD, “Devotion to the Prophet and his Family in Egyptian Sufism”, cit., pp. 623-4. Nel sermone di Zaynab contro Yazīd, la donna definisce il fratello uno dei “capi dei giovani del Paradiso (*ṣubbān al-ḡanān*)”, si veda p. 61.

²⁶² Eccezioni sono state documentate. Nel 1935, Zakī Mubārak ha assistito a cerimonie di ‘*Āšūrā*’ caratterizzate dal dolore e dal pianto presso la moschea di al-Ḥusayn; si trattava tuttavia di un fenomeno circoscritto (STEWART, “Popular Shiism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic”, *Studia islamica*, 84, 1996, p. 64).

²⁶³ ‘UWAYS, *al-Ibdā' al-ṭaqāfi 'alā al-ṭarīqa al-miṣriyya. Dirāsa 'an ba'di 'l-qiddīsīn wa 'l-awliyā' fī Miṣr*, Cairo, Dār al-Ṭibā'a al-Ḥadīṭa, 1981, p. 89.

²⁶⁴ FIERRO, “The Celebration of ‘*Āšūrā*’ in Sunni Islam”, in A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants and Islamisants*, Part One, Eötvös Loránd University, 1994, p. 199.

Qual è la posizione degli autori egiziani medievali a proposito di al-Ḥusayn, del suo martirio e dei suoi oppositori omayyadi? Vediamo alcune voci esemplificative del dibattito, per comprendere in quale misura queste posizioni hanno influenzato l'interesse verso i personaggi del dramma. Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī (m. 204/820), uno dei più importanti giuristi della storia musulmana fondatore della scuola giuridica šāfi'īta sepolto al Cairo, non si stancò mai di manifestare apertamente il suo amore per la famiglia del Profeta, per 'Alī e al-Ḥusayn, tanto da essere più volte tacciato di essere sciita. L'uccisione di al-Ḥusayn è, ai suoi occhi, incomprensibile:

Ammazzato ingiustamente
La sua veste intinta di sangue
La spada ora è in lacrime,
la freccia strepita e il cavallo che prima nitriva piange la sua scomparsa²⁶⁵.

Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) è considerato l'autore più prolifico della letteratura musulmana. Vissuto nell'Egitto mamelucco, si occupò di moltissime materie come storia, diritto, geografia, scienza del *ḥadīth*. Nella sua cronaca dedicata alla storia del califfato, al-Suyūṭī descrive il periodo di governo di Yazīd b. Mu'āwiya che riflette una narrazione sunnita tarda del suo califfato. In contrasto con molti altri storici sunniti, l'autore enfatizza gli eventi soprannaturali successivi all'uccisione di al-Ḥusayn. Considerando l'autorità di al-Suyūṭī nella tradizione sunnita e come storico musulmano medievale, la sua visione di al-Ḥusayn e di Yazīd è esemplificativa della percezione sunnita medievale dei due personaggi:

Dio maledica il suo assassino, e con lui Ibn Ziyād e Yazīd! Fu ucciso a Karbalā'. La storia della sua morte è così lunga che il cuore non può sopportarne il racconto²⁶⁶.

Il grande sufī egiziano 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī (m. 973/1565), nella rubrica dedicata ad al-Ḥusayn nella sua opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ha detto che al-Ḥusayn “è stato ucciso da martire” (*qutila šahīdan*)²⁶⁷. Ciò che emerge da queste posizioni è una grande empatia verso la causa di al-Ḥusayn e l'ingiustizia del suo destino, empatia che ha avuto dei risvolti a livello di pietà popolare se si considera, come già detto, che numerose tombe di alidi legati a Karbalā' sono state “scoperte” proprio dai devoti.

Queste posizioni sono molto diverse da quella purista sunnita rappresentata da Ibn Taymiyya (m. 728/1328): egli critica le pretese sciite della superiorità di 'Alī e dei suoi successori e la teoria della trasmissione della conoscenza dal quarto califfo fino al dodicesimo *imām*. Secondo la sua opinione, queste teorie sarebbero il frutto dell'amore appassionato di alcuni tradizionalisti per gli *ahl al-bayt*, amore che ha portato a fabbricare storie false su 'Alī, la sua famiglia e i suoi successori. Diversamente dagli sciiti e da alcuni sunniti che maledicono Yazīd, Ibn Taymiyya cita delle tradizioni secondo le quali il califfo omayyade pianse quando vide il cadavere di al-Ḥusayn e altre secondo cui alcuni compagni dissuasero al-Ḥusayn dall'andare in Iraq, ma costui

²⁶⁵ AL-ŠĀFI'Ī, *Dīwān al-Imām al-Šāfi'ī*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1417/1996, p. 48.

²⁶⁶ AL-SUYŪṬĪ, *Tārīḥ al-Ḥulafā'*, Qatar, Wizārat al-Awqāf wa al-Šu'ūn al-Islāmiya, 1434/2013, p. 341.

²⁶⁷ AL-ŠA'RĀNĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1426/2005, vol. 1, p. 52.

si dimostrò testardo e ambizioso, causando così la morte di molti membri della sua famiglia²⁶⁸. Tuttavia, posizioni come quella di Ibn Taymiyya non erano la norma in epoca medievale, dal momento che in ambito sunnita prevaleva un atteggiamento pro-alide. Un esponente del sunnismo come Sibṭ Ibn al-Ġawzī (m. 654/1256) ha composto un trattato sugli Alidi e sugli *imām*. Nel suo obituario scritto da Ibn Kaṭīr, lo storico narra che il governatore di Aleppo aveva chiesto a Sibṭ Ibn al-Ġawzī, nel giorno di ‘*Āšūrā*’, di narrare qualcosa della morte di al-Ḥusayn. Lo storico salì sul pulpito e rimase molto tempo senza parlare; alla fine si mise un fazzoletto sul volto e scoppiò in un pianto violento²⁶⁹.

2.4 La potenza di un legame familiare

Zaynab è un membro degli *ahl al-bayt*, espressione citata spesso finora ma senza approfondirne il significato. In *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* (“Martirologi dei Ṭalibidi”), al-Iṣfahānī definisce Zaynab al-‘*aqīla*’²⁷⁰, cioè la reclusa, la preziosa, facendo riferimento a una donna che si fa vedere poco fuori dallo spazio domestico in virtù del suo status. Il culto del Profeta ha generato il culto della sua famiglia, sulla base di quanto detto nel Corano al versetto 33:33, che recita: “[O donne del Profeta], rimanetevne quiete nelle vostre case e non v’adornate vanamente come avveniva ai tempi dell’idolatria; compite anzi la Preghiera, pagate la Dècima e obbedite a Dio e al Suo Messaggero. Iddio vuole infatti che siate liberi da ogni sozzura, o gente della casa del Profeta, ed Egli vi purificherà di purificazione pura”. Il versetto è stato molto dibattuto ed è divenuto la base delle rivendicazioni sciite, omayyadi e abbasidi del diritto al potere. Gli sciiti sostengono che esso indichi che la scelta divina sia ricaduta sulla famiglia alide, a cui viene accordata una preferenza rispetto agli altri familiari del Profeta, e che tale predilezione avrà conseguenze politiche. Gli sciiti basano la loro interpretazione su una tradizione, largamente accettata anche dai sunniti, denominata *ḥadīth al-kisā*, la “tradizione del mantello”²⁷¹. Secondo questo detto, il versetto in questione fu rivelato quando il Profeta, uscito una mattina per incontrare la delegazione dei cristiani di Naḡrān, si trovava con la figlia Fāṭima, il genero-cugino ‘Alī e i nipoti al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Il Profeta prese il suo mantello nero, avvolse i quattro che erano insieme a lui e disse: “Dio, questa è la mia famiglia, che ho scelto. Togli da loro l’impurità e purificali a fondo”²⁷². Il chiaro significato politico di queste parole fu evidenziato e rafforzato da altre tradizioni, come quella in cui il Profeta dice: “Sono il nemico dei loro nemici” e quella in cui invoca Dio dicendo: “Sii il nemico dei loro nemici”²⁷³. Dal

²⁶⁸ SCHALLENBERGH, “Ibn Taymīya on the Ahl al-bayt”, in U. Vermeulen, J. Van Steerbengen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2001, pp. 408, 410, 413-414, 417-420.

²⁶⁹ KEANEY, *Medieval Islamic Historiography. Remembering Rebellion*, New York, Routledge, 2013, p. 83.

²⁷⁰ AL-IṢFAHĀNĪ, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, cit., p. 91.

²⁷¹ Secondo lo storico al-Ṭabarī, il versetto 33:33 si riferisce solo ai “cinque del mantello” (ADDAS, *La maison muhammadienne*, Paris, Gallimard, 2015, p. 142).

²⁷² TRITTON, “Ahl al-Kisā”, *EI2*, vol. 1, p. 264.

²⁷³ SHARON, “Ahl al-Bayt-People of the House”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8, 1986, p. 172.

momento in cui l'espressione cominciò a circolare, divenne una delle componenti principali della lotta per il potere nella comunità musulmana, l'elemento fondamentale che ne sanciva la legittimità. In base a questi speciali riconoscimenti, 'Alī e la sua *šī'a*, intesa come l'insieme dei suoi discendenti, giustificarono il loro diritto a governare. Questa visione è stata contestata dagli Abbasidi, i quali proclamarono la loro legittimità al potere dicendo di far parte della famiglia del Profeta da parte del loro capostipite, lo zio del Profeta 'Abbās²⁷⁴. Riassumendo, l'espressione designa la famiglia e la discendenza di Muḥammad e il riguardo verso questa famiglia è comune a sunniti e sciiti, ma è al tempo stesso oggetto di contenzioso poiché per i secondi l'appartenenza agli *ahl al-bayt* comporta degli attributi specifici, riguardanti nella fattispecie la detenzione del potere temporale.

Dalla tradizione del mantello, che ha sancito il ruolo predominante della famiglia di Fāṭima, sono scaturite numerose altre tradizioni che sottolineano l'importanza di amare gli *ahl al-bayt* come segno dell'amore verso il Profeta e come dovere religioso, sancito anche dal Corano nel versetto 42:23, quando il Profeta chiede *al-mawadda fī-l-qurbā*, l'amore verso i "prossimi", come la controparte di quanto egli ha subito negli anni della sua missione profetica. Dato che è il Profeta stesso a richiederlo, esso assume un connotato speciale e che, in quanto tale, è incoraggiato sia da tradizioni sunnite sia sciite²⁷⁵. Numerose tradizioni sui meriti degli *ahl al-bayt* sono riportate in un trattato di al-Suyūṭī. Eccone alcune:

Vi ho lasciato due cose che vi impediranno di smarrirvi se vi aggrapperete a esse: il Libro di Dio, una corda che si estende dal Paradiso alla Terra, e la mia Famiglia. Il Benevolo e Saggio mi ha riferito che queste due cose non saranno mai separate fino a che non faranno ritorno alla mia sorgente, dunque prestate grande attenzione al vostro comportamento verso di esse quando me ne sarò andato.

Le stelle sono una sicurezza per gli abitanti del cielo, e la mia famiglia è una sicurezza per la mia comunità.

La mia famiglia è come l'arca di Noé: chiunque salirà, sarà salvato, e chiunque rimarrà indietro, affonderà²⁷⁶.

Queste tradizioni dimostrano che amare gli *ahl al-bayt* salverà dall'Inferno e che la venerazione sciita e sufi verso la famiglia del Profeta hanno una base scritturale.

La perfezione associata agli *ahl al-bayt* è tale che negli ambienti sciiti circolava un aneddoto su una certa Zaynab *al-Kaḏḏāba*, Zaynab "la bugiarda", una donna che fingeva di essere discendente di 'Alī. Si tratta di una storia accaduta ai tempi del califfato abbaside riportata sia in alcune opere letterarie sia in alcune opere sui meriti

²⁷⁴ Non tutti i commentatori accettarono le due interpretazioni dell'espressione. Per alcuni di essi, gli *ahl al-bayt* sono solo le mogli del Profeta. La visione sunnita ortodossa si basa su una opinione armonizzatrice, secondo cui gli *ahl al-bayt* sarebbero i cinque *ahl al-kisā'* e le mogli del Profeta. La polisemia dell'espressione fa sì che essa possa riferirsi sia a coloro che vivevano nella casa del Profeta, cioè le sue mogli, sia a coloro che avevano il suo stesso sangue, dunque i Banū Hāšim e 'Abd al-Muṭṭalib (SHARON, "People of the House", *EQ*, vol. 4, p. 51).

²⁷⁵ ESHKEVARI, "Sugli appellativi (*alqāb*) dei Sādāt", in B. Scarcia Amoretti, L. Bottini (eds.), *The Role of the Sādāt/Ašrāf in Muslim History and Civilization, Oriente Moderno*, 18, 1999, p. 463.

²⁷⁶ AL-SUYŪṬĪ, *Ihyā' al-mayyit bi-faḏā'il ahl al-bayt*, Medina, Dār al-Madīna al-Munawwara li-'l-našr wa 'l-tawzī', 1420/1999, pp. 17, 23, 24.

degli *ahl al-bayt*, dal momento che ha la natura di *exemplum* e lo scopo di mettere in luce la perfezione della famiglia del Profeta.

Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī ha registrato l’aneddoto:

Nell’epoca del califfo abbaside al-Mutawakkil, una donna pretese di essere Zaynab bint al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib. La sua bugia fu smascherata. Al-Mutawakkil fece venire ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī b. Musà b. Ğa‘far b. Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, il quale svelò l’inganno della donna. A lui accadde un fatto con lei, il quale è stato menzionato da al-Mas‘ūdī nei *Murūğ al-Dahab*.

Ho letto la storia della donna nello Šaraf al-Muṣṭafà di Abū Sa‘d al-Nīsābūrī, che dice: Muḥammad b. ‘Ašim al-Tamīmī, noto come al-Ḥazanbal, ha narrato da Aḥmad b. Abī Ṭāhir, da ‘Alī b. Yaḥyà al-Munağğim, che costui disse:

Quando apparve Zaynab *al-Kaddāba*, la quale pretese di essere discendente di Fāṭima e ‘Alī²⁷⁷, al-Mutawakkil disse ai suoi ospiti, dopo che lei si fece vedere da lui: «Come facciamo a sapere se ciò che costei asserisce è vero?». Al-Faṭḥ b. Ḥaḡān gli disse: «Fai venire Ibn al-Riḏā. Egli ti dirà se questa storia è vera». Lo fece venire, lo salutò e lo interrogò. Rispose: «La tribolazione è vicina a costei, perché Dio ha vietato ai leoni di avvicinarsi alla carne di tutti i figli di Fāṭima. Dunque gettala tra i leoni. Se è onesta, non le si avvicineranno; se è bugiarda, la mangeranno». Messa alle strette, smentì se stessa. Andò per strada gridando di essere Zaynab la bugiarda e che tra lei e il Profeta non vi era alcun legame.

Dopo alcuni giorni, ‘Alī b. al-Ġahm disse: «Principe dei Credenti, se esponiamo Ibn al-Riḏā a questa prova, sapremo se dice la verità». Allora lo misero in un posto in cui vi erano leoni liberi, e questi non gli si avvicinarono. Disse al-Mutawakkil: «Se raccontate ciò a qualcuno, vi taglierò la testa»²⁷⁸.

I protagonisti dell’aneddoto sono il califfo abbaside al-Mutawakkil (m. 247/861), noto per la sua avversione contro gli sciiti²⁷⁹, e Ibn al-Riḏā (m. 203/819), ottavo *imām* sciita e discendente del Profeta. Le date non coincidono e i due personaggi non si sono mai potuti incontrare, infatti in altre fonti l’alide protagonista è il decimo *imām* sciita, ‘Alī al-Hādī (m. 254/868)²⁸⁰. Secondo la storia, la perfezione dei figli di Fāṭima è tale che i leoni neppure si avvicinerebbero ai loro corpi e difatti l’*imām* non viene avvicinato dalle belve mentre Zaynab la bugiarda non si sottopone alla prova, avendo paura di essere sbranata in quanto non è realmente figlia di Fāṭima. Nella storia, per “figlio di Fāṭima” non si intendono solo i suoi quattro figli, ma anche i dodici *imām*. Il fenomeno dei falsi alidi era diffuso e registrato da genealogisti e storici, i quali hanno parlato anche delle punizioni riservate a questi mentitori, i quali venivano spesso rasati e mandati in esilio²⁸¹. Il fatto che la bugiarda fingeva di essere Zaynab implica che la nipote del Profeta era riconosciuta come membro degli *ahl al-bayt* e ne condivideva la purezza.

²⁷⁷ Anche in altre versioni della storia, la bugiarda protagonista sosteneva di essere figlia di al-Ḥusayn (IBN ḤAMZA, *al-Tāqib fī al-manāqib*, Qumm, Mu’assasa Anṣāriyyāt li-’l-ṭibā‘a wa ’l-našr, 1377/1958, p. 545).

²⁷⁸ AL-‘ASQALĀNĪ, *Lisān al-mizān*, Beirut, Maktabat al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 1423/2002, vol. 3, pp. 566-567.

²⁷⁹ al-Mutawakkil aveva fatto demolire il *mašhad* di al-Ḥusayn a Karbalā’ quattro volte durante i suoi quindici anni di regno (RĀGIB, “Les premieres monuments funéraires de l’Islam”, *Annales Islamologiques*, 9, 1970, p. 33). Vietò anche i pellegrinaggi a questa tomba (AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam*, cit., p. 153).

²⁸⁰ IBN ḤAMZA, *al-Tāqib fī al-manāqib*, cit., pp. 545-546.

²⁸¹ BERNHEIMER, *The ‘Alids. The First Family of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 24-27.

In una delle opere più antiche sui fasti della famiglia del Profeta attribuita allo storico e giurista meccano Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295), Zaynab viene citata in una sezione privilegiata. In *Daḥā'ir al-'uqbā fī manāqib dawī al-qurbā* (“I tesori della posterità a proposito dei fasti della famiglia del Profeta”), l’autore riporta la tradizione vista poc’anzi in cui la famiglia del Profeta viene paragonata all’arca di Noè²⁸² che sarà ripresa nel IX/XV secolo da al-Suyūfī e nell’XI/XVII secolo da al-Maḡlisī²⁸³, dimostrando come molte tradizioni relative agli *ahl al-bayt* circolassero in ambito sunnita e sciita. Il nucleo dell’opera, che ha goduto di una certa fama e di autorevolezza nell’ambito dei trattati dedicati alla famiglia del Profeta, dal momento che è stata ripresa da vari autori successivi che hanno parlato di *ahl al-bayt*, tra cui egiziani come al-Maqrīzī, al-Suyūfī, al-Munāwī, al-Šabliḡī²⁸⁴, riguarda l’importanza di portare ossequio verso gli *ahl al-bayt*. Dal momento che Dio ha imposto ai musulmani il dovere di amare i parenti del Profeta e i loro successori, ad al-Ṭabarī sembra più che naturale dedicare un’opera ai loro fasti, sperando di ottenere da costoro la benedizione e l’intercessione. La famiglia del Profeta è, per al-Ṭabarī, un oggetto prezioso, un albero del Paradiso i cui rami arrivano fino alla Terra: seguirla, dunque, significa seguire la strada che conduce a Dio.

Zaynab è erede della luce profetica. I genitori sono le due personalità più care e vicine al Profeta. ‘Alī, primo a convertirsi dopo Ḥadīḡa e uno degli uomini più stimati dal Profeta, secondo una tradizione sciita ripresa da autori sunniti sarà il primo a entrare in Paradiso dopo Muḥammad senza dover rendere conto delle sue azioni. Al-Ṭabarī cita alcune tradizioni care agli sciiti per legittimare la sua superiorità rispetto agli altri califfi, attirandosi in tal modo le simpatie sciite. ‘Alī viene presentato come un uomo di scienza dotato di una conoscenza straordinaria delle tradizioni. Fāṭima, la vergine sposa di ‘Alī, è *Umm abīhā*²⁸⁵, qualifica che rovescia la logica della discendenza patrilineare. Il suo matrimonio con ‘Alī è visto come il risultato di un intervento divino. Concepita da una goccia di sperma caduta da una mela che il Profeta aveva mangiato nel Paradiso, costei sarà, secondo le parole che il padre le ha detto in punto di morte, la prima donna a raggiungerlo in Paradiso e la regina di tutte le donne. I due figli maschi di ‘Alī e Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, erano, secondo numerose tradizioni, come figli per il Profeta²⁸⁶. In una famiglia tanto nobile, Zaynab gode di luce riflessa. Al-Ṭabarī ne parla, insieme alla sorella Umm Kulṭūm, subito dopo la sezione dedicata ai figli del Profeta, dal momento che, non essendo inclusa nella tradizione del mantello, non poteva essere presentata nella sezione dei Cinque del mantello²⁸⁷. L’autore dà un peso maggiore alla parentela agnatzia, motivo per cui ai figli delle figlie del Profeta non

²⁸² BAUDEN, *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 2004, p. 45.

²⁸³ MAYEUR-JAOUEN, “Portraits de famille avec saints”, in M.H. Benkheira, A. Giladi, C. Mayeur-Jaouen, J. Sublet (eds.), *La Famille en islam d’après les sorces arabes*, Paris, Les Indes savants, 2013, p. 326.

²⁸⁴ BAUDEN 2000, “Un auteur mésestimé: Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī (m. 694/1295)”, pp. 1.6-7.

²⁸⁵ Si veda p. 48.

²⁸⁶ Il Profeta disse a proposito di ‘Alī: «Giuro su Dio, Egli ha reso forte il mio amore per lui. Dio ha messo la discendenza dei Profeti nei loro lombi e ha messo la mia discendenza nei lombi di costui» (BAUDEN, *Les trésors de la postérité ou les fastes des proches parents du Prophète*, cit., p. 203).

²⁸⁷ Ivi, pp. 333-334.

viene riservata una sezione dedicata esclusivamente a loro, ma sono presentati alla fine del paragrafo relativo alle loro madri, eccetto i figli di Fāṭima e ‘Alī, favoriti in quanto figli di ‘Alī, parente maschio del Profeta. Per questo motivo i figli di Fāṭima e ‘Alī sono collocati in sezioni privilegiate: al-Ḥasan e al-Ḥusayn insieme ai genitori, Zaynab e Umm Kulṭūm in una sezione specifica a loro riservata. Anche lo storico egiziano al-Maqrīzī (m. 845/1442) menziona Zaynab in una voluminosa biografia del Profeta nella sezione intitolata *Dīkr banāt banāt al-Nabī* (“Menzione delle nipoti del Profeta”)²⁸⁸.

Le tradizioni in cui si parla del fatto che Fāṭima sarà preservata dall’Inferno costituiscono un altro fattore che ha avuto una forte ripercussione sulla devozione verso Zaynab. In una raccolta di *aḥādīṭ* sciiti compilata da al-Šayḥ al-Šadūq, nella tradizione secondo cui Fāṭima ha vissuto secondo castità e per questo la sua progenie sarà preservata dall’Inferno, Zaynab viene annoverata tra coloro che saranno salvati dal fuoco infernale insieme a al-Ḥasan e al-Ḥusayn:

Muḥammad b. Marwān chiese ad Abū ‘Abdallāh: «Il Profeta ha detto: “Fāṭima ha vissuto secondo castità, quindi la sua progenie sarà preservata dall’Inferno”? Disse: “Sì, intendendo con ciò al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Zaynab e Umm Kulṭūm”»²⁸⁹.

Al-Maqrīzī, in un breve trattato sui diritti della casata del Profeta dal titolo *Ma‘rifat mā yaḡibu li-āl al-bayt al-nabawī min al-ḥaqq ‘alā man ‘adāhum* (“Conoscenza dei diritti che spettano agli *ahl al-bayt* del Profeta contro coloro che gli sono nemici”), cita un passaggio tratto dalle *Futūḥāt al-makkīya* di Ibn ‘Arabī in cui il sufi andaluso parla della *‘iṣma* (“infallibilità”) riservata agli *ahl al-bayt*. Lo storico sostiene che ai discendenti del Profeta saranno perdonati i peccati e potranno entrare in Paradiso senza provare i tormenti dell’Inferno²⁹⁰.

È interessante notare che gli storici del *maqtal* di al-Ḥusayn hanno reso Zaynab la portavoce degli *ahl al-bayt*. Nelle fonti analizzate nel primo capitolo, a Zaynab sono attribuiti diversi interventi in difesa della sua famiglia e del legame di sangue. Ad esempio, quando la testa di al-Ḥusayn viene da Ibn Ziyād, costui nota una donna vestita di stracci che si stava sedendo e chiede per tre volte chi sia; dopo un lungo silenzio, Zaynab risponde citando la parte finale del versetto 33:33, “Lode a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati completamente dal peccato²⁹¹”, includendosi, dunque, tra gli *ahl al-bayt*. Sempre rivolgendosi a Ibn Ziyād, Zaynab menziona due termini relativi al campo semantico della parentela: la mia famiglia (*ahlī*) e le mie radici (*aṣlī*). Nel sermone contro Yazīd, Zaynab usa le seguenti espressioni: progenie dell’Inviato di Dio (*ḍurriyat al-rasūl*), stelle della terra (*nuḡūm al-arḍ*). Nel rivolgersi a lei, i suoi interlocutori usano diversi vocaboli per sottolineare la sua appartenenza alla famiglia del Profeta: la tua famiglia (*ahl baytiki*), la parentela (*al-raḥim*), la

²⁸⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Imtā‘ al-asmā‘ bimā li-’l-Nabī min al-aḥwāl wa al-amwāl wa al-ḥafada wa al-matā‘*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1420/1999, vol. 5, p. 371.

²⁸⁹ AL-ŠAYḤ AL-ŠADŪQ, *Ma‘ānī al-aḥbār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1399/1979, pp. 106-107. In un’altra versione della stessa tradizione si dice “Sono preservati dall’Inferno i figli del suo ventre” (Ivi, pp. 106-107).

²⁹⁰ COBB, “Al-Maqrīzī, Hashimism and Early Caliphates”, *Mamluk Studies Review*, 7, 2, 2003, pp. 73-76.

²⁹¹ Si veda p. 31.

parentela/vicinanza (*qarāba*). Nella rappresentazione storica del personaggio, dunque, emerge una chiara consapevolezza dello stretto legame tra Zaynab e la famiglia del Profeta.

Zaynab è stata resa portavoce delle sofferenze e privazioni patite dalla sua famiglia, ritenute qualità dei pii. I suoi familiari hanno patito spesso la fame e la povertà ma, nonostante ciò, Dio è sempre accorso in loro aiuto. Come si è visto nel primo capitolo, Zaynab contribuisce a diffondere questa visione, essendo la trasmittitrice di una tradizione che riguarda un miracolo accaduto ai genitori e ai due fratelli, cioè la provvidenziale comparsa di cibo un giorno in cui non avevano nulla da mangiare²⁹². Inoltre, a Zaynab è attribuita la trasmissione di un *ḥadīṭ* riguardante un sogno fatto dalla madre in cui si annunciava la morte del fratello maggiore²⁹³. Zaynab appare, dunque, testimone di una certa visione degli *ahl al-bayt*.

Agli *ahl al-bayt* è riconosciuto il potere dell'intercessione. Nella *Storia* di al-Ṭabarī, un compagno di al-Ḥusayn dice a un uomo dell'esercito omayyade che chi verserà il sangue della progenie del Profeta e chi ucciderà coloro che proteggono le donne della famiglia del Profeta non andrà in Paradiso²⁹⁴. In una tradizione citata da al-Maqrīzī si legge:

‘Abdallāh b. Ḥasan²⁹⁵ entrò da ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz²⁹⁶, il quale era giovane e aveva una chioma abbondante. Quest'ultimo interruppe la sua seduta, lo accolse, si occupò di ciò di cui aveva bisogno, poi prese una delle pieghe della sua pancia e la palpò fino a fargli male. Disse: «Ricordati di ciò per l'intercessione». Quando andò via, coloro che erano con lui lo rimproverarono. Dissero: «Hai fatto ciò a un ragazzo?». Rispose: «Un uomo di mia fiducia, ascoltando il quale è come se ascoltassi la bocca del Profeta, la preghiera e la pace su di Lui, mi ha detto: “Fāṭima è parte di me. Mi rende contento ciò che la rende contenta”. Io so che se Fāṭima fosse viva, sarebbe contenta di ciò che ho fatto a suo figlio». Dissero: «Che cosa significa che tu gli hai pizzicato la pancia e detto quello che hai detto?». Rispose: «Non vi è nemmeno uno dei Banū Hāšim²⁹⁷ che non abbia il potere dell'intercessione. Dunque ho sperato di ottenere questa intercessione»²⁹⁸.

Nell'ambito del sufismo, l'espressione *ahl al-bayt* ha ricevuto interpretazioni che hanno suscitato scalpore e polemiche. Secondo al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 300/910), *ahl al-bayt* indica chi ha un legame con il Profeta, in particolare coloro che sono legati a lui dal punto di vista spirituale, ovvero gli *awliyā'*, coloro che sono vicini a Dio e raggiungono i massimi livelli spirituali pur non essendo parenti di sangue del Profeta.

²⁹² Si veda p. 51.

²⁹³ Si veda p. 50.

²⁹⁴ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 126-127.

²⁹⁵ Nipote di al-Ḥasan b. ‘Alī, un hāšimita alide.

²⁹⁶ Califfo omayyade che governò dal 98/717 al 101/720. Si distinse per la sua religiosità e il suo impegno civile, tanto da essere considerato il “quinto Califfo Ben Guidato”.

²⁹⁷ Clan della tribù dei Qurayš a cui apparteneva il Profeta.

²⁹⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Imtā' al-asmā'*, cit., p. 52. Episodio citato in forma riassunta da COBB, “Al-Maqrīzī, Hashimism and Early Caliphates”, cit., p. 75. In *al-Minan al-kubrā*, al-Ša‘rānī riporta un altro episodio sul grande rispetto che ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz nutriva per i parenti del Profeta, rappresentati ancora una volta nella persona di ‘Abdallāh b. Ḥasan. «‘Abdallāh b. Ḥasan si recò una volta da ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz per una cosa. ‘Umar gli disse: “Se [ti serve] qualcosa, mandami qualcuno o scrivimi una lettera, perché io mi vergogno davanti a Dio se ti vedo alla mia porta”» (AL-ŠA‘RĀNĪ, *Laṭā’if al-minan*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Maymaniyya, s.d., vol. 2, p. 33).

Tuttavia, nei testi sufi del VII/XIII secolo che hanno più segnato la cultura religiosa del periodo mamelucco, al-Tirmidī è considerato un'autorità. Questa tesi è stata ripresa da Ibn 'Arabī. Nel trattato *al-Ġawāb al-mustaqīm* ("La retta risposta"), il celebre sufi risponde a una serie di difficili domande proposte da al-Tirmidī, come una sorta di sfida, ai suoi successori. Alla domanda "Che cosa significa l'affermazione 'Gli *ahl al-bayt* sono una salvaguardia per la mia comunità?'", Ibn 'Arabī risponde citando un detto attribuito al Profeta: "Salmān è uno di noi, gente della casa". Secondo il mistico, il concetto di *ahl al-bayt* ha due significati. Il primo include la famiglia del Profeta, dunque gli *ahl al-kisā'* e gli *šuraḡā'*, cioè i discendenti di Fāṭima. Il legame di sangue che li lega al Profeta garantisce loro *de jure* una sorta di *'iṣma*, immunità dal peccato, e saranno esenti da ogni punizione divina. La loro appartenenza alla genealogia carnale del Profeta implica da parte dei fedeli una venerazione senza distinzione di persona. Tuttavia, oltre ai discendenti di sangue, ci sono anche dei discendenti di "spirito", coloro che sono stati vicino al Profeta e lo hanno servito, come lui ha servito Dio. Salmān al-Fārisī, importante Compagno del Profeta, non aveva alcun legame di sangue con Muḥammad e non era nemmeno arabo. Nonostante ciò, è degno di essere considerato un membro degli *ahl al-bayt*, i quali dunque non sono, nel sufismo, solo i discendenti del Profeta²⁹⁹.

2.5 Gli *ahl al-bayt* nella letteratura devozionale sunnita nell'Egitto ottomano

Gli Ottomani conquistarono l'Egitto nel 922/1517, facendo del Cairo una provincia del loro grande impero. Nei giorni successivi all'occupazione, uccisioni di mamelucchi ebbero luogo. Nella caccia ai Mamelucchi e ai loro alleati, molti mausolei simbolo del culto dei discendenti del Profeta come quello di al-Sayyida Nafisa e dell'*imām* al-Šāfi'ī furono profanati³⁰⁰. L'occupazione ottomana portò, come effetto dei disordini, alcuni cambiamenti alle festività urbane, soprattutto nel periodo immediatamente successivo alla conquista. In epoca mamelucca, gli abitanti del Cairo avevano assistito a maestose cerimonie. Le celebrazioni religiose pubbliche furono influenzate dall'austero spirito ottomano, tanto che il primo anniversario della nascita del Profeta passò inosservato³⁰¹. Tuttavia, fu in epoca ottomana che gli ordini sufi conobbero un grande sviluppo, in particolare in Egitto, dove il sufismo si affermò con il consenso ottomano. Le confraternite moltiplicarono le loro attività: nuovi *mawlid*³⁰² furono creati e molte *zāwiya*³⁰³ vennero costruite. I motivi plausibili che hanno provocato l'affermazione del sufismo in epoca ottomana sono principalmente due: innanzitutto, gli stessi Ottomani vi erano ben disposti dal momento che erano musulmani convertiti non da teologi

²⁹⁹ ADDAS, *La maison muhammadienne*, cit., pp. 146-158.

³⁰⁰ WINTER, "The Ottoman Occupation", in C.F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt, Volume I, Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 503-504.

³⁰¹ Ivi, pp. 505-506.

³⁰² Festeggiamenti in onore degli anniversari di nascita o morte dei discendenti del Profeta e degli *awliyā'*.

³⁰³ Luogo di riunione o residenza per sufi.

ortodossi ma da dervisci; oltre a ciò, gli *'ulamā'* erano molto favorevoli al sufismo in quell'epoca.

Durante l'epoca ottomana, si assiste all'abbandono del culto di numerosi santi al Cairo³⁰⁴, ma nello stesso tempo ha luogo la ricostruzione di numerose tombe dedicate agli *ahl al-bayt*. Gli Ottomani dimostrarono un grande interesse nel prendersi cura delle tombe sante in Egitto: non solo restaurarono quelle antiche, ma ne costruirono delle nuove. Prendendosi cura delle tombe sante, gli Ottomani miravano sia a farsi eredi della tradizione mamelucca sia a rafforzare il legame religioso con i loro sudditi, più di quanto avessero fatto i Fatimidi costruendo tombe per i membri della famiglia del Profeta. L'attenzione rivolta alle tombe non si limitò all'Egitto, ma fu rivolta anche alla Siria, dove il Sultano Salim I (918/1512-926/1520) fece costruire un mausoleo con moschea sulla tomba di Ibn 'Arabī, e all'Iraq, dove furono fatte restaurare tombe sciite a Nağaf e a Karbalā'³⁰⁵, sebbene Salim I, servitore dei due luoghi sacri, si ponesse come un campione dell'islam sunnita contro i Safavidi³⁰⁶.

La cultura generale, in epoca ottomana, è in buona parte una cultura sufi, considerata parte costitutiva dell'*adab*. In questo periodo si assiste a una volgarizzazione dei temi sufi con l'obiettivo di renderli comprensibili anche a persone che avevano un'istruzione limitata, e che divennero in tal modo disponibili a tutti, persino nei mercati e nei caffè³⁰⁷. La produzione scritta che domina la scena culturale egiziana in epoca ottomana è costituita da una letteratura devozionale dal basso, che include poemi in onore del Profeta, narrazioni del *mawlid*, agiografie, racconti di miracoli, opere sui meriti degli *ahl al-bayt* sepolti in Egitto. L'imponente letteratura devozionale sunnita (*manāqib* o *fadā'il*) fondata sui *ahādīṭ* e consacrata all'elogio di un Compagno o di un discendente del Profeta, già sviluppatasi in epoca mamelucca, esplose in epoca ottomana³⁰⁸. La presenza di numerose tombe nobili al Cairo generava l'esigenza di spiegare ai fedeli l'importanza della venerazione che doveva essere riservata a questi luoghi sacri. Le opere devozionali si differenziano dalle guide medievali di pellegrinaggi, in cui gli autori delineavano dei percorsi per guidare i pellegrini nella visita delle tombe sante nei cimiteri del Cairo. Secondo Tetsuya Ohtoshi, le guide medievali di pellegrinaggi, pur continuando a esistere in epoca ottomana, si sono evolute dando vita a differenti generi, come le opere interamente dedicate all'esaltazione delle virtù del Profeta e dei suoi discendenti e all'importanza

³⁰⁴ RĀĠĪB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin)", *Studia Islamica*, 45, 1977, p. 43.

³⁰⁵ BEHRENS-ABOUSEIF, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden, Brill, 1994, pp. 162-164.

³⁰⁶ BACQUÉ-GRAMMONT, "Les Ottomans et les Safavides dans la première moitié du XVI^e siècle", in *La shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, p. 13.

³⁰⁷ CHIH, MAYEUR-JAOUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", in R. Chih, C. Mayeur-Jaouen (eds.), *Le soufisme à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 2010, p. 31; HANNA, *In Praise of Books. A Cultural History of Cairo's Middle Class*, New York, Syracuse University Press, 2003, p. 112.

³⁰⁸ MAYEUR-JAOUEN, "Portraits de famille avec saints", cit., p. 313.

di visitare le loro tombe³⁰⁹. Spesso si tratta di opere volte ad accertare la veridicità di queste tombe fornendo prove affidabili, difendendo la sacralità della propria terra da chi sostiene che queste tombe nobili siano localizzate altrove nel mondo musulmano. Gli autori sono sia *'ulamā'* di al-Azhar che studiosi non legati a al-Azhar. Ciò dimostra come il tema dell'esaltazione della famiglia del Profeta fosse molto sentito sia in ambienti ortodossi che in ambienti sufi in un'epoca in cui il regime ottomano appoggiò molto il sufismo e le pratiche devozionali a esso legate, come i *mawlid*. Difatti, una delle caratteristiche principali della fine dell'epoca mamelucca consisteva nel fatto che la quasi totalità degli *'ulamā'* accettava la dimensione mistica dell'islam, tanto che molti manifestavano rispetto e venerazione per i sufi e il sufismo era materia di insegnamento ad al-Azhar, dove si concentrava l'attività intellettuale del Cairo³¹⁰. Molti *'ulamā'* aderirono al pensiero sufi e entrarono a far parte di alcune confraternite³¹¹. Nella sua introduzione al volume *Sufism in Ottoman Egypt*, Rachida Chid sostiene che la visione inaugurata dall'orientalistica nel XIX secolo che considerava islam ortodosso e sufismo come due realtà a sé stanti in epoca ottomana è contraria allo spirito dell'analisi storica. Sebbene sia innegabile che ciascun gruppo avesse le proprie espressioni culturali, anche i grandi dotti dell'islam incoraggiavano il culto dei santi. La visione che ha dominato per due secoli, dunque, non era realistica³¹². Tra gli autori di questi trattati, figurano nomi poco noti. Nelly Hanna sostiene che, tra le opere storiche e le guide per i pellegrini scritte in epoca ottomana, ci sono molti autori dei quali si sa pochissimo o nulla, perché appartenevano al ceto medio e non erano considerati all'altezza di essere citati nei dizionari biografici dell'epoca. I nomi stessi degli autori rivelavano la loro provenienza sociale, come nel caso di *'Alī al-Sukkarī*, il "venditore di zucchero", il quale ha redatto una di queste guide³¹³. La provenienza sociale di questi autori indica che si rivolgevano alla *'amma*, che era il principale fruitore dei testi e dei *mawlid*. I testi in questione si inseriscono in una tradizione ottomana caratterizzata da una forte devozione per il Profeta. Le celebrazioni dell'anniversario di nascita di quest'ultimo erano parte centrale della vita religiosa e sociale, tanto che furono composti molti poemi in suo onore e circolavano numerose copie delle *dalā'il al-ḥayrāt*, raccolta di preghiere a lui dedicate, e svariati commentari di uno dei più noti poemi in suo onore, la *Burda* ("Il poema del mantello") di al-Būṣīrī (m. 696/1294).

³⁰⁹ OHTOSHI, "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene Ziyāra Book", *Mediterranean World*, 1998, pp. 83-84.

³¹⁰ GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*, 1996, <https://books.openedition.org/ifpo/2342?lang=it>.

³¹¹ WINTER, "Egyptian and Syrian Sufis Viewing Ottoman Turkish Sufism: Similarities, Differences, and Interactions", in E. Ginio e E. Podesh (eds.), *The Ottoman Middle East: Studies in Honor of Amnon Cohen*, Leiden, Brill, 2013, p. 94.

³¹² CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York, Routledge, 2019, pp. 5-7.

³¹³ HANNA, "Culture in Ottoman Egypt", in M.W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt. Volume 2. Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 105.

Al-Sayyida Zaynab è un nome ricorrente in questa letteratura devozionale, conferma dell'importanza del suo culto in epoca ottomana. Gli autori dei testi sono stati identificati in due modi: alcuni seguendo la lista di autori che hanno parlato del luogo di sepoltura di Zaynab fornita da Yūsuf Rāgib nel suo studio su al-Sayyida Nafīsa³¹⁴; altri non sono stati identificati prima di questa ricerca, sono dunque fonti inedite su Zaynab trovate durante ricerche alla Dār al-Kutub del Cairo.

Il primo autore egiziano di epoca ottomana ad aver parlato di Zaynab bint ‘Alī è probabilmente Aḥmad b. Aḥmad b. Salāma al-Qalyūbī (m. 1069/1659), autore šāfi‘īta e luminare della sua epoca di cui sono sopravvissute ventuno opere in materia di *fiqh*, geografia, medicina, scienze esoteriche e *adab*³¹⁵. Al-Qalyūbī ha dedicato una breve opera ai meriti degli *ašrāf* famosi sepolti in Egitto, *Tuḥfat al-rāgib fī sīrat ḡamā‘a min a‘yān ahl al-bayt al-aṭā‘ib*³¹⁶ (“Il dono al desideroso di conoscere la biografia dei più famosi *ahl al-bayt* dal buon profumo³¹⁷”). L’opera cronologicamente successiva è *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf* (“Il dono dell’amore per gli *ašrāf*”), di ‘Abdallāh al-Šubrāwī (m. 1172/1758), giurista, *imām* di al-Azhar e famoso studioso della sua epoca e autore di una raccolta di poemi elogiativi dedicati agli *ašrāf*³¹⁸. Quasi contemporaneo a al-Šubrāwī e suo allievo, ‘Abd al-Raḥmān al-Uḡhūrī (m. 1198/1784) fu un letterato e storico docente di al-Azhar. Anche lui, sulla scia del suo maestro, scrisse un testo agiografico, ancora inedito, dal titolo *Mašāriq al-anwār fī āl al-bayt al-ahyār al-madfūnīn bi-Miṣr* (“Le sorgenti della luce a proposito degli eccellenti *ahl al-bayt* sepolti in Egitto”). L’amore per il Profeta e la sua famiglia fu espresso in un’altra raccolta di biografie degli *ašrāf* sepolti al Cairo, *Is‘āf al-raḡībīn fī sīrat al-Muṣṭafā wa faḍā’il ahl al-bayt* (“L’assistenza ai desiderosi della biografia dell’Eletto e dei meriti degli *ahl al-bayt*”) a opera di Muḥammad ‘Alī al-Šabbān (m. 1206/1792). Lo šayḫ Ḥasan al-‘Idwī al-Ḥamzawī (m. 1303/1886) fu un grande dottore di al-Azhar legato alla confraternita *Šādīliya*, teologo, giurista e autore di stimate opere devozionali. Durante il periodo dei suoi studi, fu molto devoto ad al-Ḥusayn ed era tra coloro che sostenevano che la testa del martire fosse sepolta in Egitto, tanto da essere definito “il servitore dei luoghi di al-Ḥusayn”. La sua opera dedicata agli *ahl al-bayt* si intitola *Mašāriq al-anwār* (“Le sorgenti della luce”). Secondo l’autore, profondamente ispirato da al-Ša‘rānī, la famiglia del Profeta è oggetto di elezione divina fino alla fine dei tempi. Al-Šabliṅī³¹⁹ (m. 1308/1891), di formazione azharita, ha scritto uno dei più famosi trattati sugli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥtār* (“L’illuminazione della vista a proposito delle virtù degli *ahl al-bayt* prescelti del Profeta”). Inoltre fu un fervente visitatore delle moschee-mausolei degli *ahl al-bayt* al Cairo. Tra gli autori poco noti o ignoti, dei quali non abbiamo trovato

³¹⁴ In questa lista gli autori e i rispettivi testi vengono solo citati (RĀGIB, “Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., pp. 61-62).

³¹⁵ BROCKELMANN, “al-Qalyūbī”, *EI2*, vol. 4, p. 515.

³¹⁶ I riferimenti bibliografici di queste opere saranno citati nel paragrafo “Il culto di Zaynab in epoca ottomana”.

³¹⁷ Il profumo veniva e viene tuttora associato ai familiari del Profeta.

³¹⁸ *Manā’ih al-aṭāf fī madā’ih al-ašrāf* (“I doni della benevolenza a proposito degli elogi ai discendenti del Profeta”).

³¹⁹ Vocalizzato anche Šabalanḡī.

informazioni, al-Manšilī (m. 1211/1796), giurista mālikita e autore di un breve trattato, ancora manoscritto, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr* (“Estratto sull’amore per gli *ahl al-bayt* in Egitto”); al-Qal‘āwī (m. 1230/1815), autore šāfi‘īta che ha scritto un’opera storica sull’Egitto in epoca ottomana³²⁰ e *Mašāhid al-ṣafā fī ‘l-madfūnīn bi-Miṣr min āl al-Muṣṭafā* (“La visione della purezza a proposito dei familiari dell’Eletto sepolti in Egitto”); Aḥmad b. Aḥmad Muqbil al-Miṣrī (non abbiamo date), autore del manoscritto datato 1267/1850 *al-Durr al-munīf fī ziyārat āl al-bayt al-šarīf* (“Le gemme sublimi nella visita ai nobili *ahl al-bayt*”); ‘Uṭmān Madūḥ (m. 1317/1887), diplomatico presso la *madrassa* di al-Azhar, insegnante di lingua araba e poeta, nacque e trascorse tutta la sua vita nel quartiere di al-Sayyida Zaynab, fattore che probabilmente ha influenzato il suo interesse per la donna. La sua opera *al-‘Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid* (“La testimonianza onesta a proposito dell’accertamento delle sepolture”), suggerisce la volontà di confermare la reale presenza di tombe di parenti del Profeta in Egitto.

Chi sono gli *ahl al-bayt* di cui si parla in queste opere devozionali? Emerge un atteggiamento inclusivo, per cui gli *ahl al-bayt* a cui gli autori di epoca ottomana dedicano le loro opere sono tutti i discendenti del Profeta, vicini e lontani, noti e meno noti, che hanno avuto un rapporto con l’Egitto e qui sono deceduti³²¹. Emerge dunque una visione ampia e regionale, che serve anche a dimostrare numericamente quanti sono i parenti del Profeta che, per scelta personale o per motivi politici, sono giunti in Egitto. Difatti, dai titoli delle opere si osserva che in molti casi si parla di *ahl al-bayt madfūnūn bi-Miṣr* (“*ahl al-bayt* sepolti in Egitto”), legando in tal modo la famiglia del Profeta a una precisa area geografica. Questa scelta è mossa dalla volontà di sfiduciare altre dimensioni regionali del culto della famiglia del Profeta, *in primis* quella siriana³²², dimostrando che l’Egitto è stato prescelto rispetto ad altre realtà territoriali. A proposito del genere letterario delle *faḍā’il Miṣr* (“le virtù dell’Egitto”), si tratta di una branca della storiografia musulmana portatrice di una visione apologetica territoriale, in cui ogni paese appartenente alla *umma* metteva in risalto le benedizioni di cui era stato investito per elevarsi a un rango superiore nella gerarchia dei paesi musulmani³²³. La grande quantità di trattati devozionali dedicati ai parenti del Profeta che hanno onorato l’Egitto rientra in quest’ottica: esaltare l’Egitto, provincia dell’Impero ottomano, nella gerarchia della *umma*, rivendicando una potenza ormai perduta a livello politico. Torniamo agli *ahl al-bayt* protagonisti di queste opere; essi includono anche i quattro poli dell’islam egiziano, cioè i quattro fondatori delle più famose confraternite sufi in Egitto, al-Rifā‘ī, al-Ġilānī, al-Disūqī e al-Badawī, la cui genealogia risale al Profeta. In alcuni trattati si trovano anche sezioni dedicate ai Califfi

³²⁰ CRECELIUS, “Al-Jabarti’s ‘Aja’ib al-athar fi al-Tarajim wa’l-akhbar and the Arabic Histories of Ottoman Egypt in the Eighteenth Century”, in H. Kennedy (ed.), *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)*, Leiden, Brill, 2001, p. 229.

³²¹ Tra questi, solo per citarne alcuni, al-Sayyida Nafisa, Umm Kulṭūm bint al-Qāsim, Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, pronipote di al-Ḥasan.

³²² Si vedrà come le testimonianze devozionali su Zaynab rivali di quelle egiziane sono di area siriana.

³²³ LOUCA, “Lecture sémiotique d’un texte d’Ibn Mammātī”, in U. Vermeulen, D. De Smet (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1995, p. 233.

Ben Guidati e ai dodici *imām*. Secondo al-Ḥamzawī, gli *ahl al-bayt* non sono solo i cinque della tradizione del mantello, ma va riconosciuta la concezione sunnita più ampia, scartando la concezione fatimide presentata da al-Suyūfī secondo cui sono solo i discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Gli *ahl al-bayt* sono i protettori degli abitanti della terra e visitare le loro tombe per chiedere l'intercessione è molto importante; è obbligatorio mostrare onore e rispetto verso tutti i discendenti del Profeta, poiché facendo ciò si venera il Profeta stesso³²⁴. Queste riflessioni su chi fosse membro della sacra famiglia erano molto attuali in una società in cui essere *šarīf* era fonte di onore e di benefici materiali.

I trattati devozionali presentano una struttura omogenea: premessa sulle virtù degli *ahl al-bayt* e sul dovere dei credenti di amarli, presentazione delle biografie e/o dei meriti dei familiari del Profeta che con la loro presenza onorano la terra egiziana. Tuttavia non sempre la prima parte è presente. Alcuni autori, come al-Qalyūbī, al-Manšilī, Aḥmad Muqaybal al-Miṣrī e ‘Uṭmān Madūḥ la saltano. Per quanto riguarda la prima parte dei trattati, le opere di al-Šubrāwī e di al-Šabbān esemplificano bene il modello in questione. Al-Šubrāwī esordisce con una serie di *aḥādīth* sull'immunità dall'Inferno concessa alla famiglia del Profeta e sull'importanza di amarla come mezzo per i fedeli per entrare in Paradiso, poi riprende delle tradizioni che erano state riportate da Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī³²⁵. Dopo questa premessa, parla di al-Ḥasan e delle vicende del fratello a Karbalā', per arrivare a parlare della presenza della testa di al-Ḥusayn in Egitto, della sua venerazione, di miracoli che si sono verificati nella moschea a lui dedicata e dell'importanza di visitare questo luogo sacro. La narrazione è colma di poesie elogiative di al-Ḥusayn e degli *ahl al-bayt*, oltre che di numerosi racconti edificanti sulle virtù dei discendenti del Profeta e le loro vicissitudini durante i califfati omayyade e abbaside. Al-Šubrāwī ha incluso la biografia del Profeta, degli *imām* e dei loro discendenti, mantenendo la catena dei dodici *imām* ma prendendo le distanze dalla dottrina sciita del Mahdī, figura escatologica discendente del Profeta³²⁶. Al-Šabbān ha incluso la descrizione dell'apparizione del Profeta e del Mahdī, probabile indice della preoccupazione dei lettori con l'avvicinarsi della fine del XII/XVIII secolo³²⁷. Al-Ḥamzawī dedica molte pagine alla descrizione del Mahdī, il cui regno porterà giustizia e prosperità, espressione, probabilmente, di una speranza che il sufi nutriva in un'epoca

³²⁴ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, Cairo, Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, 1982, vol. 1, pp. 261, 278-279.

³²⁵ AL-ŠUBRĀWĪ, *al-Ithāf bi-ḥubb al-ašrāf*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Adabiyya bi-Miṣr, 1316/1898, p. 56.

³²⁶ Questo atteggiamento si ritrova anche in Lāmi‘ī Çelebi (m. 938/1532), famoso poeta vissuto in Anatolia, autore di un'opera storica sulla vita del Profeta e i suoi successori che è stata ripresa da molti autori successivi. Dopo aver presentato le biografie dei dodici *imām*, afferma che l'ultimo *imām* non sia in stato di occultamento come gli sciiti sostengono, ma è morto. Il sunnismo ottomano, dunque, interagì con idee appartenenti allo sciismo, appropriandosi di alcune tesi e rifiutandone altre. Le narrazioni sciite venivano abbondantemente riprese dagli studiosi sunniti, tanto che determinate idee sciite penetrarono nel pensiero sunnita, sfumando la linea di separazione confessionale (ERGINBAŞ, “Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Literary and Historical Writing in the Sixteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60, 2017, pp. 624-625).

³²⁷ REICHMUTH, “Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period”, *Archives de sciences sociales des religions*, 178, 2017, p. 135.

in cui l'Egitto era sottoposto all'occupazione inglese³²⁸. Emerge, dunque, una visione degli *ahl al-bayt* che attinge elementi sia dalla tradizione sunnita sia da quella sciita.

Secondo la tesi di Vefa Erginbaş, il mondo musulmano tardo medievale è stato caratterizzato da una ambiguità confessionale fino al X/XVI secolo, nonostante gli sforzi dei giuristi di rafforzare il sunnismo, e da un forte attaccamento alla famiglia del Profeta, contrariamente alla tesi secondo cui gli Ottomani promuovevano il sunnismo per distinguersi dai Safavidi sciiti. Quando si parlava di *ašrāf*, le linee di divisione tra sunniti e sciiti sfumavano. Alla fine del IX/XV secolo, una combinazione particolare di sufismo e sciismo ha fatto sì che il pro-alidismo diventasse un elemento centrale del sufismo. In questo periodo si è affermato il *tašayyu' ḥasan*, lo sciismo moderato o lecito, che consisteva nella pratica adottata da ordini sufi di esaltare le virtù di 'Alī e condannare Mu'āwiya e Yazīd, senza però giungere agli estremi sciiti che esaltavano la posizione di 'Alī e degli *imām*. Questo atteggiamento pro-sciita era dovuto all'appropriazione sufi del concetto di santità degli *imām*, adottato in primis da Ibn 'Arabī. Così facendo il mondo sunnita dimostrò la sua volontà di unirsi al mondo sciita nella pratica di amare gli *ahl al-bayt*³²⁹. Gli intellettuali ottomani di Anatolia, ad esempio, hanno affrontato in vari modi la questione della successione al Profeta, mostrando spesso una forte simpatia verso la famiglia del Profeta, in particolare 'Alī e i suoi successori, altre volte invece hanno rappresentato un sunnismo intollerante verso qualsiasi forma di sciismo. Il pendolo, nella maggioranza dei casi, oscillava verso l'amore per gli *ahl al-bayt*³³⁰. Erginbaş definisce *ahl al-baytism* questo amore per la famiglia del Profeta da parte dei sunniti. Si identifica, dunque, un parallelismo tra l'atteggiamento pro-alide di numerosi autori ottomani e lo stesso atteggiamento da parte degli autori egiziani presi in analisi. Alcuni autori ottomani, per presentare i dodici *imām*, sono ricorsi a fonti sunnite note per la loro propensione verso gli *ahl al-bayt*, tanto che questi autori vengono talvolta definiti *Twelver Sunnis*. Gli storici ottomani cominciarono a fare una distinzione tra le virtù degli *imām* considerati da un punto di vista storico e le qualità miracolose ed escatologiche attribuite loro dagli sciiti più estremi. Essi raccontavano le biografie degli *imām* in maniera alternativa, valorizzando la propria eredità in un modo diverso da quello degli sciiti. Questo sforzo intellettuale, se considerato insieme all'interesse dello Stato ottomano di individuare chi apparteneva alla famiglia del Profeta e chi no, è indice di un ampio movimento verso la riappropriazione dell'eredità degli *ahl al-bayt*, inclusi i dodici *imām*³³¹. Questi autori di epoca ottomana hanno continuato la tradizione del *tashayyu' ḥasan*, anche rifacendosi a fonti del VII/XIII secolo, quando questa tradizione era molto viva essendo l'apogeo di un'epoca di interconfessionalità, epoca in cui Ibn 'Arabī compose il trattato dedicato ai dodici *imām* che divenne molto popolare anche nei circoli sciiti.

L'integrazione delle province arabe nell'Impero ottomano ha favorito una diffusione senza precedenti del pensiero di Ibn 'Arabī. La circolazione delle idee in

³²⁸ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, p. 280.

³²⁹ KAZEMI MOUSSAVI, "Sunnī-Shī'ī Rapprochement (*taqrīb*)", cit., p. 305.

³³⁰ ERGINBAŞ, "Problematising Ottoman Sunnism", cit., pp. 618-620.

³³¹ Ivi, pp. 632-634.

Egitto è stata fiorente grazie alla posizione del paese, centrale nel mondo islamico, che lo rendeva un punto di passaggio per molti studiosi che si recavano alla Mecca per il pellegrinaggio³³². Tuttavia, alcuni aspetti del sufismo ottomano diffuso in Anatolia furono mal visti in Egitto. La *Ḥalwatiyya*, ordine sufi fondato nell'Impero ottomano e diffusosi al Cairo grazie al sufi di lingua turca Ibrāhīm al-Gülshenî (m. 940/1533-34), fu molto criticata da al-Ša‘arānī e non attecchì in Egitto a causa della sua tendenza a prediligere una devozione di stampo eremita. Quando nel XII/XVIII secolo fu riformata in direzione ortodossa, divenne la confraternita dominante dell'élite azharita: tutti gli *šayḥ* di al-Azhar aderirono all'ordine³³³.

2.6 Gli esordi del culto di al-Sayyida Zaynab al Cairo

La devozione a Zaynab è il risultato di una serie di fattori: discendente del Profeta da parte della figlia prediletta, sorella di al-Ḥusayn³³⁴, portavoce degli *ahl al-bayt* a Karbalā', i suoi comportamenti che l'hanno resa il prototipo della madre protettrice. La figura devozionale di Zaynab è avvolta nella nebbia, eppure altamente simbolica. Nessuna fonte storica, nessuna guida per pellegrini e nessun resoconto di viaggi cita l'esistenza di una tomba a lei dedicata in Egitto fino al IX/XV secolo. La *fatwā* che al-Suyūṭī ha dedicato ai discendenti di Zaynab è una testimonianza *ex silentio* dell'assenza del culto della donna prima del XV secolo³³⁵. Il culto di Zaynab è collegato alla presenza di una tomba a lei intestata al Cairo, situata in un punto che nel Cairo medievale era noto come *Qanāṭir al-Sibā'*, il "Ponte dei leoni", così chiamato perché all'inizio di questo ponte, fatto costruire dal Sultano mamelucco Baybars, erano situate due statue di leoni. Il silenzio di al-Maqrīzī, il principale storico che ha narrato la storia dell'Egitto fatimide e che ha descritto minuziosamente i mausolei del Cairo, sulla presenza di una tomba dedicata a Zaynab al Cairo è eloquente, poiché testimonia il fatto che nell'epoca in cui la dinastia incoraggiava il culto degli *ahl al-bayt* in Egitto, Zaynab non era venerata. In epoca fatimide, la morte di al-Ḥusayn veniva commemorata in occasione della celebrazione di '*Āšūrā'*, giorno in cui i fedeli si recavano presso la tomba di al-Sayyida Nafīsa e Umm Kulṭūm. Si noti che al-Maqrīzī cita Zaynab quando narra il *maqtal* di al-Ḥusayn, ma non la nomina quando descrive le celebrazioni che si tenevano al Cairo in occasione di '*Āšūrā'*, caratterizzate dal pianto e dalla tristezza³³⁶.

³³² CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt*, cit., p. 8.

³³³ WINTER, *Egyptian Society Under Ottoman Rule*, cit., pp. 108-109.

³³⁴ Un celebre detto attribuito al Profeta recita "al-Ḥusayn appartiene a me e io appartengo a lui. Dio ama chiunque ami al-Ḥusayn" (AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ al-adab al-mufrīd*, al-Jubayl, Maktabat al-Dalīl, 1415/1994, p. 146). Questa tradizione è scolpita su una delle porte del mausoleo cairota di al-Sayyida Zaynab.

³³⁵ Si veda p. 111.

³³⁶ Le cerimonie di '*Āšūrā'* non furono istituite dai Fatimidi ma, come narra al-Maqrīzī, erano presenti già all'epoca della dinastia Iḥšidide, la quale governò l'Egitto dal 323/935 al 357/968. Già da allora queste cerimonie erano caratterizzate da scontri tra gli sciiti locali e i loro oppositori, dimostrando in tal mondo come la polemica sunnita-sciita esistesse da prima dell'avvento dei Fatimidi. Questi ultimi inasprirono tale clima, tanto che il califfo al-Ḥākīm rese ufficiale la pratica del bestemmiare e maledire i due *salaf*, cioè i pii Compagni del Profeta, Abū Bakr e 'Umar.

Assodato che la commemorazione degli eventi di Karbalā' era una pratica diffusa nell'Egitto fatimide, si pone una domanda: il personaggio di Zaynab era conosciuto come co-protagonista della storia? Il poeta e principe fatimide Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh (m. 375/985), figlio del celebre califfo al-Mu'izz che ha dedicato molti versi di compianto agli *ahl al-bayt*, la cita in uno dei suoi componimenti³³⁷. In un'elegia³³⁸, il poeta fatimide elogia gli *ahl al-bayt* uccisi a Karbalā' e i loro meriti e attacca Yazīd e i suoi uomini che hanno usurpato i loro diritti, descrivendo in versi le umiliazioni subite dalla famiglia di al-Ḥusayn, che hanno colpito anche Fāṭima: "Sono dolorosi per Fāṭima l'umiliazione di Zaynab e l'uccisione di al-Ḥusayn" (*ya'izzu 'alā al-Zahrā' ḍullatu Zaynab wa qatlu al-Ḥusayn*)³³⁹. Attraverso un parallelismo tra Zaynab e il fratello, il poeta mette in evidenza il dolore provocato alla madre dal male che i suoi figli hanno subito.

Tra i santuari cairoti che sono stati edificati in seguito a un sogno rientra il mausoleo costruito su quella che oggi è considerata dagli egiziani la tomba di Zaynab bint 'Alī. L'autenticità di questa tomba veniva messa in dubbio già nei primi decenni dell'Ottocento dall'orientalista inglese Edward William Lane, il quale parlava di "the mosque in which the seyyideh is commonly believed to be buried" e "the supposed tomb"³⁴⁰. Accertato il fatto che nessuna fonte attesta l'arrivo di Zaynab in Egitto o la presenza di una sua tomba al Cairo in epoca fatimide e proseguendo l'analisi delle fonti seguendo il criterio cronologico³⁴¹, si scopre che colui che per primo accenna a una al-Sayyida Zaynab sepolta al Cairo nei pressi di *Qanāṭir al-Sibā'* è Ibn 'Ayn al-Fuḍalā' (m. 696/1297), noto anche come Ibn al-Nāsiḥ, storico sufi autore di una guida di pellegrinaggi dedicata agli *ahl al-bayt* e personalità pie sepolti al Cairo, partendo dal

³³⁷ SMOOR, "Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh", *EI2*, vol. 10, pp. 171-172; QUTBUDDIN, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qā'im bi-Amr Allāh, Ibn Hānī al-Andalusī, Amīm Tamīm b. al-Mu'izz, and al-Mu'ayyad al-Shīrāzī", in R. Baalbaki, S.S. Agha, T. Khalid (eds.), *Poetry and History. The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beirut, American University of Beirut Press, 2011, pp. 223-224.

³³⁸ Era una pratica diffusa, non solo tra i poeti di corte, recitare elegie funebri per gli *ahl al-bayt* nel giorno di 'Āšūrā' (AL-MAQRIZĪ, *al-Mawā'iz wa 'l-i'tibār bi-ḍikr al-ḥiṭaṭ wa 'l-āṭār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1407/1987, vol. 1, p. 431).

³³⁹ TAMĪM B. AL-MU'IZZ LI-DĪN ALLĀH, *Dīwān Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Dīwān Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1377/1957, pp. 117-121 (cit. in ŠUBBĀR, *Adab al-Ṭaff aw šu'arā' al-Ḥusayn*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1409/1988, vol. 2, pp. 123-125).

³⁴⁰ LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003, p. 467. Anche Joseph William McPherson parla di questi dubbi: "Saida Zenab, a tomb whose authenticity is doubted"; "Doubts had been thrown on the authenticity of the tomb in the Cairo mosque" (MCPHERSON, *The Moulids of Egypt (Egyptian Saints-Days)*, Cairo, N. M. Press, 1941, pp. 31, 317).

³⁴¹ Ibn Ḡubayr, Ibn Baṭṭūṭa e al-Balawī, alcuni dei viaggiatori arabi che hanno visitato le tombe sante del Cairo in epoca medievale, non hanno parlato della tomba di al-Sayyida Zaynab. È necessaria una precisazione: per quanto riguarda il resoconto del viaggiatore andaluso al-Balawī (m. 738/1237), in un articolo di Asḡar Qā'idān si sostiene che il viaggiatore abbia visitato il mausoleo cairota di al-Sayyida Zaynab bint 'Alī, probabilmente consultando una versione dell'opera *Tāḡ al-mufriq* reperibile online (QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fī Miṣr. Dirāsa wa tamḥiṣ li-'l-arā' al-tārīḥiyya al-muḥtalifa", *Āfāq al-Ḥaḍāra al-Islāmiyya*, al-Sana al-ḥāmisa 'ašara, 1, 1433/2012, p. 130). Ho consultato una copia del manoscritto di *Tāḡ al-mufriq* presso la Bibliotheca Alexandrina e ho accertato che il mausoleo in questione non è attribuito a Zaynab ma a Ruqayya bint 'Alī.

mausoleo in cui si trova la testa di al-Ḥusayn³⁴². Lo storico cita una Zaynab, senza però fornire alcuna genealogia, nell'ambito delle sepolture dedicate a donne edificate in seguito a un sogno (*mašāhid al-rū'yā*). Tuttavia l'autore non narra alcun aneddoto relativo al modo in cui questa visione si è svolta o a chi ne è stato il beneficiario, e cita anche un'altra al-Sayyida Zaynab sepolta a Bāb al-Naṣr³⁴³. Si noti che l'autore parla di tombe dedicate a donne senza genealogia nell'ultima pagina del manoscritto, come se fossero un'appendice, un'informazione non primaria ma comunque degna di essere menzionata. Inoltre, l'autore sostiene nello stesso manoscritto che nessun figlio di 'Alī sia giunto in Egitto (*laysa li- 'Alī b. Abī Ṭālib bi-Miṣr walad li-ṣulbihi*), fuggendo in tal modo qualsiasi dubbio. Tuttavia, la notizia della presenza di una tomba di una non identificata al-Sayyida Zaynab sarà ripresa successivamente, senza considerare la precisazione di Ibn 'Ayn al-Fuḍalā'.

Colui che per primo disambiguerà la genealogia della Zaynab sepolta a *Qanāṭir al-Sibā*³⁴⁴ è 'Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī, il celebre sufi egiziano vissuto a cavallo tra la fine dell'epoca mamelucca e l'inizio di quella ottomana che con la sua rivelazione ha cristallizzato tale notizia, consegnandola per sempre alla pietà popolare e ponendosi come il fautore della leggenda egiziana di Zaynab in un'epoca di passaggio. Grazie all'autorità che veniva attribuita ad al-Ša'rānī, questa notizia è stata ripresa da numerosi autori successivi. Nella sua affermazione, l'autore si basa sull'esperienza del suo maestro spirituale, l'analfabeta 'Alī al-Ḥawwāš. Nell'opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā* il sufi dedica sedici entrate, collocate in una sezione separata, a donne che si sono distinte per la loro fede³⁴⁵. Di queste, solo due sono parenti del Profeta. Zaynab non viene menzionata nella sezione femminile ma nella voce dedicata al fratello al-Ḥusayn, quando si parla della morte di costui. Si è visto il grande interesse di molti autori medievali per al-Ḥusayn, che ha certamente influenzato l'interesse verso Zaynab.

Sua sorella Zaynab, sepolta a *Qanāṭir al-Sibā* nell'Egitto protetto, recitò a voce alta e con la testa fuori dalla tenda: «Cosa risponderete, se il Profeta vi domanderà: “Che cosa avete fatto, ultima delle nazioni, ai miei discendenti dopo la mia morte?”». La testa di al-Ḥusayn fu portata al Cairo e seppellita nel famoso sepolcro. Per renderle omaggio le persone hanno camminato a piedi scalzi davanti alla testa da Ġāza al Cairo³⁴⁶.

³⁴² Ibn al-Nāsiḥ nega con convinzione che la testa di al-Ḥusayn sia sepolta in questo mausoleo, così come nega che molti dei protagonisti del dramma alide siano sepolti a al-Qarāfa (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., pp. 46, 67).

³⁴³ IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *Miṣbāḥ al-dayāḡī wa ḡawṭ al-rāḡī wa kahf al-lāḡī*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 1461, fol. 149.

³⁴⁴ La pratica di creare e costruire dal nulla tombe di persone famose nei cimiteri del Cairo, o di riscrivere nomi sulle tombe, era molto diffusa. Gli obiettivi principali furono i mausolei degli *ahl al-bayt*. Accadde così che mausolei molto venerati e acclamati fossero in realtà falsi. Questa pratica popolare fu denunciata in varie guide di pellegrinaggi. Spesso, i nomi falsi attribuiti ai mausolei rispecchiavano le aspettative della gente comune (OHTOSHI, “Cairene Cemeteries as Public Loci in Mamluk Egypt”, *Mamluk Studies Review*, 10, 1, 2006, pp. 93-95).

³⁴⁵ CHODKIEWICZ, “La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique”, in D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 2005, p. 102.

³⁴⁶ AL-ŠA'RĀNĪ, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, cit., pp. 52-53. Al-Ša'rānī cita i versi che in alcune fonti sono stati attribuiti a Zaynab bint 'Aqīl, mentre in molte fonti sciite sono attribuiti alla figlia di 'Alī. Tale passaggio è stato tradotto da Virginia Vacca, la quale traduce “testa scoperta” invece di “testa fuori dalla tenda” (VACCA, *Vite e detti di santi musulmani*, cit., pp. 47-48).

Con queste brevi parole, al-Ša‘rānī ha legato il Ponte ad al-Sayyida Zaynab. Nell’epica popolare *Sīrat al-Zāhir Baybars* (“L’epopea di al-Zāhir Baybars”), troviamo una testimonianza storico-letteraria della costruzione del *Qanāṭir al-Sibā‘* da parte del Sultano mamelucco Baybars per agevolare i pellegrini che si recavano in visita al mausoleo della donna³⁴⁷. Secondo le fonti storiche, Baybars ha realmente costruito questo ponte che permetteva alle persone di attraversare il *Ḥalīḡ*³⁴⁸, un canale del Nilo che occupava l’attuale *Šāri‘ Port Sa‘īd* del Cairo e arrivava fino al Mar Rosso, strada su cui si affaccia oggi la moschea di al-Sayyida Zaynab. L’epopea è ambientata nel VII/XIII secolo, quando il culto di al-Sayyida Zaynab non era ancora nato, però è stata scritta successivamente; la parte relativa al Ponte risale con molta probabilità a un’epoca in cui il culto era esistente. La volontà dell’autore anonimo della *sīra* era quella di legare il personaggio di Baybars a quello di al-Sayyida Zaynab, così da consegnare alla storia questo legame che sacralizzava il pio Baybars e lo poneva al servizio degli *ahl al-bayt*.

Maggiori dettagli sulla venerazione dedicata ad al-Sayyida Zaynab vengono forniti da al-Ša‘rānī nell’opera *Laṭā‘if al-minan* (“Il libro dei doni”), quando l’autore parla delle sue visite periodiche agli *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, interamente o solo la testa. Al-Ša‘rānī elenca gli *ahl al-bayt* che onorano la città, sulla base delle indicazioni e delle visioni del suo maestro. In questa lista, al-Sayyida Zaynab è la prima a essere citata, seguita da al-Sayyida Nafisa, dimostrando l’importanza che la donna rivestiva per l’autore e per il suo maestro spirituale. La scelta dell’autore di parlare prima di Zaynab poi di Nafisa mette in luce una gerarchia in cui Zaynab è al vertice, gerarchia che sarà mantenuta nei trattati devozionali di epoca ottomana.

Un grande favore che Dio mi ha concesso è farmi visitare spesso gli *ahl al-bayt* che sono sepolti in Egitto, tutto il corpo o solo la testa. Li visito tre volte all’anno con l’obiettivo di mantenere un legame con i parenti del Profeta. Non ho visto nessuno dei miei pari interessarsi a ciò, o perché ignorano il loro valore o perché pretendono di non avere la certezza che sono sepolti in Egitto, e questa è una rigidità. Tuttavia una supposizione basta per agire in tal modo. Sīdī ‘Alī al-Ḥawwāš, che Dio abbia misericordia di lui, mi ha informato che al-Sayyida Zaynab sepolta a *Qanāṭir al-Sibā‘* è la figlia dell’*imām* ‘Alī, che Dio sia soddisfatto di lui e lo onori, e si trova senza dubbio in questo posto. Egli si toglieva le scarpe dall’inizio del vicolo e camminava scalzo³⁴⁹ fino a raggiungere la sua moschea. Si fermava di fronte a essa e chiedeva attraverso di lei intercessione a Dio affinché lo perdonasse³⁵⁰.

Per spiegare questa dubbia sepoltura, attribuita forse a una Zaynab della famiglia del Profeta ma senza genealogia, come Ibn ‘Ayn al-Fuḍalā’ aveva suggerito, e per confortare la pietà popolare, ‘Alī al-Ḥawwāš ha attribuito questa tomba alla figlia di ‘Alī, parente prossima del Profeta e sorella del già venerato al-Ḥusayn. La potenza del

³⁴⁷ AL-ĠITĀNĪ (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, Cairo, al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-’l-Kitāb, 1996, pp. 506-507.

³⁴⁸ CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, New York, Hacker Art Books, 1978, vol. 2, p. 153.

³⁴⁹ Una delle regole di *adab al-ziyāra* nelle guide medievali dei pellegrinaggi prevedeva di non camminare con le scarpe tra le tombe, come segno di rispetto verso i defunti (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., p. 70).

³⁵⁰ AL-ŠA‘RĀNĪ, *Laṭā‘if al-minan*, cit., vol. 2, pp. 34-35.

legame familiare ha prevalso un'altra volta. Il fatto che questa rivelazione sia opera di un sufi analfabeta attirerà le critiche dei detrattori della tesi che al-Sayyida Zaynab sia sepolta al Cairo. Come ha sostenuto Massignon, la presunta presenza di alcuni alidi al Cairo simboleggia una speranza escatologico-popolare nella realizzazione finale della giustizia. Lo studioso ha identificato almeno quattro interrelazioni storiche nel gemellaggio fraterno di due santuari, uno dedicato alla reliquia di un alide che è stato perseguitato, l'altro a una donna alide che ha pianto per lui. Il mausoleo di al-Sayyida Zaynab rientra in uno di questi gemellaggi³⁵¹. In un cammino lungo secoli, spinta da motivazioni differenti, la pietà popolare ha ricongiunto al Cairo la celebre coppia di fratelli.

2.7 Il culto in epoca ottomana

La notizia di al-Ša'rānī, diffusa a cavallo tra l'epoca mamelucca e l'epoca ottomana, diventò la fonte principale che sanciva il fatto che la sorella di al-Ḥusayn fosse giunta in Egitto, senza specificare alcun dettaglio. Come ha sostenuto Doris Behrens-Abouseif, furono proprio gli Ottomani a rendere ufficiale il culto di al-Sayyida Zaynab, cosa che, secondo le fonti storiche, nessuna dinastia aveva mai fatto prima. Difatti, le *Storie* mamelucche non accennano a un culto di Zaynab né a un suo *mawlid*. Tuttavia, l'instaurazione del culto ottomano di Zaynab si inserisce in un clima particolare, in cui sembra che non tutto sia stato lasciato al caso o affidato esclusivamente alla pietà popolare che si nutriva di visite e implorazioni alle tombe dei santi. Zaynab bint Yaḥyà, nipote di al-Sayyida Nafisa, giunta in Egitto per servire la zia³⁵² e lì deceduta e sepolta nel 240/854 era molto venerata al Cairo. La tomba era nota in epoca medievale e alla donna venivano attribuiti miracoli³⁵³. Il suo mausoleo viene menzionato da Ibn Duqmāq (m. 809/1407), il quale sostiene che si trovava nell'area di al-Ḥalīġ³⁵⁴, nota per essere la zona in cui si trova il mausoleo di Zaynab bint 'Alī. Tale tomba, famosa in epoca fatimide e mamelucca, non sembra aver avuto alcuna importanza in epoca ottomana, dal momento che non è stata citata da nessun autore. Si può dunque dedurre che il culto di questa Zaynab sia entrato in declino con l'avvento degli Ottomani. Quale

³⁵¹ MASSIGNON, “La cité des morts au Caire. (Qarāfa – Darb al-Aḥmar)”, cit., p. 74.

³⁵² RĀĠĪB, “Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., p. 77.

³⁵³ Un uomo nobile che dormiva presso la sua tomba ebbe un dolore alla pancia. Nafisa gli apparve in sogno e gli indicò con la mano il ventre. L'uomo sobbalzò e il dolore cessò. Lei gli disse: «Svegliati, e non dormire più qui d'ora in avanti, perché il defunto si abitua ai suoi visitatori, e io non amo ciò». Dava da bere alle vipere dal palmo della sua mano e i serpenti dormivano sulla sua testa e sulla sua fronte. Al-Munāwī la definisce zia di al-Sayyida Nafisa che è vissuta e morta in Egitto, ma probabilmente è un errore, poiché la nipote di Nafisa è vissuta e morta in Egitto (AL-MUNĀWĪ, *al-Kawākib al-durriya fī tarāġim al-sāda al-šūfiyya*, Beirut, Dār Šādīr, 1420/1999, vol. 4, p. 306). Alla donna, inoltre, era attribuito il potere di porre fine alla siccità. Negli anni in cui il livello del Nilo era molto basso, le persone si recavano presso la sua tomba e pregavano chiedendo aiuto e spesso queste richieste venivano esaudite (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., p. 130).

³⁵⁴ Ibn Duqmāq non specifica la genealogia di questa Zaynab, la definisce solo “al-Sayyida Zaynab”, e sostiene che al-Mā'mūn b. al-Baṭā'ihī fece restaurare il mausoleo nell'anno 516/1122 (IBN DUQMĀQ, *Kitāb al-intiṣār*, Beirut, al-Maktab al-Tiġārī li-'l-ṭibā'a wa 'l-tawzī' wa 'l-našr, 1410/1990, p. 121). Rāġib, attraverso un'analisi incrociata delle fonti, considera questa Zaynab la nipote di al-Sayyida Nafisa (RĀĠĪB, “Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière”, cit., p. 64).

potrebbe essere il motivo? Dal momento che Zaynab bint Yaḥyà era sepolta secondo alcune fonti nella zona di quella che diventerà, per la pietà popolare, la tomba di Zaynab bint ‘Alī, si apre l’ipotesi che il culto della figlia di ‘Alī abbia preso il posto di quello di una sua omonima molto venerata, generando così un culto tardo, se paragonato al culto degli altri *ahl al-bayt* sepolti al Cairo, ma uno dei più vivi al giorno d’oggi. Il culto di Zaynab bint ‘Alī potrebbe aver sostituito quello di Zaynab bint Yaḥyà nel cuore dei fedeli egiziani a partire dalla rivelazione di al-Ša‘rānī, il quale avrebbe sfruttato un mausoleo già esistente ma attribuito a un’alide secondaria; lo stesso sufi non parla di questa Zaynab nipote di al-Sayyida Nafīsa. Se tale tesi fosse vera, ciò implicherebbe che le basi del culto fossero già state gettate alla fine dell’epoca mamelucca per poi affermarsi in epoca ottomana. Perché si è scelta Zaynab bint ‘Alī, personalità sconosciuta nella storia devozionale egiziana di epoca fatimide e mamelucca, fatta eccezione per al-Ša‘rānī? Questo culto ha solo radici popolari o, almeno nella sua fase iniziale, si inserisce nel quadro più complesso delle strategie politiche ottomane? Quando gli Ottomani entrarono in Egitto nel 923/1517, le truppe del Sultano Salim I profanarono il santuario di Nafīsa per cause poco note e incendiarono la moschea di Šayḥū in quanto era il quartier generale del Sultano mamelucco Ṭūmānbāy, causando un massacro senza precedenti. Nafīsa, secondo Massignon la “vera patrona del Cairo”, era una santa il cui culto era fortissimo nel Medioevo. Cominciato in epoca abbaside, esploso in epoca fatimide, prosperato in epoca ayyubide, questo culto è passato dall’essere locale a internazionale nell’VIII/XIV secolo, quando la leggenda della nobile donna cominciò a diffondersi nelle *Storie* universali, non più solo in quelle egiziane³⁵⁵. In epoca mamelucca, il culto di Nafīsa raggiunse il suo apogeo, manifestandosi in maniera spettacolare nel suo mausoleo, dove si verificavano di continuo miracoli. La *baraka* di questo edificio sacro era così potente che molti sovrani d’Egitto lo abbellirono e restaurarono nel corso del tempo, finché i soldati ottomani, nel 923/1517, massacrarono alcuni mamelucchi che vi avevano trovato rifugio e rubarono delle lampade d’oro, che poi il Sultano Salim I fece restituire. Gli Ottomani, dunque, entrati da poco in Egitto, profanarono un luogo sacro meta di pellegrinaggi. Sotto gli Ottomani, il culto di numerosi santi fu interrotto al Cairo ma, nonostante ciò, quello di Nafīsa continuò a essere forte e praticato³⁵⁶. L’iniziale presa di distanza ottomana da al-Sayyida Nafīsa potrebbe essere dovuta a due motivi: il primo politico, ovvero come mezzo per marcare la propria identità in modo diverso rispetto ai Mamelucchi; il secondo potrebbe essere legato alla cattiva reputazione di cui il personaggio soffriva nel X/XVI secolo al di fuori del mondo musulmano³⁵⁷. Il discredito di Nafīsa negli ambienti cristiani, generato dai comportamenti immorali che

³⁵⁵ Ivi, p. 68.

³⁵⁶ Ivi, pp. 39-43.

³⁵⁷ L’ipotesi secondo cui il culto di al-Sayyida Zaynab sia stato promosso dagli Ottomani per prendere le distanze dal culto mamelucco di al-Sayyida Nafīsa è stata avanzata da Julien Loiseau (LOISEAU, “La ville démobilisée: Ordre urbain et fabrique de la ville au Caire avant et après 1517”, in B. Lellouch, N. Michel (eds.), *Conquête ottomane de l’Égypte (1517)*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 271).

le sue devote tenevano presso il suo mausoleo, come la grande promiscuità³⁵⁸, potrebbe aver influenzato la presa di distanza ottomana da questo personaggio e la promozione del culto di un altro membro della casata del Profeta.

Non a caso, la data della costruzione della moschea di al-Sayyida Zaynab, nell'anno 956/1549, è molto vicina a quella della conquista ottomana dell'Egitto. Nella prima metà del IX/XV secolo, sessanta nuovi luoghi di culto furono costruiti al Cairo, mentre tra il 923/1517 e il 1008/1600 furono erette undici nuove moschee. La costruzione del *mašhad* di Zaynab presso *Qanāṭir al-Sibā'*, opera del governatore ottomano 'Alī Bāšā nel 956-61/1549-53³⁵⁹, definita una "costruzione meravigliosa"³⁶⁰, fu il primo significativo segnale dell'istituzione formale del culto della donna, di poco successivo al segnale informale della rivelazione di al-Ša'rānī. Il mausoleo divenne oggetto costante di attenzione da parte delle autorità politiche: fu restaurato varie volte da diversi uomini di potere che manifestarono pubblicamente il loro sostegno al culto degli *ahl al-bayt*. Nel 1174/1760-1, si assiste al primo restauro da parte di 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā, emiro e uno dei più grandi costruttori dell'epoca ottomana che restaurò moltissime tombe appartenenti agli *ahl al-bayt*³⁶¹, richiamando l'attenzione sul ruolo dei sultani come guardiani dei luoghi sacri musulmani³⁶². La ristrutturazione della moschea a opera di 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā segna l'epoca d'oro del culto di Zaynab, come dimostrato dalle numerose testimonianze di devozione risalenti al XII/XVIII secolo. Nel 1212/1797-8 furono commissionati altri lavori da 'Uṭmān Bey al-Ṭumburāgī al-Murādī, il quale fece costruire muri, volte e colonne, ma i lavori furono interrotti a causa dell'invasione francese per poi essere ripresi dal ministro Yūsuf Bāšā e successivamente dal governatore d'Egitto, Muḥammad Bāšā, il quale si interessò ai lavori e grazie a lui "la tomba divenne bella come mai lo era stata prima d'allora", facendo aggiungere una fontana e una grande sala³⁶³. Il patrocinio ottomano a questo luogo è dimostrato da un'iscrizione nella moschea del 1216/1801 riportata da 'Alī Bāšā Mubārak:

La luce di Zaynab, figlia del Profeta, si innalza nella moschea dove vi è la sua sepoltura
Costruita da sua eccellenza il ministro Yūsuf, il prescelto di alto rango
dal sovrano dei sovrani, il Sultano.
Tutti tra gli Ottomani lo indicano
come il vittorioso e il conquistatore pacifico.
Dio faccia vincere il suo esercito quando si mette in marcia [...]³⁶⁴

³⁵⁸ BONEBAKKER, SCOTT, "Santa Nefissa", *Quaderni di Studi Arabi*, 16, 1998, pp. 127-129.

³⁵⁹ BEHRENS-ABOUSEIF, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule*, cit., p. 163; LELLOUCH, MICHEL (eds.), *Conquête ottomane de l'Égypte (1517)*, cit., pp. 271-275.

³⁶⁰ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda li-Miṣr al-Qāhira wa mudunihā wa bilādihā al-qadīma wa 'l-šahīra*, Cairo, al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1305/1877, vol. 5, p. 6.

³⁶¹ RAYMOND, "Les constructions de l'émir 'Abd al-Raḥmān Kaṭḥudā au Caire [avec 1 plan et 10 planches]", *Annales Islamologiques*, 11, 1972, pp. 244-245.

³⁶² BEHRENS-ABOUSEIF, "The 'Abd al-Raḥmān Katkhudā Style in the 18th Century Cairo [avec 8 planches]", *Annales Islamologiques*, 26, 1992, pp. 121 e 125.

³⁶³ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 6-8.

³⁶⁴ Ivi, p. 8.

Nel 1217/1802 la moschea fu inaugurata alla presenza del governatore, del tesoriere (*daftardār*) e di vari *šayḥ*³⁶⁵. La storica dell'arte Su'ād Māhir sostiene che, nel 1315/1898, durante i lavori di riempimento del canale e di ampliamento della piazza antistante la moschea, fu scoperta la facciata della moschea, e da allora la piazza e il quartiere hanno preso il nome da al-Sayyida Zaynab³⁶⁶.

I nuovi conquistatori d'Egitto si mostrarono sostenitori e fedeli degli *ahl al-bayt*, prendendo però le distanze dal culto di membri della famiglia del Profeta istituito dai Fatimidi o dai Mamelucchi³⁶⁷. Il culto di Zaynab assume dunque, nella sua fase iniziale, un carattere politico³⁶⁸: i nuovi dominatori se ne servirono ai fini di propaganda, proprio come avevano fatto i Fatimidi istituendo il culto di molti alidi.

2.8 Gemme di devozione

Il culto di Zaynab esplose, in un'epoca in cui il sufismo era diffuso come se fosse la religione ordinaria³⁶⁹. L'islam di al-Azhar era un islam sufi: era impossibile dissociare l'*ālim* dal sufi³⁷⁰. Già alla fine dell'epoca mamelucca, quasi tutti gli *'ulamā'* accettavano la dimensione mistica dell'islam e molti manifestavano rispetto e venerazione per i sufi. Sufismo e santità erano strettamente legati; la santità era ereditaria, tanto che in Egitto vi erano grandi famiglie di santi sufi, e l'ereditarietà divenne condizione necessaria della santità, in quanto un santo era un discendente di un santo. Questo era legato al culto crescente della famiglia del Profeta e dei suoi discendenti, dai quali i santi sufi discendevano, tanto che la genealogia nobile dei sufi divenne un *topos* della letteratura agiografica³⁷¹. Il culto del Profeta era così forte che si estese non solo ai suoi discendenti ma anche ai suoi antenati, tanto che ci si interrogava sulla questione della salvezza dei suoi genitori, vissuti prima della rivelazione³⁷². L'elemento chiave dei trattati devozionali è, come si è visto,

³⁶⁵ PHILIPP, PERLMANN (eds.), *'Abd al-Raḥman al-Ġabarī's History of Egypt*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, vol. 1 e 2, pp. 7-9; vol. 3 e 4, p. 343.

³⁶⁶ MĀHIR, *Masāğid Miṣr wa awliyā' ūhā al-šāliḥūna*, Cairo, al-Mağlis al-A'la li-'l-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1971-1983, vol. 1, p. 97. Gli ultimi lavori di ampliamento della moschea furono effettuati durante il governo di Ġamal 'Abd al-Nāṣir (1956-1970). Nel 2004 accanto alla moschea è stata costruita una grande biblioteca, *Maktabat al-Awqāf*, che contiene manoscritti provenienti da numerose moschee egiziane.

³⁶⁷ Allo stesso modo, per marcare la loro politica in una direzione diversa da quella dei loro predecessori fatimidi sciiti, gli Ayyubidi, una volta al potere, cambiarono profondamente le connotazioni del giorno di *'Āšūrā'*: da giorno di tristezza divenne un giorno di gioia e di festeggiamenti, in cui si indossavano vestiti nuovi e si mangiava fuori (AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā'iz wa 'l-i'tibār*, cit., vol. 1, p. 490).

³⁶⁸ Come osserva Annemarie Schimmel, la venerazione della famiglia del Profeta è stata sempre importante non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista politico (SCHIMMEL, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, p. 19).

³⁶⁹ DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*, cit., vol. 1, pp. 243-260.

³⁷⁰ CHIH, MAYEUR-JOAUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", cit., p. 37.

³⁷¹ Ivi, pp. 46-47.

³⁷² al-Suyūṭī è autore di un trattato in difesa dei genitori del Profeta, *Masālik al-ḥunafā' fi waliday al-Muṣṭafā'* ("I metodi dei puri monoteisti a proposito dei genitori del Profeta"), nel quale affronta la questione della

l'esaltazione dei parenti del Profeta, dei quali vengono messe in luce le doti eccellenti che li rendono meritevoli di venerazione³⁷³. Il dato che colpisce è la provenienza geografica degli autori, vissuti tra il XI/XVII e il XIII/XIX secolo: sono tutti egiziani, vivono al Cairo e sono testimoni oculari del culto di Zaynab. Ciò che accomuna queste opere è considerare i figli di 'Alī e Fāṭima superiori ai figli degli altri Compagni del Profeta. Nel descrivere le vicende di Karbalā', gli autori prendono le parti di al-Ḥusayn e criticano Yazīd, manifestano una grande reverenza verso 'Alī e i suoi discendenti, tanto che, come già messo in luce, presentare le biografie dei dodici *imām* era la consuetudine. Questa propensione si ritrova, come abbiamo visto, anche in molti intellettuali e storici ottomani vissuti in Anatolia, incarnando un atteggiamento tipico dello studioso ottomano, ovvero la reverenza non solo per il quarto califfo e la famiglia del Profeta, ma anche per i dodici *imām*. Ciò dimostra che la religiosità ottomana era lontana dai rigidi confini confessionali che solitamente le vengono associati. Ci si chiede se gli autori egiziani siano stati influenzati dagli autori di provenienza anatolica. L'immigrazione turcofona al Cairo aumentò tra il IX/XV e il X/XVI secolo a causa delle persecuzioni safavidi, quando molti sufi, come Ibrāhīm al-Gülshenî, giunsero in Egitto. Alcune confraternite turco-persiane si impiantarono al Cairo³⁷⁴. Mobilità e contatti aumentarono e diedero al sufismo egiziano una dimensione ottomana.

Le testimonianze ottomane appartengono sia al filone religioso-devozionale sia a quello popolare; in epoca ottomana circolavano e furono messi per iscritto molti racconti sulle virtù e sui miracoli di personalità sufi e parenti del Profeta³⁷⁵. Quando si studia la vita di un personaggio considerato santo, non si possono considerare solo le fonti storiche ma è doveroso studiare anche le fonti popolari e devozionali, qualora queste abbiano influito in modo considerevole a forgiare l'immagine del personaggio. Naturalmente bisogna studiare tali fonti con la consapevolezza della loro natura e del loro peso sulla pietà popolare.

Si propone ora un'analisi delle testimonianze di fede verso al-Sayyida Zaynab da parte degli autori egiziani vissuti in epoca ottomana che, sulle orme dell'autorità di al-Sa'rānī, hanno parlato della nota sepoltura presso il Ponte dei Leoni, dimostrando come anche personalità legate a al-Azhar si siano basate sulla rivelazione di un sufi per sostenere che Zaynab è sepolta in Egitto.

Dopo aver parlato dei meriti e delle virtù degli *ahl al-bayt*, gli autori dei trattati devozionali presentano le biografie e i *manāqib* dei parenti del Profeta. Nella gerarchia

salvezza dei genitori del Profeta, che alcuni negavano poiché vissero nell'epoca precedente alla rivelazione. Secondo l'autore, essi otterranno la salvezza, sulla base di solide considerazioni teologiche. Innanzitutto, nel Corano si dice che Dio non punisce nessuno che non sia stato messo in guardia da un profeta, e i genitori di Muḥammad erano vissuti in un'epoca in cui l'ultimo profeta era scomparso da seicento anni e quello successivo non era ancora stato inviato. Inoltre, la loro idolatria non era un fatto che potesse essere dato per scontato e molto probabilmente avevano seguito la religione pura del loro antenato Abramo (HOLMES KATZ, *The Birth of the Prophet Muḥammad, Devotional Piety in Sunni Islam*, London, Routledge, 2007, pp. 125-127).

³⁷³ REICHMUTH, "Aspects of Prophetic Piety in the Early Modern Period", cit., p. 134.

³⁷⁴ CHIH, MAYEUR-JAOUEN, "Introduction. Le soufisme ottoman vu d'Égypte (XVI^e-XVIII^e siècle)", cit., p. 7.

³⁷⁵ ABDEL-MALEK, "Popular Religious Narratives", in R. Allen e D.S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 338.

dei parenti, Zaynab occupa sempre il primo posto o è citata subito dopo il fratello, fattore che denota l'importanza del suo culto. La maggioranza degli autori dimostra di conoscere le esigue informazioni biografiche relative a Zaynab, attingendo da storici sunniti come Ibn al-Aṭīr. Quali sono le informazioni selezionate? Zaynab viene citata tra i figli di 'Alī³⁷⁶, al-Qalyūbī esordisce dicendo che trasmise dalla madre ed era molto amata dal padre³⁷⁷. Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī accenna a Zaynab quando parla dei figli di Fāṭima, e nomina poi il marito e i figli³⁷⁸. Il personaggio storico di Zaynab è legato a Karbalā', motivo per cui viene nominata spesso nell'ambito della narrazione degli eventi della battaglia. Zaynab viene citata insieme al nipote Zayn al-'Ābidīn quando vengono portati prigionieri da Yazīd³⁷⁹. Due autori riportano i due sermoni³⁸⁰. Tra questi, 'Uṭmān Madūḥ, il primo autore egiziano di trattati sui meriti degli *ahl al-bayt* a registrare i due sermoni di Zaynab che erano stati tramandati soprattutto da storici e agiografi sciiti. Il lavoro di ricerca su Zaynab fatto da Madūḥ include dunque anche fonti sciite, nonostante gli estremi della fonte, quando indicati, non siano sciiti.

Dopo aver presentato il profilo storico della donna, gli autori parlano del fatto che ha onorato l'Egitto con la sua sepoltura. Al-Qal'āwī, a differenza degli altri autori, sostiene che secondo molti Zaynab è sepolta a al-Medina³⁸¹. Secondo al-Ša'rānī si è recata in Egitto dopo l'uccisione del fratello, per seguire la sua testa³⁸². Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī sostiene che i sufi hanno verificato e stabilito che la figlia di 'Alī è sepolta presso il Ponte dei Leoni (*ṣaḥḥaḥa ahl al-kašf anna al-Sayyida Zaynab [...] hiya al-madfūna bi-Qanāṭir al-Sibā'*)³⁸³.

Alcuni dei nostri autori hanno riportato testimonianze di devozione nei confronti di al-Sayyida, sottolineandone il potere dell'intercessione. Di seguito la più antica, risalente all'XI/XVII secolo:

Vedevamo i nostri più grandi maestri che cercavano la benedizione visitandola, e chiedevano favori a Dio attraverso di lei quando visitavano la sua tomba benedetta, richieste che si avveravano con il permesso di Dio. Io stesso ho provato ciò. Tutte le volte che mi è capitato un problema e

³⁷⁶ AL-UĞHÜRĪ, *Mašāriq al-anwār fī āl al-bayt al-ahyār al-madfūnīn bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ 436, fol. 5.

³⁷⁷ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāgīb fī sīrat ḡamā'a min a'yān ahl al-bayt al-aṭā'ib*, Cairo, 1307/1890, p. 5.

³⁷⁸ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār fī fawz ahl al-i'tibār*, Cairo, al-Maṭba'a al-'Uṭmāniyya, 1307/1890, p. 79.

³⁷⁹ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāgīb*, cit., p. 8; AL-ŠABBĀN, *Is'āf al-raḡībīn*, ai margini di al-Šabliṅī, *Nūr al-abṣār fī manāqib āl bayt al-Nabī al-muḥtār*, Cairo, Maktabat al-Fikr al-Ġadīd, s.d., p. 200.

³⁸⁰ AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abṣār*, cit., p.184; MADŪḤ, *al-'Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid*, Cairo, 1328/1910, pp. 74-77.

³⁸¹ Secondo le notizie che si hanno a disposizione sulla biografia di Zaynab, Medina è l'ultima città in cui la donna si sarebbe recata, dunque quella in cui è più probabile che sia deceduta. A Medina si trova il celebre cimitero di al-Baqī', dove sono sepolti molti membri della famiglia del Profeta. Un grande teologo e storico di origini egiziane stabilitosi a Medina, al-Samhūdī (m. 911/1506), ha composto un'importante opera sulla storia e sulla topografia della città di Medina. Nella sezione dedicata alle tombe sante di al-Baqī', quella di Zaynab non è menzionata (AL-SAMHŪDĪ, *Ḥulāṣat al-wafā bi-ahbār dār al-Muṣṭafā*, Medina, al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1392/1972, pp. 414-434).

³⁸² AL-QAL'ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā' fī al-madfūnīn bi-Miṣr min āl al-Muṣṭafā*, Cairo, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya al-Dīniyya, 1422/2002, pp. 30-31. Anche AL-MANŠILĪLĪ, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr*, ms. Dār al-Kutub, Tārīḥ Taymūr 218, fol. 5.

³⁸³ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 88.

l'ho visitata con l'intenzione di risolverlo, Dio me lo ha risolto il più velocemente possibile. Ho visto in un libricino di un nostro *šayḥ*, Aḥmad al-Manšūrī al-Aḥmadī, Dio abbia misericordia di lui, due versi, che si dice sono stati recitati in una situazione di bisogno che poi Dio gli ha esaudito: *Mio Dio, nel nome di Zaynab figlia della Vergine, discendente del migliore dell'Inviato/aiutami e risolvi ciò che mi rattrista. Ho chiesto a Zaynab, spero che accolga [la mia richiesta]*³⁸⁴.

Gli studiosi di al-Azhar che parlano della venerazione di Zaynab sostengono che ci si rivolgeva a lei per chiedere aiuto a Dio e non direttamente alla donna, secondo la teoria della mancanza di intermediari nell'islam. Tuttavia, questi autori sottolineano l'efficacia dell'intercessione, negata dai critici del culto dei santi. La testimonianza di un secolo successiva, quella di 'Abdallāh al-Šubrāwī, dimostra che il santuario di Zaynab aveva ottenuto la consacrazione popolare, diventando noto luogo di pellegrinaggio. Per la prima volta in un trattato sugli *ahl al-bayt*, Zaynab viene definita *ḥafīrat Miṣr* ("protettrice d'Egitto"), espressione che si ritrova anche in opere di letteratura popolare dell'epoca, dimostrando come fosse diventata una santa "nazionale".

Questa donna eccelsa, protettrice della terra egiziana, sorella germana di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, dotata di merito chiaro e di un'efficacia abbagliante. [...] In questa nobile tomba si testimoniano benedizioni visibili e i soffi dello spirito avvolgono il suo visitatore³⁸⁵.

Il forte legame di al-Sayyida con l'Egitto emerge con chiarezza in un racconto popolare su al-Sayyid Ahmad al-Badawī scritto in vernacolare appartenente alla tradizione orale egiziana, dove vi è un dialogo tra al-Sayyida e il santo di Ṭantā in cui la patrona del Cairo difende il suo legame unico con la capitale e la sua posizione privilegiata e inattaccabile di *ḡafīrat*³⁸⁶ *Miṣr*. I santi, dunque, hanno una dimensione geografica ben precisa, sono associati a una città; nel caso di Zaynab, a un intero paese. Si riporta di seguito l'episodio, significativo perché testimonia come un santo rivendichi la sua supremazia geografica, facendo valere la territorialità della sua *walāya*. Al-Sayyid al-Badawī lascia la Mecca perché il padre gli dice che lì non c'è posto per entrambi.

Al-Sayyid mise piede al Cairo, o ascoltatori. Al-Sayyida Zaynab, *Šāhibat al-šūrā*³⁸⁷, si alzò e lo guardò. Disse: «Al Cairo non c'è posto per te. A Ṭantā, invece, dove c'è la grande collina, c'è posto. Costruisci il tuo posto tra le botteghe». Rispose: «Sarà fatto, o nobile donna. Passo la notte qui e domani me ne vado». Disse: «Né una notte né due. Se vuoi passare la notte, fallo fuori, nei pressi dell'*Imām*³⁸⁸». Quindi al-Sayyid passò la notte presso Naḡm al-Dīn ad al-Ġamāliyya³⁸⁹.

Ḥasan al-'Idwī al-Ḥamzawī definisce Zaynab "la mia signora, mio rifugio e mio soccorso" (*sayyidatī, malḡaya wa ḡawtī*)³⁹⁰. Una sentita testimonianza sul potere guaritore di Zaynab ha per protagonista al-Uḡhūrī:

³⁸⁴ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāḡib*, cit., pp. 9-10.

³⁸⁵ AL-ŠUBRĀWĪ, *al-Iḥāf bi-ḥubb al-ašrāf*, cit., p. 93.

³⁸⁶ Sinonimo di *ḥafīra*, "protettrice".

³⁸⁷ Epiteto di al-Sayyida che sarà presentato a p. 98.

³⁸⁸ Il mausoleo dell'*imām* al-Šāfi'ī.

³⁸⁹ 'ABD AL-ĠAWWĀD (ed.), *al-Qaṣaṣ al-ša'bi. Al-Qaṣaṣ al-šūfi*, Baghdad-Beirut, Manšūrāt al-Ġamal, 2010, p. 363.

³⁹⁰ AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 94.

Nel 1170 mi era successa una grande disgrazia. Mi rivolsi alla tomba di al-Sayyida Zaynab e le recitai questa *qaṣīda*. Tutto il dolore passò con la sua benedizione.

Zaynab ha un merito universale su di noi
 La sua protezione dalle infermità è la guarigione
 Ka‘ba di chi a lei si rivolge e tesoro di sicurezza
 Essa è per noi l’orfana impeccabile
 Una luna piena che non si eclissa mai, un sole
 che non si oscura e la parte luminosa di al-Zahrā³⁹¹
 Lei è la mia provvigione, il mio rifugio e la mia sicurezza
 Le mie speranze, e che speranze!
 [...] Per le sue grazie, i soli brillano di luce
 Cosa è la stella Suhā e cosa è il cielo in confronto a lei^{392?}

Di seguito la testimonianza della grandezza di Zaynab di al-Ḥusayn Muḥammad al-Rifā‘ī, *‘ālim* di al-Azhar, risalente agli inizi del Novecento:

L’inventario non può esaurire le sue grazie e il suo merito. Nessuno scrittore né storico può contare la sua grandezza e la sua grazia³⁹³.

Testimonianze dell’importanza del culto di al-Sayyida Zaynab si ritrovano anche nella letteratura popolare dell’epoca. Una lettura storica incrociata delle fonti devozionali e delle fonti letterarie conferma che questo culto era uno dei più sentiti. *Sīrat al-Zāhir Baybars*, l’epopea popolare popolata da santi protettori che ha per protagonista il Sultano mamelucco Baybars e che contiene sia elementi storici attinti dalle cronache egiziane sia elementi di pura fantasia, presenta vari riferimenti. È interessante notare che le menzioni di al-Sayyida si ritrovano maggiormente nell’edizione cairota della *sīra*, presentando la santa come un elemento caratterizzante della storia religiosa dell’epoca e sottolineando ancora una volta la sua appartenenza a una specifica dimensione regionale. Al-Sayyida Zaynab compare numerose volte nella *sīra* come protettrice di alcuni personaggi, ai quali appare in sogno dispensando consigli e fornendo protezione e legittimità religiosa alle azioni dei personaggi ai quali si manifesta. Considerare la *sīra* come una fonte di storia sociale e culturale e di conoscenza del folclore pone il problema della sua datazione. La presenza di al-Sayyida Zaynab non è certamente casuale, ma è una testimonianza dell’esistenza del suo culto al Cairo. La prima menzione letteraria dell’opera risale al X/XVI secolo ed è stata fatta dallo storico Ibn Iyās (m. 930/1524), il quale però non indica a quale livello di sviluppo testuale era giunta l’opera fino ad allora³⁹⁴. Dunque la datazione dell’opera ci porta a dedurre che fosse ambientata in un’epoca in cui al-Sayyida era venerata, ponendosi così come un riflesso letterario di una forte devozione religiosa. Nell’epopea

³⁹¹ La “luminosa”, epiteto di Fāṭima bint Muḥammad.

³⁹² AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abṣār*, cit., p. 185.

³⁹³ AL-RIFĀ‘Ī, *Nūr al-anwār fī faḍā’il wa tarāğim wa tawārīḥ wa manāqib wa mazārāt āl ’l-bayt al-aṭhār*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1421/2001, pp. 13-14.

³⁹⁴ ELBENDARY, “The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars”, *Mamluks Studies Review*, 5, 2001, p. 150.

al-Sayyida viene definita con vari *alqāb*³⁹⁵: *Ṣāhibat al-šūrā* (“colei che dà consigli”), *Ġaḥīrat Miṣr, al-Mubarqa ‘a* (“colei che porta il *burqa*”), *Umm al-bayt* (“la madre della casa”) e *Ṣāhibat al-qinā‘ al-tāhir* (“colei dal velo puro”)³⁹⁶. Le rappresentazioni letterarie di al-Sayyida devono essere lette come testimonianze del suo culto. In questo brano, ad esempio, la presenza della santa rende possibile la conversione all’islam di un criminale:

Ḥarḥaš gridò e disse: «Signora dal velo puro³⁹⁷, giuro su Dio che ti conosco bene e ho creduto in cose false, e grazie al tuo aiuto, mia Signora, mi pento». E a questo punto si addormentò. Sognò che nuotava nel mare aperto e non trovava la riva. Era stremato e stava per affogare, allora invocò aiuto ad al-Sayyida, la nobile delle due famiglie³⁹⁸, e la vide in sogno che cedeva indossando le vesti del Paradiso. Egli le disse: «Mia Signora, da te ho ricevuto molti miracoli evidenti». Essa disse: «Ḥarḥaš, Dio ha perdonato te e i tuoi uomini dai peccati grazie a me. Quando ti sveglierai e il sogno volerà via da te, sarà mattino e non sarà più buio. Chiedi perdono al mio figlio Baybars, e tu e i tuoi ottanta uomini siate per lui suoi servitori, così da ottenere felicità e ricchezza e scacciare da voi il male. Ḥarḥaš disse: «Mia Signora, mi pento grazie a te di tutti i miei peccati e tu sei testimone». Essa disse: «Io sarò la tua mediatrice nel tuo servizio presso Baybars». Dopo ciò, Ḥarḥaš si fermò e disse una parola che nessuno si vergogna di dire, ovvero: «Testimonio che non vi è Dio all’infuori di Dio e testimone che Muḥammad è il suo Profeta»³⁹⁹.

Al-Sayyida garantisce l’attuazione della giustizia a una madre la cui figlia è stata uccisa rivelando il nome dell’assassino:

Disse il narratore: Quando la donna smise di piangere e di enumerare le sue qualità, recitò versi poetici e brani in prosa e si addormentò con il permesso del Vivente Eterno. Le apparve al-Sayyida Zaynab, colei che ha il velo puro. Essa andava verso di lei cedendo nella veste del Paradiso. Quando la vide, la donna fu sopraffatta dalla riverenza che ispirava, dalla bellezza del suo aspetto e dalla luce che le sue guance emanavano. Le disse: «Donna, non aver paura, tua figlia è una martire ed è andata in Paradiso, dove ha un destino felice». La donna le disse: «Mia Signora, chi sei?». Le rispose: «Sono colei che ha un nome famoso, sono al-Sayyida Zaynab, la sorella di al-Ḥusayn, mio nonno è Muḥammad, la pace e la preghiera di Dio su di Lui, Signore di questo mondo e nell’aldilà». La donna disse: «Mia Signora, con voi posso lamentarmi del mio stato! Ho perso la pazienza! Mia Signora, io ho visto questa ingiustizia con i miei occhi. Quell’uomo mi ha ammazzato marito e figlia. Questa è la mia sventura». Al-Sayyida Zaynab le disse: «Chi è morto non può più tornare e non può vivere fino al giorno del giudizio. Per quanto riguarda quest’uomo che vi ha fatto del male e ha ucciso tuo marito e tua figlia, alzati e metti tua figlia in un cestino. Portala da Kafr al-Ġāmūs al Cairo. Quando arriverai al canale, vedrai le mura del Cairo. Lascia il

³⁹⁵ Termine che indica gli epiteti onorifici. Si noti che nella versione aleppina del romanzo tradotta da Georges Bohas e Jean-Pierre Guillaume, al-Sayyida Zaynab non viene chiamata con i suoi *alqāb* egiziani, ma ci si riferisce a lei con altri titoli, come *al-Ḥasība*, “colei che conta”, che tra l’altro è attribuito anche ad al-Sayyida Nafīsa (BOHAS, GUILLAUME, *Roman de Baibars/3. Les bas-fonds du Caire*, Paris, Sindbad, 1999, pp. 157, 173).

³⁹⁶ Questi epiteti hanno con molta probabilità origine nella tradizione orale.

³⁹⁷ *Ya ṣāhibat al-qinā‘ al-tāhir* può essere tradotto “la Signora dal cuore puro” o “la Signora dal velo puro”. La seconda traduzione richiamerebbe l’epiteto *al-Mubarqa ‘a*, che fa riferimento alla pratica delle donne appartenenti alla casata del Profeta di velarsi a causa del loro alto status sociale.

³⁹⁸ *Karīmat al-dārayn* può essere tradotto “la nobile delle due famiglie” o “onorata nei due mondi”. L’epiteto è il titolo di una monografia egiziana su al-Sayyida Zaynab (ṢĀLIH, *Karīmat al-dārayn ‘āliyat al-maqām al-Sayyida Zaynab raḍīya Allāh ‘anhā*, Cairo, Maṭba‘at al-Kīlānī, 1427/2006).

³⁹⁹ AL-ĠĪṬĀNĪ (ed.), *Sīrat al-Zāhir Baybars*, cit., pp. 719-720.

canale e dirigitelo verso la Porta, che sarà aperta, e li troverai i miei figli Baybars e ‘Uṭmān. Dai a loro il cestino con l’uccisa ed essi ti faranno giustizia contro questo Timrāz [...]»⁴⁰⁰.

L’aiuto dispensato da al-Sayyida rende l’epopea accettabile agli occhi dei lettori musulmani. La dimensione della santità permea tutto il romanzo e ha come rappresentanti non solo al-Sayyida ma anche altri santi non membri degli *ahl al-bayt*. Gli interventi miracolosi di queste figure carismatiche non possono essere che eccezionali, nella misura in cui il romanzo è popolato da eroi e antieroi che rendono la storia un’epopea⁴⁰¹.

Invocazioni ad al-Sayyida Zaynab si trovano anche in un’altra epopea popolare molto nota in Egitto, *Sīrat ‘Alī al-Zaybaq*, uno dei primi romanzi della letteratura popolare araba in cui il protagonista è un ‘*ayyār*, un antieroe che solitamente occupava un posto marginale nella società mentre nel romanzo rivendica un onore che la società rifiutava di riconoscergli⁴⁰². È difficile collocare cronologicamente l’opera, che presenta molti anacronismi tipici delle epopee destinate alla recitazione orale. Nella *sīra*, al-Sayyida Zaynab è la santa protettrice dell’antieroe protagonista e la patrona del Cairo. La sua funzione consiste nel rendere ‘Alī al-Zaybaq moralmente accettabile agli occhi del lettore. La donna viene citata in formule di giuramento o di invocazione da vari personaggi della *sīra*: *barakāt fiki Sayyidatunā Zaynab* (“la benedizione su di te, nostra Signora Zaynab”)⁴⁰³; *wa bi-sirr al-Sayyida ḡafīrat Miṣr* (“per l’intimo segreto/per la parte più nascosta del cuore della Signora protettrice del Cairo”)⁴⁰⁴. A un furfante come ‘Alī, un ‘*ayyār* che non sarebbe ben visto dal pubblico, viene associata una donna santa che veglia su di lui, assicurandogli così una protezione divina e rendendo le sue azioni benedette dalla guardiana del Cairo.

Una delle più interessanti testimonianze del culto ottomano di al-Sayyida è quella di un autore semiconosciuto, ‘Uṭmān Madūḥ, il primo ad aver dedicato circa quindici pagine della sua opera, e non solo poche righe, ad al-Sayyida Zaynab. Fervente devoto degli *ahl al-bayt*, Madūḥ non nasconde il suo stupore quando afferma: “Ho visto alcuni autori non citare la generosa Signora Zaynab nei loro libri e nei loro trattati⁴⁰⁵”. Il riferimento è ad alcuni autori di guide per i pellegrini di epoca medievale che non hanno menzionato la tomba di Zaynab bint ‘Alī. Madūḥ dedica a Zaynab una parte corposa del suo trattato intitolata *Dīkr mašhad al-Sayyida Zaynab* (“Menzione del mausoleo di al-Sayyida Zaynab”).

Questo mausoleo si trova presso il Ponte dei Leoni, tra le due città al-Fuṣṭāṭ e il Cairo. Si tratta di un mausoleo famoso, oggetto di visite da parte di persone provenienti da diverse regioni. Molti storici non confermano che al-Sayyida sia sepolta in questa tomba, o per la presenza di diverse

⁴⁰⁰ Ivi, p. 592.

⁴⁰¹ GRIL, “Du sultanat au califat universel: le rôle des saints dans le *Roman de Baybars*”, in J.C. Garcin, (ed.), *Lectures du Roman de Baybars*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2003, pp. 177-178.

⁴⁰² DORLIAN, “D’al-Zāhir Baybars à ‘Alī al-Zaybaq”, in D. Aigle (ed.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs*, Damas-Beirut, Presses de l’Ifpo, 2012, pp. 175-177, 183.

⁴⁰³ AL-MIṢRĪ, *Kitāb qiṣṣat al-muqaddam ‘Alī al-Zaybaq*, Beirut, al-Maṭba‘a al-Waṭaniyya, 1866, vol. 1, p. 64.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 279.

⁴⁰⁵ MADŪḤ, *al-‘Adl al-šāhid fī taḥqīq al-mašāhid*, cit., p. 12.

Zaynab facenti parte degli *ahl al-bayt* o perché si accontentano dell'opinione dominante. L'*imām* 'Alī ha tre figlie di nome Zaynab, la prima è Zaynab al-Kubrā, la sorella germana di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, notoriamente sepolta qui nel mausoleo, poi vi sono Zaynab al-Wuṣṭā e Zaynab al-Ṣuḡrā, che non sono figlie della Signora madre dei due nipoti del Profeta. Coi che è sepolta a Damasco è famosa per essere la figlia di 'Alī; se ciò è vero, sarà una delle due Zaynab menzionate. Quello che abbiamo trovato dopo aver chiesto e cercato a lungo sulla biografia di al-Sayyida Zaynab e l'accertamento della sua sepoltura in questo mausoleo, è che si tratta della sorella dei due nipoti del Profeta. Qualcuno di cui mi fido mi ha informato di aver sentito e trovato nelle *Storie* ciò che, in breve, è quanto segue: al-Sayyida Zaynab figlia di 'Alī e sorella germana dei due nipoti del Profeta, quando fu portata da Karbalā' dopo la tragedia che le era successa, con il resto degli *ahl al-bayt* che si trovavano con al-Ḥusayn, entrò a Damasco e Yazīd le chiese di scegliere se voleva restare lì trattata con onore e rispetto o andare nel paese che voleva. Lei scelse di tornare a Medina, la preghiera e la pace sul Suo abitante (scil. Muḥammad). Lei e chi era con lei furono spediti a Medina. Il governatore di Medina denunciò la presenza di al-Sayyida Zaynab in città, questo poiché la donna fomentava gli animi e i cuori per quanto successo agli *ahl al-bayt*. Quando le fu chiesto di lasciare Medina, gli abitanti di Damasco scelsero che andasse in Egitto e vivesse lì. Dunque spedirono lei e chi voleva partire con lei. Quando la notizia raggiunse il governatore d'Egitto, gli *'ulamā'* e i giusti si diressero verso al-'Abbāsa, che si trova a Est di Balbīs, per accoglierla. Quando fu portata nella località di al-'Abbāsa, i presenti furono onorati del suo arrivo. Poi si diressero ad al-Fuṣṭāṭ camminando a piedi scalzi, con le teste scoperte e gli sguardi rivolti verso il basso, rispettosi alla sua presenza, come se stessero camminando di fronte alle mogli del Profeta, la pace e la preghiera su di Lui, durante il pellegrinaggio, e rimasero con lei finché si avvicinarono ad al-Fuṣṭāṭ. Molta gente ebbe l'onore di incontrarla. Il governatore la accolse in uno dei suoi palazzi sul Nilo, nella zona di Basātīn al-Zuhrī, poiché quando lei giunse in Egitto era malata, quindi il governatore rimase al suo servizio e al servizio degli *ahl al-bayt* che erano con lei e le mise a disposizione ciò di cui aveva bisogno. Rimase lì undici mesi. Il male di cui soffriva divenne sempre più forte, finché morì e fu sepolta nel palazzo, che oggi è il luogo della sua sepoltura. Tutto ciò accadde dopo l'anno 60 dell'ègira, periodo che le è bastato per viaggiare e soggiornare a Medina e andare in Egitto. Questo è il motivo per il quale si trova in Egitto. Tuttavia, al tempo di questa storia io non ero vivo, ma chi mi ha riportato questo racconto non ha dubbi [sulla sua autenticità]. Quando abbiamo sentito questo racconto ero presso il suo nobile mausoleo⁴⁰⁶.

Madūḥ è il primo a fornire o a elaborare un finale egiziano alla storia di Zaynab, indicando dati riguardanti la città in cui Zaynab sarebbe arrivata in Egitto e la malattia di cui avrebbe sofferto prima di morire, tanto che egli stesso specifica di aver "sentito" questo racconto, che avrebbe una natura orale. A differenza di tutti gli autori presentati finora, Madūḥ è il primo a non dare credito alle rivelazioni del maestro spirituale di al-Ša'rānī e a manifestare la volontà di spiegare perché Zaynab riposa in Egitto, fornendo date e luoghi precisi. Il proposito espresso dallo storico comincia a riflettere un cambiamento in atto, che si troverà anche nelle posizioni di autori successivi. Durante il governo di Muḥammad 'Alī (1805-48), il quale mirava a creare uno stato centralizzato con moderni metodi di controllo, si assistette alla riduzione dell'importanza attribuita a *'ulamā'* e sufi, la cui influenza in campo politico, economico e giudiziario fu erosa, senza tuttavia diminuire il loro ruolo intellettuale e l'attrattiva di al-Azhar come faro di istruzione religiosa. Nel 1812 il governo designò il leader ufficiale dei sufi, dimostrando di avere il controllo delle attività degli ordini

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 66-69.

sufi⁴⁰⁷. La politica di Muḥammad ‘Alī attuò una separazione formale tra al-Azhar e il sufismo, al quale tuttavia molti ‘*ulamā*’ continuarono a essere legati. Il regno del Khedive Ismā‘īl (1863-1879) portò a un’ulteriore erosione del ruolo pubblico di al-Azhar, che cominciò a perdere la sua centralità di fronte al fiorire di un’istruzione moderna, dal momento che Ismā‘īl voleva che l’Egitto facesse parte dell’Europa, non dell’Africa⁴⁰⁸. Siamo in un’epoca, la fine del XIII/XIX secolo, a cavallo tra l’ultima fase del periodo ottomano e l’inizio della modernità, che ha visto il fiorire di intellettuali come Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (m. 1290/1873), il quale manifestò una forte curiosità verso il mondo occidentale ma allo stesso tempo una grande fedeltà alla tradizione religiosa musulmana, di cui era un celebre rappresentante. Al-Ṭaḥṭāwī ha affrontato in un suo trattato la questione del culto degli *ahl al-bayt*. Chi ama gli *ahl al-bayt* ha il dovere di esternare la gioia che scaturisce da questo amore: in questo modo l’autore esprime appieno come si manifesta la venerazione egiziana per la famiglia del Profeta, attraverso espressioni di gioia e non di dolore. Al-Ṭaḥṭāwī, tuttavia, fa un esempio di *bid‘a* (“innovazione in materia religiosa”) introdotta dagli sciiti, ovvero credere che i dodici *imām* siano immuni dal peccato e che il potere spetti solo alla famiglia di ‘Alī. Si tratta di un’innovazione riprovevole (*šanī‘a*)⁴⁰⁹. Si noti come l’atteggiamento di al-Ṭaḥṭāwī verso la dottrina dei dodici *imām* sia diverso da quello dimostrato da al-Šubrāwī un secolo prima. Seguendo questa strada, giungiamo a una voce più razionale, specchio dei tempi, quella del ministro dell’istruzione e riformatore ‘Alī Bāšā Mubārak (m. 1311/1893). Nel suo celebre studio topografico sulla città del Cairo, *al-Ḥiṭaṭ al-tawfiqiyya* (“I distretti di Tawfiq”), egli sostiene: “Non ho letto nei libri di storia che al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī sia giunta in Egitto, né da viva né da morta” (*lam āra fī kutub al-tawārīḥ anna al-Sayyida Zaynab bint ‘Alī ḡā‘at ilà Miṣr fī al-ḥayā aw ba‘da al-mamāt*). L’autore afferma che la credenza secondo cui Zaynab è sepolta al Cairo deriva da voci sufi, suggerendo in tal modo che non sia attendibile⁴¹⁰.

Madūḥ cita una versione dell’ultimo anno di vita di Zaynab simile a quella presentata dal secondo fautore della leggenda egiziana di Zaynab dopo al-Ša‘rānī, Muḥammad Ḥasan Qāsim, storico che agli inizi del XX secolo avrebbe dato alle stampe un manoscritto del III/IX secolo che racconta le vicende dell’arrivo di Zaynab in Egitto dopo le vicissitudini di Karbalā’. Tale fonte è considerata oggi dai fedeli la prova inequivocabile del viaggio di Zaynab verso l’Egitto e della sua morte e sepoltura in questa terra. Il documento, tuttavia, è ritenuto falso da tutti gli studiosi che contestano l’arrivo di Zaynab in Egitto, sostenendo che tale dato non è registrato in alcuna fonte storica affidabile. In generale, la veridicità è contestata non solo da sciiti, ma anche da wahhābiti sauditi⁴¹¹ e da molti accademici, i quali la considerano un falso inventato di

⁴⁰⁷ HATINA, ‘*Ulama*’, *Politics, and the Public Sphere. An Egyptian Perspective*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2010, p. 28.

⁴⁰⁸ Ivi, pp. 32-33.

⁴⁰⁹ ‘IMĀRA (ed.), *al-A‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Cairo, Dār al-Šurūq, 2010, vol. 5, pp. 104-107, 132-133.

⁴¹⁰ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 9-10.

⁴¹¹ AL-ḤARĀŠĪ, “Qubūr wa mašāhid maqdūba: Masḡid al-Sayyida Zaynab bi-Miṣr”, <http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/mm/26.htm>.

sana pianta per giustificare l'arrivo della sorella di al-Ḥusayn in Egitto e non sminuire a livello internazionale un importante luogo di culto egiziano. Il titolo del manoscritto è *Aḥbār al-Zaynabāt* ("Notizie a proposito delle Zaynab"), opera di Yaḥyà al-'Ubaydilī (m. 277/890), noto genealogista medinese sciita discendente di al-Ḥusayn⁴¹². Il manoscritto è stato pubblicato due volte nel XX secolo, prima da Muḥammad Ḥasan Qāsim in due edizioni di cui l'ultima nel 1934, e poi da un 'ālim iracheno, Āyat Allāh al-Mar'asī a Qumm nel 1981⁴¹³. Quest'ultima è la prima stampa iraniana dell'opera, di alcuni decenni successiva a quella egiziana. Il manoscritto è stato pubblicato dunque da un sunnita e da uno sciita rappresentante di una piccola compagine che non crede che Zaynab sia sepolta a Damasco.

Informazioni biografiche su al-'Ubaydilī sono riportate in un'edizione critica di un suo manoscritto citato anche da al-Ziriklī, *Ansāb āl Abī Ṭālib*, pubblicato pochi anni fa. Il curatore dell'opera elenca tutti gli autori che si sono basati sull'autorità di al-'Ubaydilī, tra cui Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, al-Šayḥ al-Šadūq, al-Ṭūsī, Ibn Šahrāšūb, al-'Asqalānī, i quali hanno consultato, tre le sue opere, *Ansāb āl Abī Ṭālib*⁴¹⁴, *Kitāb al-masḡid*, *Ahl al-Madīna*⁴¹⁵. La specializzazione di al-'Ubaydilī nelle genealogie alidi è riconosciuta, così come il suo ruolo pionieristico nel campo. Il curatore dell'opera, nell'elenco delle opere attribuite a al-'Ubaydilī, cita *Aḥbār al-Zaynabāt*, che però non viene menzionata dagli autori che si sono basati sull'autorità del genealogista⁴¹⁶.

Muḥammad Ḥasan Qāsim, l'autore della presunta scoperta di *Aḥbār al-Zaynabāt*, è una personalità oscura, tralasciata dagli accademici occidentali⁴¹⁷, forse perché cita opere non consultabili. Discendente di al-Ḥusayn, visse a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Fu traduttore presso la Facoltà di Lingue al-Asun del Cairo, storico interessato allo studio della presenza degli *ahl al-bayt* in Egitto⁴¹⁸ ed esperto di genealogie alidi, tanto da essersi guadagnato il titolo *al-Nassāba*⁴¹⁹, il "genealogista". Ha curato l'edizione in stampa di alcune famose guide medievali di pellegrinaggi, come la *Tuḥfat al-aḥbāb* di al-Saḥāwī⁴²⁰.

⁴¹² A proposito di al-'Ubaydilī, al-Ziriklī lo definisce il primo ad aver scritto delle genealogie ṭalibidi. Tra le sue opere menziona *Aḥbār al-Madīna* e *Ansāb āl Abī Ṭālib*. L'opera che sarà oggetto del nostro studio non viene menzionata da al-Ziriklī (AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, Beirut, Dār al-'Ilm li-'l-Malāyīn, 1980, vol. 8, pp. 140-141).

⁴¹³ QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fi Miṣr", cit., p. 128. La seconda stampa del manoscritto è AL-'UBAYDILĪ AL-NASSĀBA 1401/1981, *Aḥbār al-Zaynabāt*. Ringrazio Qāi'dan per avermi inviato una copia del libro.

⁴¹⁴ Questo manoscritto, noto anche come *Kitāb al-mu'aqqabīn*, è stato pubblicato dalla stessa casa editrice iraniana che ha curato la stampa di *Aḥbār al-Zaynabāt*.

⁴¹⁵ AL-'AQĪQĪ, *al-Mu'aqqabīn min walad al-imām amīr al-Mu'minīn*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'asī al-Naḡafī, 2001, pp. 5-11.

⁴¹⁶ Ivi, p. 12.

⁴¹⁷ Ohtoshi cita Ḥasan Qāsim come referenza quando parla di una guida di pellegrinaggi di epoca ottomana (OHTOSHI "A Note on the Disregarded Ottoman Cairene Ziyāra Book", cit., p. 84).

⁴¹⁸ Qāsim ha pubblicato varie opere sugli *ahl al-bayt* in Egitto: *Tārīḥ Sayyidinā al-Ḥusayn*, in cui parla della storia del viaggio della testa del nipote del Profeta verso il Cairo, e *al-Mazārāt al-miṣriyya*, in cui presenta le tombe degli *ahl al-bayt* al Cairo.

⁴¹⁹ Proprio come al-'Ubaydilī, il quale veniva chiamato con lo stesso titolo.

⁴²⁰ Le informazioni biografiche su Muḥammad Ḥasan Qāsim sono disponibili sul sito www.msobieh.com, curato dal nipote dello storico.

La “scoperta” di Muḥammad Ḥasan Qāsim è una risposta a chi sosteneva sempre più a gran voce che al-Sayyida Zaynab non era sepolta in Egitto, come il *muftī* Muḥammad Buḥayt al-Maṭī‘ī (m. 1935) in risposta al quale aveva scritto un articolo. Nella sua edizione di *Aḥbār al-Zaynabāt*, lo storico racconta in prima persona l’avventura del ritrovamento del manoscritto di al-‘Ubaydilī, rivendicando l’esclusiva della scoperta⁴²¹. La premessa dello storico è chiara: il testo che sarà presentato nella sua opera vuole essere una prova inconfutabile della presenza di al-Sayyida Zaynab in Egitto, data la debolezza delle prove apportate dai sufi, che si basano su visioni e non su verità stabili e inconfutabili. Siamo nell’epoca di pensatori riformisti come Rašīd Riḍā, grande critico delle pratiche devozionali sufi. Tuttavia, Ḥasan Qāsim non riproduce alcun foglio del manoscritto e non fornisce informazioni sull’ubicazione dell’originale, privandoci così di una prova molto importante e portandoci a pensare a un testo fabbricato *ad hoc*⁴²².

Il manoscritto parla di trentatré donne di nome Zaynab appartenenti alla famiglia del Profeta e ai Compagni, e della permanenza di alcune di loro in Egitto. L’opera presenta molte criticità. Il primo problema è di attribuzione: secondo molti studiosi, il manoscritto non è opera di al-‘Ubaydilī per una serie di motivi. Il genealogista era noto e autorevole, tanto da essere stato citato da molti autori successivi⁴²³, nessuno dei quali ha mai però fatto riferimento a quest’opera sulle Zaynab parenti del Profeta e lo stesso genealogista non la cita tra i suoi titoli. Secondo Aṣḡar Qāi’dan, studioso iraniano che ha analizzato le prove della presenza di al-Sayyida Zaynab al Cairo, alcuni genealogisti come Ibn ‘Inaba hanno fatto riferimento a quest’opera di al-‘Ubaydilī ma senza citarne

⁴²¹ Mentre era alla ricerca della verità su al-Sayyida Zaynab, lo storico avrebbe trovato un breve trattato manoscritto di Šams al-Dīn al-Šaḥāwī al-Miṣrī dal titolo *al-Risāla al-zaynabiyya*. All’inizio pensava si trattasse del manoscritto di al-Suyūfī sulla progenie di Zaynab, ma poi capì che era un’altra opera. In questa si dice che Zaynab ha vissuto a Medina dopo essere stata mandata via da Damasco. A questo punto Ḥasan Qāsim scrisse a un suo amico di Damasco, al quale era solito rivolgersi quando aveva problemi di questo tipo. Costui gli rivelò che lo storico damasceno Ibn Ṭūlūn aveva composto un trattato sulla biografia di Zaynab custodito da alcuni suoi amici a Nablus. Ḥasan Qāsim ricevette quest’opera, dove si raccontano le biografie di Umm Kulṭūm, sorella di Zaynab, e di Zaynab. A proposito di quest’ultima, vi si dice che, secondo Ibn ‘Asākir, Zaynab avrebbe trascorso i suoi ultimi giorni in Egitto, mentre colei che è sepolta a Damasco è la sorella. Successivamente, un amico gli inviò un altro manoscritto custodito ad Aleppo da alcuni amici, dal titolo *Aḥbār al-Zaynabāt*, di al-‘Ubaydilī al-Nassāba. L’amico gli disse che in quest’opera avrebbe trovato ciò che cercava e lo autorizzava a riprodurne una copia. Data l’importanza del testo, Ḥasan Qāsim decise di riportarlo alla lettera. Per dar prova al lettore dell’autenticità del manoscritto, Ḥasan Qāsim indicò con precisione i dettagli, come le date e i copisti (datato 676 e scritto da Muḥammad al-Biltāḡī al-Ṭā’ifī residente a Medina, trascritto a sua volta da un’altra copia redatta da al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Wāṣiṭī di Hyderabad). QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt li-’l-‘Ubaydilī al-Nassāba al-mutawaffā sana 277*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Maḥmūdiyya al-Tiḡāriyya bi-’l-Azhar bi-Miṣr, 1353/1934, pp. 7-11.

⁴²² Ahmed El Shamsy definisce la presunta scoperta di Muḥammad Ḥasan Qāsim un elaborato esempio di teatro filologico. Lo storico avrebbe imitato il lavoro di studiosi ed editori che in quell’epoca pubblicavano opere di letteratura classica. Tuttavia, nel caso di Ḥasan Qāsim, si tratta di una falsificazione volta a giustificare i rituali praticati nel mausoleo in epoca postclassica. EL SHAMSY, *Rediscovering the Islamic Classics. How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020, p. 210.

⁴²³ Ibn ‘Inaba cita al-‘Ubaydilī come fonte nella sua *‘Umdat al-Ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*.

la fonte⁴²⁴. Secondo Yūsuf Rāḡib⁴²⁵, il manoscritto è apocrifo. Nonostante il manoscritto sia, a nostro avviso, un falso, si tratta di un'importante fonte per la ricostruzione della leggenda egiziana di Zaynab nel contesto della sua epoca.

L'opera espone le cause che avrebbero spinto la figlia di 'Alī e Fāṭima a emigrare in Egitto. L'autore dedica tre pagine alla sua biografia e mezza pagina all'ultimo anno della sua vita trascorso in Egitto.

Zahrān b. Mālik ha narrato di aver sentito 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān al-'Utbā dire: mi ha raccontato Musā b. Salama da al-Faḍl b. Sahl da 'Alī b. Musā che costui ha detto: Mi hanno riferito Qāsim b. 'Abd al-Rāziq e 'Alī b. Aḥmad al-Bāhili: Ci ha raccontato Muṣ'ab b. 'Abdallāh: Quando Zaynab bint 'Alī era a Medina, incitava la gente a vendicare al-Ḥusayn, e quando 'Abdallāh b. Zubayr insorse alla Mecca, spinse la gente a vendicare al-Ḥusayn e a mandare via Yazīd. I Medinesi furono informati di ciò e Zaynab predicava loro e li incitava a intraprendere la vendetta per al-Ḥusayn. 'Amr b. Sa'īd ne fu informato e scrisse a Yazīd per metterlo al corrente. Quest'ultimo gli rispose dicendogli di separarla dalla gente e ordinò di dirle di lasciare Medina e andare dove volesse. Lei disse: «Dio sa cosa ci è successo. Il migliore dei nostri è stato ucciso e noi siamo stati portati come bestiame e condotti alle estremità della terra. Giuro che non ce ne andremo anche se il nostro sangue sarà versato». Zaynab bint 'Aqīl le disse: «O cugina, Dio ci ha dato quanto promesso. Dio ci ha dato in eredità la terra e possiamo andare dove vogliamo. Dunque calmati e accontentati di ciò, perché Dio punirà i cattivi. Vai in un paese sicuro». Poi le donne dei Banū Hāšim si riunirono intorno a lei, le parlarono gentilmente e la consolarono».

Secondo l'isnād menzionato e noto che risale a 'Ubaydullāh b. Abī Rāqi':

Ho sentito Muḥammad Abū al-Qāsim b. 'Alī dire: Quando Zaynab bint 'Alī giunse a Medina da Damasco con le donne e i bambini, scoppiò un dissenso tra lei e 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq, governatore di Medina per conto di Yazīd, dunque costui gli scrisse dicendogli di portarla via da Medina. Gli scrisse ciò e predispose lei e chi delle donne dei Banū Hāšim voleva partire con lei in Egitto, dove giunse negli ultimi giorni del mese di raḡab.

Mio padre mi ha narrato da mio nonno da Muḥammad b. 'Abdallāh da Ğa'far b. Muḥammad al-Šādiq da suo padre da al-Ḥasan b. al-Ḥasan:

Quando mia zia Zaynab lasciò Medina, con lei c'erano alcune donne dei Banū Hāšim, Fāṭima cugina di al-Ḥusayn e sua sorella Sukayna.

Mio padre mi ha detto: Ci ha raccontato attraverso l'isnād noto che risale a 'Alī b. Muḥammad b. 'Abdallāh, che costui disse:

Quando entrai in Egitto nell'anno 145, ho sentito 'Usāma al-Ma'āfirī dire: Mi ha narrato 'Abd al-Malik b. Sa'īd al-Anṣārī da Wahb b. Sa'īd al-Awsā da 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Anṣārī, che costui disse: Ho visto Zaynab bint 'Alī dopo qualche giorno dal suo arrivo in Egitto. Giuro, non ho mai visto un volto come il suo, simile a un frammento di luna.

Secondo l'isnād noto che risale a Ruqayya bint 'Uqba b. Nāfi' al-Fahrī, costei disse:

Ero tra quelli che accolsero Zaynab bint 'Alī quando giunse in Egitto dopo la tragedia. Andarono verso di lei Maslama b. Muḥallad, 'Abdallah b. al-Ḥārīṭ e Abū 'Umayra; Maslama le fece le condoglianze e pianse. Zaynab pianse e con lei i presenti. Lei disse: «Questo è ciò che il Clemente ha promesso e gli Inviati hanno giurato». Poi (Maslama) la portò a casa sua a al-Ḥamrā', dove visse undici mesi e quindici giorni. Morì e fu celebrato il funerale, e Maslama b. Muḥallad pregò per lei in una moschea, poi la seppellirono ad al-Ḥamrā', in una parte dell'abitazione.

⁴²⁴ QĀI'DAN, "Marqad al-Sayyida Zaynab al-Kubrā fi Miṣr", cit., p. 130.

⁴²⁵ Yūsuf Rāḡib sostiene che Qāsim ha simulato di scoprire questo manoscritto aleppino per evitare che si sminuisse un luogo venerato pubblicamente dagli egiziani, poi lo ha dato alle stampe (RĀGIB, "Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière", cit., p. 62).

Ci ha narrato Ismā'īl b. Muḥammad al-Baṣrī: Mi ha narrato Ḥamza al-Makfūf: Mi ha narrato al-Šarīf Abū 'Abdallāh al-Qurašī di aver sentito Hind bint Abī Rāfi' b. 'Ubaydallāh b. Ruqayya bint 'Uqba b. Nāfi' al-Fahr dire:

Zaynab bint 'Alī è morta la sera della domenica del quindicesimo del mese di *rağab* dell'anno 62. Ho partecipato al suo funerale e alla sua sepoltura in una stanza della casa di Maslama situata a al-Ḥamrā' al-Quṣwā, presso i giardini di 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf al-Zuhrī⁴²⁶.

Ḥasan Qāsim ha dato alla storia di Zaynab un finale egiziano. Le informazioni nuove presenti nel manoscritto riguardano il motivo per cui Zaynab sarebbe stata costretta a lasciare Medina, ovvero il fatto che incitava la gente a vendicare il fratello, e ci dice che Zaynab avrebbe trascorso l'ultimo anno della sua vita in Egitto ospite del governatore Maslama b. Muḥallad (m. 62/682)⁴²⁷. Inoltre, al-'Ubaydilī sostiene che Zaynab sia giunta in Egitto in compagnia delle nipoti Fāṭima e Sukayna cugine di al-Ḥusayn⁴²⁸, notizia, anche questa, molto contestabile⁴²⁹. La fonte comunica la data memorabile dell'ingresso di Zaynab in Egitto, l'anno 62, consegnandola alla tradizione e alla pietà popolare.

La nuova tesi egiziana ha creato dubbi all'autorevole voce del teologo sciita Muḥsin al-Amīn (m. 1952) autore di una monumentale opera dedicata ai personaggi della storia sciita, il quale ha affermato:

Ho visto un libro stampato in Egitto, di cui non ricordo né titolo né autore, in cui si dice che la titolare di questo mausoleo è Zaynab bint 'Alī. Poi si chiede in quale modo la donna arrivò in Egitto, e nessuno ne parla. È possibile che la sua salma sia stata trasportata in modo ignoto e sconosciuto⁴³⁰.

Ḥasan Qāsim, nella sua opera, riporta un'altra testimonianza a suo avviso molto significativa: il viaggio di al-Kūhaynī al-Fāsī al-Andalusī, viaggiatore che alla fine del

⁴²⁶ QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt*, cit., pp. 17-19. Il sottotitolo dell'opera, *Tārīḥ wa manāqib wa ma'āṭir al-sitt al-ṭāhira al-batūl* ("Storia e virtù e influenze della Signora vergine e pura"), indica la volontà dell'autore di riallacciarsi alla tradizione di scrivere opere sui meriti e sulle virtù dei personaggi della storia musulmana e dei santi.

⁴²⁷ Compagno del Profeta che prese parte alla conquista musulmana dell'Egitto e lì restò come governatore per conto di Mu'āwiya a partire dall'anno 47/667 secondo alcune fonti. Fedele a 'Uṭmān, non riconobbe l'ascesa al califfato di 'Alī. Fu fedele al primo governatore d'Egitto 'Amr b. al-'Āṣ (BOSWORTH, VAN DONZEL, LEWIS, PELLAT, "Maslama b. Mukhallad", *EI2*, vol. 6, p. 740). Il tema della scelta volontaria di recarsi in Egitto si ritrova anche in altre biografie popolari degli *ahl al-bayt*. Ad esempio, al-Sayyida Nafisa scelse personalmente l'Egitto, dove fu accolta con gioia dagli egiziani e dal governatore. Vi sono dunque informazioni condivise tra la parte egiziana della biografia di Zaynab e la parte egiziana della biografia di Nafisa, che fanno pensare a dei modelli biografici diffusi (HOFFMAN, "Muslim Sainthood, Women, and the Legend of Sayyida Nafisa", in A. Sharma (ed.), *Women Saints in World Religions*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 128-130).

⁴²⁸ Probabilmente l'autore intende le due figlie di al-Ḥusayn e non le cugine.

⁴²⁹ Il fatto che Zaynab non sia giunta in Egitto da sola suscita ulteriori dubbi. Ibn 'Ayn al-Fuḍalā' sostenne che nessun figlio di 'Alī è mai entrato in Egitto (si veda p. 88). Secondo Ibn Zūlāq, storico vissuto all'inizio dell'epoca fatimide, il primo alide giunto in Egitto è stato 'Alī b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib (IBN ZŪLĀQ, *Faḍā'il Miṣr wa aḥbāruhā wa ḥawāṣṣuhā*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 1999, p. 43).

⁴³⁰ AL-AMĪN, *A 'yān al-šī'a*, Beirut, Maṭba'at al-Inṣāf, 1950, vol. 33, p. 219.

IV/X secolo, in epoca fatimide, si recò al Cairo, dove visitò vari mausolei tra cui quello di Zaynab.

Poi siamo entrati in quello che ci hanno detto essere il mausoleo di Zaynab bint ‘Alī. Abbiamo trovato una grande casa che si affaccia sul canale. Siamo scesi di un gradino e abbiamo trovato la tomba. Su di essa c’era una grata che ci è stato detto essere di legno di sandalo e ci è sembrato inverosimile, ma poi abbiamo sentito un buon odore⁴³¹ e abbiamo visto sulla tomba una cupola in gesso. Nella parte anteriore della stanza c’erano tre *mīhrāb*, di cui il più alto è quello al centro, su cui ci sono delle incisioni fatte perfettamente. Sulla porta c’è una mattonella sulla quale abbiamo letto, dopo la *basmala*, “Le moschee sono di Dio e non pregate per nessuno all’infuori di Dio. Questo ha ordinato ‘Abdallah Walī Abū Tamīm Principe dei Credenti, l’*imām* al-‘Azīz bi-llāh, la preghiera di Dio su di lui, sui suoi puri antenati puri e sui suoi generosi figli. Egli ha ordinato di costruire questo mausoleo sulla tomba della Signora pura figlia della vergine al-Zahrā’, Zaynab figlia dell’*imām* ‘Alī [...]”⁴³².

La descrizione è totalmente inventata, dal momento che non si ha alcuna notizia di un viaggiatore che abbia questo nome. Nonostante ciò, viene addotta come una delle prove più antiche della presenza della tomba di Zaynab in Egitto e molti studiosi egiziani contemporanei la citano nelle loro opere. Ḥasan Qāsim, dunque, ancora una volta, avrebbe provato a fugare qualsiasi dubbio intorno alla sepoltura egiziana di Zaynab falsificando prove dalla datazione molto antica.

Nessuno ha provato a identificare chi sia il vero autore degli *Aḥbār al-Zaynabāt* o chi ne abbia inventato il contenuto, se Ḥasan Qāsim o qualcun altro. Tuttavia sembra che lo storico abbia scelto un genealogista, al-‘Ubaydilī, che godeva già di una certa autorevolezza nel XI/XVII secolo, cioè quando il culto di Zaynab si era già formato e si stava stabilizzando. Difatti anche al-Qalyūbī aveva citato al-‘Ubaydilī, il quale appare come un’autorità quando si parla di Zaynab, secoli prima che il suo manoscritto sulle Zaynab della casata del Profeta venisse “dato alle stampe”.

Non ho trovato la data della sua morte. I suoi figli sono detti *al-Zaynabiyyūn*. Ne ha parlato a lungo il genealogista al-‘Ubaydilī, autore degli *Aḥbār al-Madīna al-Mušarrafa*, la preghiera e la pace sul Suo abitante, sulla Sua discendenza e sui Suoi Compagni⁴³³.

Anche ‘Uṭmān Madūḥ, quando narra l’arrivo di Zaynab in Egitto, sembra basarsi sulla versione di al-‘Ubaydilī, senza però citare la fonte. Questo fa sorgere dei dubbi sul fatto la storia riportata da Ḥasan Qāsim in realtà fosse già nota a Madūḥ, trattandosi di un racconto che circolava all’epoca. Ciò testimonia che il genealogista veniva già considerato un’autorità a proposito di Zaynab in epoca ottomana e probabilmente per questo è stato scelto da Ḥasan Qāsim. Si noti un altro dato significativo: la versione della storia di Zaynab riportata da Ḥasan Qāsim dà delle indicazioni spaziali coerenti con quelle fornite da al-Ša‘rānī a proposito del luogo di sepoltura di Zaynab. Al-Ša‘rānī parla dei *Qanāṭir al-Sibā’*, che all’epoca di Maslama b. Muḥallad non esistevano. Ḥasan Qāsim parla di *al-Ḥamrā’ al-Quṣwā*, zona che coincide con quella dell’attuale

⁴³¹ Il buon odore di una tomba è un segno della sua santità (TAYLOR, *In the Vicinity of the Righteous*, cit., pp. 55-56).

⁴³² QĀSIM, *al-Sayyida Zaynab wa aḥbār al-Zaynabāt*, cit., pp. 77-78.

⁴³³ AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāgib*, cit., pp. 9-10.

moschea di Zaynab, così chiamata ai tempi in cui Zaynab sarebbe giunta in Egitto. Vi è, dunque, una grande attenzione verso certi dettagli nella costruzione della storia, per garantire una continuità di contenuti e rafforzare la tesi sostenuta. Si noti, infine, che la notizia della sepoltura di Zaynab in Egitto è stata attribuita a un genealogista sciita del III/IV secolo, forse per contrastare le voci sciite secondo le quali Zaynab è sepolta a Damasco attraverso una fonte antica che non avrebbe altri rivali.

Testimonianze del culto di Zaynab nell'Egitto ottomano si ritrovano anche in campo architettonico. Di fronte al mausoleo vi è un famoso *sabīl-kuttāb*, una scuola coranica con annessa fontana pubblica, uno degli esempi più eleganti di architettura ottomana della città, fatto erigere nel 1172-1173/1758-1760 per servire una moschea all'epoca molto frequentata. Questa struttura fu fatta costruire dal Sultano Mustafa III, insieme a un altro *sabīl*, non più esistente, fatto erigere nei pressi della moschea di al-Sayyida Nafisa⁴³⁴. In epoca ottomana, il Cairo era la città musulmana con la più alta densità di fondazioni religiose e monumenti. Il patrocinio ottomano riguardava in particolar modo la promozione di tombe sante famose e di un'architettura che mirava a garantire alla città la fornitura d'acqua attraverso la costruzione di numerosi *sabīl-kuttāb*, eretti in prossimità di noti mausolei⁴³⁵. Il *sabīl-kuttāb* di Mustafa III è il secondo e ultimo *sabīl* fatto costruire da un sultano ottomano al Cairo. Il sultano scelse di far erigere questo edificio per trasmettere un forte messaggio circa la sua autorità politica in Egitto. Fino ad allora il Cairo aveva visto la costruzione di numerose "fontane-scuole coraniche" da parte di nobili locali, ma pochi monumenti avevano proclamato l'autorità del sultano. Di conseguenza, la scelta del luogo in cui costruire il *sabīl* doveva tenere conto di questo messaggio a favore del potere del sultano: un'area importante e trafficata nel XII/XVIII secolo, attraversata da un canale nelle cui vicinanze c'era uno dei più importanti mausolei dell'epoca. Far erigere un edificio che aveva come obiettivo la distribuzione gratuita dell'acqua ai pellegrini che visitavano il mausoleo era anche un modo per manifestare la propria pietà e benevolenza, facendo del sultano un leader religioso⁴³⁶ devoto alla famiglia del Profeta in generale e a un suo membro in particolare, e che implementava i tradizionali luoghi santi offrendo utili servizi pubblici. Lane ha osservato la relazione tra il complesso dedicato ad al-Sayyida e la pratica di donare acqua ai poveri, sostenendo che nei giorni del *mawlid* ciechi seduti sul pavimento della moschea chiedevano l'elemosina e all'esterno acquaioli e facchini importunavano i visitatori, tra cui lo stesso autore, e chiedevano denaro per distribuire acqua in nome della figlia dell'*imām*⁴³⁷. Ciò dimostra che la scelta del sultano di costruire il *sabīl* in questo luogo era stata fatta con grande consapevolezza. Nella sala interna dell'edificio c'è un'iscrizione in cui si menziona Zaynab, rafforzando l'idea che la scelta del luogo sia stata ben ponderata. Ciò suggerisce anche la rivalità tra il principe locale 'Abd al-Rahmān Kathūdā e il sultano, entrambi attivi costruttori nella stessa

⁴³⁴ BEHRENS-ABOUSEIF, "The Complex of Sultan Mahmud I in Cairo", *Muqarnas*, 28, 2011, p. 202.

⁴³⁵ Ivi, p. 195.

⁴³⁶ DOBROWOLSKA, DOBROWOLSKI, *The Sultan's Fountain. An Imperial Story of Cairo, Istanbul, and Amsterdam*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011, pp. 50-52.

⁴³⁷ LANE, *On the Manners and Customs of Modern Egyptians*, cit., p. 238.

epoca e nella stessa area. La costruzione del *sabīl* e di altri edifici era la risposta alla sfida posta dagli ufficiali ottomani al Cairo⁴³⁸. L'iscrizione, riportata da 'Alī Bāšā Mubārak, è un poema elogiativo in onore di al-Sayyida e del sultano e testimonia che il *sabīl* sia stato costruito in funzione del *mašhad*.

Attraverso la conoscenza segreta di Zaynab, figlia del Buono, il nostro intercessore,
bene dell'umanità tra gli stranieri e gli Arabi,
il bene ci è diventato accessibile, la nostra condizione si è elevata
e tutto quel che desideriamo ci è stato concesso.
I miracoli a lei attribuiti non si possono enumerare.
Quanto la aggrada concedere i doni che ella vuole!
Ammira lo splendore di questa costruzione
Ogni sua parte è resa magnificente dalla luce meravigliosamente abbagliante di Zaynab.
Alza la mano destra e invoca il Creatore
affinché dia lunga vita a sua maestà, l'eminente Sultano
affinché, per mezzo di suo nonno, l'Eccelso gli conceda senza sforzo la vittoria manifesta.
Lode a Dio per averlo assistito
nello spegnere la fiamma della sete.
Bevi alla salute, ché a colui che scrive è stata portata l'acqua che guarisce le affezioni⁴³⁹.

Un'altra testimonianza del culto ottomano di al-Sayyida Zaynab si trova in un *waqf* istituito da Ibrāhīm Kathūdā al-Sinnārī, principe e governatore di origini sudanesi e collaboratore molto vicino al sultano. Il documento, redatto nel 1209/1795, riguarda un'abitazione, nota come *Bayt al-Sinnārī*, e il terreno su cui è costruita, situati a pochi metri dalla moschea di al-Sayyida Zaynab⁴⁴⁰. Il proprietario dell'abitazione ha istituito un *waqf* trascritto e conservato presso l'Archivio del Ministero Egiziano degli Affari Religiosi. Sulla copertina della *ḥuḡḡa* si legge: “Nel registro degli incendi, al n. 244, è indicato che il *waqf* menzionato in questo documento sarà devoluto alla moschea e al mausoleo di Sitt Zaynab a partire dal mese di *raḡab* dell'anno 1279/1862, dopo la morte dell'onorabile Zaynab⁴⁴¹, affrancata dell'onorabile Zulayka, deceduta nel mese di *raḡab* dell'anno 1279 dell'égira”⁴⁴². Secondo il documento, in caso di estinzione della discendenza del fondatore del *waqf* e dei suoi liberti, e dei loro discendenti, il bene sarà messo in affitto e “gli introiti saranno destinati a vari usi, primo fra tutti per le esigenze relative al mantenimento delle pratiche religiose nella moschea di al-Sayyida Zaynab, situata a pochi metri dall'abitazione: le necessità, le funzioni, i riti della moschea, del mausoleo e della tomba della nobile signora Zaynab, figlia del nostro signore e maestro 'Alī b. Abī Ṭālib, Dio lo onori e sia soddisfatto di loro, la cui

⁴³⁸ THEUNISSEN, “Dutch Tiles in 18th-Century Ottoman Baroque-Rococo Interiors: the *Sabil-Kuttāb* of Sultan Mustafa III in Cairo”, *EJOS*, 9, 2006, p. 7.

⁴³⁹ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 6, p. 63.

⁴⁴⁰ AMIN, *La maison Sinnari*, Bibliotheca Alexandrina, 2014, pp. 9-10. Ringrazio il dottor Ahmed Amin per avermi inviato copia della *waqfiya*.

⁴⁴¹ Costei è l'ultima ad avere diritto al *waqf*, in base a quanto stabilito nel documento, secondo il quale l'abitazione sarà proprietà dei discendenti del suo autore fino a quando si saranno estinti, uomini e donne, bianchi e neri, in parti uguali.

⁴⁴² *Waqfiya* n. 936, Archivio del Ministero del *Waqf*, Cairo, 18 *ramadān* 1209 égira.

tomba, mausoleo e moschea si trovano in corrispondenza del Ponte dei Leoni nell'Egitto protetto. L'introito dell'affitto sarà versato per praticare i riti islamici⁴⁴³”.

All'esterno della moschea di al-Sayyida Zaynab, subito prima dell'ingresso della tomba riservato alle donne, ci sono due piccole cupole contenenti le tombe di due uomini pii, due *sayyid*⁴⁴⁴ che sono stati sepolti in questo luogo per poter ricevere la *baraka* emanata dalla presenza del corpo della nipote del Profeta. La pratica di farsi seppellire vicino a una tomba santa era molto diffusa in Egitto. La terra in cui un santo riposa era ricercata per le sepolture, tanto che spesso il luogo di sepoltura di un *walī* o di un membro della famiglia del Profeta diveniva una vera e propria necropoli o un cimitero urbano, come nel caso del mausoleo di al-Ḥusayn a Karbalā' e del mausoleo di al-Sayyida Nafīsa al Cairo⁴⁴⁵. Il celebre lessicografo Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790) fece seppellire la moglie nel mausoleo di al-Sayyida Ruqayya e, quando morì, anche lui fu seppellito nello stesso luogo, dove riposa ancora oggi⁴⁴⁶. Il mausoleo di Zaynab, come molti altri mausolei dedicati agli *ahl al-bayt*, non è un'eccezione a questa pratica dal momento che contiene due tombe meta di visite pie. Poche, considerando le dimensioni della moschea e in paragone ad altri mausolei, ma significative e degne di essere menzionate. L'identità dei due *sayyid* è indicata su due stele marmoree poste all'interno di due cupole, il cui contenuto è stato registrato da 'Alī Bāšā Mubārak⁴⁴⁷.

Il primo ad aver avuto l'onore di essere seppellito vicino a Zaynab è Sīdī⁴⁴⁸ Muḥammad al-'Atrīs⁴⁴⁹, fratello del celebre sufi, polo dell'islam egiziano e fondatore della confraternita sufi *Burhāniyya*, Ibrāhīm al-Disūqī⁴⁵⁰ (m. 696/1296). Al-'Atrīs è un discendente di al-Ḥusayn⁴⁵¹, fattore che potrebbe giustificare il luogo della sua sepoltura. Sīdī al-'Atrīs è divenuto con il passare del tempo un santo popolare, tanto da avere un *mawlid* a lui dedicato⁴⁵².

Nell'anno 1173 la moschea fu restaurata e ingrandita dalla signoria menzionata, possa Dio rendergli buona la sua presenza davanti a Lui. Fu costruito anche uno spazio per Sīdī Muḥammad al-'Atrīs, fratello di Sīdī Ibrāhīm al-Disūqī, che Dio ci benedica attraverso di loro. Furono

⁴⁴³ Ivi, fol. 42.

⁴⁴⁴ Termine che si riferisce a discendenti del Profeta, talvolta usato come sinonimo di *šarīf* (BOSWORTH, "Sayyid", *EI2*, vol. 9, p. 115).

⁴⁴⁵ RĀĠIB, "Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetière (Suite et fin)", cit., pp. 49-50.

⁴⁴⁶ RĀĠIB, "Les mausolées fatimides du quartier al-Mašāhid", *Annales Islamologiques*, 17, 1981, p. 28.

⁴⁴⁷ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, p. 10.

⁴⁴⁸ Termine che in dialetto egiziano significa "signore", usato per indicare i santi; forma egiziana di *sayyid*.

⁴⁴⁹ Il nome al-'Atrīs significa "giovane virile". Secondo Abu Zahra, le donne che frequentano la moschea di al-Sayyida Zaynab considerano Sīdī al-'Atrīs simbolo di virilità a cui chiedere intercessione in caso di sterilità o quando ci si vuole sposare (ABU ZAHRA, *The Pure and Powerful. Studies in Contemporary Muslim Societies*, UK, Ithaca Press, 1997, p. 170).

⁴⁵⁰ AL-ṢABBĀN, *Is 'āf al-raḡibīn*, cit., p. 200; al-Ṣabbān, *Ithāf ahl al-Islām fīmā yata 'allaqu bi- 'l-Muṣṭafā wa ahl baytihi al-kirām*, ms. Ġāmi'at al-Mālik Sa'ūd, 1444, fol. 61; AL-RIFĀ'Ī, *Nūr al-anwār*, cit., p. 8; MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 5, pp. 10-11.

⁴⁵¹ La genealogia completa, che lo fa discendere da Zayn al-'Ābidīn, è riportata da 'Alī Bāšā Mubārak.

⁴⁵² MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, cit., vol. 1, p. 92.

costruiti, inoltre, la vasca per le abluzioni e il pozzo che sono lì, che Dio lo ricompensi e lo protegga da ogni disgrazia⁴⁵³.

Quando Aḥmad b. Aḥmad Muqaybal al-Miṣrī disegna un percorso di visita delle tombe degli *ašrāf*, la visita di Zaynab viene accostata a quella di Sīdī al-‘Atrīs e al-‘Aydarūs⁴⁵⁴.

Il secondo *sayyid* onorato nella moschea di Zaynab è ‘Abd al-Raḥmān al-‘Aydarūs⁴⁵⁵ (m. 1192/1778), sufi yemenita anche lui discendente da al-Ḥusayn e proveniente da una famiglia sufi di *sayyid* ben nota. I membri della famiglia al-‘Aydarūs erano viaggiatori molto attivi che si spinsero fino all’Oceano Indiano e all’Africa orientale. ‘Abd al-Raḥmān fu lo scrittore e il poeta più produttivo della famiglia e viaggiò moltissimo: dopo essere stato istruito nello Yemen, andò in India dove proseguì la sua formazione con alcuni suoi parenti, poi si recò a Giava e al Cairo, dove era molto stimato da studiosi, sufi ed emiri. Fu in occasione di uno dei suoi viaggi al Cairo che conobbe Murtaḍā al-Zabīdī, il quale gli chiese di avere una copia del suo *Dīwān* di poesie. Andò poi in Arabia, ancora al Cairo, poi visitò Damasco per ristabilirsi infine al Cairo, dove morì. Grazie ai suoi viaggi, ebbe numerosi discepoli nel mondo musulmano⁴⁵⁶. Al-‘Aydarūs non fu solo un trasmettitore di tradizioni sufi, ma fu anche un grande maestro e un poeta versatile che scrisse vari componimenti di diversi temi, tra cui l’amore sufi e il tema erotico⁴⁵⁷. Al-‘Aydarūs amava gli *ahl al-bayt* e gli *awliyā’*, tanto che nei periodi in cui era in Egitto visitava l’*imām* al-Šāfi‘ī, Ibrāhīm al-Disūqī, Aḥmad al-Badawī⁴⁵⁸, al-Sayyida Nafīsa e al-Sayyida Zaynab⁴⁵⁹. Le descrizioni che al-‘Aydarūs faceva a al-Zabīdī del Cairo, in particolare dei suoi studiosi, dei suoi letterati e delle tombe sante (*al-mašāhid al-kirām*), spinsero quest’ultimo a indirizzarsi verso la capitale d’Egitto⁴⁶⁰. Il sufi amava molto gli *ahl al-bayt*, ai quali ha dedicato un’opera elogiativa dal titolo *‘Iqd al-Ġawāhir fī faḍl āl bayt al-nabī al-ṭāhir* (“La collana di perle preziose sul merito dei puri *ahl al-bayt* del Profeta”). Quando morì, il funerale fu celebrato a al-Azhar e durante la cerimonia venne letta la sua genealogia. Fu seppellito vicino al “servitore di Dio” al-‘Atrīs, non a caso di fronte al mausoleo di al-Sayyida Zaynab⁴⁶¹. Al-‘Aydarūs ha dedicato un’opera alle esperienze vissute in Egitto e alle sue visite costanti agli *awliyā’*. Il sufi parla di due donne della casa del Profeta a cui egli è molto devoto e che ha avuto l’onore di visitare: la prima è la grandiosa al-Sayyida Zaynab, la quale ha onori e eccellenze,

⁴⁵³ AL-ŠABBĀN, *Is ‘āf al-raġibīn*, cit., p. 200.

⁴⁵⁴ AḤMAD B. AḤMAD MUQBIL AL-MIṢRĪ, *al-Durr al-munīf fī ziyārat āl al-bayt al-šarīf*, ms. Dār al-Kutub, Taṣawwuf 2323, fol. 6.

⁴⁵⁵ AL-RIFĀ‘Ī, *Nūr al-anwār*, cit., p. 8.

⁴⁵⁶ LÖFGREN, “‘Aydarūs”, *EI2*, vol. 1, pp. 781-782.

⁴⁵⁷ REICHMUTH, *The world of Murtaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, Networks and Writing*, Oxford, Gibb Memorial Trust, 2009, pp. 36-37.

⁴⁵⁸ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ġadīda*, cit., vol. 5, pp. 11-12; AL-ZABĪDĪ, *al-Mu‘ġam al-muḥtaṣṣ*, Beirut, Dār al-Našr al-Islāmiyya, 1427/2006, p. 372.

⁴⁵⁹ AL-‘AYDARŪS, *Tanmīq al-safar fīmā ġarā ‘alayhi wa lahu bi-Miṣr*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1304/1887, p. 137.

⁴⁶⁰ REICHMUTH, *The world of Murtaḍā al-Zabīdī*, cit., p. 38; AL-ZABĪDĪ, *al-Mu‘ġam al-muḥtaṣṣ*, cit., p. 371.

⁴⁶¹ Ivi, p. 393; MUBĀRAK, *al-Ḥiṭaṭ al-ġadīda*, cit., vol. 5, p. 14.

“*sayyidatī Zaynab*”⁴⁶²; la seconda è al-Sayyida Nafīsa. A proposito di Zaynab, dice: “Quanto a Zaynab, essa ha per me una grande superiorità (*wa ammā Zaynab fa-lahā ‘alayya faḍl kabīr*)”⁴⁶³.

Si noti come tutti gli autori presi in analisi abbiano attinto esclusivamente a fonti egiziane, *in primis* al-Ša‘rānī, dimostrando come il dato che al-Sayyida Zaynab sia sepolta al Cairo fosse ormai acquisito in ambito egiziano, e avesse giustificazioni e prove endogene ben radicate. L’unica fonte araba autorevole su Zaynab citata da alcuni di questi autori è Ibn al-Aṭīr⁴⁶⁴.

La grande importanza del culto di Zaynab in epoca ottomana è confermata anche da fonti orientaliste, come la descrizione del mausoleo fatta da Henry de Vaujany nella seconda metà dell’Ottocento: “La présence du corps de la sainte qui repose dans une salle particulière, indique assez le degré de vénération dont jouit cette mosquée, surtout parmi les femmes”⁴⁶⁵.

2.9 Gli *ašrāf al-zaynabiyyūn*

La presenza di numerosi discendenti di Zaynab in Egitto è testimoniata in varie opere, anteriori all’inizio del culto della donna. Zaynab bint ‘Alī ha avuto cinque figli da ‘Abdallāh b. Ġa‘far⁴⁶⁶: ‘Awn e Muḥammad morti a Karbalā’, ‘Abbās, sconosciuto alle cronache storiche, Umm Kulṭūm, chiesta in sposa da Yazīd, matrimonio a cui al-Ḥusayn si oppose, e infine ‘Alī, il quale ebbe una numerosa discendenza diffusa in molti paesi musulmani come l’Egitto, la Persia, l’Arabia e l’Iraq, ed era noto come “al-Zaynabī”, nome che sottolinea la discendenza matrilineare. Secondo Ibn ‘Inaba, ‘Alī al-Zaynabī era noto per la generosità. I discendenti di Zaynab in Egitto erano così numerosi che, a partire dal VII/XIII secolo, vi era un *naqīb*, un sovrintendente, degli *ašrāf al-zaynabiyyūn*, Ḥiṣn al-Dawla Faḥr al-‘Arab Ṭa‘lab. Il figlio di costui, Faḥr al-Dīn Abū Naṣr ‘Ismā‘īl, viene citato da al-Maqrīzī come fondatore e finanziatore della *Madrasa al-Šarīfiyya* al Cairo, fondata nel 612/1215 dal “grande principe *šarīf* del Ḥiḡāz, uno dei principi d’Egitto in epoca ayyubide e deceduto al Cairo nel 613, definito “al-Ġa‘farī al-Zaynabī”⁴⁶⁷. Alcuni discendenti di ‘Alī al-Zaynabī hanno anche trovato la morte in Egitto. Un caso celebre è quello di Ḥiṣn al-Dīn Ṭa‘lab, capo dei Ġa‘fariti in Egitto, il quale intraprese una marcia contro il sultanato dei Mamelucchi e fece una rivoluzione contro il Sultano al-Mu‘izz al-Aybak, tanto che i Mamelucchi gli fecero la guerra, lo catturarono e lo imprigionarono ad Alessandria, finché Baybars lo fece

⁴⁶² Letteralmente “la mia signora Zaynab”. In questo modo l’autore esprime vicinanza affettiva a Zaynab.

⁴⁶³ AL-‘AYDARŪS, *Tanmīq al-safar fīmā ġarā ‘alayhi wa lahu bi-Miṣr*, cit., p. 137.

⁴⁶⁴ AL-QAL‘ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā’*, cit., p. 30; AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-Anwār*, cit., p. 79.

⁴⁶⁵ DE VAUJANY, *Le Caire et ses environs*, Paris, E. plon et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1883, p. 210.

⁴⁶⁶ IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., vol. 10, pp. 431-432.

⁴⁶⁷ AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā‘iz wa ‘l-i‘tibār*, cit., vol. 2, pp. 373-374. Citato anche da Madūḥ, il quale parla della numerosa discendenza di Zaynab, che si trova anche in Yemen ed è da considerarsi *ašrāf* (MADŪḤ, *al-‘Adl al-šāhid*, cit., p. 12).

impiccare insieme a un altro discendente di ‘Abdallāh b. Ğa‘far⁴⁶⁸. Numerosi discendenti di Zaynab vivevano nel Ṣa‘īd, fattore che porterebbe a pensare che costoro fossero sciiti. Difatti, dopo la caduta della dinastia fatimide, molti dei suoi sostenitori trovarono rifugio nell’Alto Egitto, dove ci fu una serie di rivolte mirate a ripristinare la dinastia. Secondo al-Udfuwī (m. 748/1347), ‘ālim dell’Alto Egitto, la presenza sciita nella sua terra dopo la fine del potere fatimide era forte. Egli sosteneva che ad Aswān la fede dominante era quella sciita, nonostante il numero degli sciiti fosse diminuito con il passare del tempo, e identificava anche altri centri urbani dove la presenza sciita era considerevole. L’Alto Egitto era noto per essere un centro sciita anche al di fuori dell’Egitto, tanto che alcuni dotti furono costretti a dissimulare il loro credo⁴⁶⁹.

I discendenti di Zaynab in Egitto erano dunque numerosi e godevano di un certo prestigio, tanto che un giurista del calibro di al-Suyūṭī si è posto alcuni problemi relativi a essi e si è interrogato sul loro status di *ašrāf*⁴⁷⁰, affrontando la questione in una breve *fatwà* dal titolo *al-‘Ağāğa al-zarnabiya fī al-sulāla al-zaynabiyya* (“Il vortice di fumo dell’albero profumato a proposito dei figli di Zaynab”)⁴⁷¹. Per cogliere la notorietà e la diffusione di questa *fatwà*, è sufficiente vedere in quante opere egiziane è stata citata, in forma integrale o breve, spesso come *al-Risāla al-zaynabiyya*⁴⁷². Per capire il significato della *fatwà* e il motivo per cui al-Suyūṭī si è posto la questione dei discendenti di Zaynab bint ‘Alī, è opportuno vedere brevemente il contesto in cui è stata redatta. In primo luogo, si è visto che i discendenti di Zaynab erano numerosi in Egitto e registrati in varie opere. In secondo luogo, in molte parti del mondo islamico, discendere da un alide permetteva di ottenere benefici e privilegi, sia materiali sia legati al prestigio sociale. Questo, però, non significa che tutti i discendenti degli alidi siano stati ricchi e potenti; molti di essi furono poveri e dimenticati. Facciamo alcuni esempi di questi riconoscimenti. Gli *ašrāf* potevano sposare qualsiasi donna ma le donne delle loro famiglie potevano sposare solo degli *ašrāf*. Le pretese di legittimità politica dei discendenti degli alidi sono state considerate con molto rispetto, come nel caso dei Fatimidi in Egitto e degli Idrisidi in Marocco. Gli *ašrāf* hanno ottenuto spesso privilegi finanziari e legali grazie alle loro origini e avevano dei rappresentanti preposti a difendere i loro diritti. In alcune epoche e luoghi, come nella corte fatimide egiziana, i discendenti degli Alidi ricevevano regolarmente un appannaggio⁴⁷³.

⁴⁶⁸ WÜSTENFELD, *El-Maqrizi’s Abhandlung über die in Aegypten eingewanderten arabischen Stämme*, Göttingen, 1837, p. 24.

⁴⁶⁹ STEWART, “Popular Shiism in Medieval Egypt”, cit., pp. 56-59.

⁴⁷⁰ BERNHEIMER, *The ‘Alids. The First Family of Islam*, cit., pp. 3-4.

⁴⁷¹ AL-SUYŪṬĪ, *al-‘Ağāğa al-zarnabiya fī al-sulāla al-zaynabiyya*, ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 9207; AL-SUYŪṬĪ, *al-Ḥāwī li ‘l-fatāwī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983, pp. 31-34.

⁴⁷² AL-QALYŪBĪ, *Tuḥfat al-rāğib*, cit., p. 9, il quale riassume la *fatwà* dicendo che “i figli di Zaynab sono *ahl al-bayt*”; AL-UĜHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., fol. 15; AL-QAL‘ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā’*, cit., pp. 31-32; AL-ḤAMZAWĪ, *Mašāriq al-anwār*, cit., p. 94; AL-ŠABBĀN, *Is‘āf al-rağibīn*, cit., pp. 200-203; AL-MANŠILĪLĪ, *Nubḍa fī ḥubb āl al-bayt bi-Miṣr*, cit., fol. 5, in cui al-Suyūṭī viene citato brevemente; AL-ŠABLINGĪ, *Nūr al-abšār*, cit., p. 183.

⁴⁷³ BOWEN SAVANT, DE FELIPE (eds.), *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 25-26.

Di fronte a questa situazione, caratterizzata da una forte presenza di *ašrāf* zaynabiti e dai molti privilegi a loro concessi, non stupisce che al-Suyūṭī abbia dedicato una *fatwā* per spiegare le motivazioni dietro tali privilegi dal punto di vista giuridico della legge islamica. Al-Suyūṭī esordisce annunciando che parlerà dei numerosi figli che Zaynab ha avuto da ‘Abdallāh b. Ğa‘far (*awlād Zaynab*, qui inteso non solo come i figli ma anche i discendenti), sotto dieci aspetti. Nel primo punto, al-Suyūṭī sostiene che i discendenti di Zaynab fanno parte di *āl al-nabī* (la famiglia del Profeta), perché la sua famiglia è costituita dai credenti dei Banū Hāšim e dei Banū Muṭṭalib. Nel secondo punto, afferma che i figli di Zaynab fanno parte della discendenza e dei figli del Profeta per consenso unanime (*bi-’l-iğmā’*). Nel terzo punto, l’autore specifica che essi non condividono lo stesso status dei figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, definendo così la posizione dei figli di Zaynab. Per giustificare questa affermazione, al-Suyūṭī riporta il parere dei giuristi: i figli delle figlie del Profeta discendono da quest’ultimo, mentre i figli delle sue nipoti no. Dunque, i figli di Fāṭima e i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn portano il suo nome, mentre i figli di Zaynab e Umm Kulṭūm no. Questo in base alla norma per cui il figlio prende il nome dal padre e non dalla madre, eccezion fatta per i figli di Fāṭima e i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, mentre i figli delle sorelle di al-Ḥasan e al-Ḥusayn prendono il nome dal padre. Nel quarto punto, l’autore si chiede se i figli di Zaynab si possano considerare *ašrāf*. Nel periodo iniziale, era chiamato *šarīf* chiunque appartenesse agli *ahl al-bayt*, fosse esso Ḥasanī, Ḥusaynī, ‘Alawī, ‘Abbāsī, Ğa‘farī. Per questo motivo, nella *Storia* di al-Dahabī si trovano spesso le espressioni *al-šarīf al-‘abbāsī*, *al-šarīf al-ğa‘farī*, *al-šarīf al-zaynabī*. Con il tempo, il titolo *šarīf* è passato a indicare solo gli Alidi. I Fatimidi hanno ristretto la portata del titolo solo ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, e questa pratica è rimasta in vigore in Egitto fino all’epoca di al-Suyūṭī, ovvero fino al IX/XV secolo. Allo stesso tempo, però, il poligrafo cita al-‘Asqalānī secondo il quale il titolo *šarīf* si riferiva a Baġdād a ogni discendente di al-‘Abbās e in Egitto a ogni *‘alawī*. Nell’uso linguistico più antico, dunque, i discendenti di Zaynab erano considerati *ašrāf*. Al-Suyūṭī dice che, secondo l’uso linguistico vigente in Egitto, il legame di sangue, lo *šaraf*, si divide in varie classi: una include tutti gli *ahl al-bayt*, una include i discendenti di ‘Alī (*al-durriyya*) – dunque anche i figli di Zaynab (*wa yadhulu fihā al-Zaynabiyya*) –, e l’ultima, la più ristretta, quella di *šaraf al-nisba*, la quale include solo i discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. Nel quinto punto, l’autore sostiene che i figli di Zaynab non possono ricevere la *saḍaqa*, cioè l’elemosina volontaria, poiché sono figli di ‘Abdallāh b. Ğa‘far. Nel sesto punto, si asserisce che a essi spettano i diritti spettanti ai *dawī al-qurbā*⁴⁷⁴, i parenti del Profeta. Nel punto settimo, si sostiene che ai discendenti di Zaynab spetta il *waqf* della *Birkat al-Ḥabaš*, una donazione che prende il nome da un lago del Cairo, perché questo *waqf* non riguarda solo i figli di al-Ḥasan e al-Ḥusayn ma è stato suddiviso in due metà: la

⁴⁷⁴ Nel Corano si parla di alcune categorie di persone le quali devono essere aiutate, tra cui i *dawī al-qurbā*: “La pietà non consiste nel volger la faccia verso l’oriente o verso l’occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell’Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare prigionieri [...]” (Cor. 2:177).

prima spettante agli *ašrāf*, quindi ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, la seconda spettante a tutti i Ṭalibidi, quindi a tutti i discendenti di ‘Alī. Nell’ottavo punto, al-Suyūṭī si chiede se i figli di Zaynab debbano indossare il copricapo verde, che era all’epoca uno dei segni distintivi pubblici degli *ašrāf*. Questa pratica fu istituita nel 773/1371-2 dal Sultano mamelucco al-Ašraf Ša‘bān b. al-Ḥusayn, secondo il quale gli *ašrāf* maschi dovevano indossare tale copricapo per distinguersi e per sottolineare l’onore della loro posizione. L’autore sostiene che indossare questo copricapo non è richiesto né dalla *šarī‘a* né dalla *sunna*, è un’innovazione lecita che a nessuno, sia esso *šarīf* oppure no, può essere vietato di seguire; dunque, anche gli *Zaynabiyya* possono adottare questo costume. Negli ultimi due punti, l’autore osserva che un lascito testamentario a favore degli *ašrāf* spetta solo ai discendenti di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, poiché ciò è deciso in base alle tradizioni (*‘urf*) del paese e, in questo caso, la tradizione egiziana stabilitasi in epoca fatimide e persistita in epoca mamelucca e ottomana applica il titolo di *šarīf* solo agli Ḥasanidi e agli Ḥusaynidi. Si noti che al-Suyūṭī parla della questione dei diritti dei discendenti di Zaynab senza fare alcun riferimento alla tomba egiziana della donna. Il silenzio del giurista è, ripetiamo, una testimonianza *ex silentio* dell’assenza del culto della donna prima della rivelazione di al-Ša‘rānī.

2.10 Damasco: un culto parallelo

Al-Sayyida Zaynab, come molti alidi, è venerata in diversi paesi musulmani grazie alla presenza di varie tombe a lei attribuite, intorno alle quali ruotano importanti pellegrinaggi e visite. La seconda tomba per importanza e fama è situata a Damasco, la cui venerazione attuale è di stampo sciita dal momento che sono soprattutto gli sciiti a sostenere che la figlia di ‘Alī sia stata sepolta in Siria, dove sarebbe rimasta dopo essere stata condotta a Damasco, al cospetto di Yazīd, in seguito agli eventi di Karbalā’. Numerose fonti risalenti all’epoca medievale confermano questa tesi. Tuttavia, come per la tomba egiziana, si tratta di fonti agiografiche, fattore che conferma ulteriormente che non ci sono basi storiche per sostenere quale sia il reale luogo di sepoltura della donna. In questo paragrafo si proporrà un esame delle fonti damaschine che in epoca medievale hanno registrato la presenza della tomba di al-Sayyida Zaynab a Damasco, si cercherà di definire in quale epoca tale notizia si è diffusa, se precedente o successiva a quella in cui si è affermata in Egitto, e quale era la natura confessionale di questo culto, al fine di delineare un confronto tra le voci egiziane e quelle damaschine e valutare se vi fosse una rivalità tra le due tesi. Degli autori egiziani di epoca ottomana passati in rassegna, ‘Uṭmān Madūḥ, nel XIII/XIX secolo, è il primo ad aver menzionato il mausoleo damasceno di al-Sayyida, “chiarendo” che la Zaynab seppellita a Damasco non fosse la figlia di ‘Alī e Fāṭima. Forse aveva sentito parlare di questa importante tomba rivale o era a conoscenza dei dubbi a riguardo di ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī, autore di una cronaca di viaggio nei luoghi sacri dell’Egitto e del Vicino Oriente. Alcuni autori che saranno esaminati e le informazioni che hanno trasmesso relativamente alla tomba damascena di Zaynab sono stati menzionati da Joseph Meri

nel suo studio sul culto dei santi ebrei e musulmani nella Siria medievale⁴⁷⁵; altri ancora sono elencati nello studio di Aṣḡar Qā'idan sulla tomba di al-Sayyida Zaynab in Siria⁴⁷⁶; ulteriori titoli sono stati individuati nel corso di ricerche nelle biblioteche.

Numerose guide di pellegrinaggi siriane medievali dimostrano che al-Šām era una terra santa e benedetta, sia perché diverse tradizioni profetiche lo sostenevano sia perché questa terra ospita una grande quantità di tombe sante⁴⁷⁷, vere o fittizie. I fedeli non inventano spazi sacri, ma li riscoprono. Ed ecco che gli sciiti hanno riscoperto le tombe di alidi legati alla tragedia di Karbalā' a Damasco, Aleppo e in altre città siriane, prima in epoca fatimide poi in epoca ayyubide. Di fronte a queste riscoperte, non sono mancate le critiche: lo storico Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546), seguace della scuola giuridica ḥanafita, attacca fortemente la venerazione sciita di una delle porte più importanti di Damasco, Bāb Ġayrūn, e critica inoltre la falsa attribuzione di tombe a discendenti di 'Alī, invocando la necessità di distruggerle⁴⁷⁸. La presenza di numerose tombe sante ha portato alla produzione di una serie di guide per pellegrinaggi che si sono diffuse in Siria a partire dal X/XVI secolo, con ritardo rispetto all'Egitto dove circolavano già in epoca fatimide e mamelucca.

Ibn Ṭūlūn fu uno storico prolifico e commentatore degli eventi politici e sociali che ebbero luogo a Damasco tra la fine dell'epoca mamelucca e l'inizio dell'epoca ottomana. Era un grande devoto che effettuava la *ziyāra* regolarmente, come si evince dalle opere che ha dedicato ai luoghi di pellegrinaggio damasceni. Alcune di queste sono purtroppo andate perdute, ma dalla sua autobiografia sappiamo che ha dedicato un trattato alla visita delle donne presso la tomba damascena di al-Sayyida Zaynab, *al-Tawaḡḡuhāt al-sitt ilà kaff al-nisā' 'an qabr al-Sitt*⁴⁷⁹ (“Sei motivi per vietare alle donne la tomba della Signora”), in cui attacca tali pratiche, poiché le donne non si vestivano secondo i canoni della modestia, gridavano e avevano altri comportamenti immorali presso le tombe sante⁴⁸⁰. Ibn Ṭūlūn sostiene che “*Qabr al-Sitt*, la tomba della Signora, è il nome della località dove dicono sia sepolta la figlia di 'Alī. È un villaggio esteso. La gente spesso esce per visitare la tomba e per distaccarsi dal mondo terreno. In questo luogo è successo un fatto di cui ho già parlato⁴⁸¹”.

Qabr al-Sitt era ed è tuttora la denominazione del villaggio di Rāwiya, sette chilometri a sud-est di Damasco. Vari autori hanno citato la presenza della tomba di Zaynab in questo villaggio. Tuttavia, alcuni di essi hanno sostenuto, già a partire dal VI-VII/XII

⁴⁷⁵ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, New York, Oxford University Press, 2002.

⁴⁷⁶ QĀ'IDAN, “Ḍarīḥ al-Sayyida Zaynab fī Sūriyā (al-Zaynabiyya). Ārā' wa dirāsa naqdiyya”, *Maḡalla al-'Ulūm al-Insāniyya al-Dawliyya*, 19, 1433/2012.

⁴⁷⁷ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 15.

⁴⁷⁸ Ivi, pp. 43-46.

⁴⁷⁹ IBN ṬŪLŪN, *al-Fulk al-mašhūn fī aḥwāl Muḥammad ibn Ṭūlūn*, Damasco, Maktabat al-Qudsī wa 'l-Budayr, 1348/1930, pp. 31-32.

⁴⁸⁰ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 168.

⁴⁸¹ Il riferimento è al comportamento disdicevole delle devote presso la tomba. IBN ṬŪLŪN, “Ḍarb al-ḥūṭa 'alā ḡamī' al-Ġūṭa”, *Maḡalla al-Maḡma' al-'Ilmī al-'Arabī*, 3-4, 21, 1365/1946, p. 159.

secolo, che colei che è sepolta a Rāwiya è la sorella Umm Kulṭūm⁴⁸². La testimonianza più antica e autorevole di una sepoltura dedicata a una donna degli *ahl al-bayt* nel villaggio di Rāwiya è quella di Ibn ‘Asākir, il quale sostiene che questa donna si chiama Umm Kulṭūm, ma non è né la figlia del Profeta né la figlia di ‘Alī. Secondo lo storico, la tomba è stata costruita da un uomo di Aleppo, città che all’epoca dello storico era prevalentemente sciita. Lo scetticismo espresso dallo storico riflette la natura instabile di molte tombe sante nella Siria del VI-VII/XII e VIII/XIII secolo⁴⁸³.

Gli sciiti sostengono che Zaynab fosse soprannominata Umm Kulṭūm, per questo motivo molti di essi affermano che al-Sayyida Zaynab sia sepolta in questo villaggio⁴⁸⁴. Lo storico Ibn Šaddād (m. 684/1285) ha incluso nella sua opera una lista dettagliata delle tombe da visitare nei siti di pellegrinaggio ad Aleppo, a Damasco, in Giordania, in Libano e in Palestina. Riprende al-Harawī (m. 611/1215) per quanto riguarda i siti damasceni, inclusa la tomba di Zaynab⁴⁸⁵. Lo storico Ibn Šākir al-Kutubī (m. 764/1363) rivela il nome dell’uomo di Aleppo che avrebbe fatto costruire la tomba dopo aver trovato, secondo una leggenda, una lapide sulla quale era scolpito il nome della donna sepolta in quel luogo, lapide che avrebbe testimoniato l’autenticità della tomba⁴⁸⁶.

Il celebre viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūta (m. 770/1368), nel suo resoconto dei mausolei visitati a Damasco, afferma:

In un villaggio situato a una parasanga [da Damasco] vi è il mausoleo di Umm Kulṭūm bint ‘Alī b. Abī Tālib, avuta da Fāṭima. Dicono che si chiami Zaynab e il Profeta la abbia soprannominata Umm Kulṭūm per la somiglianza con la zia materna Umm Kulṭūm bint Muḥammad. La moschea è ampia e intorno a essa ci sono abitazioni e fondazioni religiose. Gli abitanti di Damasco chiamano [questo paese] *qabr al-Sitt Umm Kulṭūm*⁴⁸⁷.

Lo storico damasceno al-Ḍahabī (m. 784/1348), nel suo dizionario sui Compagni del Profeta, afferma che Zaynab bint ‘Alī si trova a Damasco, senza specificare il luogo della sepoltura⁴⁸⁸.

Tra gli autori che hanno sostenuto che al-Sayyida Zaynab è sepolta a Rāwiya vi è Abū al-Baqā’ al-Badrī (m. 908-9/1503), nato a Damasco e vissuto in Egitto. Citando Abū Bakr al-Mawṣilī, studioso del IX/XV secolo, sostiene che “al-Sayyida Zaynab

⁴⁸² AL-HARAWĪ, *al-Išārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt*, Cairo, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1423/2003, p. 21; AL-HAMAWĪ, *Mu‘ḡam al-buldān*, Beirut, Dār Šādir, 1397/1993, vol. 3, p. 20.

⁴⁸³ MULDER, *The Shrines of the ‘Alids in Medieval Syria. Sunnis, Shi‘is and the Architecture of Coexistence*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 231-232.

⁴⁸⁴ Si è visto che, a causa di questo soprannome, il sermone di Zaynab contro i Kūfani è stato attribuito in alcune fonti a Umm Kulṭūm.

⁴⁸⁵ QĀ’IDAN, “Ḍarīḥ al-Sayyida Zaynab fī Sūriyā”, cit., p. 10.

⁴⁸⁶ MULDER, *The Shrines of the ‘Alids in Medieval Syria*, cit., p. 232.

⁴⁸⁷ IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūta*, Cairo, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1322/1905, vol. 1, p. 71. Ibn Ġubayr, un secolo prima di Ibn Baṭṭūta, nel suo resoconto di viaggio aveva scritto quanto riportato da Ibn Baṭṭūta a proposito della tomba di Zaynab a Damasco, senza però specificare che Umm Kulṭūm venisse chiamata Zaynab (IBN ĠUBAYR, *Riḥlat Ibn Ġubayr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, s.d., p. 253).

⁴⁸⁸ AL-ḌAHABĪ, *Tagḥrīd asmā’ al-Šaḥāba*, Hyderabad, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyya, 1315/1898, vol. 2, p. 288.

figlia di ‘Alī è deceduta nella Ġūṭa⁴⁸⁹ di Damasco dopo quanto accaduto al fratello, ed è stata sepolta in un villaggio nelle vicinanze della città che si chiama Rāwiya, al quale è stato poi dato il suo nome, e ora viene chiamato “il paese della Signora”, noto esclusivamente per la presenza della tomba⁴⁹⁰”.

Il predicatore sufi Ibn al-Ḥawrānī (m. 1000/1562)⁴⁹¹ nella sua opera *al-Iṣārāt ilā amākin al-ziyārāt* (“Guida ai luoghi di pellegrinaggio”) sostiene che la figlia di ‘Alī, Zaynab Umm Kulṭūm, è sepolta a Rāwiya, dove è morta dopo quanto accaduto al fratello⁴⁹². Un’altra celebre guida di pellegrinaggi siriana è il *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq* (“Libro delle visite pie a Damasco”) di Maḥmūd al-‘Adawī (m. 1032/1623), opera che contiene molti episodi vissuti dall’autore durante le sue visite alle tombe, e per questo viene considerato uno scritto biografico più che una guida da usare durante la visita alle tombe⁴⁹³. In essa troviamo il resoconto di un’esperienza dello ṣayḥ Abū Bakr al-Mawṣilī, avvenuta durante una delle visite di costui alla tomba di Zaynab al-Kubrā.

Zaynab al-Kubrā, Dio abbia misericordia di lei, è figlia di ‘Alī e Fāṭima, sorella di al-Ḥasan e al-Ḥusayn. È sepolta nel villaggio di Rāwiya nelle vicinanze di Ḥuḡayrā nella campagna di Damasco, nel luogo noto come *Qabr al-Sitt*. ‘Abdallāh b. Ġa‘far la sposò e nacquero ‘Alī, Ġa‘far, ‘Awn e ‘Abbās. Quando morì, era sua moglie. Al-Nāḡī e altri menzionano ciò.

Ibn Ṭūlūn la menziona in un testo su di lei⁴⁹⁴, ricordando le sue virtù e i miracoli. Il suo mausoleo è famoso e pieno di grandezza e generosità, come si addice alla figlia del Generoso, Dio sia soddisfatto di lei.

Narra lo ṣayḥ Abū Bakr al-Mawṣilī nel suo libro *Faṭḥ al-Raḥmān*: «Per circa dodici anni ho visitato al-Sayyida Zaynab al-Kubrā bint ‘Alī b. Abī Ṭālib, Dio sia soddisfatto di lei, sorella di al-Ḥasan, al-Ḥusayn e Muḥsin, quest’ultimo morto prematuramente; sono tutti figli di Fāṭima figlia del Profeta. Essa è seppellita in un villaggio vicino a Damasco chiamato Rāwiya. Quando la visitavo, non entravo nell’area della tomba e non la guardavo faccia a faccia, ma distoglievo lo sguardo da lei essendo una Madre dei Credenti, in accordo con quanto hanno detto gli ‘ulamā’, ovvero che il visitatore deve comportarsi con il defunto come se fosse vivo. Un certo giorno le ho reso visita così facendo. Mi addormentai e la vidi uscire dalla sua tomba: era una donna rispettabile e venerabile. Mi disse: “Figlio mio, che Dio ti renda più rispettoso. Mio nonno e i suoi Compagni visitavano Umm Ayman dopo la sua morte. Abū Bakr, che Dio sia soddisfatto di lui, disse a ‘Umar, che Dio sia soddisfatto di lui: Andiamo a visitare Umm Ayman”»⁴⁹⁵.

In primo luogo, si osservi che l’autore parla di al-Sayyida Zaynab senza citare Umm Kulṭūm. Si tratta di una testimonianza che, oltre a voler identificare chiaramente chi è la donna sepolta nel villaggio di Rāwiya, mette in evidenza che Zaynab era nota per i miracoli e perché appariva in sogno comunicando con i vivi. La donna, inoltre, giustifica la legittimità della *ziyāra*. Si noti che questa testimonianza è di poco

⁴⁸⁹ Terre coltivate che circondano la città di Damasco.

⁴⁹⁰ AL-BADRĪ, *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, Cairo, al-Maktaba al-Sāfiyya, 1341/1923, pp. 381-382.

⁴⁹¹ MERI, “A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Awrānī’s Al-Ishārāt Ilā Amākin Al-Ziyārāt (Guide to Pilgrimage Places)”, *Medieval Encounters*, 7, 1, 2001, p. 9.

⁴⁹² Ivi, pp. 7-8.

⁴⁹³ MERI, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, cit., p. 156.

⁴⁹⁴ L’opera a cui al-‘Adawī fa riferimento è *al-Tawaḡḡuhāt al-Sitt ilā kaff al-Nisā’ ‘an qabr al-Sitt*.

⁴⁹⁵ AL-‘ADAWĪ, *Kitāb al-ziyārāt bi-Dimašq*, Damasco, Maṭbū‘āt al-Ġam‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī bi-Dimašq, 1375/1956, pp. 21-23.

successiva a quella di al-Ša‘rānī ed è più completa e dettagliata. È quasi contemporanea a quella di al-Qalyūbī, con la quale condivide il riconoscimento del potere di Zaynab. Nella Siria ottomana, dunque, il culto di Zaynab sembrava avere le stesse peculiarità del culto egiziano e non era ancora marcato dal punto di vista confessionale. Questa panoramica di fonti damaschine, tuttavia, non ha messo in luce quali siano i motivi per i quali Zaynab avrebbe trascorso gli ultimi mesi della sua vita a Damasco e perché la sua tomba dovrebbe trovarsi lì. Diversamente dal caso egiziano, non sono state “riscoperte” presunte fonti antiche che giustifichino il viaggio di Zaynab a Damasco dopo essere stata mandata a Medina da Yazīd. Saranno studiosi sciiti contemporanei a tentare di spiegare le cause di questo viaggio. Si ricorda che in questa sede non interessa il valore scientifico delle testimonianze finalizzate a stabilire dove è situata realmente la tomba di Zaynab, se in Egitto, in Siria o altrove. Ciò che interessa è comparare queste testimonianze al fine di delineare un quadro più completo possibile del valore che Zaynab ha avuto per i suoi fedeli e dello spazio che le è stato dedicato nelle opere devozionali.

A questo proposito, per dimostrare come la presenza dello spirito abbia una valenza più forte della presenza del corpo⁴⁹⁶, presentiamo un’interessante testimonianza che contraddice quelle viste in precedenza. ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731) fu teologo e poeta damasceno, autore prolifico interessato al misticismo e grande commentatore delle opere di Ibn ‘Arabī. Al-Nābulusī ha giustificato in varie *fatāwā* il ricorso all’intercessione degli *awliyā*’ e la visita alle loro tombe⁴⁹⁷. Nella biografia di al-Nābulusī scritta da Muḥammad Kamāl al-Dīn al-Ġazzī (m. 1214/1799), troviamo il seguente episodio in cui al-Nābulusī narra una sua visita a una tomba santa a Rāwiya.

Passai la notte nel villaggio di Rāwiya, uno dei villaggi di Damasco, chiamato *Qabr al-Sitt*. Dopo mezzanotte mi alzai e vidi lo *šayḥ* ‘Umar al-Ḥabbāz, seppellito vicino al luogo menzionato. Ci invitò a visitarlo la mattina di quel giorno; io non lo avevo mai visitato in vita mia. Lo guardai, e lui venne a visitarmi mentre ero a casa di una famiglia di quel villaggio. Era un uomo esile e alto e indossava una tunica nera. Si fermò vicino a me mentre ero intento a guardarlo. Non mi rivolse la parola, perché non lo avevo mai visto prima d’allora. Dopo un’ora apparve lo *šayḥ* Mudrik al-Fazārī al-Šaḥābī, Dio sia soddisfatto di lui, seppellito vicino a quel villaggio. Venne verso di me mentre ero sveglio. Lo guardai: era un uomo corpulento e scuro di carnagione, indossava vestiti di lana color miele e aveva un turbante in testa, non so di quale materiale. Lo guardai attentamente e notai che non aveva l’indole delle persone della nostra epoca, che prendono l’iniziativa di parlare, ma aveva l’indole degli Arabi del passato. In un primo momento pensai che fosse al-Miqdād b. al-Aswad, la cui tomba avevamo visitato sulla strada verso il villaggio menzionato. Poi abbiamo stabilito che non era lui e la tomba non era di Miqdād b. al-Aswad, Dio sia soddisfatto di lui. Dopodiché aspettai che mi apparisse al-Sayyida Zaynab, Dio sia soddisfatto di lei, e chiesi di avvicinarmi a lei. Tuttavia non la trovai nel villaggio menzionato, e nelle tombe di quel villaggio non vi era assolutamente il suo spirito. Forse lì vi è un’altra donna, anch’essa di nome Zaynab, soprannominata *al-Sitt*. Dio ne sa di più⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Come si è visto, secondo al-Ša‘rānī la supposizione della presenza di un santo è sufficiente per effettuare la visita alla sua tomba.

⁴⁹⁷ CHODKIEWICZ, “La sainteté et les saints en islam”, in H. Chambert-Loir e C. Guillot (eds.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d’Extrême-Orient, 1995, p. 26.

⁴⁹⁸ AL-ĠAZZĪ, *al-Wird al-unsī wa ’l-wārid al-qudsī fī tarġamat al-‘ārif ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī*, S. Akkach (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 529-530.

Al-Nābulusī riceve la conferma che un uomo pio è seppellito in un determinato luogo se costui gli appare in sogno. Durante una visita a una tomba, aspetta di vedere Zaynab, perché aveva sentito dire che a Rāwiya vi era la sua tomba. Tuttavia, nonostante avesse avuto la visione di altri sepolti nello stesso villaggio, non riesce a vederla traendone la conclusione che in quel luogo è sepolta una sua omonima. Tale testimonianza è importante perché conferma come l'identificazione di una tomba si basasse su sogni e visioni, come nel caso di al-Ša'rānī, e questo bastava al fedele che si recava in una tomba a visitare il defunto. Ad al-Nābulusī è attribuita un'opera sui meriti della visita della tomba della Signora, *Tawāb al-mudrik fī ziyārat al-sitt Zaynab wa 'l-šayḥ al-Mudrik* ("La ricompensa del saggio che visita la Signora Zaynab e lo šayḥ al-Mudrik"), opera purtroppo non sopravvissuta fino a oggi⁴⁹⁹, per cui non è possibile stabilire se, sulla linea di quanto sostenuto nel brano appena presentato, l'autore parli della visita a una Zaynab dall'oscura genealogia.

Al-Nābulusī fu anche un noto viaggiatore. Visitò alcuni paesi del Medio Oriente e nel 1105/1693 si recò in Egitto. La cronaca di questi viaggi è riportata nell'opera *al-Ḥaqīqa wa 'l-mağāz* ("La verità e la metafora"), narrazione dei viaggi in cui l'autore non intende fornire informazioni topografiche e architettoniche, ma registrare le sue impressioni ed esperienze mistiche. Di seguito il resoconto della visita alla moschea di al-Sayyida Zaynab al Cairo, da leggere parallelamente al precedente testo.

Siamo passati da una moschea vicina a un mercato, in cui ci sono *miḥrāb* e *minbar*, e in essa vi è una tomba con una bara, su cui vi è un tessuto verde. Dicono che sia la tomba della Signora Zaynab bint 'Alī, sorella di al-Ḥasan e al-Ḥusayn, Dio sia soddisfatto di loro. Entrammo in quella moschea e pregammo due *rak'a* per rivolgere il saluto. Poi ci fermammo, leggemmo la *Fātiḥa* e invocammo Dio. Si dice che la tomba della signora Zaynab bint 'Alī, Dio lo onori, si trovi da noi a Damasco in un villaggio chiamato Rāwiya, ora noto come *Qabr al-Sitt*. Lì vi è una moschea, la cui *baraka* è costante. Sulla tomba vi è una cupola maestosa che la gente visita e da cui riceve la *baraka*. Questa Zaynab, Dio sia soddisfatto di lei, entrò a Damasco ai tempi di Yazīd b. Mu'āwiya, quando giunse dall'Iraq con la testa del fratello, le donne e i bambini degli *ahl al-bayt*, Dio sia soddisfatto di loro. Dunque è possibile che lei sia morta a Damasco oppure, dopo essere arrivata a Damasco, sia andata in Egitto e vi sia deceduta, ma questa è una possibilità remota. Dio ne sa di più. Nel *Tārīḥ Dimašq*, Ibn 'Asākir dice: «[...] Zaynab andò a Medina e lì morì». Vi è la possibilità che sia morta a Damasco, come abbiamo detto, ma Ibn 'Asākir non ha specificato il luogo della sua morte. Al-Ša'rānī, nelle sue *Ṭabāqāt*, nella biografia dell'*imām* al-Ḥusayn, ha detto che la sorella Zaynab è sepolta presso il Ponte dei Leoni in Egitto [...]. La testa del fratello sarebbe stata portata in Egitto e sepolta nel famoso mausoleo [...]»⁵⁰⁰.

La doppia testimonianza di al-Nābulusī è il modo migliore per concludere questo capitolo. Il sufi mostra un atteggiamento critico verso la reale presenza di personalità sacre nelle tombe oggetto di venerazione. Il dubbio, tuttavia, non gli impedisce di

⁴⁹⁹ Durante le ricerche effettuate presso la sezione manoscritti della Bibliotheca Alexandrina nel febbraio 2016, ho trovato il seguente manoscritto: *Šaḍā al-rawḍ al-badī' al-mudrik fī ziyārat al-Sayyida Zaynab wa Sīdī Mudrik*, attribuito a al-Ġirāhī (m. 1162/1749), nel quale si parla delle biografie di al-Sayyida Zaynab e Sīdī Mudrik e dei meriti della visita alle loro tombe, basandosi su quanto scritto a proposito da al-Nābulusī. Purtroppo non ho potuto consultare il manoscritto in quanto illeggibile.

⁵⁰⁰ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥaqīqa wa al-mağāz fī 'l-riḥla ilā bilād al-Šām wa Mišr wa al-Ḥiğāz*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-'l-Kitāb, 1407/1986, pp. 215-216.

visitare queste tombe per riceverne la *baraka*. Al-Nābulusī cita al-Harawī, il quale aveva sostenuto che, nonostante la maggior parte delle tombe dei Compagni e dei Successori erano state distrutte, il loro ricordo restava molto vivo e i fedeli vi si rivolgevano con fede sincera⁵⁰¹. Il dibattito sull'identità della donna a cui è dedicata la tomba di Rāwiya è indice del fatto che storici e autori di guide di pellegrinaggi non hanno mai smesso di discutere sull'autenticità di questo luogo caro alla pietà popolare, importante meta di visite pie e fonte di *baraka* nel corso del Medioevo. Le testimonianze inoltre confermano che la tomba non era un luogo di culto prettamente sciita. Il carattere sciita del culto di Zaynab, oggi dominante, è emerso e si è affermato successivamente. La tomba è diventata meta di pellegrinaggi sciiti a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, grazie al restauro del mausoleo finanziato dalla famiglia Murtaḍā, discendente del settimo *imām*⁵⁰². La popolazione del quartiere di al-Sayyida Zaynab è aumentata al punto che il quartiere è diventato una città satellite di Damasco e un centro di propulsione dell'islam sciita che fa concorrenza all'irachena Qumm⁵⁰³.

Le preziose testimonianze sono una dimostrazione del fatto che, fino al XIII/XIX secolo, il personaggio devozionale di al-Sayyida Zaynab non aveva un'identità specificamente sunnita e una specificamente sciita. Tuttavia aveva cominciato ad avere un'identità egiziana, vale a dire un'identità marcata dal punto di vista territoriale. La territorialità della *walāya*, molto forte in Egitto, era quasi inesistente in Siria, zona di passaggio e di scambio, dove l'attaccamento alla terra risultava meno forte⁵⁰⁴. Il culto egiziano di al-Sayyida si pone come una componente della sfera religiosa che ha contribuito a gettare le basi di un'identità egiziana già nell'epoca precedente alla *Nahḍa*, sulla scia delle opere celebrative della dimensione territoriale come la letteratura di *faḍā'il*, i *manāqib* e le raccolte di *ṭabaqāt* di sufi che avevano un forte legame con la loro terra.

⁵⁰¹ AL-NĀBULUSĪ, AL-'UṬAYFĪ, *Riḥlatān ilā Lubnān*, Beirut, al-Ma'had al-Almānī li-'l-abḥāṭ al-šarqiyya fī Bayrūt, 1979, pp. 33, 68.

⁵⁰² CALZONI, "Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum", in *La shī'a nell'impero ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, pp. 199-200.

⁵⁰³ MERVIN, "Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?", *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 22, 1996.

⁵⁰⁴ GEOFFROY, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, cit.