

## **“Quale riconoscimento e trattamento dei simboli e delle pratiche religiose degli immigrati nel mondo del lavoro e nella società multiculturale?”**

**ASGI - Friuli Venezia Giulia**

### **Islām, pilastri della fede e pratiche di culto; tra šarī'a, tradizione e modernità**

**LORENZO ASCANIO**

SOMMARIO: I. Premessa: gli ʿibādāt, pratiche di culto, istituti giuridici della Ummat al-Islāmiyya. II. 1. La šahāda; 2. La ṣalāt; 3. La zakāt; 4. La partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell'Islām (ḥaǧǧ); 5. Il digiuno (ṣaum) durante il mese di Ramaḍān. – III. Considerazioni conclusive.

**I.** Come noto, l'Islām stabilisce che l'intera attività umana sia disciplinata dalla šarī'a (via diritta, rivelata da Dio, via battuta). L'attività dell'uomo, in questa circostanza, fa espresso riferimento alla sua condotta così come resa all'esterno, posto che le vicende del “foro interno” hanno come unico interlocutore e giudice solo e solamente Allāh.

Il rapporto, stringente ed osmotico, tra fede, atti umani e diritto che intercorre nelle vicende sia del singolo musulmano sia all'interno della comunità dell'Islām, è evidente scorrendo i testi afferenti al diritto musulmano classico; si può notare, infatti, come il minimo comune denominatore sia rappresentato dall'impostazione dei capitoli, costruita secondo un preciso e coerente criterio razionale; i trattati relativi alla giurisprudenza musulmana sono soliti disciplinare, in una prima parte, i riti di culto, ʿibādāt (il termine è formato dalla radice ʿbd che indica l'idea di adorazione di Dio) e, in una seconda parte, i rapporti intercorrenti tra gli uomini, muʿāmalāt (la radice ʿml rievoca l'azione, l'opera, il lavoro).

La ratio di tale scelta metodologica risiede nella concezione unitaria di tutti gli elementi che costituiscono la scienza del diritto musulmano (ʿilm al-fiqh), senza differenze per importanza o gerarchia; seppur comunemente inserite nei manuali una prima dell'altra, ʿibādāt e muʿāmalāt permangono sul medesimo livello di forza giuridica; l'onnipresenza e onniscienza di Allāh è tale per cui tutte le condotte umane (quelle più prettamente connesse alla pratica del culto, come quelle riconducibili alla quotidianità delle relazioni interpersonali) sono interamente e direttamente volute, derivate e regolate da quest'ultimo. Il destinatario del precetto divino è la comunità dei fedeli nell'Islām, Ummat al-Islāmiyya; la extra-territorialità ed extra-statalità del fiqh rendono il diritto musulmano l'ordinamento giuridico per una comunità universale e spirituale di fede, non espressamente circoscritta territorialmente, ma individuata nei suoi appartenenti; trattasi di un'unità spirituale, a base piramidale, al cui culmine risiede colui che riunisce tutti sotto di sé, al-Ġāmiʿ (colui che raccoglie, l'universale).

Così, Dio ha interesse a che la sua comunità sia fondata su regole (giuridiche) e principi comuni utili al suo sostentamento e sviluppo: “sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole” (Cor. III, 104); “voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini [...]” (Cor. III, 110); “aggrappatevi tutti insieme alla corda di Allāh e non dividetevi tra voi, [...]” (Cor. III, 103). Ancora, recita un ḥadīṭ (detto, fatto, si veda di seguito) del Profeta Muḥammad: “Colui che non si interessa degli affari dei musulmani non è dei nostri”. La Umma è solo corpo: “se uno dei suoi membri è malato, il corpo intero risponde con la febbre e ne sente sofferenza”. In

altre parole, il rispetto pedissequo da parte del mukallaf, ossia il musulmano pubere tenuto all'adempimento degli obblighi giuridico-religiosi (letteralmente, colui che è autorizzato), è direttamente proporzionale alla sua appartenenza alla Umma.

Il Corano stesso indica (Cor.XXII, 40-41) i principi cardine costitutivi della scienza teologica musulmana e chiarisce lo scopo a cui deve mirare ogni singolo credente: “[...] In verità Dio è potente e possente; soccorrerà coloro che, quando Noi li abbiamo stabiliti nel Paese, osservano la Preghiera e pagano la decima e invitano al Bene e sconsigliano il Male: a Dio tutte le cose ritornano alla fine.” Questo è il dovere principale per il singolo e per l'intera comunità; tale dovere, quello di invitare al bene e rifuggire dal male, viene definito con il termine *ḥisba*, ripetuto in numerosi altri passi del Corano: “promuovete la giustizia e impedito l'ingiustizia e credete in Dio” (Cor.III,110).

Le stesse fonti del diritto, termine tradotto di *uṣūl al-fiqh* (radici del diritto), rispecchiano tale concezione del diritto come un interesse ed un intervento diretto di Allāh sulle vicende umane; il Corano (la radice di Qurān rievoca l'idea di “recitazione”, lettura), parola di Dio per mezzo dell'opera profetica di Muḥammad (codificato con il terzo Califfato di ‘Utman), viene ad assumere una fondamentale forza giuridica, posto che il suo contenuto riguarda anche temi di diritto come le regole relative al matrimonio, al diritto successorio, al sistema fiscale, oltre che precetti legati all'alimentazione, all'igiene personale, al culto in senso stretto (ad esempio, le regole da adempiere per la quintuplice preghiera quotidiana e le relative eccezioni). La *Sunnat al-nabī*, consuetudine, gruppo di norme di condotta tenute da Muḥammad, non come Profeta ma come uomo e nelle varie circostanze quotidiane della sua vita, è la somma dei *ḥadīṭ*, fatti e atti trasmessi tramite una catena di testimoni, di cui il primo in senso cronologico rappresenta il teste diretto delle parole o dei fatti espressi dal Profeta.

Corano e Sunna, fonti considerate dirette poiché derivate dall'attività di Dio e del Profeta, migliore tra gli uomini, sono supportate dal ruolo del consenso, *iḡmāʿ*, della Comunità dei fedeli, espressa, però, non in senso democratico, bensì gerarchico, in funzione della vicinanza a Muḥammad di coloro che sono chiamati ad esprimere il consenso; così, l'*iḡmāʿ* più vincolante è rappresentato da quello espresso dai compagni del Profeta (*aṣḥāb al-nabī*), per vicinanza a Muḥammad e dei suoi seguaci (*tābiʿūn*).

E' evidente che, oggi, scomparse le generazioni citate, il consenso a cui fare riferimento appartiene ai più autorevoli giurisperiti (*fuqahāʿ*), o meglio, dei *muḡtahid*, di coloro che, con il loro sforzo intellettuale (*iḡtihād*), studiano e analizzano le fonti dirette del diritto musulmano.

Il tema dell' *iḡtihād* è attuale e di una cruciale importanza; è vero, infatti, che il sunnismo, nel secolo X dichiarò la cosiddetta “chiusura della Porta dell' *iḡtihād*”, ovvero stabilì la conclusione del momento di libera interpretazione del diritto musulmano, così aprendo la fase del *taqlīd*, ovvero dell'imitazione, della aderenza pressoché totale, ai trattati antichi di *fiqh* secondo il consenso dei *fuqahāʿ* appartenenti alle quattro scuole giuridiche ufficiali (*maḏāhib*) dell'Islām sunnita (*ḥanafita*, *mālikita*, *ṣafīʿita*, *ḥanbalita*).

I moderni Paesi Islamici, nelle opere di codificazione nazionale civile e di statuto personale, hanno ripreso, seppur in differenti forme varianti da Stato a Stato, il dibattito tra il metodo interpretativo dell'*iḡtihād* e quello del *taqlīd*, specie laddove i flussi giuridici provenienti da differenti sistemi giuridici (si pensi al successo di Civil law nelle moderne legislazioni dei Paesi musulmani) sono stati oggetto di modello di imitazione.

Nel tema dell'interpretazione delle fonti rivelate del diritto musulmano si inserisce anche il dibattito circa lo strumento del *qiyās* o procedimento per analogia, volto a sopperire al sempre più impellente bisogno di colmare lacune lasciate dal Corano e dalla Sunna rispetto a casi nuovi nati nella quotidianità. Il mezzo interpretativo volto ad elaborare un argomento deduttivo della norma è l'opinione personale, *al-raʿī*, del singolo appartenente della Umma; ciò ha, evidentemente, provocato una durissima opposizione da parte di alcune tra le scuole

giuridiche ufficiali (*maḏāhib*), al punto che gli ḥanbaliti non riconoscono il *qiyās* come fonte del diritto, sul presupposto che “Noi non abbiamo trascurato nulla del Libro” (Cor. VI, 38).

Ciò posto, gli *‘ibādāt* sono retti da due coesenziali requisiti per la loro validità; Il primo, di ordine soggettivo, è rappresentato dal termine *nīya*, ossia l’intenzione, lo status volitivo richiesto da Dio a ciascun musulmano prima di compiere qualsiasi atto rituale; tale requisito per la validità del singolo atto comporta, necessariamente, una assunzione di responsabilità personale del fedele nei confronti di Allāh; così un ḥadīṭ raccolto da al-Buḥārī: “invero le azioni sono secondo l’intenzione, ed ogni uomo avrà quello a cui tende”.

L’atteggiamento, il desiderio del fedele di voler adempiere all’obbligo religioso, deve esternarsi immediatamente prima di compiere un atto rituale, dichiarando tale intenzione, esprimendola ed esternandola. Tale concetto, è appena il caso di ricordarlo, è stato interpretato, dall’ortodossia islamica ed esteso anche alle altre sfere del diritto musulmano, specie in materia di obbligazioni e contratti, assimilato al significato di *animus*, volto a produrre determinati effetti giuridici ricollegabili per analogia alla *voluntas* ed alle eventuali patologie legate all’assenza o difformità di questa.

Il secondo requisito legato all’adempimento dei *‘ibādāt* riguarda la purità “rituale” in cui deve versare il musulmano nell’accingersi all’atto di culto; la purezza interiore richiestagli da Allāh per l’espletamento della prescrizione si caratterizza anche esteriormente. Con la *ṭahāra*, purità rituale, il credente purifica sé stesso sia interiormente sia esteriormente; è vero, infatti, che non solo la persona ma anche il vestiario ed i luoghi devono essere lontani da cause di impurità (*naḡis*). Pertanto, escrementi umani ed animali, oltre che particolari beni ed animanti, quali maiali, cani, alcoolici, sangue e animali non macellati secondo rituale, sono considerati impuri e il musulmano deve evitare accuratamente anche il minimo contatto con questi, per evitare di cadere anch’egli nello stato di impurità.

Sono previsti due livelli di impurità, uno maggiore (*ḡanāba*), causato dai contatti sessuali (riferibile ad ambo i sessi), dalle mestruazioni e dal periodo post-parto, calcolato in quaranta giorni, per il genere femminile; il secondo, considerato minore (*ḥadaṭ*) avviene con il contatto di una persona con un’altra estranea (indifferentemente dal sesso), a seguito dell’evacuazione di feci e urine, dopo la fase del sonno o di una qualsiasi forma di perdita di coscienza.

L’Islām prevede, a fronte di entrambi gli stati di impurità, particolari modalità per abolire tale status e poter adempiere alle prescrizioni rituali; in caso di *ḡanāba*, il musulmano (o la musulmana) dovrà compiere il *ḡuṣl*, l’abluzione totale, che consiste in una pulizia completa di tutto il corpo; in presenza di *ḥadaṭ*, sarà chiamato a compiere il *wuḏū*, abluzione rituale che consiste in un lavaggio del viso, degli avambracci sino al gomito, della superficie del capo e dei piedi. Laddove si versi in assenza di acqua (l’esempio di scuola prevede un musulmano in viaggio nel deserto che, prima di accingersi alla preghiera, necessiti di acqua per assolvere al dovere di purità rituale), sono previste deroghe, come l’utilizzo della sabbia in sostituzione dell’acqua.

Il Corano stesso sintetizza quanto descritto: “O voi che credete, non accingetevi alla preghiera in stato di ebbrezza, ma attendete di poter sapere quel che dite; né in stato di impurità prima di aver fatto l’abluzione; ma quando siete malato o in viaggio, o esca uno di voi dalla latrina, o abbiate avuto rapporti con donne e non troviate acqua, prendete della sabbia e passatevela sul volto e sulle mani, chè Dio è indulgente e clemente” (Cor, IV, 43).

Come *‘ibādāt* vengono comunemente individuati gli *arkān al-Islām*, o *arkān al-ḥamsa*, i cinque pilastri dell’Islām, ovvero la professione di fede (*šahāda*), la quintuplice preghiera quotidiana (*ṣalāt*), il pagamento della decima (*zakāt*), la partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell’Islām (*ḥaḡḡ*), il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḏān* (i manuali classici di diritto musulmano, nell’introdurre lo studio dei *‘ibādāt*, non affrontano il pilastro della *šahāda*, aggiungendo ai rimanenti altri quattro, l’analisi della *ṭahāra*, purità rituale).

**II.** Come descritto, i ‘ibādāt riassumono un generale obbligo religioso-giuridico che investe il credente musulmano sia come singolo sia come concepito membro della Umma; in effetti, il dualismo tra la fede del singolo ed il suo impegno nella dimensione comunitaria si sviluppa nell’arco della vita del credente a partire proprio dalla preghiera: “la preghiera in comune è ventisette volte migliore di quella di un uomo solo nella sua casa”, come, del resto, tale regola è evidente per tutte le altre fondamentali e basilari prescrizioni rituali. In breve, saranno descritti questi cinque atti rituali, considerati il fondamento dell’Islām, codici di condotta definiti dalla scienza del diritto musulmano immutabili ed eterni, non sottoposti a possibilità di modifica alcuna, benché tra le varie maḏāhib possano riscontrarsi alcune differenze che non minano, però, l’essenza del rito.

**1.** La šahāda rappresenta la professione di fede per qualunque soggetto intenzionato a voler entrare a far parte della Umma; trattasi di una dichiarazione che deve essere espressa ed esternata, consistente nella formulazione di una attestazione, alla presenza di testimoni, volta a riconoscere: “Dichiaro che non vi è altro Dio che Dio e che Muḥammad è l’inviato di Dio (ašhadu anna lā ilāha illā ‘llāh wa-anna Muḥammadan rasūlu ‘llāh).

Tale formula riassume e racchiude i due fondamentali principi di tutta la scienza teologica (e giuridica) musulmana: l’unicità di Allah, conosciuto come il principio del tawḥīd, solo dogma che l’Islām riconosca; lo sciismo, per le ovvie e risapute ragioni storico-politiche, aggiunge (non contraddicendo) alla formula “e Alī è l’amico di Dio” (‘Alī walī ‘llāh).

Allo stesso tempo, viene testimoniata l’accettazione della missione profetica di Muḥammad. Il valore di una simile pronuncia ha come conseguenza, oltre che personale (nel senso di una scelta personale di adesione ad un dogma) anche sociale, posto che colui che attesta la šahāda entra a fare parte della Umma come suo membro, con l’effetto dell’obbligo di rispettare quelle pratiche (non sacramenti) che formano il corpus delle prescrizioni collettive della comunità.

**2.** “Questo è il libro scevro di dubbi dato come guida per i timorati di Dio, i quali credono nell’Invisibile, eseguono la Preghiera ed elargiscono di ciò che abbiamo donato” (Cor. II, 1-2). Questo versetto, unitamente ad altri presenti sempre nella stessa sura II descrive l’importanza dell’orazione unita alla zakāt: “[...] Eseguite la Preghiera, pagate la Decima, e prostratevi come gli altri in preghiera” ( Cor. II, 43); “Aiutatevi con la pazienza e con la Preghiera che son cose gravi, ma non per gli umili” (Cor. II, 45).

La scienza giuridica islamica richiede che ogni preghiera sia svolta all’inizio del tempo della sua elezione (waqt al-ṣalāt). Il tempo dell’orazione è perfettamente coerente con la differente concezione della giornata musulmana, composta di 24 ore e calcolata dal movimento solare a partire da un tramonto del sole all’altro, così che la notte del venerdì corrisponde a quella del giovedì secondo il calendario occidentale.

La ragione numerica della quintuplice preghiera risiede nella tensione dell’Islām a rendere la vita dell’appartenente alla Umma totalmente incentrata sulla scansione “tempo-preghiera”; il richiamo a rendere testimonianza della propria fede investe così, con costanza, tutto l’arco temporale della quotidianità, compreso il corso della notte.

La prima preghiera, quella dell’alba (ṣalāt-al-faḡr), rappresenta la prima tappa, da quando il sole si intravede al mattino: “Ed a ogni alba invocavano il perdono di Dio” (Cor. II, 18).

La seconda, quella del mezzogiorno (ṣalāt-aḏ-ḏuhr), ha luogo quando il sole si trova perfettamente nel punto più alto del cielo: “Eseguite accuratamente le preghiere, e la Preghiera di mezzogiorno: devotamente ritti in piedi volgetevi a Dio” ( Cor. II, 238).

Il terzo momento, quello del pomeriggio (ṣalāt al-‘aṣr), coincide con l’inizio del declino del sole: “A Lui la Lode nei cieli e sulla terra, e il pomeriggio anche, e quando riposate al meriggio” ( Cor. III, 18).

La penultima preghiera quotidiana è quella del tramonto (ṣalāt al-mağrib), che ha inizio quando il colore del sole diventa rosso, volgendo al tramonto. La preghiera della sera (ṣalāt al-‘iṣā’) deve avvenire dopo la scomparsa del crepuscolo: “Non tutti però sono uguali: ché fra la gente del Libro ve n’ha retti che sono uguali che recitano i segni di Dio nelle ore della notte, prostrati in adorazione” ( Cor. III, 113).

Il singolo credente (uomo o donna che sia) è chiamato alla preghiera, ovunque si trovi, nel tempo stabilito per essa; come già ribadito, seppur possibile la preghiera soli, è raccomandabile quella comunitaria; allo stesso tempo è raccomandabile (non obbligatorio) svolgere la preghiera comune in un luogo di adorazione, masğid, volgarizzato in italiano con il termine moschea. Laddove la preghiera venga svolta in comune, i partecipanti sono chiamati ad imitare colui che è chiamato a dirigere la preghiera, l’imām; in fila dietro quest’ultimo, i fedeli, collocatisi in modo da poter volgere il loro sguardo in direzione della Mecca, la qiblah (“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...” (Cor. II, 177), pronunciano la niyya, esternando, così, il desiderio e l’intenzione di voler adempiere quella determinata ṣalāt.

Sono, poi, pronunciate, con le mani alzate sino alle spalle, le declamazioni del takbīr, “Allāhu akbar” (Dio è il più grande); tale momento segna l’inizio dello stato di consacrazione, in cui il fedele deve astenersi da comportamenti ritenuti lesivi dell’atto rituale.

E’ in tale situazione che ha inizio la parte centrale della preghiera musulmana, meglio definita rak‘a (unità di misura media della preghiera), presente, seppur in diverse modalità più o meno abbreviate, in tutte i cinque momenti quotidiani della ṣalāt.

Il cerimoniale previsto per una singola rak‘a impone fasi cronologicamente e fisicamente orientate; così, il primo atto deve avvenire in piedi, con la recita la Sura Aprente del corano (al-Fātiha). Si prevede, che in questa fase, il musulmano debba recitare, di seguito, due versetti del Libro. Il successivo momento prevede il piegamento del corpo in avanti, in modo da far giungere le palme delle mani all’altezza delle ginocchia. Tale atto è chiamato rukū‘, inchino. Successivamente, ritornato in posizione eretta (qiyām), l’orante opera una genuflessione, con le ginocchia, le mani e la fronte toccano il suolo (suğūt), per poi porsi nella posizione del ġulūs, in ginocchio. Una volta rieffettuata un’ulteriore posizione di suğūt, si chiude una rak‘a.

Completata l’unità cerimoniale centrale della preghiera, il fedele conclude l’atto, ritornando in ginocchio e pronunciando al-tašāhud, ossia l’esternazione della šahāda e la formula sacramentale di benedizione “la pace sia su di voi e la misericordia di Dio e le sue benedizioni” (as-salāmu ‘alaikum wa raḥmatu’llāh wa-barakātuhua).

Occorre, in ogni caso, sottolineare che, a parziale deroga delle rigide regole di adempimento della preghiera, i trattati di diritto musulmano permettono particolari eccezioni all’assolvimento dell’obbligo rituale, tutte legate al verificarsi di determinate condizioni.

E’ il caso della situazione di pericolo per il musulmano, per la quale la legge disciplina l’obbligo della ṣalāt ricorrendo alla “preghiera della paura”, eccezione piuttosto arcaica e superata; trattasi di un’abbreviazione dell’atto rituale, previsto dallo stesso Corano, in V, 102-103, nel caso di situazione di combattimento lecito, ossia di guerra. Il soldato può, in questo caso, per evidente stato di necessità, evitare la preghiera.

I casi di deroga si possono rinvenire proprio sempre dal Testo Sacro, laddove si regola il caso della preghiera del “viaggiatore”: “Se voi percorrete un paese, non commettete alcun peccato abbreviando le preghiere nel caso voi temiate di essere assaliti dagli infedeli” (Cor, IV, 102-104).

La giurisprudenza islamica interpreta tale deroga, deducendo che il viaggiatore, ovvero colui che si allontana dalla propria dimora per un tratto determinato, ben potrà ridurre le quattro previste per le orazioni del mezzogiorno, del pomeriggio e della sera, a due unità.

Sono, inoltre, previste ulteriori deroghe, direttamente derivanti dalla Sunna, relativamente a determinati casi di dispensa dell'obbligo della quintuplice orazione quotidiana; sono i casi di malattia ed anzianità degli appartenenti alla Umma, oltre che la clausola generale dello stato di necessità comprendente, oltre allo stato di pericolo, anche condizioni di difficoltà logistica (oscurità, pioggia, etc...) in cui versa chi è chiamato all'adempimento del rituale.

Secondo la tradizione e le fonti del diritto musulmano, la *ṣalāt-az-ẓuhr* del giorno del venerdì deve essere collettiva: "Quando venga fatto l'invito alla preghiera, il giorno della riunione, affrettatevi alla commemorazione di Dio e lasciate ogni traffico." (LXII, 9).

Caratteristica della riunione del venerdì (che non è considerata una festività nell'Islām, né tanto meno un giorno di astinenza dal lavoro) differentemente dagli altri momenti di preghiera quotidiani, è il sermone (*al-ḥuṭba*), un discorso tenuto da un predicatore (*ḥaṭīb*).

**3.** La regolamentazione divina della comunità dei fedeli nell'Islām prevede un energico richiamo alla condivisione economica dei beni; la *zakāt* è un dovere religioso, obbligatorio per tutti i membri della Umma. Essa consiste nel riconoscere che "il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi [...]" (Cor.IX, 60). Da tale definizione discende il termine arabo "*zakāt*", ossia "purificazione dei propri beni con la donazione di una parte di essi".

Nel Corano, si rintraccia anche un altro termine, *ṣadaqa*, ovvero "dono", anche se le differenze giuridiche sono notevoli, posto che quest'ultimo rappresenta una forma volontaria di donazione, mentre la *zakāt* è e resta una tassa. (Da *ṣadaqa* deriva il termine *ṣadaq*, donativo nuziale del contratto di matrimonio, più comunemente conosciuto come *mahr*).

I trattati di diritto musulmano disciplinano minuziosamente le regole relative alla decima, formulando dettagliatamente quali beni sono oggetto di imposta e stabilendo, secondo un criterio stabilito dal Corano (Cor. IX, 60), le categorie gerarchiche dei beneficiari.

**4.** La partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell'Islām (*ḥaḡḡ*) rappresenta un dovere a cui, almeno una volta nella vita, il musulmano deve adempiere.

Questo pilastro (*rukn*) è, a tutti gli effetti, il rito che più assomiglia ad una celebrazione di sacramento nella tradizione islamica; ciò è sicuramente dovuto alle origini pre-islamiche del rito.

Senza entrare nel dettaglio della complessa strutturazione dell'atto, che prevede dettagliati itinerari per una durata complessiva che si aggira in circa dieci giorni (e che si fonda sulle fonti derivate dalla lettura del Corano e sulla tradizione dell'ultimo pellegrinaggio di Muḥammad), occorre, in questa sede, sottolineare che, se l'Islām impone il *ḥaḡḡ* a tutti gli appartenenti della Umma (indistintamente uomini e donne), allo stesso tempo sono previste deroghe al suo compimento, come l'assenza di provviste economiche per sostenere il viaggio; "...mio padre è vecchio e non riesce a stare nemmeno in sella...posso fare il pellegrinaggio al suo posto? Sì, rispose". In questo *ḥadīṭ* raccolto da al-Buḥārī, viene messa in luce l'eccezione dell'impedimento fisico e la possibilità di farsi sostituire.

Il pellegrinaggio ha inizio con la *ʿumra*, visita, ossia un "pellegrinaggio minore" che può essere svolto in tutti i periodi dell'anno presso la Mecca (*ḥaram-i-šarīf*, vietato ai non musulmani), al cui centro è posta la grande moschea con al centro la Pietra Nera (*Ka'ba*, che la leggenda vuole essere un meteorite scagliato sulla terra per mano di Allah, *yad Allah*), la fonte di Zamzam e il luogo di Abramo (*maqām Ibrāim*, un'altra pietra sacra, perché vi sarebbero le impronte dei piedi di Abramo); il pellegrino deve porsi nello stato di sacralizzazione (*iḥrām*), ovvero, oltre la pronuncia dell'intenzione (*niyya*), deve procedere con un cambio di abbigliamento con vestiti puliti (solitamente si raccomandano panni bianchi) e deve radersi i capelli e la barba; le donne si fanno spuntare le punte dei capelli. I pellegrini compiono sette circumambulazioni (*ṭawāf*) intorno alla pietra nera e, di corsa (*sa'y*), procedono con il rito del viaggio da *Ṣafā* a *Marwa*.

Una volta concluso tale rito, il culmine del pellegrinaggio deve coincidere temporalmente con il giorno sette del mese di *dū<sup>l</sup>-ḥiġġa*, presso la grande moschea della Mecca, all'ora della *ṣalāt-az-zuhr*. Il giorno otto di *dū<sup>l</sup>-ḥiġġa*, i musulmani in pellegrinaggio si recano presso la pianura di °Arafa, distante circa quattro ore dalla Mecca. Una volta raggiunta questa località, avviene la preghiera collettiva (definita *wuqūf*) al cospetto del Monte della Misericordia (*Ġabal ar-raḥma*). I giorni nove e dieci (sino all'alba) di *dū<sup>l</sup>-ḥiġġa*, sono trascorsi a Muzdālifa e si prevede un ritorno verso la Mecca con una sosta intermedia presso Muna, ove avviene la °*īd al-kabīr* (festeggiata in tutto il mondo islamico lo stesso giorno), consistente nel sacrificio di bestiame, dopo il lancio di sette pietre contro un montone, in linea con la tradizione abramica.

Una volta fatto ritorno alla Mecca, il pellegrinaggio si conclude con un ulteriore ritorno a Muna per cessare dallo stato di *ihrām* ed aprire i tre successivi giorni (undici, dodici e tredici di *dū<sup>l</sup>-ḥiġġa*) di festa e divertimento.

**5.** Il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḍān* è disciplinato, come principio e pilastro, dal Corano: “O voi che credete! V'è prescritto il digiuno, come fu prescritto a coloro che furono prima di voi, nella speranza che voi possiate divenir timorati di Dio, per un numero determinato di giorni. Ma chi di voi è malato o si trovi in viaggio, digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Quanto agli abili che lo rompano, lo riscatteranno col nutrire un povero. Ma chi fa spontaneamente del bene, meglio sarà per lui; il digiuno è un'opera buona per voi, se ben lo sapeste!” (Cor.II, 183-184).

L'obbligo imposto dall'Islām è quello di totale astensione da cibi e bevande (si richiede, in determinati casi, anche l'astensione dal deglutire), da atti sessuali e da comportamenti poco raccomandabili (litigi, calunnie, cattivi pensieri) dall'alba al tramonto per tutti i giorni del mese di *Ramaḍān*.

Anche in questo caso, il musulmano è chiamato ad osservare il rito, invocandolo ed esternandolo (*niyya*), dopo aver compiuto un leggero pasto, prima dell'alba (*sāḥūr*); una volta calato il sole, avviene la rottura quotidiana del digiuno (*faṭūr*, o *iftār*). Come permette il Corano, le persone anziane, deboli, i minorenni, i malati psichici, i viaggiatori, oltre che le donne in stato interessante, in periodo di mestruazione o in fase di allattamento sono dispensati dal digiuno, salvo che per alcune di queste categorie (deboli, viaggiatori, donne in stato interessante, in periodo di mestruazione o in fase di allattamento), alle quali è richiesto il recupero di quanto perduto.

Proprio alla conclusione del mese di *Ramaḍān*, sono previste le uniche due festività riconosciute dall'ortodossia islamica; il giorno immediatamente successivo alla fine del mese, viene festeggiata la “piccola festa” (°*īd al-fitr*). Al decimo giorno *dū<sup>l</sup>-ḥiġġa* °*īd al-kabīr*. Specie nel corso della prima, è raccomandabile, per ogni musulmano, offrire in sacrificio un capo di bestiame, perché venga offerto ai più bisognosi della comunità.

**III.** Attraverso questo breve intervento, si è tentato di offrire, seppur sommariamente, quello che è il quadro delle principali pratiche di culto previste dall'Islām, cercando di focalizzare l'attenzione non tanto sulle ritualità e le varie tecniche previste per l'assolvimento di queste, ma sottolineando come il rapporto tra fede e diritto sia così osmotico da percepire in atti di culto principi e regole che posseggono i connotati di vere e proprie regole giuridiche.

I tempi e la storia fanno però il loro corso; le antiche ed autorevoli regole degli *arkān al-ḥamsa* sono sì osservate e rispettate (con le naturali e dovute differenze, perlopiù antropologiche, in questa sede non affrontate, dettate dal ruolo della consuetudine – °*urf* – dei popoli e delle etnie costituenti la *Umma*) ma, sempre più, siamo di fronte a fenomeni che, in qualche maniera, riaprono il dibattito su tali atti di culto, e più in generale, sul

rapporto tra diritto-Islām, con la conseguente possibilità che lo strumento interpretativo possa ritornare ad essere un valido termometro dei mutamenti sociali.

Il primo fenomeno riguarda la Umma stessa e il fatto che, oggi, essa sia affiancata alla concezione di “Stato-Nazione”, in virtù della nascita e dello sviluppo di Paesi dotati di costituzioni, leggi e codici di diritto positivo; si prenda, ad esempio, il ruolo del giorno venerdì e la prassi secondo cui, non conoscendo l’Islām il concetto di festività (se non per le due feste connesse con la fine del mese di Ramaḍān), esso non rappresenta giorno di riposo e motivo di astensione dal lavoro; analizzando le rispettive legislazioni nazionali in materia di regolamentazione del tempo, culto e lavoro dei Paesi islamici più rappresentati in Italia dagli immigrati stessi (Marocco e Tunisia), questi hanno, differentemente, fissato come il giorno di riposo nella domenica; la Tunisia permette a tutti i lavoratori il diritto di riposo, nella pubblica amministrazione, fissato per il sabato pomeriggio e la domenica ed, in alcuni casi, anche il venerdì pomeriggio, in modo da poter fare partecipare i dipendenti alla preghiera comunitaria, mentre, relativamente alle imprese pubbliche, le banche e le assicurazioni, il giorno fissato di riposo è il sabato, od, in alternativa, la domenica. In Marocco, vige la libera scelta fra venerdì, sabato, domenica.

Il secondo fattore riguarda il fenomeno migratorio musulmano in Italia. Nuovi modelli, usi, costumi, differenti ritmi e dinamiche del mondo del lavoro comportano un adattamento inevitabile degli atti di culto.

Richieste di accordi, negoziazioni con datori di lavoro, bozze di intesa con lo Stato, sono tutti indici di una necessità di adattare riti e regole di culto al nuovo contesto sociale. ma su questo punto, meglio del sottoscritto, potrà fornirci ausilio l’esperto di diritto ecclesiastico.



## Bibliografia minima di riferimento consultata ed utilizzata

### In lingua italiana:

ALUFFI BECK PECCOZ R., *Tempo, lavoro e culto nei paesi musulmani*, Dossier Mondo Islamico 6, Torino, 2000.

ASCANIO L., *La preghiera islamica in orario di lavoro. Casi, materiali, ed ipotesi risolutive della problematica emergente in contesto immigrato*, in, *Dir. imm. e cittadinanza*, n. 3, 2007, pp. 16-39.

BAUSANI A., *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Milano, 1999.

BAUSANI A., *L'Islam*, Milano, 1995.

CASTRO F., *Diritto musulmano*, Digesto, IV ed., VI, civile.

GUIDI I. - SANTILLANA D., *Il "Muhtasar" o sommario del diritto malechita di Halil Ibn Ishaq*, Milano, 1919.

JUINBOLL W., *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina della scuola scafeita*, traduzione di G. Baviera, Milano, 1916.

SANTILLANA D., *Istituzioni di diritto musulmano malechita*, 2 vol., 1938-43, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino".

SCHACHT J., *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, 1995.

VACCA V., NOJA S., VALLARO M., a cura di, *Detti e fatti del Profeta dell' Islam raccolti da al-Buhari*, Torino, 2003.

VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 2002.

### In lingua francese:

BOUSQUET G.H., *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris, 1948.

MILLOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.

MORAND, *Etudes de droit musulman algérien*, Alger, 1910.

### In lingua inglese:

DOI Abdur Raḥmān, *Šarī'a: the Islamic law*, London, 1984.

### In lingua araba:

ĠAZĪRĪ<sup>c</sup>, Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-fiqh<sup>c</sup> alā al-maḍāhib al-arba<sup>c</sup>*, Il Cairo, 2000.