

Islām, pilastri della fede e pratiche di culto; tra šarīʿa, tradizione e modernità

LORENZO ASCANIO

SOMMARIO: **1.** Premessa: le *ʿibādāt*, pratiche di culto, istituti giuridici della *Ummat al-Islāmiyya*. **2.** Gli *arkān al-Islām*. 2.1. La *šahāda*; 2.2. la *ṣalāt*; 2.3. la *zakāt*; 2.4. la partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell'Islām (*ḥağğ*); 2.5. il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḍān*. – **3.** Cenni su alcune altre pratiche di culto, prescrizioni e costumi. 3.1. Il rito della sepoltura; 3.2. cenni sulle prescrizioni alimentari; **4.** Considerazioni conclusive.

1. L'Islām stabilisce che l'intera attività umana sia disciplinata dalla šarīʿa (via diritta, rivelata da Dio, via battuta).¹ 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*.²

¹ Sui caratteri generali della šarīʿa si veda PAPA M. *Paesi musulmani*, in DIURNI A. *Percorsi mondiali di diritto privato e comparato*, p. 217 s., Milano, 2008; DOI Abdur Raḥmān, *Šarīʿa: the Islamic law*, London, 1984; BAUSANI A. *L'Islam*, Milano, 1980 p.37-65; BRANCA P. *I musulmani*, Bologna, 2000; CASTRO F. *Diritto musulmano*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XI, 1989. L'espansione storico-geografica della šarīʿa è impressionante; a partire dall'Arabia del VII secolo, essa è giunta, nei secoli, in India, in Asia centrale, nell'Africa Subsahariana, in Indonesia; oggi, in una certa forma, anche in Europa, negli Stati Uniti, in Canada, grazie al processo irreversibile dell'immigrazione. Sullo sviluppo dell'immigrazione musulmana e della sua espansione connessa con l'estensione del diritto musulmano, si veda l'interessante saggio di ABU-SAHLEH, S. A. A., *The Islamic Conception of Migration*, in *International Migration Review*, 1996, pp. 37-57.

² BAUSANI A., *cit.*, *L'Islam*, p. 37.

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 di diritto musulmano; 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).³

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.⁴

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 un 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).

³ In questa sede è stata consultato il primo volume dell'opera, in sette tomi, di ĠAZĪRĪ ʿAbd al-Raḥmān, *Kitāb al-fiqh ʿalā al-maḍāhib al-arbaʿa, kitāb al- ʿibādāt*, (Trattato di *fiqh* secondo le quattro scuole giuridiche, libro sulle *ʿibādāt*), Il Cairo, 2000, Vol. I. Qui mi riferisco all'ultima versione aggiornata e rintracciabile dell'opera.

⁴ Tale omogeneità di tutte le condotte umane é sottolineata anche da VERCELLIN G. *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, 1996, p.271 e da BAUSANI A. *cit.*, p. 37, secondo i quali la *ṣarīʿa* è una vera e propria *rerum divinarum atque divinarum scientia*. Occorre, poi, evidenziare come, per il diritto musulmano, qualsiasi atto umano sia eticamente (e giuridicamente) posto in una determinata categoria legale; così è previsto che un atto possa essere doveroso (*farḍ*), raccomandabile (*mustaḥabb*), permesso (*mubāḥ*), riprovevole (*makrūh*), proibito (*ḥarām*).

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)⁵; “*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).⁶

In altre parole, il rispetto pedissequo da parte del *mukallaḥ*, 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, invitare al bene e rifuggire dal male, viene definito con il termine *ḥisba*, ripetuto in numerosi altri passi del Corano: “*promuovete la giustizia e impeditela l’ingiustizia e credete in Dio*” (Cor.III,110).

Le stesse fonti del diritto, termine tradotto di *usūl 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 *Qur’ān* rievoca l’idea di “recitazione”, lettura), parola di Dio per mezzo dell’opera profetica di *Muḥammad* (codificato con il terzo Califfato di *‘Uṭman*), 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

⁵ I passi del Corano citati sono, in questa sede, tratti dalla traduzione ad opera di BAUSANI A. *Il Corano*, Milano, 1999.

⁶ Ancora, recita un *ḥadīṭ* (propriamente un detto del Profeta *Muḥammad*): “*Colui che non si interessa degli affari dei musulmani non è dei nostri*”. Pertanto, la *Umma* è solo corpo: “*se uno dei suoi membri è malato, il corpo intero risponde con la febbre e ne sente sofferenza*”

(ad esempio, le regole sulla quintuplice preghiera quotidiana e le relative eccezioni).

La *Sunnat al-nabī*, la consuetudine, le 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.⁷

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 (*fuqahāʾ*), o meglio, ai *muḡtahid*, coloro che, con il loro sforzo intellettuale (*iḡtihād*), studiano e analizzano le fonti dirette del diritto musulmano.⁸

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 *fuqahāʾ* appartenenti alle quattro scuole giuridiche ufficiali (*maḏāhib*) dell'Islām sunnita (ḥanafita, mālikita, šafiʿita, ḥanbalita).

E', però, altrettanto vero che 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

⁷ I *ḥadīṭ* sono, in questa sede, quelli riferiti alla raccolta *Ṣaḥīḥ* di AL-BUḤĀRĪ, così come tradotti e selezionati nell'antologia curata da VACCA V., NOJA S., VALLARO M., *Deti e fatti del Profeta dell'Islām*, Torino, 1982.

⁸ Si veda BAUSANI, *Islam*, cit, p. 39.

Civil law nelle moderne legislazioni dei Paesi musulmani) sono stati oggetto di modello di imitazione.⁹

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-ra'ī*, del singolo appartenente della *Umma*; ciò ha, evidentemente, provocato una durissima opposizione da parte di alcune tra le scuole giuridiche ufficiali (*madāhib*), al punto che gli ḥanbaliti non riconoscono il *qiyās* come fonte del diritto, sul presupposto che “*Noi non abbiām trascurato nulla del Libro*” (Cor. VI, 38).

Ciò posto, le *‘ibādāt* sono rette da due coessenziali requisiti per la loro validità; Il primo, di ordine soggettivo, è rappresentato dal termine *niyya*, 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.¹⁰

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.¹¹

Il secondo requisito legato all'adempimento delle *‘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

⁹ Si veda, per quanto riguarda il caso egiziano, LOMBARDI, BROWN, *Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law*, in *American University International Law Review*, 2006, p. 379 s.

¹⁰ Così un ḥadīṭ raccolto da *al-Buḥārī*: “*Invero le azioni sono secondo l'intenzione, ed ogni uomo avrà quello a cui tende*”.

¹¹ 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.

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 (*nağis*). Pertanto, escrementi umani ed animali, oltre che particolari beni ed animani, 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.¹²

Sono previsti due livelli di impurità, uno maggiore (*ğanāba*), 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.¹³

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 *ğanāba*, il musulmano (o la musulmana) dovrà compiere il *ğusl*, l'abluzione totale, che consiste in una pulizia completa di tutto il corpo; in presenza di *ḥadaṭ*, sarà chiamato a compiere il *wuḍū*, 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, sono previste deroghe, come l'utilizzo della sabbia in sostituzione dell'acqua.¹⁴

¹² Si veda ĞAZİRİ 'Abd al-Raḥmān, *cit.*, p. 57 e l'interessante saggio di ALFI, Mohammad Jaber, *Methodology of "Ithbat al Ahillah" or (confirming the crescents) in light of contemporary changes*, in *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīya al-Mu'āşira*, vol. 73, pp. 7-13, 2007

¹³ Anche il liquido prostatico è indice di impurità minore. Recita un *ḥadīṭ* che il Profeta, interrogato su come comportarsi in caso di presenza di liquido prostatico, rispose: "Compi l'abluzione e lavati il pene". Si veda anche MAGHEN, Z. *First blood. Purity, edibility, and the independence of Islamic jurisprudence*, in *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 81 no. 1, pp. 49-95, 2004.

¹⁴ L'esempio di scuola prevede un musulmano in viaggio nel deserto che, prima di accingersi alla preghiera, necessita di acqua per assolvere al dovere di purità rituale. Questa pratica viene anche definita "lustrazione pulverale". 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

Le principali ¹⁵*ʿibādāt* vengono comunemente individuate negli *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* (*ḥaǧǧ*), il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḍān*.¹⁵

2. Come descritto, le *ʿibādāt* riassumono un generale obbligo religioso-giuridico che investe il credente musulmano sia come singolo sia come concepito membro della Umma;¹⁶ 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,¹⁷ 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 *maḍāhib* possano riscontrarsi alcune differenze che non minano, però, l'essenza del rito.¹⁸

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).

¹⁵ I manuali classici di diritto musulmano, nell'introdurre lo studio delle *ʿibādāt*, non affrontano il pilastro della *šahāda*, aggiungendo ai rimanenti altri quattro, l'analisi della *ṭahāra*, purità rituale. Così recita un *ḥadīṭ*: "L'*Islām* è fondato su cinque cose: attestare che non v'è divinità all'infuori di Dio – Egli è l'Altissimo! – e che Maometto è l'Inviato di Dio; adempiere alla preghiera, alla decima, al pellegrinaggio ed al digiuno del *Ramaḍān*".

¹⁶ Così JUINBOLL W., *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina della scuola scafeita*, traduzione di G. Baviera, Milano, 1916, p. 34; SANTILLANA D., *Istituzioni di diritto musulmano malechita*, 1938-43, Roma, I, p. 28; SCHACHT J., *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, 1995 p. 147.

¹⁷ Recita un *ḥadīṭ* "La preghiera in comune è ventisette volte migliore di quella di un uomo solo nella sua casa"

¹⁸ VERCELLIN, *cit.*, *Istituzioni*, p. 11.

2.1. La *šahāda* rappresenta la professione di fede per qualunque soggetto intenzionato a voler entrare a far parte della *Umma*;¹⁹ 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.*”²⁰

Tale formula riassume e racchiude i due fondamentali principi di tutta la scienza teologica (e giuridica) musulmana: l’unicità di *Allāh*, conosciuto come il principio del *tawḥīd*, solo dogma che l’Islām riconosca²¹.

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.²²

2.2. “*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).

¹⁹ SALEEM, Muhammad Sa’d, *Shahādah: witnessing of the truth*, in *Renaissance (a Monthly Islamic Journal)*, vol. 18 no. 5, pp. 32-40, 2008.

²⁰ La forma originale araba è: “*ašhadu anna lā ilāha illā ‘llāh wa-anna Muḥammadan rasūlu ‘llāh*”

²¹ 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*’).

²² La pratica della circoncisione (*ḥitān*), di evidente radice pre-islamica ed ebraica, assorbita nella tradizione (‘*urf*’) non essendovi traccia di essa nel Corano, non corrisponde ad un rito iniziatorio, bensì è un atto considerato doveroso (*farḍ*) o raccomandabile (*mustaḥabb*). Tutti i musulmani di sesso maschile vi si sottopongono, generalmente all’inizio della fase di pubertà. Si veda, sul punto, l’interessante saggio di ABU-SÄHLIEH, S. A. A. *Circoncision masculine, circoncision féminine: débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, 2001.

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 ventiquattro 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.²³

La prima preghiera, quella dell'alba (*ṣalāt-al-fağr*), 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-aṣ-ṣuhr*), ha luogo quando il sole si trova perfettamente nel punto più alto del cielo: "Eseguite accuratamente le preghiere, e la Preghiera di mezzogiorno: devotamente rititi in piedi volgetevi a Dio" (Cor. II, 238).

Il terzo momento, quello del pomeriggio (*ṣalāt al-ʿaṣr*), 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-ʿiṣāʾ*) 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 essa²⁴; come già ribadito, sep-

²³ Si veda GHĀMIDĪ, Javed Ahmad, *Islamic Sharīʿah of the prayer*, in *Renaissance (a Monthly Islamic Journal)*, vol. 17 no. 3, pp. 4-55, 2007.

²⁴ La preghiera deve essere compiuta al suo tempo eletto. Narra un *ḥadīth* che il Profeta, alla domanda su cosa fosse più gradito a Dio, rispose: "La preghiera a suo tempo". Il musulmano potrà sempre pregare al di fuori degli orari stabiliti, ma tali orazioni, chiamate con il termine *duʿāʾ*, sono considerati atti individuali, interamente decisi dal singolo e non valevoli come riparazione di una *ṣalāt*.

pur possibile la preghiera soli, è raccomandabile quella comunitaria; allo stesso tempo è raccomandabile (non obbligatorio) svolgere la preghiera comune in un luogo di adorazione, *masġid*, 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, *al-imām*; in fila dietro quest'ultimo, i fedeli, collocatisi in modo da poter volgere il loro sguardo in direzione della Mecca, la *qiblah*²⁵, 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 *rakʿa* (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 *rakʿa* impone fasi cronologicamente e fisicamente orientate; così, il primo atto deve avvenire in piedi, con la recita la Sura Aprente del corano (*al-Fātiḥa*). 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 *rukūʿ*, inchino. Successivamente, ritornato in posizione eretta (*qiyām*), l'orante opera una genuflessione, con le ginocchia, le mani e la fronte toccano il suolo (*suġūt*), per poi porsi nella posizione del *ġulūs*, in ginocchio. Una volta rieffettuata un'ulteriore posizione di *suġūt*, si chiude una *rakʿa*.

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

²⁵ "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)

pace sia su di voi e la misericordia di Dio e le sue benedizioni” (*as-salāmu ʿalaikum wa raḥmatu’llāh wa-barakātuhua*).²⁶

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*).

2.3. 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*.²⁷

²⁶ 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.

²⁷ TAVANIAN Hassan, *Zakat (A new theory) Al-Tawhid*, in *A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, vol. 17 no. 1, pp. 1-10, 2003 e AHMED, Mamdouh M.Younos, *Zakat: its economic and social effect*, in *Contemporary Jurisprudence Research Journal / Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīya al-Mu‘āṣira*, vol. 53, pp. 20-44, 2002.

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”.²⁸

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.

2.4. La partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell’*Islām* (*ḥaġġ*) rappresenta un dovere a cui, almeno una volta nella vita, il musulmano deve adempiere.²⁹

Questo pilastro (*rukṇ*) 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.³⁰

L’atto prevede dettagliati itinerari per una durata complessiva che si aggira in circa dieci giorni e si fonda sulle fonti derivate dalla lettura del Corano e sulla tradizione dell’ultimo pellegrinaggio di *Muḥammad*.³¹

Il pellegrinaggio ha inizio con la *‘umra*, 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*

²⁸ 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 imposta. Da *ṣadaqa* deriva il termine *ṣadaq*, donativo nuziale del contratto di matrimonio, più comunemente conosciuto come *mahr*).

²⁹ Si veda KATZ, M. *The Ḥajj and the study of Islamic ritual*, in *Studia Islamica*, vol. 98-99 no. 2004, pp. 95-129, 2007.

³⁰ Si veda BAUSANI, *Islam*, cit, p. 55.

³¹ Occorre, in questa sede, sottolineare che, se l’*Islām* impone il *ḥaġġ* 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.

Allah), la fonte di *Zamzam* e il luogo di Abramo (*maqān 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 (*tawāf*) intorno alla pietra nera e, di corsa (*saʿy*), 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 *ḍūʿl-ḥiġġa*, presso la grande moschea della Mecca, all'ora della *ṣalāt-aṣ-ṣuḥr*. Il giorno otto di *ḍūʿl-ḥiġġa*, i musulmani in pellegrinaggio si recano presso la pianura di *ʿArafa*, 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 *ḍūʿl-ḥiġġa*, sono trascorsi a *Muzdālifa* e si prevede un ritorno verso la Mecca con una sosta intermedia presso *Muna*, ove avviene la *ʿīd 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 *iḥrām* ed aprire i tre successivi giorni (undici, dodici e tredici di *ḍūʿl-ḥiġġa*) di festa e divertimento.

2.5. Il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḍān* è disciplinato, come principio e pilastro, dal Corano.³²

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, calun-

³² "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 sapete!" (Cor.II, 183-184).

nie, cattivi pensieri) dall'alba al tramonto per tutti i giorni del mese di Ramaḍān.³³

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 sole³⁴, avviene la rottura quotidiana del digiuno (*faṭūr, o ifṭār*).³⁵

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" (*ʿīd al-fiṭr*). Al decimo giorno *dūʿl-ḥiġġa ʿīd 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.

3. L'analisi del tema oggetto del presente saggio si sviluppa con la descrizione di ulteriori pratiche di culto, prescrizioni rituali e consuetudini, tutte rientranti nella categoria dei *ʿibādāt*; vaste e numerose, tra queste si menzionano, anche e soprattutto per la finalità di questo testo, il rito della sepoltura delle salme ed alcuni cenni relativi alle prescrizioni alimentari.

3.1. Al decesso di un musulmano, il suo consanguineo più legato affettivamente dovrà chiudergli gli occhi; sulla salma, dovranno essere appor-

³³ Anche il fumo da tabacco è vietato, oltre che quello d'oppio.

³⁴ "Mangiate e bevete fino a quando appaia a voi distinto il filo bianco dal filo nero, per l'alba; poi compite il digiuno fino alla notte successiva" (Cor. II, 183).

³⁵ E' di grande interesse notare come, trovandosi in un Paese Islamico durante tale periodo, per le strade, seppur trafficate, vengano preparati ed imbanditi lunghi tavoli, in attesa della rottura del digiuno, affinché tutta la comunità possa mangiare insieme e i poveri possano ricevere cibo gratuitamente.

tate precise tecniche di inumazione, dopo aver apportato, sotto il mento del defunto, una benda, annodata sopra il capo, allo scopo di chiudere la mascella, in modo che la bocca non rimanga aperta e dopo aver reso più flessibili le giunture per facilitare il lavaggio.³⁶

Deve, poi essere compiuta l'abluzione del cadavere; il diritto musulmano indica, quali soggetti tenuti obbligatoriamente a provvedere all'abluzione della salma, una scala gerarchica in base al sesso del defunto.³⁷ L'atto di abluzione della salma è un atto meritevole per chi lo compie, in virtù del fatto che si riporta il cadavere allo stato di purità rituale (*tahāra*) e può essere ripetuto più volte, purché il numero finale sia sempre dispari, considerato fortunato nell'*Islām*³⁸

³⁶ Per quanto riguarda gli arti superiori, l'avambraccio è accompagnato sino al braccio e per gli arti inferiori, si porta il polpaccio alla coscia, il ginocchio allo stomaco, e si riporterà la gamba in posizione distesa. ABU-SAHLIEH, S. A. A. *Cimetière musulman en Occident: normes juives, chrétiennes et musulmanes*, Paris, 2002. p. 34 e BACQUEGRAMMONT, JEAN-LOUIS, TIBET (edd.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique. Actes du Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique organisé par l'Université Mimar Sinan*, Istanbul, 29-30 settembre 1991, Ankara, vol. I.

³⁷ Qualora egli sia maschio, la salma dovrà essere lavata, secondo il seguente ordine di priorità: 1) dal padre del defunto; 2) dal padre del padre; 3) dal figlio; 4) dal figlio del figlio; 5) dal fratello; 6) dal fratello del padre; 7) dal figlio del fratello del padre; 8) dagli eredi universali; 9) dagli uomini apparentati al defunto; 10) dagli uomini non apparentati a lui; 11) dalla moglie; 12) dalle femmine della famiglia che il defunto non avrebbe potuto sposare. Nel caso di defunto di sesso femminile: 1) dalle donne della famiglia (figlia, madre, sorella); 2) dalle donne apparentate alla defunta; 3) da altre donne; 4) dal marito.

³⁸ La salma è rivestita con un ampio camice lungo fino alle caviglie, all'interno del quale colui che è chiamato all'atto di abluzione metterà le proprie mani attraverso le maniche eseguendo così il lavaggio, mentre l'assistente verserà l'acqua sull'indumento, proprio sulla parte ove il lavaggio viene eseguito. L'abluzione avviene con acqua fredda e quella calda viene usata per la rimozione di sporcizie. In seguito, si effettua l'abluzione maggiore (*gusl*), tenendo la testa del defunto girata, in modo che l'acqua non scenda nello stomaco dalla bocca e dal naso. Viene lavata tutta la salma, dopo aver lavato la testa e la barba per tre volte, con acqua e canfora. Se i capelli e la barba del defunto sono in disordine è necessario pettinarli con un pettine a denti larghi, evitando così che vengano strappati dei capelli o dei peli della barba. Nel caso in cui ciò avvenga, capelli e peli strappati saranno raccolti e rimessi al loro posto per essere sepolti con la salma. Per l'esecuzione delle suddette operazioni, la salma dovrà essere adagiata su un piano incli-

Una volta ultimata l'abluzione, i partecipanti al rituale invocano la preghiera della sepoltura (*ṣalāt al-ġināza*) e, avvolto nei sudari (*kafan*), solitamente di numero dispari e disposti in modo che testa e piedi non restino scoperti, il defunto viene depositato in una cassa di legno aperta, e viene condotto, solitamente presso una moschea ove avviene un'ulteriore recita della *ṣalāt al-ġināza*. Le esequie sono, successivamente, trasportate a braccia al cimitero.

E' ammessa solo la sepoltura in terra, essendo ciò derivato da: “*non abbiamo fatto della terra un luogo di riunione dei vivi e dei morti?*” (Cor. LXXVII, 25-26).

E' permesso interrare il morto sia di giorno che di notte, ma vige il divieto di farlo in tre momenti del giorno: all'alba, nel pomeriggio e al tramonto e non è possibile seppellire la salma nel luogo dove un'altra salma sia stata seppellita in precedenza, a meno che della salma precedente sia completamente putrefatta e non vi sia rimasta alcuna traccia.³⁹

3.2. L'Islām stabilisce ferree disposizioni relative al regime alimentare a cui ogni buon musulmano deve attenersi.

La normativa alimentare rappresenta per i musulmani un modello di comportamento universalmente accettato ed un importante fattore di identificazione con la comunità. Nel pensiero islamico, il cibo è una grazia divina⁴⁰; il Corano ne esalta i valori benefici e invita l'uomo a man-

nato, con la testa nella parte superiore e i piedi nella parte inferiore, al fine di favorire il deflusso dell'acqua impiegata nel lavaggio e la sua raccolta in un recipiente sottostante. In conclusione, la salma sarà adagiata in posizione supina, con i piedi rivolti in direzione della *qibla*. AL-KATIB ALTAMIMI, *Al-ġināza ādānuha wa aḥkāmaha fī'l šarī'a al-Islāmyya*, Amman, 1984, p. 11.

³⁹ La tomba deve essere profonda almeno quanto la statura di un uomo medio con un braccio alzato, al fine di contenere gli odori della decomposizione della salma e assicurare la sua protezione dallo scavo di animali carnivori. L'inumazione deve avvenire a contatto con la terra, senza la cassa, e deve essere fatta da uomini, anche se la salma è quella di una donna. In tal caso, l'incarico è affidato al marito; se egli non è in grado di farlo, il compito spetterà ai figli o ai fratelli della defunta. S. A. ALDEEB ABU-SAHLEH, *cit.*, *Cimiteri musulmani*, p. 109.

⁴⁰ Cor. XVI, 72; XIV, 37; VI, 142.

giare le cose buone e di conseguenza lecite (*ḥalāl*) che *Allāh* ha creato per lui e ad astenersi da quelle proibite (*ḥarām*), in quanto impure.⁴¹

I tre principali cibi non permessi, secondo l'unanimità delle scuole di diritto musulmano, sono rappresentati dalla carne di maiale, dal sangue e da qualsiasi animale che non sia macellato ritualmente.⁴²

Il divieto di cibarsi di carne di maiale e di tutti i suoi derivati (come lo strutto) si motiva antropologicamente e dal punto di vista sanitario; le abitudini di coprofagia e l'abitudine a cibarsi di rifiuti dell'animale sono reputate veicolo di malattie. Vi sono anche altre spiegazioni relativamente a questa prescrizione coranica, quali la natura demoniaca dell'animale. In ogni caso, il presupposto secondo cui l'allevamento del maiale sia da sempre connesso al sedentarismo, fa pensare ad un difficile adattamento alle esigenze delle popolazioni nomadi delle regioni dell'Arabia.⁴³

Come detto, un particolare divieto si estende alla degustazione del sangue. La prescrizione ha un valore simbolico: il sangue, identificato con la vita stessa dell'animale, non deve essere mangiato per mettere in evidenza l'assoluto dominio di Dio su ogni essere vivente. Un'eccezione è fatta per il fegato e la milza, ritenuti coaguli di sangue, in quanto considerati leciti dal Profeta stesso.

⁴¹ “Dì: Io non trovo in quel che mi è stato rivelato nessuna cosa proibita a un gustante che voglia gustarla, eccetto bestia morte, sangue versato o carne di porco, chè questo è sozzura, o animali macellati su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio” (Cor. VI, 145).

⁴² BAUSANI A. *cit*, *Islam*, p. 67

⁴³ Su tali aspetti, si legga ERSILIA F. *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma, 1995 BOUSSEROUEL H. *Pourquoi le porc est interdit dans la Thora, la Bible et dans le Coran?* Paris, 2001 e AL-QARADAWI, Y. *The Lawful and the Prohibited in Islam*, Beirut, 1984. Per quanto riguarda gli altri animali, questi possono essere considerati leciti, proibiti e riprovevoli. Salvo differenze tra le quattro scuole giuridiche ufficiali (*maḏāhib*), in linea generale, sono leciti, gli animali le cui carni siano gradevoli al gusto (pollame, ovini, bovini), mentre sono considerati vietati gli animali la cui carne risulta disgustosa. Sono poi considerati leciti uccelli e ai pesci. Questi ultimi sono leciti e possono essere mangiati anche se trovati morti sull'acqua, in base al passo coranico «V'è lecita la pesca e il cibo che il mare contiene» (Cor. V, 96). Sono, tuttavia, considerati proibiti o riprovevoli i crostacei e i mitili. Tra gli animali domestici sono considerati leciti gli equini e proibiti gli asini.

Per quanto riguarda le bevande, sono proibite tutte quelle che hanno potere inebriante, in primo luogo il vino.

Una interdizione così netta ha spinto l'attività interpretativa dei giurisperiti ad elaborare una serie di norme collaterali che proibiscono per analogia l'uso di droghe e sostanze stupefacenti, nonché la compravendita di alcolici. Il divieto di consumare alcolici è valido anche nei casi di necessità.

Il terzo grande caso di prescrizione alimentare è riferito al divieto di cibarsi di animali che non abbiano subito una macellazione "rituale"; il fondamento è, dal punto di vista di forza giuridica, coranico: *"Vi sono dunque proibiti gli animali morti...gli animali che sono stati macellati senza l'invocazione di Dio e quelli soffocati o uccisi a bastonate o scapicollati o ammazzati a cornate e quelli in parte divorati dalle fiere, a meno che voi non li abbiate finiti sgozzandoli, e quelli sacrificati sugli altari idolatrici"* (Cor. V, 3).

Due possono essere i metodi leciti atti alla macellazione; da un lato, *al-dabḥ*, ossia il taglio completo, secco ed unico di gola, trachea e giugulari; dall'altro *al-naḥr*, che non prevede la recisione della trachea e delle due giugulari. Essendo una prescrizione rituale, appartenente alla categoria dei *ʿibādāt*, colui che compie l'atto deve formulare la *niyya* e deve invocare il nome di Dio, mentre l'animale viene posizionato verso la *qibla*. I requisiti che il diritto musulmano richiese per il compimento della macellazione sono la capacità di intendere e di volere, posto anche che la formula dell'intenzione è obbligatoria e condizione necessaria per la liceità dell'atto, che è, invece, consentito anche donne e minorenni.

4. Con questo breve saggio, si è tentato di offrire, seppur sinteticamente, quello che è il quadro delle principali pratiche di culto previste dall'*Islām*. Ora, tracciando alcune considerazioni conclusive, emergono alcuni aspetti che meritano di essere, almeno, accennati e che rappresentano la base del lavoro verso una sempre più necessaria integrazione sociale, in linea con l'intento del titolo che fa da cornice a questi atti del convegno.

Innanzitutto al fenomeno migratorio delle comunità musulmane in occidente, innanzitutto, non si può prescindere dal dato secondo cui l'*Islām* non

rappresenta solo una religione, una fede, quanto piuttosto un codice etico di comportamento, con profili giuridici, economici, alimentari, sanitari.

Emerge, però un ulteriore importantissimo fattore che deve essere tenuto in considerazione; la pratica degli *arkān al-Islām*, delle *ʿibādāt*, considerati immutabili e storicamente antichissimi, si ripropone, oggi anche in un altro ambiente, quello immigrato. Occorrerà sempre più rigorosamente osservare questo fenomeno, in particolare sarà necessario – e di sicuro interesse scientifico e sociale – rilevare eventuali modificazioni di tali atti, dovute alla nuova realtà che i musulmani immigrati si trovano a vivere; si pensi alla preghiera sul posto di lavoro, al periodo di *ṣaum* durante il mese di *Ramaḍān* nei cantieri e nelle fabbriche, alle occupazioni lavorative nelle macellerie dove viene commercializzata carne di maiale, alle mense scolastiche, sino agli spazi cimiteriali da adibire alle differenti esigenze religiose di sepoltura.

La nuova sfida del diritto musulmano sarà anche concentrata su questi aspetti di quotidianità nuova per una *Umma* oggi non più localizzabile solo nei Paesi Islamici; l'unità del diritto nell'*Islām*, di cui si è parlato nell'*incipit* di questo saggio, trova inevitabilmente la sua sopravvivenza solo nella sua capacità di essere elastica in un mondo in continuo cambiamento.

Da ciò deriva un'altra importante considerazione; ossia, occorre, sempre con maggior impellenza, raggiungere un livello di acculturazione tra le parti del dialogo, tra gli interlocutori (si pensa alle comunità islamiche, quanto alle Istituzioni, Enti Locali Sindacati e Pubbliche Amministrazioni); tale dialogo non può, però, prescindere dalla conoscenza delle rispettive e reciproche culture da qualsiasi punto di vista, giuridico, sociale, religioso ed etnico.⁴⁴

Su queste tematiche e su questo livello, il giurista esperto di diritto musulmano può utilmente interagire, a supporto di coloro che sono, quoti-

⁴⁴ Come già esemplificato in un mio recente saggio sulla compatibilità della preghiera musulmana in orario di lavoro in contesto di immigrazione, “più il livello di acculturazione reciproca è alto, più calibrati, strategici, concreti ed aderenti alla realtà sociale appaiono i testi degli accordi per lo svolgimento della preghiera rituale.” Si veda il mio, *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.

dianamente chiamati ad affrontare il complesso, ma stimolante, fenomeno dell'inserimento sociale di differenti culture e tradizioni.