



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:

***I semi del Verbo nel pluralismo
religioso, teologico e filosofico***

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

In quale misura i cinque pilastri dell'islām potrebbero essere fonte di unione tra cattolicesimo e dottrina islamica

BARTOLOMEO PIRONE

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Preciso innanzitutto che per “unione” intendo qui quel fondamentale valore di reciproco riconoscimento di una comune radice umana e religiosa vivificata dall'intelletto razionante e da una sincera fede religiosa che accomuna nella costruzione di un reale e concreto percorso in una meta comune che è l'esperienza di Dio sulla terra. Quello che sembra essere capitato proprio la domenica 31 luglio di quest'anno, quando musulmani autentici hanno deciso di unirsi ai cristiani nella loro liturgia orante per rendere testimonianza della loro partecipazione al doloroso lutto che essi vivevano in conseguenza dell'assassinio di un loro sacerdote nell'esercizio del suo ministero e della sua fede. (Si è all'occorrenza parlato di fratellanza, di fraternità e in verità si è levata una voce che giustificava quell'assemblamento in virtù del fatto che «siamo tutti figli di Adamo e di Eva». L'altare di padre Jacques diveniva poveramente l'ara di Abele, dove in verità Caino non aveva più fratelli ... nell'incarnazione e nella redenzione operata dal sacrificio di Cristo non c'erano più i figli di Dio ...).

Lo spirito e l'afflato che caratterizzano questo nostro trovarci insieme in queste giornate del diciassettesimo corso dei Simposi Rosminiani vogliono privilegiare un percorso di analisi e di conoscenza di presenze cristiche nell'economia della salvezza universale dell'uomo quale creatura dell'amore e della misericordia di Dio attraverso i tempi e nelle differenti maniere di svelamento di questa universale volontà di salvezza promessa ad ogni creatura in qualsiasi parte della terra. La dimensione cristocentrica dell'esistenza è anteriore al tempo stesso di questa esistenza individuale, è la categoria dell'autenticità antropologica che nel Verbo divino, all'atto dell'incarnazione, è capace di assumere per sé tutti i nomi dei possibili individui. Cristo conosce per nome ogni individuo, perché ogni individuo è un grano o un seme di ciò che Egli esce a seminare. Allora i *semina Verbi* potrebbero essere queste relazioni che intercorrono tra il cuore di Cristo e la sua volontà di riconoscersi, e quindi di essere riconosciuto, nei misteriosi divenire di questi semi che cadono or qua or là nel cuore della terra.

L'imperatore Eraclio riteneva che l'insorgenza dell'islām fosse da considerarsi come una prova a cui

Dio sottometeva i cristiani del suo tempo e che, di conseguenza, esso fosse di per sé un tempo al quale sarebbero succeduti tempi migliori, perché ogni prova ha dietro di sé qualcosa di buono, cosa che del resto rientra nella tipologia delle prove alle quali Allāh sottomette in ogni tempo i suoi credenti. D'altra parte lo stesso Rosmini nella sua lungimiranza sacerdotale e nelle sue premure di attento studioso del fenomeno islamico asseriva, pur se con una certa cautela: «Egli pare che non sia lontana anche per essi l'ora della divina misericordia»¹. Non si trattava di uno spontaneo e generoso moto dell'anima apostolica e sacerdotale del Rosmini testimone dell'universalità missionaria della Chiesa. In quelle sue parole traluce tutta la complessa problematica dell'esserci della fede musulmana, della sua enorme presenza nell'ecumene, della necessità di conoscerla e comprenderla appieno nelle sue multiformi espressioni di fede, di culto, di pensiero, di spiritualità e di cultura. Il che lo induceva ad asserire: «Egli sembra che la religione musulmana sia stata poco finora studiata dai nostri: pochi sono i libri che la descrivono fedelmente; pochi quelli che la confutino senza calunnie, che sempre nuoce, e colla più schietta verità. A tal fine io fo voto, che sieno promossi gli studii delle lingue orientali, e principalmente della lingua arabica; i quali studii già Clemente V nel viennese Concilio (a. 1311) tanto caldamente raccomandava ai nostri teologi, e nelle università principali introduceva ...»².

Tanta giustezza di intenti non poteva che conferire maggiore spessore al rigore intellettuale e critico del Rosmini, sensibile ai sentieri delle verità che potrebbero veicolare con saggezza e perspicacia orizzonti di più convincenti traguardi connaturali al laborioso esercizio dell'intelletto. Solo così riusciamo a penetrare il senso di alcune sue parole pronunciate in occasione della presentazione del suo studio su *Maria nel Corano* stesso nel 1854 per il cardinale Castruccio Castracane degli Antelminelli, vescovo di Palestrina, al quale dava provvidenzialmente il titolo di *Ragionamento*, parole che suonano appunto così: «Perocché io intendo trattenermi oggi breve ora per dimostrarvi di che importanza sieno le testimonianze che a favor di Maria Vergine si contengono nel Corano, e quanto vantaggio ne possa trarre la nostra santissima religione». In questa sua disposizione di intelletto e di fede il Roveretano precorreva, in certo senso, le sollecitazioni conciliari del Vaticano II che nel documento *Nostra Aetate* esorta a rintracciare e stimare e apprezzare quanto di buono l'islām ha sempre avuto, «dimenticando il passato e cercando di esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà»³.

Intuiva, il Rosmini, che tutto ciò «potesse essere conforme all'economia della divina sapienza e alla natura della stessa cosa» e si proiettava, mosso dall'anelito della sua sana missionarietà, sul mondo dell'islām con lo sguardo profetico della fede, capace di distinguere la verità dall'errore, ma cosciente che negli impercettibili disegni dell'economia divina anche l'islām ha qualcosa da cui possa trarre vantaggio la nostra santissima religione, come si è già accennato.

Il problema è dunque questo: «Possiamo imparare qualcosa dai musulmani?», pur se, a buon riflettere, il triste 11 settembre 2001 ha segnato l'egira dell'abominio terroristico islamico condiviso in tempi recenti come piena strategia di terrore dai sedicenti movimenti islamici di Da'esh, Isis, Is e da non meglio identificabili fronti di guerriglia islamica?

Sì, è proprio e solo questo il crinale sul quale intendo anch'io oggi soffermarmi non dico per «dimostrare», ma almeno per illustrare che il Corano è la fonte di un islām nel quale non ha senso alcuno fare discriminazioni tra islām moderato e islām fanatico, islām pacifico e islām terrorista. Islām è un termine che non ha aggettivi. «[...] Oggi v'ho reso perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'islām [...]»⁴. E altrove: «In verità la Religione, presso Dio, è l'islām [...]»⁵. E ancora: «E chiunque desideri una religione diversa dall'islām, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perdenti»⁶.

Può questa religione dare esistenza ad un uomo giusto, pio, servitore di Dio, pacifico testimone di un amore e di una misericordia che faccia scorgere in un altro da sé una creatura anch'essa testimone degli stessi valori pur se in differenti pronunciamenti di fede e in particolari manifestazioni di culto? Può, in poche parole, stagliare nel mosaico delle nostre assuefazioni quotidiane protese alla ricerca di esemplarità e di model-

1. ANTONIO ROSMINI, *Maria nel Corano*, a cura di Fulvio De Giorgi, Morcelliana, Brescia 2013, p. 84.

2. A. Rosmini, *Maria nel Corano*, cit., p. 85.

3. Cfr. *Documenti. Il Concilio Vaticano II*, ed. Dehoniane, Bologna 1966, p. 487.

4. Sura V,3.

5. Sura III,19. Concetto enfaticizzato da sura III,83 dove leggiamo che non c'è altra religione che la religione di Dio.

6. Sura III,85.

li, un “amico della verità”, come Maria, la *ṣiddīqah* per eccellenza, o Abramo, o Giuseppe figlio di Giacobbe, o il profeta Idrīs, o tutti i *ṣiddīqīn* che credono in Dio e nei suoi inviati, o semplicemente un *ṣādiq* o veritiero, come un qualsiasi fedele che si fa testimone di verità, si chiami egli Francesco o Muḥammad?

Dobbiamo o non dobbiamo sforzarci di capire chi è un musulmano e cosa fa per essere tale? A nessuno di noi sfugge che l’abbattimento di barriere e di frontiere tra i popoli e le prospettive di un continuo confronto che il fenomeno islamico comporta e rende improcrastinabile l’importanza della conoscenza del musulmano in ciò con cui esso si identifica, con ciò che è vessillo individuante e personalizzante della sua identità, attraverso le scansioni di una testimonianza nella fede e nelle opere a questa adeguate. Si tratta pur sempre, inoltre, di un’identificazione con il suo patrimonio culturale, ispirato essenzialmente ad un testo sacro, considerato come l’inveramento ultimo e definitivo dell’economia della salvezza, dato in deposito ad una comunità, che è poi quella musulmana, che continua a ritenere che il farsi della storia le appartiene in maniera privilegiata e, nell’intimo della coscienza ch’essa ha della propria missione, insostituibile. Tale coscienza si identifica, a sua volta, con la sua strutturale identità cosmica, nel senso che l’assoluto monoteismo da essa adottato e propugnato come unica forma di esternazione religiosa, altro non è che l’affermazione della sua unicità di elezione all’interno di un monismo strutturale e piramidale che contempla un solo e trascendente Allāh, un solo suo ultimo profeta, una sola sua religione che è l’islām, una sola sua comunità che è la *ummah* musulmana, un solo culto, una sola legge o *ṣarī‘ah*, un solo ideale per cui combattere, un solo fine da raggiungere in questa e nell’altra vita.

Siamo di fronte ad una sorta di anima unica e collettiva, nello stesso tempo, dove il senso della pluralità degli individui è però assorbito nella sistematica identità nella unicità di fede e di azione. La pur innegabile frammentazione di gruppi e sottogruppi all’interno dell’islām non è del tutto sintomo ed esternazione di una divisione concomitante all’islām in sé, ma piuttosto espressione di patrimoni storici e culturali nonché ambientali e sociali, a fronte dei quali l’islām continua a permanere l’elemento aggregante nella sua disarmante semplificazione dottrinale ed etica. Dio non è la quantità. Dio è piuttosto il dispari, il fondamento della propria essenziale unità nella molteplicità delle creature. Molto più scabrosa diventa l’identificazione in chiave islamica di schegge anomale che non sono conseguenza di implosione bensì di appropriazione indebita di istanze religiose e etiche non genuine ma usurpate ... delle quali però non è questo né il luogo né il tempo di analizzare e stigmatizzare ciò che realmente sono nonostante le apparenze o le rivendicazioni. Intendo, in una parola, analizzare quella fenomenologia religiosa che attraverso specifici atti di fede e di culto, fa del musulmano un credente di una comunità, *ummah*, che è essenzialmente una e unica nel suo genere, quasi parossistica riaffermazione di quella singolarità di elezione che induceva il popolo ebraico a considerarsi il popolo di Dio per eccellenza ad esclusione degli altri.

La conoscenza di tale fenomenologia, invocata come intrinsecamente frutto della “parola di Dio”, si rende necessaria perché è il musulmano stesso che ritiene necessario conoscere la verità fondativa dell’essere e del pensiero in ogni loro manifestarsi o farsi teofania, che è la vocazione delle cose che sono nei cieli e sulla terra e in ciò che tra essi si pone. Naturalmente quel che dapprima scaturisce da questa certezza è la fede nella continuità ininterrotta della tradizione profetica, che nell’islām è vista come una vera e propria storicizzazione dell’economia della salvezza, essenzialità soteriologica, quindi, che tende anche, tra l’altro, a restituire dignità di primogenitura ad Ismaele, padre degli arabi, e a dar figura ad una serie di profeti della *gens araba* di cui non troviamo traccia in altre tradizioni, ma che è centrale per definire, da una parte, la catena profetica che trova in Mosè il suo maggior rappresentante per il popolo ebraico e, da un’altra, quella che ha invece in Gesù l’altro suo grande rappresentante, per farne in ultimo coincidere le missioni in quella dell’ultimo profeta, o sigillo dei profeti, del popolo arabo e della comunità musulmana. L’asse teologico della profezia passa e si sposta così in un alveo etnicamente nuovo, dove la parola di Dio parla «in chiara lingua araba».

Un punto focale di questa nostra breve esposizione è un concetto di base: bisogna smettere di pensare che Muḥammad abbia da solo dato inizio e compimento a tutto il complesso delle istituzioni essenziali dell’islām e dell’organizzazione della sua comunità additando nel Corano l’unico, insostituibile e invalicabile bacino di verità teologiche e di cognizioni etiche e giuridiche, postulato teologico che al-Ġazālī esprimeva eloquentemente con le parole: «Il Corano è come un immenso oceano da cui proviene tutto il sapere degli antichi e dei moderni, così come dal mare si ramificano tanto i grandi fiumi quanto i ruscelli»⁷. Ha solo gettato le basi essenziali, lasciando ai suoi compagni e successori il compito di modellare e definire la complessa architettura dell’edificio islamico nei tempi successivi alla sua predicazione religiosa e sociale.

7. Cfr. AL-GHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, BUR, Milano 2000, p. 79.

Questa diversità nei tempi e nelle modalità di realizzazione delle premesse impresse dal Profeta alla sua ideazione di un ordine nuovo e di una comunità nuova, accomunati nelle formulazioni coraniche, si pone a sua volta come giustificazione storica dell'evoluzione stessa delle premesse. Ma offre, nello stesso tempo, l'opportunità di seguire passo dopo passo tale evolversi con in più l'occasione di puntualizzare le mutazioni e i calchi di concetti e di elaborazioni dogmatiche ed etiche che non sono mai state proprie all'islām in quanto tale. Si pensi, ad esempio, al semplice ambito della civiltà musulmana che non è stato affatto opera dei soli arabi, ma speculare realizzazione ad opera del simultaneo concorso di fattori e attori diversi ed eterogenei quanto a contributo ed efficace condizionamento dei corsi storici avviati in determinate circostanze e ambienti. Non possiamo sottacere, in effetti, come da più parti sollecitato e indicato, l'apporto determinante e decisivo di componenti estranee tanto all'arabismo quanto all'islām, come fu quello delle popolazioni preislamiche, delle comunità giudeo-cristiane, dei bizantini, dei persiani e, per il tramite di questi ultimi due, della grande tradizione greco-romana innestata, attraverso i secoli, nelle pieghe di culture indigene ed autoctone che seppero trarne frutti proficui.

Quali furono, dunque, le basi teoriche della religione islamica, i meccanismi della sua diffusione e gli elementi essenziali del suo culto sui quali si innestarono poi le grandi elaborazioni dogmatiche e filosofiche che tanto hanno sbalordito, per la loro mole e quantità, le istituzioni scientifiche di altre contrade e di altri Paesi?

Nei passi che seguono, tenendo in conto opere di autori musulmani o direttamente il Corano, si cerca di delineare un quadro completo delle istanze religiose e culturali dell'islām insieme ad una rappresentazione delle generalità inerenti il fenomeno del variegato e polivalente mosaico islamico. Proponendo questi riferimenti intendiamo introdurre chi si appresta alla loro conoscenza nel mondo dello spirito e delle intenzioni che animano ogni singolo musulmano e la comunità alla quale egli appartiene, nell'atto di dare compimento ai cosiddetti atti di culto o della loro sottomissione e remissione in Allāh. Non è nostra premura, al momento, illustrare i concetti in sé, ma far notare in quale atmosfera di interiorità essi si consumano per il tramite dell'azione, elemento essenziale alla professione della propria fede, per cui il connubio tra fede e opere diventa un cardine della vera pietà e di una genuina devozione.

Non ci preme delineare o formulare un'astratta dialettica dello spirito, ma offrire un insieme di elementi che sono traccia visibile di condivise convinzioni religiose, sì da imparare cosa è e come è un musulmano nella sfera della propria individualità e in quella della sua appartenenza vitale ad una comunità. Non l'idea astratta di un musulmano, bensì la voce che ne addita l'operosità. Oggi più che mai non ci confrontiamo con un islām astratto, ma con musulmani che passano le nostre frontiere e vengono a bussare alle porte delle nostre istituzioni. Non ci chiedono di togliere i nostri crocifissi dalle scuole, ma di guardarli, di osservarli, di seguirli da vicino nelle loro preghiere, nei loro digiuni, nelle comuni contribuzioni alla stabilità e alla diffusione del loro universo religioso per il tramite del versamento della decima o di altri proventi, nei loro pellegrinaggi ma, soprattutto, nel loro modo di rapportarsi a Allāh. In una parola, in quello che sono, per come lo sono e per come lo diventano.

L'operosità musulmana è essenzialmente corale, presenza e riscatto della storia, denuncia tacita di sistemi fuorviati e devianti, ancoraggio coraggioso e deciso alle radici del suo divenire, formalizzazione di una appartenenza esclusiva proprio per il fatto di non essere come gli altri, coscienza di una superiorità elettiva perché il suo Dio è il più grande. L'asaperato e martellante inculcare simili assunti sta divenendo l'arma più letale di un certo pericoloso radicalismo e fondamentalismo verso i quali l'islām tradizionale, chiamato a confrontarsi con l'attualità e la contemporaneità, potrebbe per propria costituzione essere incline, se messo davanti ad un ipotetico o reale nemico della sua identità religiosa e comunitaria. Si potrebbe obiettare che la massa non ha una così accentuata coscienza del proprio ruolo. Però ce l'hanno le guide, gli *imām*, gli *ulema*, la parte più radicalmente indottrinata e asserragliata nella spessa recinzione della tradizione, coloro che per una ragione o per un'altra sanno di poter sommuovere la massa e altre componenti facendo emergere e rendere attuale le risonanze più squisitamente religiose della quotidianità.

Tra queste potremmo ulteriormente sostare su alcune dinamiche relative ai già noti cinque pilastri dell'islām, per averne una conoscenza più approfondita grazie a testimonianze dirette, dalle quali scaturisce quell'irrinunciabile relazionarsi al proprio passato e ai personaggi che ne sono i fondatori per rinsaldare e rafforzare il proprio presente. Ciò emerge, ad esempio, da come viene raccomandato il *tašahhud* da esponenti contemporanei dell'islām con le parole: «Ad Allāh appartengono le salutazioni, le benedizioni e le delizie di questa terra. Pace su di te, o Profeta, in una con la misericordia e i favori di Allāh. Pace su di te e su tutti i pii servi di Allāh. Professo che non vi è altra divinità all'infuori di Allāh e professo che Muḥammad è il suo

servo e il suo inviato. Dio mio, benedici Muḥammad come già benedicasti Abramo e la famiglia di Abramo. Dona a Muḥammad i tuoi favori e alla famiglia di Muḥammad così come li donasti ad Abramo e alla famiglia di Abramo su questo come nell'altro mondo, poiché tu sei degno di lode e di gloria», sviluppo di quanto già enunciato in sura XI, 73.

Il costante richiamo all'elezione di Abramo e, per il suo tramite, della sua famiglia o casata, si riverbera positivamente sulla figura stessa del Profeta e sul ruolo della sua casata o familiari per i quali vengono esplorate la misericordia e le benedizioni di Allāh numerose volte durante la giornata, anche perché la formula assolve al congedo tra due persone che si incontrano, si salutano e si dividono con l'augurio che la pace, la misericordia e le benedizioni di Allāh scendano su di loro. Il fattore "insistenza" contribuisce all'assuefazione a certi atti e formule che concorrono ad acuire un particolare spessore identitario delle persone, quasi ovunque dominato dall'aleggiante figura del Profeta intorno al quale la comunità si stringe vieppiù nell'imitarne le azioni e nel conservarne gelosamente e prioritariamente gli insegnamenti.

Dinamica trasfigurante della professione di fede

Cercherò di illustrare, in questo breve *excursus*, alcuni concetti che si accompagnano alla professione di fede nel Dio unico e assoluto per il tramite della formula *lā ilāha illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*. La illustrerò, innanzitutto, partendo dalle raccolte di *ḥadīṭ* più accreditate e più comunemente diffuse tra i vari strati di genti che professano la religione islamica. È risaputo ch'essa costituisce la quintessenza della fede islamica e la maniera per meglio e più appropriatamente esprimerla e testimoniarla. Di fatto il richiamo o l'invito che il muezzino rivolge alla gente musulmana ben cinque volte al giorno perché si compia secondo norma la preghiera rituale, altro non è che una reiterata attestazione della stessa formula. La tradizione islamica vuole anzi che il singolo credente entri in sintonia con quanto dall'alto del minareto gli viene annunciato, ripetendo a sua volta per ben due volte, con voce tale da essere udito da chi gli sta vicino: «Professo che non vi è altro dio che Allāh, professo che Muḥammad è il suo inviato», e ripeterlo poi, con voce più sostenuta, altre due volte⁸. In effetti la preghiera rituale, composta di undici espressioni, comincia con la formula del *takbīr*, vale a dire "Dio è grande", che viene recitato per due volte; prosegue con il riconoscimento totale della unità e unicità di Dio con le parole: «Professo che non vi è altro dio che Allāh»; a ciò segue il riconoscimento della singolare elezione del Profeta con le parole: «Professo che Muḥammad è l'inviato di Dio»; si esorta ad affrettarsi alla preghiera: «Venite alla preghiera!», e a riconoscerne l'alto vantaggio tanto in questa quanto nell'altra vita: «Venite alla prosperità!», si riconosce per altre due volte che «Dio è grande» e si chiude con l'ulteriore riconoscimento dell'unità e unicità di Dio «Non vi è altro dio che Allāh».

Il pieno riconoscimento dell'elezione di Muḥammad quale messaggero o inviato di Dio, trova poi la sua consacrazione ufficiale in un'altra testimonianza che il credente rende a più riprese nella maniera di manifestare la sua adesione all'islām, come quando attesta e dichiara in chiave apologetica o di esclusività e assolutezza del suo credo: «Ho accettato Allāh come Signore, Muḥammad come messaggero e l'islām come religione». Questa esternazione delle proprie scelte viene raccomandata dopo la formula «Professo che Muḥammad è l'inviato di Dio». La recitazione di dette formule, se fatta con sincerità di cuore⁹, schiuderà al credente le porte del Paradiso perché propizieranno il perdono dei suoi peccati e saranno causa di retribuzione¹⁰. L'invocazione nella quale si coglie meglio la puntualizzazione di questo concetto è forse quella messa

8. Cfr MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, (a cura di N. Younes e Fawzi Chaaban, Dar El Fiker, Beyrouth 2001, vol. I, p. 51. Sul fatto di pronunciare il *taṣāhhud* a voce bassa o alta, cfr. *Ibidem*, pp. 98-99 dove si afferma che per alcuni tradizionalisti pronunciarlo a voce alta non lo invalida affatto, pur se è raccomandabile la prima maniera.

9. È certamente questa sincerità o limpidezza di intenti che conferisce persuasione alle parole con le quali il Profeta inculcava negli animi dei suoi fedeli la certezza che ogni qual volta avessero recitato la formula «Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh! Dio è grande!», Dio avrebbe creduto loro e ripetuto: «Non c'è altra divinità all'infuori di Me. Io sono grande!». *Ibidem*, p. 204.

10. *Ibidem*, pp. 55-56, 60. Sempre in ambito di perdono dei peccati al-Nawawī fa in più di un luogo della sua opera notare che la formula *lā ilāha illā Allāh*, pur se accompagnata da altre formule o invocazioni, ne sarà sempre una efficace misura. Vedi pp. 59, 65 dove è riportato un *ḥadīṭ* di debole vigore nel quale è detto che quando il Profeta cominciava a pregare soleva invocare Dio con queste parole: «Non c'è altro dio all'infuori di Te, gloria a Te! Sono stato ingiusto con me stesso e ho commesso del male, assolvimi, ti prego, giacché nessuno all'infuori di Te può rimettere i peccati ...!». Vedi pure pp. 108, 126. Per altri esempi di preghiere fatte dal Profeta e nelle quali all'inizio o alla fine compare espressamente il *taṣāhhud* con altre formule o invocazioni vedi pp. 83, 106, 107, 109 dove leggiamo: «Quando il Profeta terminava la sua preghiera, si passava la mano destra sulla fronte e diceva: "Professo che non c'è altro dio all'infuori di Allāh, il Clemente, il Misericordioso. Signore, allonta-

sulle labbra del Profeta dal tradizionalista Abū Sa‘īd al- Ĥudrī in cui è detto: «Colui che prima di addormentarsi dice: “Chiedo perdono a Dio, all’infuori del quale non v’è altra divinità, il Vivente, il Sussistente, e al quale tornerò pentito”, e lo ripete tre volte, Dio, sia egli esaltato!, gli perdonerà i suoi peccati fossero anche come la schiuma del mare e numerosi quanto le stelle e quanto la sabbia di ‘Ālij o quanto i giorni della vita»¹¹.

Nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim, nella sezione dedicata alla fede, *al-īmān*, il cui primo capitolo tratta appunto della formula *lā ilāha illā Allāh*, non c’è altro dio all’infuori di Allāh, si narra che a chi gli chiedeva cosa si volesse intendere per «credere in Dio solo», il Profeta così rispose: «Ciò significa attestare che non c’è altro dio all’infuori di Allāh, *lā ilāha illā Allāh*, e che Muḥammad è il suo inviato, *wa Muḥammad rasūl Allāh*»¹². Che sia il fondamento e la sostanza della fede, lo deduciamo altresì da quanto segue e completa il detto del Profeta: «Assolvere in modo perfetto alla preghiera, versare la *zakāh*, osservare il digiuno durante il mese di *ramadān*, pagare il quinto del bottino di guerra a favore di coloro che si sono dati alla causa di Dio»¹³.

Se così inizia il cammino spirituale di ciascun credente è altresì nella stessa maniera che esso deve terminare. Il Profeta ebbe perciò a raccomandare che a ciascun musulmano sul letto di morte, venisse suggerito di recitare la formula *lā ilāha illā Allāh*, a coronamento di una intera vita spesa nella testimonianza dell’unicità di Dio¹⁴. Vale qui la pena riportare per intero un *ḥadīṭ* dentro cui confluiscono un insieme di stati d’animo che ben concordano con altre singole parti di *ḥadīṭ* che hanno come fulcro la raccomandazione di recitare la formula «Professo che non vi è altro dio che Allāh e che Muḥammad è il suo inviato». Narra infatti Ibn Ṣumāsah: «Un giorno ci recammo a casa di ‘Amr Ibn al-‘Āṣ ormai prossimo a morire. Cominciò a piangere e girò la faccia verso il muro. Il figlio disse allora: “O padre, il messaggero di Dio non ti ha già annunciato una certa cosa? Non ti ha il messaggero di Dio annunciato tale altra cosa?” Egli allora si voltò e disse: “La miglior cosa che noi si possa fare è professare che non vi è altro dio che Allāh e che Muḥammad è il suo inviato”¹⁵. A chi era sul letto di morte, in agonia, il Profeta porgeva la sua assistenza esortandolo a che le sue ultime parole su questa terra fossero “Non vi è altro dio che Allāh”. E la stessa cosa egli inculcava nei suoi fedeli nei confronti dei loro parenti prossimi a morire»¹⁶.

na da me ogni pena e ogni tristezza”. Per la preghiera della sera soleva poi dire: “Siamo giunti alla sera e la sovranità appartiene a Dio, la lode è di Dio, non c’è altro dio all’infuori di Allāh, il solo, che soci non ha”. *Ibidem*, p. 115. Tra le altre cose raccomandava, per la preghiera del mattino e del crepuscolo, dietro domanda di Abū Bakr, di includere tra le varie invocazioni anche la formula «Professo che non v’è altra divinità all’infuori di Te!». *Ibidem*, pp. 116-117, 124-125. Sulle preghiere del Profeta vedi ancora pp. 127, 143, 144, 146, dove la formula è *lā ilāha ḡayruka wa-la ilāha illā anta*, pp. 262, 295-296 dove si parla delle preghiere che faceva ad ogni angolo della Ka‘bah senza mai omettere il ricordo dell’unicità di Dio ovvero la recita del *tahlīl*.

11. *Ibidem*, p. 138. Invocazione a questa simile è quella che il Profeta raccomandava di recitare al mattino, alla sera e prima di dormire, nella quale con altre parole riafferma lo stesso concetto là dove, rivolto ad Abū Bakr, come ci ha tramandato Abū Hurayrah, disse: «Signore, tu che sei il Creatore dei cieli e della terra, Tu che conosci ciò che è nascosto e ciò che è palese, o Signore e Re di tutte le cose! Io professo che non c’è altra divinità all’infuori di te e presso di te cerco io rifugio contro il male della mia anima e del demonio e delle sue insidie». *Ibidem*, p. 139.
12. Nelle testimonianze dei primi tempi dell’islām la formula subisce delle amplificazioni dovute alla devozione e alla pietà, ma che comunque lasciano intatto il valore di fede enunciato tramite la formula, che può anche presentarsi con le parole «Professo che Muḥammad è il suo servitore e il suo inviato». *Ibidem*, p. 94, 95, 96, 97, 117
13. Cfr. AL-HAFIZ ZAKIYUDDIN ABDUL-AZIM AK-MUNDHIRI, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Darussalam, Riyadh 2000, vol. I, pp. 35-36.
14. Così troviamo infatti scritto nel capitolo 3 del libro concernenti i funerali, *kitāb al-janā‘iz*. Cfr. AL-HAFIZ ZAKIYUDDIN ABDUL-AZIM AK-MUNDHIRI, op. cit., p.259. Queste due dimensioni verranno poi ridotte su più esigua scala come inizio e fine di una giornata ed anche in tale ambito è dato trovare qualche *ḥadīṭ* che recita: «Ciascun musulmano che, standosi, dice: “Non c’è dio all’infuori di Allāh ...” si vedrà perdonare da Dio i suoi peccati, fossero pure come la schiuma del mare». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, p. 30. Lo stesso Profeta, come tramanda sempre Ibn al-Sunnī, aveva l’abitudine, svegliandosi a mezzanotte, di ripetere ben dieci volte la formula *lā ilāh illā Allāh* prima di rifugiarsi presso Dio contro le difficoltà di questa vita e quelle del Giorno della resurrezione e poi attendere alla preghiera. Svegliandosi al mattino, inoltre, come ci è stato tramandato dalla moglie ‘Ā‘īshah e trasmesso da Abū Dāwud, usava dire *lā ilāh illā Allāh* e implorare Dio di cancellare i suoi peccati, di essere clemente nei suoi riguardi, di accrescere la sua conoscenza, di non lasciare che il suo cuore deviasse dopo essere stato guidato e di accordargli la sua misericordia giacché solo Lui è il dispensatore di ogni grazia. Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, p. 30. Vedi pure p. 111.
15. *Ibidem*, pp. 209-210.
16. *Ibidem*, pp. 215-216. La propensione ad infiorare cose dette dal Profeta introduce in questo *ḥadīṭ* una serie di varianti che pure in tal caso sono eco di altre testimonianze in altri *ḥadīṭ* ricorrenti. Così si dice che chi sul letto di morte pronuncerà la formula *lā ilāh illā Allāh* entrerà sicuramente in Paradiso e che non è assolutamente necessario ch’egli pronunci anche la sezione concernente il fatto che Muḥammad è l’inviato di Dio; che se non la pronuncia di sua iniziativa, i presenti dovranno insegnargliela con molta discrezione e senza indisporlo; che se la pronuncia una sola volta, non si è tenuti ad esortarlo a pronunciarla altre volte, a meno che, pur avendola pronunciata una volta, non gli siano uscite di bocca altre parole. Su chi usciva da questa vita come fedele servo di Dio e che, tra le altre cose, usava rendere a Dio onore e gloria recitando in vita che non vi è altro dio che Allāh e

Come già per altre formule, anche per questa è stato coniato un termine che ne compendia lo spirito e le finalità. Tale termine è *tahlīl* ed ha una sua particolare sezione nelle raccolte di *ḥadīṭ*, precisamente nel capitolo 7 del *kitāb al-dīkr*, dove Abū Hurayrah tramanda che il Profeta soleva asserire che «non c'è altro dio all'infuori di Allāh, il quale ha reso potenti le sue schiere, ha dato la vittoria al suo servo ed ha sbaragliato, da solo, le fazioni alleate. Null'altro, dopo di lui, permarrà in eterno»¹⁷. Sempre nello stesso libro, al capitolo 15, si elencano quali speciali favori e grazie sono riservate a chi dovesse recitare la formula *lā ilāha illā Allāh*, non c'è altro dio all'infuori di Allāh, cento volte al giorno. Ebbene avrà in serbo la stessa ricompensa prevista e promessa a chi avrà restituito la libertà a dieci schiavi, si vedrà ascrivere a proprio favore cento buone azioni¹⁸, gli saranno cancellate cento cattive azioni¹⁹ e gli servirà da scudo contro Satana per tutta la durata di quel giorno, fino a notte e nessuno sarà in grado di compiere azione migliore della sua ...»²⁰. Ciò lo induceva a raccomandarla a tutti coloro che gli chiedevano di insegnare quali parole recitare e profferire, come fu di un beduino che gliene fece esplicita richiesta²¹. O come quando ebbe ad esortare i suoi a recitare la formula *lā ilāha illā Allāh* tante volte quante sono le creature da Dio create in cielo, sulla terra e in ciò che tra loro si trova²².

Il senso della formula *lā ilāha illā Allāh* è talmente pregnante di significazione che bisogna recitarla con lentezza e riflessione²³. Essa, infatti, figura tra le quattro espressioni a Dio più care, che sono: «Gloria a Dio», «Lode a Dio», «Non c'è altro dio all'infuori di Allāh» e «Dio è grande»²⁴. Dignità altissima, quindi, ma anche conforto e calore racchiude in sé detta formula, sì che, stando alla testimonianza di Abū Hurayrah, essa faceva così esclamare al Profeta: «Ch'io dica “Gloria a Dio”, “Lode sia a Dio”, “Non c'è altro dio all'infuori di Allāh”, *lā ilāha illā Allāh*, e “Dio è grande”, mi è più caro di ciò su cui si leva il sole»²⁵. L'elaborazione della formula concorreva a rendere più persuasiva la predicazione di Muḥammad. La nascente comunità ne era ben consapevole, bisognava battere quanto più possibile in tale direzione. Non a caso al-Tirmidī ci ha trasmesso un *ḥadīṭ* nel quale Muḥammad afferma di aver sentito Abramo dire: «Le piante del paradiso sono “Gloria a Dio”, “Lode a Dio”, “Non c'è altro dio all'infuori di Allāh” e “Dio è grande”»²⁶.

Nel quotidiano, ossia in quegli atti e azioni che accompagnano il modo di prepararsi e di presentarsi in mezzo ai propri simili, il buon musulmano è sollecitato, svestendosi o dismettendo qualche capo di biancheria, a invocare il nome del Signore rendendogli ancora testimonianza di essere lui l'unico Dio, al di fuori del quale non sussiste altra divinità. La recita per intero della *ṣahādah* è raccomandata altresì dopo la *tasmiyah* recitata prima e dopo le abluzioni²⁷. Sotto una formulazione anch'essa leggermente variata, ricorre in un *ḥadīṭ* trasmesso da Ibn 'Abbās e che potremmo considerare come l'inno alla Verità. Riassume il modo in cui il Profeta soleva a volte pregare Dio durante la preghiera della notte e di cui si è già detto qualcosa nella nota 2 di questa rassegna sulla *ṣahādah*. Vi leggiamo infatti: «Quando il Profeta si destava per attendere alla preghiera notturna, soleva dire: “A Te la lode, tu sei il reggitore dei cieli, della terra e di chi in essi si trova; a Te

che Muḥammad è il suo servitore e inviato, Muḥammad recitava di persona la preghiera funebre, per invocare la clemenza e la misericordia di Dio sulla sua anima e sul suo corpo che veniva calato nella tomba. *Ibidem*, p. 238.

17. *Ibidem*, vol. II, pp. 1001-1002.

18. Qui purtroppo i traduttori di al-Nawawī si concedono una vistosa svista e traducono «dieci buone azioni». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, pp. 23. Ma a p. 119 è riportata una testimonianza in cui si parla di “dieci” buone azioni e di “dieci” cattive azioni tanto nel testo arabo quanto in traduzione. In armonia con quanto qui detto, è anche ciò che il Profeta soleva attribuire alla formula del *taṣāḥhud* recitata durante la preghiera fatta dopo il tramonto del sole, capace di attirare sul credente, da parte di Dio, «una coorte armata perché lo proteggano contro il diavolo sino al mattino, di ascrivergli dieci buone azioni, cancellargli dieci cattive e dannose ...».

19. Anche qui i traduttori di al-Nawawī traducono, erroneamente, «dieci cattive azioni». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, p. 23.

20. Cfr. AL-HAFIZ ZAKIUEDDIN ABDUL-AZIM AK-MUNDHIRI, op. cit., vol. I, p. 1009.

21. Riportato in MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, p. 23.

22. *Ibidem*, pp. 25-26.

23. *Ibidem*, p. 18.

24. *Ibidem*, p. 22.

25. *Ibidem*, p. 23.

26. *Ibidem*, p. 28. Ciò vuol dire che ciascuna formula rappresenterà per il credente che la recita una pianta in paradiso, nello spirito di un *ḥadīṭ* trasmesso da al-Tirmidī che recita: «Per chi ripete spesso: “Gloria e lode a Dio”, sarà piantata una palma in Paradiso». Un esempio in cui il credente faceva seguire al *taṣāḥhud* una serie di invocazioni tra le quali chiedeva a Dio di essere introdotto nel Paradiso e di cercare presso di Lui rifugio contro l'Inferno, è in MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, op. cit., vol. I, p. 102.

27. *Ibidem*, pp. 41-43. Il califfo 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb ha tra le altre cose tramandato che per chiunque reciti la *ṣahādah* nel fare le abluzioni, saranno aperte le otto porte del paradiso e potrà entrarvi per non importa quale. Ma è una trasmissione ritenuta debole, non confortata da consenso più o meno generale di autentici e riconosciuti tradizionalisti.

la lode; Tua è la sovranità sui cieli, sulla terra e su chi in essi si trova; a Te la lode. Tu sei la luce dei cieli e della terra e di chi in essi si trova; a Te la lode, Tu sei la verità, la tua promessa è la verità, il tuo incontro è la verità, le tue parole sono la verità, il paradiso è la verità, l'inferno è la verità, Muḥammad è la verità, l'Ora è la verità. Oh mio Dio, a te mi sottometto; in te ho creduto; su di te faccio affidamento, verso te mi volgo pentito, per te ho sostenuto dispute, te io prendo come arbitro. Cancella, dunque, i miei peccati, passati e futuri, e ciò che ho fatto in segreto o in pubblico; tu sei colui che anticipa e che ritarda: non c'è altra divinità all'infuori di te»²⁸.

È vivamente raccomandato, quando si è in moschea per pregare, di ricordare più volte Dio per il tramite della formula "Non c'è altro dio all'infuori di Allāh", come pure si raccomanda di recitarla quattro volte quando, volgendo il saluto di pace sulla moschea nella quale si sta entrando, si teme di non essere in stato di purità rituale.

La recitazione della formula, magari ampliata di altri elementi convergenti sulla celebrazione di qualità inerenti la natura misericordiosa di Dio, concorre a lenire le tristezze e le angustie del tempo che affliggono l'anima del credente, sradicandola dalle spire della vita mondana e proiettandola nelle sfere della piena remissività nelle volontà divine. Così recita, infatti, un'invocazione messa sulle labbra del Profeta dal tradizionalista Ibn 'Abbās: «Allorquando l'afflizione lo colpiva, il messaggero di Dio soleva dire: "Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh, il Sublime, il Longanime. Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh, Signore del Trono sublime! Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh, Signore dei cieli, Signore della terra e Signore del nobile Trono"»²⁹. A tale uopo usava richiamare l'attenzione dei credenti sulle vicende del profeta Giona che, dal ventre della balena, volgeva la propria voce a Dio invocandolo: «Non c'è altro dio all'infuori di Te! Gloria a Te! Io ero nel novero degli ingiusti», concludendo che ciascun musulmano avesse fatto ricorso a detta invocazione, si sarebbe visto esaudire da Dio ogni sua domanda di soccorso³⁰.

Il pieno riconoscimento della sovranità unica, impareggiabile e ineguagliabile del Dio che si era svelato a Muḥammad, indusse quest'ultimo a nutrire una illimitata fede nell'efficacia della formula «Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh», al punto da porla come pietra di paragone, nella vita quotidiana, nei confronti dell'autorità legittimamente costituita ma soverchiamente despota o angariatrice. Soleva infatti dire, come riportato da Ibn 'Umar: «Allorché temi / del male da / un governatore o un altro rivolgiti a Dio dicendo: "Non c'è altra divinità all'infuori di Allāh, il Longanime, il Generoso. Gloria a Dio, Signore dei sette cieli e Signore del Trono sublime! Non c'è altra divinità all'infuori di Te! Possente sia la tua protezione e maestosa la tua lode"»³¹.

Se tale è l'efficacia formativa della professione di fede relativamente al pensare e al credere di un autentico musulmano, non da meno è altresì quella della profonda orma che di sé lascia nella sua coscienza l'amore ch'egli nutre per la preghiera sino a farne il suo sostentamento quotidiano. Non si perda mai di vista, se si vuol capire chi e cosa è un musulmano, la categoria della quotidianità che coinvolge ogni suo atto di fede e di culto.

Esemplarità formativa della preghiera

Nell'esercizio della fede, di fatto, il musulmano fa della preghiera scudo, cede alle persuasioni dell'invocazione, non balbetta o rumoreggia, come raccomandato in sura XVII,110, ma pronuncia nell'essenzialità le parole capaci di chiarirgli i sentieri della storia e del divenire delle cose nella semplice accezione dell'assoluto dominio e imperio della volontà di Dio. Che la giornata si costelli di preghiere non è insolito nella vita di un musulmano e non è nemmeno un caso di condotta eccentrica e paradossale. L'orante per eccellenza è, in

28. *Ibidem*, pp. 37-38, 143, dove, dietro testimonianza di 'Ā'īshah, troviamo scritto: «Quando il messaggero di Dio si svegliava la notte, diceva: "Non c'è altro dio all'infuori di Te, gloria a te! Signore, ti chiedo di perdonarmi i miei peccati, imploro la tua clemenza. Accresci, o Dio, il mio sapere e non imprimere alcuna deviazione al mio cuore dopo avermi tu guidato nel mio cammino. Accordami la tua misericordia, poiché tu sei il dispensatore d'ogni grazia!"».

29. *Ibidem*, p. 183, 318. A p. 323 è dato trovare una supplica da questa non molto dissimile, anch'essa raccomandata in caso di sconfitta o di afflizione, dove è detto: «In situazioni del genere si raccomanda di menzionare con sollecitudine Dio, sia egli esaltato!, di implorare il suo perdono, invocarlo e ricordargli di mantenere la promessa da lui fatta nei confronti dei credenti di venire in loro soccorso e far così trionfare la sua religione, formulando le invocazioni appropriate in casi di afflizione, come "Non vi è dio all'infuori di Allāh, il Signore del Trono sublime! Non vi è dio all'infuori di Allāh, il Signore dei cieli, il Signore della terra, il Signore del nobile Trono!"».

30. *Ibidem*, p. 185.

31. *Ibidem*, pp. 187-188. Per una preghiera a questa molto simile, vedi pp. 318, 323.

verità, colui che invoca frequentemente Dio, colui che si isola per consacrarsi completamente a Dio per il tramite della preghiera, che è premessa indispensabile per prosperare e trovare ricompensa al cospetto del Signore, come è detto in sura LXXXVII, 14-15: «Prospererà chi si purificherà, il nome del Signore ripeterà e pregherà». Potremmo quindi trovare scritto, a mo' di riepilogo a tal proposito, che «Allāh, sia egli lodato ed esaltato, ha prescritto per ogni uomo che comprenda, maschio o femmina che sia, cinque preghiere cui assolvere di giorno e di notte, vale a dire: la preghiera del mattino, stando ritto, inchinandosi, tornando ritto e prosternandosi poi due volte, assolvendo così a due *rak'ah*; la preghiera del mezzogiorno, con quattro *rak'ah*; la preghiera del pomeriggio, con quattro *rak'ah*; la preghiera del tramonto, con tre *rak'ah*; la preghiera della sera, con quattro *rak'ah*». L'osservanza di queste preghiere nei loro tempi e modalità fa sì che il musulmano venga annoverato tra coloro che «invocano frequentemente Dio» e riceveranno, per tal motivo, perdono e buona ricompensa.

Ma ci sono altre preghiere che non sono un obbligo indispensabile, come le preghiere fatte dopo quella della sera, il *qunūt*, ossia la preghiera che si rivolge a Dio restando per lungo tempo in piedi dopo qualche preghiera ufficiale, come quella durante la notte o le *nawāfil*, ossia le preghiere supererogatorie che le diverse tradizioni attribuiscono al Profeta che soleva farle in aggiunta alle preghiere prescritte. La stessa grazia di pregare viene considerata come oggetto di preghiera e di invocazione, come nelle parole del Profeta: «Quando ciascuno di voi si sveglia, dica: “Lode a Allāh che mi ha restituito lo spirito, mi ha accordato un corpo sano e mi ha permesso di invocarlo”». La preghiera ben formulata ed eseguita diventa una causa perché Dio stesso intervenga a garantire la verità di ciò che si proclama, perché la preghiera ha il potere di calarsi nel vortice della verità assoluta. Così infatti soleva dire Muḥammad: «Nessuno si sveglia per dire: “Lode ad Allāh che ha creato il sonno e la veglia; lode ad Allāh che mi ha fatto sorgere sano e salvo e in ottimo stato. Io professo che Allāh dà la vita ai morti e ch'Egli è onnipotente” senza che Allāh stesso, sia Egli esaltato, dica: “Il Mio servitore ha detto il vero”».

Tornando alla preghiera rituale, ovvero a quella che è oggetto di obbligo e di prescrizione, bisogna notare ch'essa ha pure delle condizioni preliminari e suoi propri elementi costitutivi, indispensabili per riconoscere, esaltare e rispettare colui al quale esse sono rivolte. Al cospetto di Allāh non si può comparire in uno stato qualsiasi o con noncuranti e oltraggiosi atteggiamenti. Un contegno ispirato alla maestà divina esige che si sia puliti dentro e fuori, per cui il musulmano che si accinga ad assolvere alle preghiere rituali deve provvedere ad avere puliti il corpo e le vesti, a rispettare il tempo assegnato ad ognuna di esse perché possa incontrarlo e svelargli quanto cela in cuore puntando lo sguardo su di lui. «Quando prega il musulmano sta davanti all'Altissimo Iddio, più grande di ogni altra autorità, Creatore di ogni cosa e Detentore di ogni cosa utile e nociva. È perciò doveroso ch'egli vi attenda nel migliore stato di pulizia, interiormente ed esteriormente, sia per quel che concerne il corpo sia per qual che concerne l'abbigliamento e il luogo; altresì doveroso è che egli rivolga lo sguardo dove Dio stesso gli ha ordinato di volgerlo, che si attenga al tempo per esse fissato e che sia, mentre ad esse assolve, compunto e preciso affinché consegua gli auspicati benefici. Gli obblighi a cui bisogna attenersi prima di cominciare a pregare sono: mettersi in istato di purità compiendo l'abluzione di rito sì che nessuna impurità copra il corpo, l'abbigliamento, o il luogo in cui si prega; nascondimento delle pudende, che nell'uomo stanno tra l'ombelico e il ginocchio mentre nella donna libera interessano tutto il corpo, eccezion fatta per il volto, i palmi della mano e i piedi; porsi in direzione della Mecca; formulare il proposito di pregare avanti di recitare il primo *takbīr*, vale a dire la formula “Allāh è grande”, e rendersi consapevole di calarsi coscientemente nel tempo della preghiera». Questo insieme di atti fu così sintetizzato da un mistico: «La purità rituale appartiene all'anima e la preghiera rituale al cuore: lavandoci il viso ci distogliamo dal mondo; lavandoci le mani ci difendiamo dalle creature a destra e a sinistra; passando la mano bagnata sulla testa ci liberiamo da noi stessi; lavandoci i piedi ci affidiamo a Dio. E quando chiudiamo la preghiera con la formula “Grandissimo è Dio” usciamo da tutto quel che è nostro, per metterci in grado di conversare col Signore».

I principi ai quali bisognerebbe attenersi mentre si prega dentro la moschea o a casa o per la strada o in qualsiasi altro luogo sono: ascoltare o leggere versetti del Corano o una sura per chi pregasse da solo o nel ruolo di *imām*; stare ritto durante la parte iniziale della preghiera prescritta se si è in grado di farlo, posizionando le mani dietro i padiglioni auricolari quasi a voler convogliare la voce del muezzino o dell'*imām* che iniziano con la formula “Allāh è grande”, ripetuta due volte; fare un inchino profondo e poi prostrarsi fino a toccare il suolo con la fronte, restar seduti sulle ginocchia volgendo lo sguardo a destra e a sinistra e infine guadagnare la posizione eretta. Di un asceta si diceva: «La sua fronte, a forza di toccare terra nella prostra-

zione della preghiera, si era incallita come i ginocchi delle capre»³².

La preghiera rituale assicura al credente, che se ne fa artefice e testimone, innanzitutto un profondo senso di gratitudine nei confronti di Allāh e delle grazie che incessantemente riversa su di lui e sulla comunità di cui fa parte. La propensione a numerare i benefici di cui un atto si fa garante è cosa alquanto diffusa in ambienti semitici. Come per altre cose, anche per la preghiera rituale è prevista una serie di benefici morali tra cui non solo, come si accennava, una propensione a manifestare gratitudine nei confronti di Dio che ne è largitore, ma altre conseguenze di non minore importanza. Vogliamo qui riassumerle con parole di attenti osservatori della prassi islamica che tra i valori morali della preghiera rituale enumerano: la gratitudine verso Dio per le grazie che riversa sugli oranti, essendo egli colui che ci ha creato ed ha profuso su di noi ogni grazia, a partire dalle ricchezze materiali alla salute, alla progenie e ad altri beni; il credente si abitua a conservare e salvaguardare una certa pulizia del corpo, dell'abbigliamento e del luogo in cui usa pregare prevenendo così le cause di malattia e conseguendo forza e vitalità; apprende a dare esecuzione alle opere richieste nei tempi ad esse deputati; ha modo di ricordare la grandezza e la potenza di Dio e di nutrire quindi, nei suoi confronti, il dovuto timore reverenziale, il che lo mette in condizione di eseguire con zelo le azioni buone e di astenersi da quelle nocive.

La preghiera eseguita con costanza e frequenza diventa così cespite di sana e corretta formazione del fedele e concorre a infondere nella consapevolezza del credente che siffatte qualità possono costituire perenne fonte di quiete per il suo spirito e renderlo amato e bene accetto a Dio e alla gente. Una sana disposizione alla preghiera fomenta e incentiva l'elezione di altre forme di culto, tra cui una particolare predilezione del digiuno nel periodo ad esso raccomandato e dedicato in maniera esclusiva.

Corroborazione dello spirito per il tramite del digiuno

Il digiuno altro non è se non l'astenersi da cibi e bevande nei tempi che vanno dal vero e proprio sorgere dell'alba al tramonto del sole. Inizia con il primo giorno del mese di *ramadān*, nono mese dell'anno lunare, al sorgere della luna nuova. Dall'alba al tramonto del sole non si mangia e non si beve né una mica di cibo né una goccia d'acqua. E ci si astiene altresì dalla donna.

A proposito di questo mese si tramanda che quando il Profeta vedeva sorgere la luna nuova si abbandonava alla seguente invocazione: «Signore, fa' che / questo mese / passi su di noi con prosperità, fede, sicurezza e abbandono nelle tue volontà. Allāh è il mio Signore e pure il vostro». Come ogni altro atto di vera pietà e devozione, anche il digiunare deve essere fondato su un preciso proposito di obbedienza ad un precetto divino. Tale intenzione va formulata con il cuore e a parole. Ma se manca la seconda parte, l'intenzione è tuttavia valida. Non invece il contrario. Tale deliberazione pone il credente in uno stato di assoluta concentrazione su ciò che fa, gli conferisce una sorta di atarassia per tutto ciò che avviene attorno a lui, lo rende indifferente persino a chi lo insulta o cerchi di fargli del male, al quale si contenta di rispondere: «Sono in digiuno, sono in digiuno».

I benefici che se ne traggono sono i seguenti: irrobustisce lo stomaco; fa capire ai ricchi quanto costi sopportare le fittes della fame e della sete, sì da addolcirne i cuori e muoverli a pietà e a compassione nei confronti dei poveri e dei miseri; fa sì che l'uomo si abitui a tollerare e a sopportare ciò che non fa piacere, poiché colui che digiuna sopporta di astenersi dal mangiare e dal bere per tutto il giorno; inculca negli animi dei digiunanti fiducia e timor di Dio, li sprona a tenere a freno le passioni e a conservarsi puri nelle parole e nelle azioni, giacché colui che digiuna non ha altro osservatore attento all'infuori di Allāh, come è ribadito a più riprese nel Corano, specie in sure IV,1; V,117; XI,93; XXXIII,52; L,18, e perciò si guarda dal commettere peccati gravi ben sapendo che Allāh lo osserva costantemente.

C'è naturalmente un digiuno che è vera e propria imposizione o precetto, contemplato dal testo rivelato, come in sura II,183-187:

«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 e si trovi in viaggio, digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Quanto agli abili che lo rompano, lo riscatteranno con 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! E il mese di *ramadān*, il mese in cui fu rivelato il Corano come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvazione, non appena ne vedete la luna nuova, digiunate per

32. Cfr. *Vite e detti di santi musulmani*, a cura di V. Vacca, TEA, Torino 1988, p. 95.

tutto quel mese, e chi è malato o in viaggio digiuni in seguito per altrettanti giorni. Iddio desidera agio per voi, non disagio, e vuole che compiate il numero dei giorni e che glorifichiate Iddio, perché vi ha guidato sulla retta Via, nella speranza che Gli siate grati ... V'è permesso, nelle notti del mese di digiuno, d'accostarvi alle vostre donne: esse sono una veste per voi e voi una veste per loro. Iddio sapeva che voi ingannavate voi stessi, e s'è rivolto misericorde su di voi, condonandovi quel rigore; pertanto ora giacetevi pure con loro e desiderate liberamente quel che Allāh vi ha concesso, bevete e mangiate, fino a quell'ora dell'alba in cui potrete distinguere un filo bianco da un filo nero, poi compite il digiuno fino alla notte e non giacetevi con le vostre donne, ma ritiratevi in preghiera nei luoghi d'orazione. Questi sono i termini di Allāh, non li sfiorate. Così Iddio dichiara i suoi Segni agli uomini, nella speranza ch'essi Lo temano».

Di questo tipo di digiuno è fatto obbligo ad ogni musulmano adulto e capace di discernere, di sana costituzione e salute, non impegnato in un viaggio. Se ne fa obbligo altresì alle musulmane che non siano tuttavia in stato di mestruo e di puerperio. Vi è poi un tipo di digiuno che non costituisce obbligo, ma che è dovuto se, per esempio, qualcuno dovesse far voto a Dio di digiunare tre giorni nel caso abbia successo in una qualche sua impresa: Ve ne è un altro tipo che si accosta alla consuetudine o condotta assunta dal Profeta, come è quello, ad esempio, che si compie il 19 del mese di *al-muḥarram* e, infine un tipo di digiuno che è invece proibito, come quello di chi volesse digiunare nella festa del *'īd al-ṣagīr*, che viene celebrata per la fine del digiuno il primo giorno del mese di *ṣawwāl* e in quella meglio conosciuta come *'īd al-kabīr* o anche Festa del Sacrificio, che viene celebrata il 10 del mese di *dū al-ḥijjah* o tre giorni dopo la medesima.

Ma come già contemplato dal testo coranico esistono circostanze e situazioni che dispensano da una stretta osservanza del digiuno, come quando si teme che possano sopraggiungere infermità o seri disagi per il corpo o di aggravare uno stato di salute di per sé già compromesso quando ciò sia di opinione comune o rifletta una precisa indicazione di un medico esperto nella propria diagnostica. Una seconda ragione che potrebbe sospendere l'obbligo del digiuno è quando si è in viaggio e bisogna percorrere una rilevante distanza. Altra causa di una sua sospensione è, per le donne, il periodo di gestazione e di allattamento là dove esistano seri motivi per temere che la pratica del digiuno possa nuocere al feto o al lattante. La vecchiaia, pure, quando dovesse essere incapace di subire e tollerare un digiuno così come prescritto dal Corano. Tutte queste situazioni rendono plausibile e ragionevole una completa o parziale dispensa dall'osservanza del digiuno. Chi ne beneficia, però, è tenuto a pagare un debito, a compensare, per così dire, questo obbligo religioso cui non ottempera nella maniera prescritta, magari dando da mangiare ad un povero per ogni giorno in cui interrompe il digiuno. Ciò è da considerarsi come un alleggerimento e un atto di misericordia da parte di Allāh nei confronti dei suoi adoratori, come suggeriscono sure II,178 e VIII,66, per non opprimerli con ciò che non potrebbero tollerare, poiché Egli è compassionevole e misericordioso con i suoi adoratori. Così è messo in evidenza, tra l'altro, in sure II,143,207; III,30; IX,117,127; XVI,7,47; XXII,65; XXIV,20; LVII,9; LIX,10.

Da ciò si evince che l'atto di culto in sé non esaurisce la forte carica interiore che l'islām, vissuto come un modo di vivere globale e totalizzante, è capace di conferire alla capacità stessa dell'agire umano. Si è già avuto modo di capire che il concetto di culto non è relegato in una serie più o meno continua o frammentata di azioni imposte o suggerite dalla Legge rivelata. Non è né frenetica attività né scomposta e corriva osservanza d'un insieme di precetti. Muove invece dal di dentro, si anima di intenzione e di proposito, si smussa nella ricerca del meglio e di ciò che può rimpiazzare il dettato del precetto non osservato per particolari circostanze, non rompe l'anelito che di dentro l'anima pervade il corpo e ne fa parola di fede realizzata. Il culto islamico è sostanzialmente tutto ciò che il credente fa per piacere ad Allāh, per scandagliare il fondo dell'anima e del pensiero ed erigervi un trono dominato dalla volontà di Dio. In tale ottica anche il digiuno non è fine a se stesso, ma assolve al compito e alla funzione di purificare tale interiorità, renderla più disponibile, attraverso la sofferenza e la salvezza che da essa operano la benevolenza e la misericordia di Allāh, alla comprensione dell'altro, sradica l'egoismo e raffina il senso comunitario del digiunante. Perché mai, se così non fosse, recuperare una tensione religiosa e devozionale e culturale dando da mangiare ad un povero qualora si interrompe di digiunare, fosse anche per una giusta causa? Perché pregando si allude al fatto che Allāh è detentore di ciò che fa bene e di ciò che danneggia? Non è forse anche questa certezza che spinge il musulmano a digiunare per trovare il timore di Dio, come allude sura II,183? In una tradizione si tramanda che del Profeta in digiuno Dio abbia detto: «Smette momentaneamente di bere, di mangiare e di soddisfare ai suoi piaceri sessuali, per amore di me».

Noi cristiani abbiamo il dovere religioso e l'obbligo morale di presentarci ai musulmani con il Corano in mano, per dimostrare di saperlo leggere ed intendere, per sfatare la convinzione, in molti di essi radicata, che altre premure e ansie cognitive non siano in grado di animare e sostenere una adeguata e tenace ricerca

della verità in altre confessioni, tra cui quella cristiana, che in un modo o nell'altro va sempre più vivendo e testimoniando le pulsioni della carità e del reciproco rispetto. Considerare l'intero arco formativo di una coscienza islamica alla luce di un percorso che prende l'avvio dalla verità centrale dell'unicità assoluta di Allāh, che si sviluppa, integrando e amplificando la premessa, nel composito universo della preghiera, del digiuno, dell'elemosina legale e del pellegrinaggio, significa anche scorgere, nel sistema dottrinale e comportamentale, l'esaltante attesa di un ricongiungimento con il proprio principio nello scenario del grande ritorno a Dio di tutte le cose e, quindi, di ogni singola persona. L'ambito nel quale l'individuo si fa voce di coro assumendo, quindi, una dimensione comunitaria e più sensibilmente sociale, è il precetto che esorta e obbliga a contribuire al benessere della *ummah* con il versamento di un contributo in beni finanziari o monetari.

Benefici spirituali della zakāh

In questa cornice anche per l'elemosina legale, la cosiddetta *zakāh*, da non confondere con la *ṣadaqah* o elemosina vera e propria, si profila una lettura conforme allo spirito testimoniale messo in risalto nel tratteggiare le peculiarità dei precedenti pilastri dell'Islām. A volersi chiedere cos'è mai l'elemosina legale, verrebbe da rispondere, nello spirito della religiosità islamica, ch'essa altro non è se il destinare una determinata parte del proprio danaro e dei propri beni a beneficio di chi Iddio ha reso obbligatorio versarla. È un obbligo che ricade su ogni musulmano e ciascuna musulmana.

Questo principio generale viene enunciato in modo più pertinente e individuante con le seguenti disposizioni: è assoggettato al versamento della *zakāh* il musulmano libero, adulto, in pieno possesso delle proprie facoltà mentali, in possesso di una precisa proprietà, esente da debiti. L'ammontare della percentuale da versare sui beni posseduti: come denaro, oro, argento, merci, bestiame e altri beni, è solitamente determinata, in una con le condizioni della sua applicazione, nei libri di *fiqh* o di diritto musulmano. Per lo più è indicato il tasso minimo del 2,5%.

Naturalmente a fronte di questa oggettiva disponibilità intrinseca a quanto in effetti si possiede, si pone poi il problema di cosa versare e come versarlo. Qui la consuetudine musulmana evidenzia innanzitutto ciò che si possiede in fatto di monetazione corrente, soprattutto in oro e argento, ma anche in moneta corrente, in bestiame: come cammelli, mucche, greggi, in prodotti agricoli nonché proventi da attività commerciali a vario titolo.

Sul modo e per le persone a vantaggio delle quali versarla, si tiene conto di quanto detto in sura IX,60: «Perché il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi e agli incaricati di raccogliere, e a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore, e così anche per riscattare gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla Via di Allāh e per il viandante. Obbligo questo imposto da Allāh, e Allāh è saggio sapiente». Ma sull'interiorizzazione di questo atto, è ancora il Corano ad intervenire esplicitamente, stabilendo il confine tra l'esteriorità e l'interiorità con le parole: «Se le elemosine le farete pubblicamente, buona cosa è questa; ma se le farete in segreto dando dei vostri beni ai poveri, questa è cosa migliore per voi e servirà d'espiazione per le vostre colpe, ché Dio è bene informato di quello che fate», come detta sura II,271.

Usi a individuare e circoscrivere l'ambito concettuale espresso dai termini, i commentatori e gli esegeti del testo coranico hanno messo in risalto che per "povero", *faqīr*, è qui da intendere colui che possiede ben poco e pressoché nulla; per "bisognoso", *miskīn*, colui che invece non possiede nulla; per "l'incaricato di raccoglierla", chi ne va in cerca di casa in casa tra la gente, come avveniva agli albori dell'islām e ancora dopo; per "quelli di cui ci siamo conciliati il cuore", coloro che abbracciano la religione dell'islām ma la cui fede è debole, oppure coloro che si vorrebbe far pendere verso la condivisione della fede islamica, o anche coloro dai cui animi si vorrebbe rimuovere ogni voglia di nocimento e di male nei confronti dei musulmani; per "schiavo", colui al quale il proprio padrone potrebbe richiedere una certa somma di danaro per essere affrancato; per "debitore", colui che è indebitato e possiede troppo poco per pareggiare quanto deve; per "lotta sulla via di Allāh", *fi sabīli Allāh*, si intende coloro che combattono per la supremazia della parola di Dio e per la diffusione dell'islām; per "viandante", è qui da intendersi, infine, lo straniero che, viaggiando, dovesse perdere il danaro che aveva con sé e aver bisogno di aiuto immediato.

Anche in questo ambito, come negli altri, il valore dell'intenzione conferisce spessore morale ed etico all'atto in sé, orientandolo nella direzione del compiacimento divino, al quale ogni pio musulmano deve costantemente ispirare ogni moto dell'anima e del corpo. Si deve sapere che nell'islām di ogni epoca ed estrazione non c'è mai stata una cultura dell'opposizione tra anima e corpo, ma solo una loro distinzione e anche questa comunque associata ad un'armonica composizione e interazione. L'assenza di siffatta contrapposizio-

ne ha fortunatamente sdrammatizzato ogni aspetto del quotidiano nel suo svolgersi cadenzato e coordinato da atti e attitudini secolari. Il concetto della sottomissione, che è essenzialmente dinamico e costruttivo, induce a porsi nell'angolo visuale di Dio, a creare e gettare un ponte i cui costruttori siano realistici visionari di una città di Dio sulla terra. In tale cornice anche la *zakāh* viene recepita e agognata come un'occasione per assentire ad una precisa volontà divina, per cui essa è considerata come una disposizione attraverso la quale Allāh la impone ai ricchi e ai facoltosi perché ne traessero, i poveri, vantaggi materiali ed essi utilità spirituali, in una sorta di reciproco gioco delle parti per l'esaltazione dei supremi disegni divini. Di fatto i vantaggi e i benefici che il versamento della *zakāh* assicura nel complesso tessuto della comunità islamica sono molteplici.

Innanzitutto scongiura che i poveri e i bisognosi siano soffocati e danneggiati dall'umiliazione che consegue ad uno stato di indigenza e, nello stesso tempo, concorre al miglioramento del loro stato di salute, debellando morbi ed epidemie che potrebbero abbattersi su di essi.

In secondo luogo possono concorrere ad arginare tendenze alla disoccupazione e, perciò, ridurre il numero dei disoccupati e degli accattoni che seminano corruzione sulla terra e il cui danno si riverbera su larga scala nel paese e tra la gente. Le sacche di crescente povertà e miseria che su larga scala vanno diffondendosi tra le comunità musulmane di paesi abbruttiti e immiseriti da guerre e distruzione che devastano in maggior misura le persone e le coscienze e le cose dei già poveri, lasciano ampio campo al proliferare e al dilagare dell'accattonaggio contro il quale nessuna misura governativa è in grado di ergersi ad argine e diga. Una piaga che svislisce e umilia centinaia e centinaia di donne e di bambini addossati a muri di vergogna e di oltraggio da mattina a sera ...

Una preoccupazione di stampo prettamente sociale, tendente a salvaguardare la dignità creaturale di ciascun individuo, nella buona come nella cattiva sorte, sì da cancellare sul sorgere la sconcezza di un comportamento negativo ed eticamente nefasto, si riflette altresì nel terzo obiettivo che il versamento della *zakāh* intende perseguire, vale a dire la sua finalizzazione ad alleggerire il peso deleterio che la povertà e l'indigenza impongono ai miserabili sì che diminuiscano i delitti e i mali da essi perpetrati, dato che la miseria stessa figura da sempre come una delle cause più a monte della consumazione di delitti e di mali che imperversano nella società.

Come quarto scopo, la *zakāh* dovrebbe servire a recuperare alla causa dell'Islām, abbracciandolo come ultima e definitiva credenza religiosa, chi se ne fosse allontanato rinnegandolo e, nello stesso tempo, fronteggiare il danno che alcuni di essi potrebbero arrecare ai musulmani. A questo principio di recupero e reclutamento che non rare volte si presenta come vero e proprio proselitismo, si affiancano altre istanze di attività e iniziative capillari sul territorio e fuori, volte alla diffusione e alla supremazia della religione islamica su ogni altra credenza. A tale uopo vengono sovvenzionate fondazioni di vario tipo, che gestiscono una sorta di economia distributiva delle risorse provenienti dal versamento della *zakāh*. Si insiste in questi nostri ultimi giorni sull'opportunità e sulla necessità di introdurre il beneficio della destinazione dell'8 per mille anche a vantaggio della comunità musulmana, perché si sopperisca più adeguatamente alla crescente necessità di gestire nei dettagli i molteplici interessi della medesima. Non si deve in nessuna maniera sottovalutare come in effetti l'editoria odierna è tutta incentrata sulla stampa e la diffusione gratuite di manuali e testi propri della tradizione islamica al fine di favorire un articolato e sistematico proselitismo o intento di indurre alla conversione all'islām di quante più possibili persone di ogni estrazione sociale.

La quinta finalità connessa direttamente all'istituzione della *zakāh* ha un sapore di più elevata istanza sociale, temperata e pervasa da afflato più religioso che puramente filantropico. Si ha una più pertinente analogia con le direttive veterotestamentarie relative alla necessità di avere in considerazione gli orfani, le vedove e gli anziani e, nello stesso tempo, una più marcata eco delle raccomandazioni evangeliche nei riguardi delle stesse categorie. In quest'ultimo caso, infatti, la raccomandazione a farsi carico dell'alleggerimento delle pietose condizioni in cui esse versano, sfocia in un vero e proprio invito ad "amare" tali categorie. Anche nell'islām c'è l'attenzione a che tale valore emerga più consistentemente nel rapportarsi dei ricchi ai poveri e ai bisognosi. Un atteggiamento di amorevolezza si tira dietro, di solito, anche un sentimento di simpatia che rimuove dai cuori dei beneficiati ogni traccia di astio e di odio e di rancore nei riguardi dei ricchi, scongiurando così, in maniera più determinante, le propensioni che i poveri manifestano a mettere in atto ogni mezzo pur di guadagnarsi di che vivere alla giornata.

Non meno apprezzabile è altresì il riscontro che di sé lascia negli animi dei ricchi la disponibilità a far del bene agli indigenti. La carità, di fatto, purifica, rimuove dagli spiriti dei facoltosi il disonore della tirchieria e dell'avarizia, inducendoli a versare senza grettezza parte dei loro beni sotto ogni forma di pietà, di ele-

mosina e di mutuo soccorso. Questa sesta finalità che la comunità musulmana intende conseguire con la sollecitazione a versare la *zakāh* come e quando si può, rappresenta la cima e l'apice del bene comunitario. Si costituisce come un cardine della costruzione armonica ed egualitaria della *ummah* o grande casa della fede islamica.

La trasformazione dell'anima e del pensiero e della corporeità grazie a quanto i precedenti quattro pilastri potrebbero realizzare se scrupolosamente osservati e messi in opera, si sublima, per così dire, con il ritrovarsi degni di accedere nella casa della fede e del culto, nel luogo in Dio ha amato abitare e essere ritrovato. Il ritorno alla dimora di Allāh altro non è che il raggiungimento della sospirata meta di ritrovarsi nel cuore di Dio con la pienezza della propria creaturalità. Un musulmano degno di tale nome lo sa e lo desidera. È consapevole che la parabola umana del suo divenir credente trova solo con questo ultimo passo la sua piena realizzazione.

Perfezione del cammino di fede per il tramite del pellegrinaggio alla Mecca

Anche del pellegrinaggio alla Mecca è fatto obbligo ai musulmani, almeno una sola volta in vita, sin dagli sgoccioli dell'anno 9 dell'ègira. È un obbligo che incombe su ciascun musulmano libero, dotato di capacità legale, di sana costituzione, benestante, capace di provvedere alle spese dei suoi familiari durante il periodo del viaggio necessario al pellegrinaggio stesso in una con la sicurezza del cammino che bisogna percorrere a tale uopo.

Come principio di massima, un pellegrinaggio compiuto con risorse illegalmente procacciate è da considerarsi nullo ed è ugualmente detestabile quel pellegrinaggio che si fa senza previo permesso di chi ha potestà su coloro che intendono compierlo. È lecito delegarne il compimento ad altri in caso di infermità e di detenzione, ma dove esse cessassero si renderebbe obbligatorio eseguirlo di persona³³.

Riti del pellegrinaggio

In caso si decidesse di assolvere all'obbligo del pellegrinaggio, bisogna attenersi scrupolosamente a tre cardini.

Primo. Procedere ad una completa pulizia del proprio corpo, radersi i capelli, dismettere ogni abito confezionato per indossare una veste rituale cingendola dalla vita in giù, *izār*, e un manto con cui coprire la parte superiore per poi rivolgersi a Allāh, dicendo: «Mio Dio, intendo compiere questo pellegrinaggio, deh rendimelo facile e voglia tu accettarlo da parte mia». Poi, ancora rivolto a Dio: «Eccomi, mio Dio, eccomi, eccomi! Nessuno hai tu per socio³⁴. Eccomi! Tue son la lode e la grazia e il regno. Nessuno hai tu per socio». In questo consiste il *ihrām*³⁵.

Dopo aver fatto ciò, è fatto divieto al pellegrino di coprirsi la testa o la faccia o di tagliarsi i capelli o di tagliarsi le unghie o di indossare un abito confezionato o di litigare con qualcuno.

Secondo. Non appena sarà giunto alla Mecca, principierà dal Tempio Sacro³⁶, *al-masjid al-ḥarām*, di

33. Nel caso in cui qualcuno si ponga in stato di sacralità al posto di un altro onde effettuare al posto suo il pellegrinaggio, è opportuno formulare tale intenzione con le parole: «Io faccio proposito di compiere il pellegrinaggio e per esso mi consacro a Dio, sia Egli esaltato, al posto del tale. Eccomi, Signore, al posto del tale ...» e procede sino alla fine della *talbiyah*. Di detta invocazione parleremo subito dopo.

34. Cfr. sure VI,163; XVII,111; XXV,2.

35. Termine con il quale si esprime la particolare consacrazione che il pellegrino fa di se stesso prima di intraprendere il pellegrinaggio rituale. Detta consacrazione implica altresì una ferma volontà di astenersi da tutto ciò che interiormente o esteriormente possa compromettere lo stato di purificazione del pellegrino. Con lo stesso termine usa indicare altresì l'abito che si indossa in detta circostanza. Alcuni raccomandano di dire, subito dopo aver espresso l'intenzione di effettuare il pellegrinaggio: «Signore, a Te io consacro la mia anima, i miei capelli, la mia pelle, la mia carne e il mio sangue». Porsi al cospetto di Dio in piena disponibilità di tutto il proprio essere è il fondamento della consacrazione e della sacralizzazione che caratterizzano lo stato interiore di chi si appresta a compiere il pellegrinaggio. Il Profeta solleva esprimere questa realtà con le parole: «Eccomi, Signore! Eccomi! Eccomi! Tu non hai alcun associato, Lode, grazia e sovranità appartengono a Te! Tu non hai alcun associato!». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, p. 389. Le parole che esprimono questa atmosfera interiore che poi accompagnerà il pellegrino in ogni tappa del suo pellegrinare, sono generalmente riassunte con il termine *talbiyah*. Si consiglia di pronunciarla sempre a voce alta, soprattutto da parte degli uomini. Raccomandabile in ogni altra parte del pellegrinaggio, si sconsiglia però di recitarla durante la deambulazione attorno alla Ka'bah e durante la corsa tra al-Şafā e al-Marwah.

36. Vedendo la moschea ed entrandovi, si raccomanda di alzare le mani al cielo e di esclamare: «Signore, accresci l'onore, la grandezza, la nobiltà e la venerazione di questo Tempio; accresci l'onore, la nobiltà, la grandezza e la pietà di coloro che lo

poi fa la deambulazione intorno alla Ka'bah compiendo sette giri e pregando finché può³⁷, quindi compie sette volte la corsa, *sa'y*, tra al-Şafā e al-Marwah³⁸, cominciando da al-Şafā e terminando ad al-Marwah. Quando si troverà poi nello spazio del Tempio compreso tra l'angolo in cui è incastonata la Pietra Nera e la porta d'ingresso, *al-Multazim*, gli viene raccomandato di volgere ad Allāh la seguente invocazione: «Signore, fa' che la lode a Te resa sia all'altezza dei tuoi favori ed eguagli ciò che tu accresci. Te io lodo con ogni forma di lodi, quelle da me conosciute e quelle che ignoro, per tutte le Tue grazie, quelle da me conosciute e quelle che ignoro e per ogni situazione. Signore, fa' scendere le tue benedizioni e la tua pace su Muḥammad e sulla sua famiglia! Fa' ch'io trovi rifugio presso di Te contro Satana il lapidato e contro ogni sventura. Rendimi soddisfatto di ciò che mi hai accordato e benedicilo per me. Fa', o Signore, ch'io sia il più onorato di tra coloro che compariranno alla Tua presenza e ch'io permanga sulla retta via fino a quando T'incontrerò, o Signore dei Mondi!»³⁹. Altre invocazioni sono altresì raccomandate quando il pellegrino dovesse trovarsi nei pressi di *al-Hijr*, ossia del muro di cinta introno alla Ka'bah sul lato nord, considerato parte integrante del sacro Tempio⁴⁰.

Si soffermerà alla Mecca fino all'ottavo giorno del mese di *dū al-ḥijjah*. Da qui si avvierà poi a Minā⁴¹. Il nono giorno si porterà ad 'Arafah⁴² dove si soffermerà sulla montagna della Misericordia, *jabal al-raḥmah*, fosse anche per un istante. L'indicazione di siffatto tempo pur brevissimo sta ad indicare che se in effetti tale tappa non viene messa in atto, il pellegrinaggio stesso è da ritenersi nullo, giacché la sosta, *wuqūf*, ad 'Arafah è vissuta come una componente essenziale di esso.

Terzo. Il decimo giorno, vale a dire il giorno della festa, il pellegrino sosterà in una località chiamata al-Muzdalifah⁴³. Vi si fermerà foss'anche per un istante. Dopo detta sosta, lancerà dieci sassi contro la stele di al-'Aqabah, subito dopo sgozzerà una pecora a Minā e ne distribuirà le carni ai poveri e ai bisognosi. Di poi si taglierà o accorcerà i capelli, quindi fa ritorno alla Mecca e compie la deambulazione intorno alla Ka'bah sette volte.

onorano e lo venerano visitandolo in pellegrinaggio». Confortati dall'onore che Iddio riversa su di loro al momento di contemplare il sacro Tempio essi esclamano, così come già faceva il Profeta: «Signore! Questo è il tuo Tempio sacro. Il tuo asilo! Deh, distogli da me il Fuoco e concedimi sicurtà contro il tuo castigo il giorno in cui Tu resusciterai i tuoi servitori! Fa' ch'io sia del gruppo di coloro che sono a Te vicini e di coloro che Ti obbediscono!». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, pp. 291-292.

37. Tra le invocazioni raccomandate durante questa fase, si consiglia la seguente: «Nel nome di Dio! Dio è grande! Signore, siamo qui perché abbiamo fede in Te, crediamo nel Tuo Libro, siamo fedeli al patto con Te stipulato e seguiamo la tradizione del Tuo Profeta!». Ogni giro intorno alla Ka'bah ha una sua invocazione o più di una. Vedi *Ibidem*, pp. 292-294.
38. Sono due colline inglobate dentro il sacro recinto della moschea, ad est. La distanza che le separa viene percorsa dal pellegrino con andatura svelta e sostenuta. Le invocazioni previste per queste due tappe, soprattutto nel mentre si copre la distanza tra l'una e l'altra, sono di particolare fervore ed intensità ed insistono sui concetti della grandezza e dell'unicità di Dio, del suo potere sulla vita e sulla morte, della sua fedeltà al Patto, della sua disponibilità a perdonare ogni sorta di peccato e di colpa, della supremazia concessa all'Islam e ai musulmani su ogni altra gente e nazione, della possanza della religione musulmana, e sulla prerogativa di rendere a Dio un culto sincero ch'essi hanno da Lui ricevuto in proprio. Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, pp. 295-297.
39. Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, p. 294.
40. L'invocazione a tale uopo suggerita è: «Signore, son venuto qui da Te da un lontano paese, con la speranza di guadagnarvi i tuoi benefici. Accordamene, Ti prego, almeno uno sì che non mi dia pena di chiederlo ad altri, o Tu che di ogni beneficio sei largitore!». A pellegrinaggio compiuto e prima ancora di abbandonare definitivamente la Mecca, è qui che il pellegrino compie la sua ultima tappa dopo aver compiuto un giro introno alla sacra Ka'bah. *Ibidem*, pp. 295, 307.
41. Località situata lungo il cammino di 'Arafah, a circa sette chilometri ad est della Mecca. Tra le varie invocazioni consigliate quando si è in cammino verso questa tappa, ne citiamo una che potrebbe riassumere tutte le altre, ed è la seguente: «Signore! Verso di Te io volgo il volto alla ricerca della Tua nobile Faccia. Fa' che i miei peccati siano perdonati, che il mio pellegrinaggio sia devotamente compiuto. Concedimi la Tua misericordia e non deludermi. In verità, Tu sei d'ogni cosa capace!». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, p. 298-301.
42. Località pianeggiante che si trova a circa ventuno chilometri ad est della Mecca. La circonda una teoria di colline ad emiciclo al centro delle quali si erge il monte della Misericordia, *jabal al-raḥmah*. Si ha anche la forma 'Arafāt, come in sura II,198 e la corsa impetuosa che i pellegrini compiono da detta località sino a raggiungere al-Muzdalifah e da quest'ultima a Minā è pure detta *ifāḍah*. Di considerevole importanza come tappa del pellegrinaggio, l'invocazione che si eleva il giorno in cui vi si giunge è tra le più apprezzate. Di fatto è detto: «La migliore invocazione è quella che viene formulata il giorno di 'Arafah». Questo perché il giorno di 'Arafah è il giorno più indicato per elevare invocazioni e perché rappresenta tutto il pellegrinaggio, dato che è in questo giorno ch'esso ha termine. Così il Profeta soleva asserire: «Il pellegrinaggio è 'Arafah». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, p. 299, nota 1.
43. L'invocazione costì raccomandata è: «Signore, Ti chiedo di concedermi, in questo luogo, ogni bene possibile, di migliorarne tutta la mia vita e di proteggermi contro ogni male. Nessuno, infatti, è capace di farlo all'infuori di Te e nessuno altro può concederlo se non Tu».

La stretta osservanza dei tre cardini di cui sopra, pone fine allo stato di *ihrām* e restituisce il pellegrino alle scansioni giornaliere della sua devozione e del suo essere musulmano. Ciò che gli era proibito durante il rito del pellegrinaggio, diventa per lui lecito a partire dal momento in cui ha termine la deambulazione intorno alla Ka'bah. L'undicesimo e il dodicesimo giorno scaglia sette sassi contro le tre steli che si trovano lungo la strada che congiunge la Mecca a Minà, cominciando dalla più piccola, passando poi per la media e terminando, quindi, con la più grande.

Ora si può dire che il pellegrinaggio è veramente terminato e, con esso e grazie ad esso, il musulmano ligio all'osservanza dei precetti e degli obblighi della sua Legge, prova nel profondo del suo intimo, di aver compiuto il beneplacito di Dio⁴⁴, al quale solo spetta la lode e la glorificazione. Ora è libero di scegliere se far ritorno tra i suoi nel paese di origine o se, cosa del tutto raccomandabile preferibile e migliore, rendere visita alla tomba del suo Profeta recandosi a Medina⁴⁵, per poi chiudere con la visita alle tombe di Abū Bakr e di 'Umar. Con questo ultimo atto di culto, il pellegrinaggio si stampa e si imprime nell'animo del musulmano come la più grande grazia a lui concessa dopo il dono della fede. La sua persona ne è per sempre segnata e da oggi in poi null'altro sarà oggetto dei suoi desideri se non congiungersi con i correligionari nella Mecca celeste, ultima e suprema tappa del suo camminare sulla terra. Questa agognata esperienza lo segnerà perfino nel nome. Non sarà più Ibrāhīm, ma bensì *ḥājj* Ibrāhīm, vale a dire il pellegrino Ibrāhīm.

Valore morale o virtù del pellegrinaggio

Il pellegrinaggio ha una funzione unificante. Esso fa, nei precisi tempi in cui lo si compie tutt'insieme, quel che fa la moschea nei tempi ordinari delle cinque preghiere rituali. Concorre a sensibilizzare i musulmani sul concetto di una unità strutturale del loro essere tali. La funzione della moschea è quella di "raccolgere", "unire", "radunare", fare dei molti un uno. La pregnanza del termine *jāmi'*, è proprio in questo suo ruolo che abbatte i limiti del tempo e dello spazio, annulla la molteplicità, partecipa alla *ummah* o comunità la sua costitutiva identità unitaria pur preservando la diversità delle coscienze individuali⁴⁶.

Ora, giacché siffatto raccogliersi o radunarsi nell'unità non realizza completamente l'insieme delle mete che l'islām si propone, dato che il vantaggio che ne deriva resterebbe limitato alla popolazione di un determinato paese o regione, Iddio ha prescritto ai musulmani che si riunissero in comune convenendo da tutte le parti del mondo abitato in un solo ed unico luogo, animati e infervorati tutti da una medesima ed identica re-

44. Questa stessa tensione interiore animava e dettava ogni movimento della mistica Rābi'ah al-'Adawiyah che così soleva dire volgendosi al suo Signore: «O mio Dio, Tu sai che il mio cuore desidera solo la Tua approvazione e non vuole altro che obbedire alle Tue Leggi. Il mio occhio si illumina alla luce dei riti che io compio in omaggio alla Tua Suprema Maestà. Se io fossi libera dei miei atti non vorrei restare un solo istante lontano dal Tuo servizio. Ma Tu mi hai dato in mano a una creatura umana: ed ecco perché, come umile Tua serva, arrivo così tardi». Compiva il pellegrinaggio alla Mecca con tanto desiderio di incontrare il volto del suo Signore che la Ka'bah stava andava verso di lei ma ella replicò: «Quello che mi occorre non è la Ka'bah, ma il suo Padrone», e non volle neppure guardarla. Cfr. FARID AD-DĪN AL-'AṬṬĀR, *Parole di Sufi. Memoriale degli intimi di Allah*, Oscar Mondadori, Milano 2001, pp. 106-107.

45. La visita alla tomba del Profeta è considerata tra le opere più atte ad unire a Dio e tra le azioni più meritorie e degne di retribuzione. Già allo scorgere gli alberi della città, il pellegrino alza al cielo la seguente invocazione: «Signore, schiudi mi le porte della Tua misericordia, concedimi, per il mio proposito di visitare la tomba del Tuo Profeta, ciò che hai elargito ai Tuoi servitori e a coloro che Ti hanno obbedito. Perdonami e sii con me misericordioso, Tu che più di tutti meriti di essere implorato!». Sulle cerimonie da seguire nella moschea eretta sulla tomba e sulle varie invocazioni da riservare ad ogni sito, cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, pp. 308-311.

46. Lo stretto rapporto della moschea con la preghiera, al di là di questa sua funzione più strettamente ideale e universalizzante, è opportunamente segnalata dal Profeta stesso là dove dice: «In verità le moschee sono costruite per ciò che il loro nome indica». L'allusione è qui direttamente al termine *masjid*, per cui la moschea è luogo di prosternazione. Ma in perfetta analogia con il senso di questo *ḥadīṭ* è l'interpretazione del termine *jāmi'*. Certo non siamo nello stesso ambito di una sua funzione più normale, meglio funzionale all'atto del pregare in sé come figura in un altro *ḥadīṭ* in cui è detto: «Queste moschee non sono state erette perché vi si urini e ne ricevano sozzura, ma sono fatte per invocare Dio, sia Egli esaltato, e leggere il Corano». Cfr. MOUHIEDDIN ABOU ZAKARIA YAHIA BEN CHARAF AN-NAWAWI, *Les Invocations*, cit., vol. I, p. 48. In un altro *ḥadīṭ* si evidenzia che il Signore ha delle ricompense preparate appositamente per chi «porti fuori dalla moschea una benché minima sporcizia». *Ibidem*, p. 160. Ma sulla funzione unificante della preghiera in detti luoghi si esprime anche ABUL A'LA MAUDUDI, *Conoscere l'Islam*, cit., p. 132, dicendo: «Dunque, lo ripetiamo, si devono eseguire le orazioni obbligatorie, possibilmente, in comune con gli altri credenti; in special modo l'orazione obbligatoria e aggregante del giorno del Venerdì. Questo fatto crea tra i musulmani un legame di solidarietà e di comprensione reciproca. Questo fatto risveglia in loro il sentimento della loro unità e nutre il senso di appartenenza ad una comunità speciale. Il fatto di eseguire in congregazione le orazioni obbligatorie inculca in loro un profondo sentimento di fratellanza, esse sono altresì il simbolo dell'uguaglianza, perché il ricco e il povero, il potente e l'umile, i dirigenti e i dipendenti, i dotti e gli illetterati, i neri e i bianchi, tutti sono nel medesimo rango e si prosternano insieme davanti al loro Signore».

ligione, per un unico e semplice scopo. È appunto durante tale circostanza che gli uomini di scienza e di conoscenza, gli oratori dai pulpiti delle moschee e i saggi a vario titolo richiamano l'attenzione dei pellegrini sui fondamenti dell'islām e sulle diverse ramificazioni dello scibile coranico, sulle condizioni dei musulmani sparsi per il mondo, sui loro usi e costumi, sulle loro modalità di testimoniare la fede e le opere dettate dalla Legge divina e le considerazioni che si impongono a proposito di tutte le altre comunità che non condividono i loro stessi principi religiosi ed etici. Si dà luogo ad una vera e propria immersione nell'universo delle verità fondanti del loro credere e del loro agire.

L'islām guarda l'islām con i propri occhi, la forte emotività del presente aggredisce le possibili immagini di un futuro più a misura della comunità musulmana, più dilatato, più rappresentativo sia a livello numerico sia a livello qualitativo. La certezza della fede rischiarla le nebulose ansie del futuro e gli partecipa la pienezza del presente che edifica e innalza a Dio un essere totalmente consacrato al suo servizio, rifuggendo da ogni forma di autoesaltazione e di unilateralismo.

Se ognuno di questi pellegrini radunati intorno alla dimora di Dio può a ragione essere per ciascuno di noi cristiani un compagno di viaggio nella fede e nel culto, non si ha nessun diritto e pretesto per asserire che l'islām è una sorta di degenerazione dell'uomo creato e amato da Dio!