



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di  
Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: Scienze Sociali: Interazioni, Comunicazione, Costruzioni Culturali  
XXXI ciclo

**IL PULPITO DEL PROFETA  
PRATICHE, REPERTORI, RETORICHE E STRATEGIE COMUNICATIVI DEI *ḤUṬABĀ'* IN ITALIA**

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Devi Sacchetto

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Stefano Allievi

**Dottorando:** Youssef Sbai

*La consapevolezza che l'uomo contemporaneo ha di se stesso come elemento esterno, se non addirittura estraneo, si fonda in gran parte sull'assorbimento del concetto della relatività sociale e del potere di trasformazione della storia. L'immaginazione sociologica è la forma più feconda di tale consapevolezza. Servendosene, uomini la cui mente si era mossa soltanto in un sistema di orbite ristrette, si sentono spesso improvvisamente illuminati, come se finalmente aprissero gli occhi in una casa che credevano di conoscere. A torto o a ragione, ritengono di essere soltanto ora in grado di giungere a determinate conclusioni, di avere delle idee coerenti, degli orientamenti abbastanza ampi e comprensivi. Decisioni che erano sembrate sagge appaiono ora come il prodotto di una mente inesplicabilmente opaca. Rivive la loro capacità di stupirsi. Acquistano un nuovo modo di pensare, sperimentano una trasposizione di valori: insomma, con la riflessione e la sensibilità afferrano il significato culturale delle scienze sociali.*

Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica* (2014; p. 17)

## Ringraziamenti

Il lavoro di tesi di dottorato è stato uno dei più impegnativi nella mia vita, da una parte a causa della mia formazione accademica di architetto, e dall'altra a causa dei molti impegni che ho dovuto mettere da parte per la durata del percorso. Da un'altra prospettiva la mia età e il mio impegno sociale mi sono stati di grande aiuto nello svolgimento della ricerca.

Le prime persone che ringrazio sono i miei genitori, *lhağ* Al-'Arbi e *al-hağğ*a Keltoum, che nel lontano 1980 hanno deciso di inviarmi a studiare in Europa, incoraggiandomi, come era la loro abitudine allo studio e al sapere. Da quell'anno, si sono accontentati di vedermi per qualche giorno ogni anno senza mai lamentarsi o criticarmi: sono due genitori stupendi.

Ringrazio la mia piccola famiglia. Questa tesi è anche di Zakia, mia moglie e mia compagna di vita: il suo continuo sostegno, i suoi incoraggiamenti nei momenti di sconforto, la sua pazienza e la sua generosità mi hanno sostenuto in modo fondamentale. Grazie anche ai miei figli Saad, Salma e Yasmin.

Ringrazio i docenti e i ricercatori che mi hanno permesso di crescere come ricercatore. In modo particolare ringrazio di cuore mio supervisore prof. Stefano Allievi: i suoi suggerimenti a partire dalla prima fase del percorso del dottorato erano fondamentali; le sue linee guida durante le fasi dell'indagine e della stesura della tesi mi sono state di grande sostegno.

Ringrazio Mohammed Khalid Rhazzali, ricercatore e docente, diventato poi amico fraterno: il nostro incontro nel 2011, quando ricopriva il ruolo di Condirettore del Master "Studi sull'Islam d'Europa" organizzato dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell'università di Padova, è stato una *sliding door* che mi ha dato l'opportunità di entrare in contatto con il mondo della ricerca accademica; senza il suo sostegno, nel segno della *maḥabbah ar-rabbaniyyah* e del sapere, non sarei arrivato a questo risultato.

Vorrei inoltre esprimere la mia immensa gratitudine al Coordinatore del dottorato di ricerca, il prof. Devi Sacchetto, e nell'ordine geografico del mio percorso accademico: dell'università di Padova ringrazio i prof. Luca Trapolin, Vincenzo Romania, Stefano Allievi, Arjuna Tuzzi, Giuseppe Mantovani, Alberta Contarello, Vincenzo Pace, Adone Brandalise, Khalid Mohammed Rhazzali, Valentina Schiavinato, Paolo Cottone, Chantal Saint-Blancat e tutti i funzionari della Biblioteca di Scienze Politiche E. Anchieri; dell'Université International de Rabat: il Directeur de Sciences-Po Rabat et du Laboratoire d'Études Politiques et de Sciences Humaines et Sociales, prof. Jean-Noël Ferrié, i prof. Farid El-Asri, Noureddine Al-Abiad, Najib Mokhtari e la dott.ssa Fatiha Joraiche; di Stra-

sburgo Michel Reeber; del F.I.D.R. Roberto Mazzola, Paolo Branca e Alessandro Ferrari; dell'università LUISS di Roma Mohammed Hashas; dell'Università di Copenaghen Niels Valdemar Vinding; della Lund University (Svezia) Jonas Otterbeck.

Devo altresì ringraziare i dirigenti delle organizzazioni islamiche nazionali: Moustafà Hajraoui, presidente della C.I.I., Izzeddin Elzir, presidente dell'U.CO.I.I., e Yahya Pallavicini, presidente della Co.Re.Is. Italiana; la loro gentile collaborazione e la loro disponibilità sono state di grande sostegno per la ricerca.

Sono molto obbligato nei confronti di tutti i *ḥuṭabâ'*, dei miei collaboratori in loco e dei dirigenti dei luoghi di culto presi in considerazione dalla mia ricerca, e di tanti altri ancora, per la loro gentile disponibilità, collaborazione, fiducia e sensibilità verso la mia ricerca. Purtroppo non posso ringraziarli con nome e cognome per motivi di privacy e per rispetto delle norme deontologiche della ricerca accademica, che non mi permettono di pubblicare dati sensibili o dati che consentono in qualche modo di risalire alle identità delle persone.

Infine, desidero ringraziare gli amici Hicham El-Karkouri, Abdel Aziz Guelli, Nouredine Benlfiqh, Sara Vatteroni, Giulia Severi e Fabio Bassani per i loro incoraggiamenti e il loro sostegno.

## Abstract

L'islam plurale approdato in Italia si è stabilito su tutto il territorio nazionale, in modo disomogeneo tra Nord e Sud Italia, ed è andato differenziandosi non solo per la sua natura plurima, ma anche attraverso l'impatto con realtà locali distinte per storia e per profilo costituzionale. In questo quadro si collocano la figura dell'imam *ḥaṭīb* (predicatore, plur. *ḥuṭabâ'*), il suo status e il suo ruolo all'interno e all'esterno delle comunità dei musulmani. La sua attività principale è la *ḥuṭbah* (sermone, plur. *ḥuṭab*), considerata lo strumento comunicativo per eccellenza con le grandi masse dei fedeli. Perciò ci troviamo di fronte a una pratica di grande interesse mediatico-politico, accademico e sociale.

Questa ricerca dunque mette sotto i riflettori i modi nei quali la cornice rituale di *ḥuṭbat al-ğumu'ah* (sermone del venerdì) viene prodotta, il contesto dove si produce, chi sono i suoi produttori, che "conoscenza" viene trasmessa attraverso il discorso khatabitico; ciò permette inoltre di verificare come il discorso omiletico fa i conti con la sua plausibilità nel contesto ospitante e tenta di ricostruire una struttura di plausibilità nella società ospitante.

La metodologia adottata si basa sull'osservazione partecipante, i racconti di vita degli attori religiosi e l'analisi del discorso. Durante la ricerca empirica abbiamo raccolto novantotto sermoni del venerdì enunciati in diciassette luoghi di culto islamico arabofoni sparsi su tutto il territorio nazionale e ubicati in metropoli, centri urbani e città di provincia. Abbiamo assistito in molte riprese ai culti rituali in tutti questi luoghi e abbiamo raccolto i racconti di vita di tutti i *ḥuṭabâ'* e dei dirigenti. La trascrizione dei sermoni, dei racconti di vita e delle osservazioni annotate durante la partecipazione è di cinquecento pagine. L'analisi orizzontale e trasversale dei dati raccolti, in parte eseguita con Atlas.ti, ci ha permesso di conoscere in profondità l'interazione simbolica generata dal discorso omiletico, i suoi produttori e il contesto della sua produzione.

Ciò ha portato a conoscere le categorie tematiche delle *ḥuṭab*, i tipi di *ḥaṭīb*, come l'islam plurale si adegua alle società di accoglienza e come *de facto* si stanno costruendo dei nuovi modelli di *ḥuṭbat al-ğumu'ah*: questi modelli sono delle conseguenze del livello di adattamento che compiono le comunità dei musulmani nel tentativo di ricostruire una struttura di plausibilità dell'islam in Italia attraverso *ḥuṭbat al-ğumu'ah*.

## **The Prophet's pulpit: Practices, repertoires, rhetorics and communication strategies of *ḥuṭabâ'* in Italy**

Plural Islam which has come to Italy has established on the whole national territory, unevenly distributed between North and South Italy, and has become more and more differentiated not only because of its pluralistic character, but also because of the contact with the local situations, different in their history and constitutional status. It is in this context that the imam and *ḥaṭīb* (preacher, plural *ḥuṭabâ'*), his status, and his role in and out of the community of the Muslims can be analyzed. His main activity consists in the *ḥuṭbah* (sermon, plural *ḥuṭab*), considered the primary means of communication with the masses of believers. Therefore, this practice is of great interest to the media and politics as well as of academic and social interest. This research, thus, focuses on how the ritual frame of *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* (the Friday sermon) is produced, the context in which it is produced, who its producers are, and the "knowledge" which is transmitted through the *ḥuṭbah* discourse; furthermore, this allows to verify how homiletic discourse deals with its plausibility in the context in which the Muslims live and tries to rebuild a plausibility structure in the society in which they find themselves.

The methodology which has been employed is based on participant observation of the religious actors and discourse analysis. During empirical research I have gathered 98 Friday sermons delivered in 17 Islamic places of worship all over the country, placed in big cities, medium-sized towns and smaller ones. I have attended ritual worship in all these places and gathered life stories of all the *ḥuṭabâ'* and the people who manage the places of worship. The transcription of the sermons, the life stories, and the notes taken during the worship is 500 pages long. Horizontal and transversal analysis of the data, partly performed with Atlas.ti, has allowed me to gain a deep knowledge of the symbolic interaction generated by homiletic discourse, its producers and the context of its production.

This leads to knowledge of the thematic categories of the *ḥuṭab*, the kinds of *ḥuṭabâ'*, how plural Islam adapts to receiving societies, and how new models of *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* are *de facto* being built: these models are a result of the kinds of adaptation made by the communities of Muslims in their attempt to rebuild a plausibility structure of Islam in Italy by means of *ḥuṭbat al-ḡumu'ah*.

Keywords: *khutba*, *sociology of religions*, *discourse analysis*, *sociology of communication*, *symbolic interaction*.

# Indice

<b>RINGRAZIAMENTI.....</b>	<b>3</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>17</b>
1. L'islam in Europa.....	17
2. L'islam in Italia.....	18
3. L'importanza della <i>ḥuṭbah</i> nel contesto europeo e italiano.....	20
4. I significati simbolici della <i>ḥuṭbah</i> .....	21
5. Impatto della <i>ḥuṭbah</i> sulla società europea e italiana.....	22
6. Perché questa indagine?.....	23
<b>LA TRASLITTERAZIONE DELL'ARABO IN CARATTERI LATINI.....</b>	<b>27</b>
<b>I – LA SFERA RITUALE DI <i>ṢALĀT AL-ĠUMU'AH</i> IN ITALIA.....</b>	<b>29</b>
1. Focus del capitolo.....	29
2. I tipi di luogo di culto.....	29
3. La preparazione del luogo di culto.....	30
4. L'ora dell'inizio delle funzioni religiose.....	32
5. La gestione dei numeri.....	34
6. Descrizione del luogo di culto all'interno e all'esterno.....	35
6.1. La sacralizzazione del profano.....	38
6.2. Il <i>minbar</i> (il pulpito) come arredo rituale.....	42
6.3. Lo spazio al femminile.....	46
7. Descrizione del culto di <i>ṣalāt al-ġumu'ah</i> .....	46
7.1. La prima fase (momento di raccolta dei fedeli).....	46
7.2. L'inizio del rituale.....	49
7.3. La <i>ḥuṭbah</i> .....	50
7.4. <i>Ṣalāt</i> , la preghiera canonica.....	52
<b>II – ANALISI SOCIO-STORICA DELLA <i>ḤUṬBAH</i>: LA GENESI DI <i>ḤUṬBAT AL-ĠUMU'AH</i>.....</b>	<b>53</b>
1. <i>Al-ḥaṭābah</i> nella Ġāhilliyyah (periodo preislamico).....	53
1.1. <i>Ar-rāwī</i> , il portatore-trasmittitore della memoria collettiva.....	56
1.2. Il ruolo del <i>ḥaṭīb</i> .....	57
1.3. La posizione sociale del <i>ḥaṭīb</i> .....	57
1.4. Il campo sociale della <i>ḥuṭbah</i> .....	58
1.5. La folla.....	58
1.6. Le qualità del <i>ḥaṭīb</i> .....	58
1.7. Riflessioni sulla posizione sociale del poeta e su quella del <i>ḥaṭīb</i> .....	58
1.8. <i>Al-'aswāq al-'adabiyyah</i> (i mercati letterari).....	59
1.9. <i>Sûq 'Ukâz</i> .....	59
1.10. I <i>ḥuṭabâ'</i> più famosi della Ġāhilliyyah.....	60
1.11. I fattori dello sviluppo della <i>ḥuṭbah</i> .....	61

1.12. I tipi della <i>ḥuṭbah</i> nella Ġāhiliyyah.....	61
1.13. La svolta della <i>ḥuṭbah</i> della Ġāhiliyyah.....	61
1.14. Riflessione.....	65
2. La sacralizzazione della <i>ḥuṭbah</i> e la genesi di <i>ḥuṭbat al-ḡumu‘ah</i> .....	66
2.1. Il contesto in cui crebbe Muḥammad.....	66
2.2. La sacralizzazione della <i>ḥuṭbah</i> .....	67
2.3. La <i>ḥaṭābah</i> dopo la morte di Muḥammad.....	69
2.4. La <i>ḥuṭbah</i> omayyade: la genesi della <i>ḥuṭbat al-ḡumu‘ah</i> dello Stato.....	69
2.5. <i>Ḥuṭbah</i> dei Ḥawāriġ.....	74
2.6. La <i>ḥuṭbah</i> sciita nel periodo omayyade.....	76
2.7. Riflessioni sulla <i>ḥuṭbah</i> nel periodo omayyade.....	77
2.8. La scuola della <i>ḥaṭābah</i> .....	77
2.9. La <i>ḥuṭbah</i> nel periodo abbasside (750-1258 d.C.).....	78
2.10. ar-Râḍî bi-llâh, ultimo califfo <i>ḥaṭîb</i> di <i>ṣalât al-ḡumu‘ah</i> .....	80
<b>III – STATO DELL’ARTE.....</b>	<b>83</b>
<b>IV – QUADRO TEORICO.....</b>	<b>87</b>
<b>V – NOTA METODOLOGICA.....</b>	<b>93</b>
1. Costruzione del metodo (un mondo conosciuto-sconosciuto; visibile-invisibile).....	93
1.1. Di cosa parliamo.....	94
1.1.1. Moschea: <i>masġid</i> , <i>ġâmi‘</i> e <i>muṣallah</i> , semplicemente: luogo di culto.....	94
1.1.2. Il <i>ḥaṭîb</i> .....	95
1.1.3. Il dirigente del luogo di culto.....	95
1.1.4. Il ‘discorso khatabitico’.....	96
1.2. La mappa dei luoghi di culto in Italia.....	96
1.3. Le organizzazioni islamiche nazionali.....	96
1.4. Le tendenze ideologiche e etno-nazionali.....	98
2. Modalità e fasi della ricerca.....	99
2.1. L’indagine preliminare.....	99
2.2. Deontologia della ricerca.....	99
2.3. Il faccia a faccia con i <i>ḥuṭabâ’</i> .....	100
2.4. La costruzione di un campione qualitativo.....	102
2.5. Riflessione sul ricercatore musulmano che compie un’auto-etno-analisi.....	105
2.6. Osservazione partecipante e registrazione delle <i>ḥuṭab</i> .....	106
2.7. La trascrizione delle <i>ḥuṭab</i> .....	107
2.8. Racconti di vita.....	112
2.8.1. Il piano del racconto di vita e la registrazione dei racconti.....	112
2.8.2. Analisi del discorso.....	113
<b>VI – L’EQUIPE.....</b>	<b>117</b>
1. Il parcheggiatore delle macchine.....	117
2. L’assistente dei fedeli.....	118
3. Il fonico.....	118
4. Il <i>mu‘addin</i> .....	119
5. I collaboratori nella preparazione della <i>ḥuṭbah</i> .....	120
5.1. La moglie suggeritrice.....	120
5.2. Il ruolo della seconda generazione: mediatori tra due universi.....	120

5.3. La figlia “italianizzata”: editor linguistico del <i>ḥaṭīb</i> .....	121
5.4. La famiglia.....	121
5.5. Il “regista”.....	122
5.6. <i>Feedbacker</i> .....	123
5.7. I raccoglitori di offerte.....	123
5.8. L’addetto alla registrazione video.....	124
5.9. Il custode.....	125
<b>VII – I PRODUTTORI DEL DISCORSO KHATABITICO.....</b>	<b>127</b>
1. Informazioni generali.....	129
1.1. Dati generali.....	129
1.1.1. <i>Ḥuṭabâ</i> ’ provenienti da metropoli.....	129
1.1.2. <i>Ḥuṭabâ</i> ’ provenienti da centri urbani.....	130
1.2. Il percorso di studi scolastici.....	130
1.2.1. <i>Ḥuṭabâ</i> ’ con diploma di scuola media.....	130
1.2.2. <i>Ḥuṭabâ</i> ’ con diploma di scuola superiore.....	131
1.2.3. <i>Ḥuṭabâ</i> ’ con laurea.....	131
1.3. Il percorso di studi religiosi.....	132
1.3.1. Scuola coranica.....	132
1.3.2. <i>’Iḡāzah</i> (riconoscimento dell’esperto): la resurrezione del metodo tradizionale.....	133
1.3.3. Studi religiosi accademici.....	134
1.3.4. Autodidatti.....	134
1.4. Percorso di studio dell’italiano.....	136
1.4.1. La laurea in Italia.....	136
1.4.2. La scuola serale.....	136
1.5. Contesto della famiglia di origine.....	137
1.5.1. Famiglia <i>multazimah</i> .....	137
1.5.2. Famiglia conservatrice.....	138
1.5.3. Famiglia con nessun riferimento religioso.....	138
1.6. Le esperienze lavorative.....	139
1.6.1. I lavori prima di diventare <i>ḥaṭīb</i> .....	140
1.6.2. I <i>ḥuṭabâ</i> ’ lavoratori.....	141
1.7. La modalità dell’arrivo in Italia.....	141
2. Il <i>ḥaṭīb</i> come attore sociale: questioni della <i>ḥuṭbah</i> indipendenti dal singolo <i>ḥaṭīb</i> .....	142
2.1. Come si diventa <i>ḥaṭīb</i> .....	142
2.1.1. L’appartenenza a una rete ideologico-religiosa.....	142
2.1.2. Carisma.....	144
2.2. I tipi di <i>ḥaṭīb</i> .....	145
2.2.1. <i>Ḥaṭīb</i> attivista.....	145
2.2.2. <i>Ḥaṭīb</i> ‘parroco’.....	146
2.2.3. <i>Ḥaṭīb</i> missionario.....	147
2.3. Il ruolo della <i>ḥuṭbah</i> .....	148
2.3.1. L’insegnamento e l’educazione.....	148
2.3.2. La <i>ḥuṭbah</i> fonte di informazione.....	149
2.3.3. La <i>ḥuṭbah</i> strumento di cambiamento del comportamento.....	150
2.3.4. I significati simbolici del <i>minbar</i> .....	151
2.4. Il pubblico dei fedeli con gli occhi dell’attore religioso.....	152
2.4.1. La differenza generazionale dei fedeli.....	152
2.4.2. I livelli di conoscenza religiosa dei fedeli.....	153
2.4.3. La diversità di origine dei fedeli.....	154
2.4.4. Il frequentatore abituale e il frequentatore stagionale.....	155
2.4.5. Le tendenze ideologiche.....	155

2.5. I problemi sociali dei membri delle comunità dei musulmani.....	156
2.5.1. Problemi famigliari.....	156
2.5.2. Problemi amministrativi.....	158
2.5.3. La somiglianza con gli italiani.....	158
2.5.4. La dimensione culturale.....	158
2.6. La posizione della <i>ḥuṭbah</i> tra le attività religiose dei <i>ḥuṭabâ'</i> .....	159
2.6.1. La <i>ḥuṭbah</i> occupa il primo posto tra le attività del <i>ḥaṭīb</i> .....	159
2.6.2. La <i>ḥuṭbah</i> occupa il secondo o il terzo posto tra le attività del <i>ḥaṭīb</i> .....	160
3. La preparazione del prodotto khatabitico.....	161
3.1. Da dove i <i>ḥuṭabâ'</i> di solito prendono spunto per la <i>ḥuṭbah</i> ?.....	161
3.1.1. Le ricorrenze.....	161
3.1.2. Gli eventi.....	161
3.1.3. Le esigenze dei fedeli.....	162
3.1.4. Internet e WhatsApp.....	163
3.1.5. Improvvisazione.....	163
3.1.6. <i>Al-'ilhâm</i> (ispirazione divina).....	164
3.1.7. La moglie.....	164
3.2. La preparazione della <i>ḥuṭbah</i> .....	164
3.2.1. L'archivio personale.....	164
3.2.2. La preparazione al bar (il matrimonio tra il sacro e il profano).....	165
3.2.3. La preparazione via internet.....	165
3.2.4. Preparazione last-minute.....	166
3.2.5. Il caso di un <i>ḥaṭīb</i> di seconda generazione.....	166
3.3. “Qual è la sua <i>ḥuṭbah</i> migliore?”.....	167
3.3.1. La <i>ḥuṭbah</i> che fa cambiare le cattive abitudini.....	167
3.3.2. La <i>ḥuṭbah mubârah</i> (benedetta).....	168
3.3.3. La <i>ḥuṭbah mulhamah</i> (ispirata).....	168
3.3.4. <i>Ḥuṭbah sûsiyyah</i> (berbera).....	169
3.3.5. La <i>ḥuṭbah</i> che fece piangere i fedeli.....	169
3.4. “Stende la <i>ḥuṭbah</i> per iscritto? Prende appunti?”.....	169
3.4.1. La <i>ḥuṭbah</i> stesa su un foglio.....	169
3.4.2. La <i>ḥuṭbah</i> senza foglio.....	170
3.5. <i>Ḥuṭab</i> a cicli tematici.....	170
3.6. “Perché i fedeli partecipano alla <i>ḥuṭbah</i> ?”.....	171
3.7. Come considerano i <i>ḥuṭabâ'</i> il proprio prodotto khatabitico?.....	171
3.8. “Ha mai affrontato il tema LGBT?”.....	173
3.9. I contesti nei quali la <i>ḥuṭbah</i> si è interrotta.....	174
3.9.1. Le interruzioni per motivi esterni.....	174
3.9.2. Le interruzioni per motivi interni.....	174
3.10. Le difficoltà più rilevanti relative alla preparazione della <i>ḥuṭbah</i> .....	175
3.11. Il feedback che i <i>ḥuṭabâ'</i> ricevono.....	177
3.12. “Come trascorre il venerdì mattina?”.....	178
3.12.1. <i>Ḥuṭabâ'</i> a tempo pieno.....	178
3.12.2. <i>Ḥuṭabâ'</i> lavoratori.....	179
3.13. Quando e dove il <i>ḥaṭīb</i> cambia l'abbigliamento.....	179

## VIII – MAPPA DEGLI ARGOMENTI DELLE *ḤUṬAB*.....181

1. Le frontiere di libertà di scelta degli argomenti (tra censura e libertà).....	181
1.1. Il controllo mediatico-politico.....	181
1.2. Auto-censura.....	182
1.3. Censura dai fedeli.....	183
1.4. Censura da parte dei dirigenti dei luoghi di culto.....	184
1.5. Censura strategica.....	184

2. La costruzione delle macroaree degli argomenti delle <i>ḥuṭbah</i> .....	185
2.1. Riflessione sulle macroaree.....	190
<b>IX – AL-MUQADDIMAH.....</b>	<b>193</b>
1. La scelta etimologica.....	193
2. Gli elementi fissi della <i>muqaddimah</i> .....	193
3. Il significato simbolico della <i>muqaddimah</i> .....	194
4. Le <i>muqaddimah</i> sunnita e sciita.....	195
5. Le diverse funzioni soggettive della <i>muqaddimah</i> .....	195
5.1. La <i>muqaddimah</i> serve al <i>ḥaṭīb</i> per acquisire fiducia in se stesso.....	196
5.2. Durante la <i>muqaddimah</i> il tecnico regola il suono dell'impianto acustico....	196
5.3. Occasioni in cui il <i>ḥaṭīb</i> cambia strategia e prepara la <i>muqaddimah</i> .....	196
5.4. Leggere la <i>muqaddimah</i> da un foglio è una garanzia.....	197
5.5. La <i>muqaddimah</i> è lo strumento per citare gli elementi necessari per la validità della <i>ḥuṭbah</i> .....	197
5.6. La <i>muqaddimah</i> in Italia non è come quella in Egitto.....	198
5.7. I fedeli non partecipano al culto per divertirsi.....	198
5.8. La <i>muqaddimah</i> deve essere preparata come la <i>ḥuṭbah</i> stessa.....	199
5.9. La <i>muqaddimah</i> è lo strumento per svegliare i fedeli e prepararli ad ascoltare la <i>ḥuṭbah</i> .....	199
5.10. L'autocensura nella <i>muqaddimah</i> .....	200
5.11. <i>Muqaddimah</i> con accenno implicito all'argomento della <i>ḥuṭbah</i> .....	200
5.12. Doppia <i>muqaddimah</i> .....	201
5.13. La <i>muqaddimah</i> controcorrente.....	201
6. Allah e Muḥammad sono i termini più ripetuti nella <i>muqaddimah</i> .....	202
7. Le dimensioni teologiche della <i>ḥuṭbah</i> .....	202
8. La <i>muqaddimah</i> come simbolo della continuità della tradizione omiletica.....	203
9. I modelli di <i>muqaddimah</i> riscontrati nella nostra ricerca.....	204
9.1. Proposta di classificazione delle <i>muqaddimah</i> attraverso il criterio geografico-territoriale.....	204
9.1.1. Il caso di una metropoli del Nord Italia.....	204
9.1.2. Il caso di un'altra metropoli del Nord Italia.....	205
9.1.3. Il caso di una città di provincia.....	205
9.1.4. Il caso di un centro urbano.....	205
9.2. <i>Muqaddimah</i> della ' <i>ḥuṭbah</i> straordinaria'.....	206
9.2.1. Il caso della <i>ḥuṭbah</i> dedicata alla partecipazione alle elezioni amministrative.....	206
9.2.2. Il caso della <i>ḥuṭbah</i> dedicata al terremoto dell'Abruzzo.....	207
9.2.3. Il caso della <i>ḥuṭbah</i> del venerdì dopo l'attentato di Nizza.....	207
10. La <i>muqaddimah</i> sul web.....	208
<b>X – IL DISCORSO KHATABITICO.....</b>	<b>211</b>
1. Le diverse dimensioni del mese sacro di Ramadan.....	211
1.1. Ramadan è una scuola.....	211
1.2. Ramadan il mese di <i>taqwah</i> = sicurezza economica.....	214
1.3. La ricetta di un "digiuno corretto".....	216
1.4. Ramadan, il mercato dei devoti.....	220
1.5. Ramadan è il mese del cambiamento spirituale.....	224
1.6. Il mese che permette di ripagare tutti i debiti.....	230
2. Etica.....	234

2.1. <i>Al-muflihûn</i> .....	235
2.2. La <i>'ibâdah</i> è una protezione contro il complotto.....	236
2.3. Il rafforzamento del gruppo.....	237
2.4. La fedeltà come pratica più importante dell'etica.....	237
2.5. L'obbedienza ai genitori è parte dell'obbedienza ad Allah.....	239
2.6. Saper ascoltare è la virtù del <i>mu'min</i> .....	240
2.7. La cura delle malattie del cuore: la dimensione sociale dell'elemosina.....	242
2.8. Il "vero" povero.....	244
2.9. Il cambiamento interiore è la chiave del cambiamento della realtà.....	247
2.10. I negatori della <i>sunnah</i> sono <i>outsider</i> .....	250
3. Famiglia.....	252
4. <i>Al-Mawlid an-nabawî</i> (l'anniversario della nascita del profeta) tra sufismo e salafismo.....	257
4.1. Il festeggiamento "corretto":.....	257
4.2. Gli ebrei.....	261
4.3. La nascita naturale ma straordinaria.....	262
4.4. Il mese dell'anniversario del <i>mawlid</i> è un mese particolare.....	263
4.5. Lo status del profeta comporta due ruoli.....	264
4.6. L'invito allo studio della <i>sîrah</i> per compiere una pratica religiosa "corretta".....	265
4.7. La solidarietà con gli abitanti del quartiere.....	267
4.8. Una riflessione su due tendenze religiose relative al <i>Mawlid</i> .....	267
5. <i>Tahwil al-Qiblah</i> .....	268
5.1. Il tentativo di enfatizzare la potenza divina tramite la scoperta scientifica.....	268
5.2. I tre sensi simbolici del cambio della <i>qiblah</i> .....	269
5.3. Il cambio della <i>qiblah</i> : un passo verso la costruzione della nuova identità dei musulmani.....	269
5.4. Il cambio della <i>qiblah</i> è la dimostrazione della devozione dei compagni del profeta.....	270
5.5. Il trasferimento della <i>qiblah</i> era un desiderio del profeta.....	271
5.6. La categoria del <i>mu'min aṣ-ṣâdiq</i> (il fedele sincero).....	271
5.7. Rinunciare all'attaccamento agli oggetti e attaccarsi solo a Dio.....	273
5.8. Tutto il messaggio di Allah è riassunto in "fai e non fai": la strategia per convincere i fedeli a donare al luogo di culto.....	273
6. <i>'Isrâ' wa al-mi'râġ</i> .....	277
6.1. Prima l'agire sociale e poi l'implorazione divina.....	277
6.2. Il nuovo rapporto tra cielo e terra.....	280
7. <i>Al-mawt</i> (la morte).....	283
8. I social network.....	288
8.1. Le famiglie musulmane invase dai social network.....	288
8.2. I social network sono un "regalo" di Allah.....	289
8.3. Quando i social network diventano antisocial network.....	290
8.4. I social network distolgono dalle pratiche religiose.....	292
8.5. I social network potrebbero causare la devianza.....	293
9. <i>Da'wah</i> .....	295
9.1. Offrire l'islam nel mercato delle religioni.....	295
10. Islam transnazionale.....	299
10.1. Definizione dell'islam transnazionale.....	299

10.2. La causa palestinese nel discorso khatabitico.....	300
10.3. I musulmani e il Myanmar, l'“eticizzazione” del sostegno.....	304
11. <i>Zakât</i> nel primo venerdì di Ramadan: la sovrapposizione di due pratiche principali dell'islam.....	310
12. La ricetta della <i>'ibâdah</i> “corretta”.....	313
13. Il terremoto.....	315
14. <i>Al-'irhâb</i> (il terrorismo).....	317
14.1. La nuova frontiera del discorso omiletico.....	318
14.2. Diffondere la teoria della non-violenza dell'islam.....	320
15. La partecipazione politica.....	322
15.1. “ <i>La moschea è come la chiesa</i> ”.....	323
15.2. Lo status del cittadino musulmano e il suo ruolo.....	323
15.3. L'islam politico.....	324
16. Due confronti tra <i>ṣalât al-ğumu'ah</i> , in due contesti diversi, celebrate dallo stesso <i>ḥaṭīb</i> .....	326
16.1. Dall'Egitto all'Italia.....	327
16.1.1. La <i>ḥuṭbah</i> in Egitto.....	327
16.1.2. La <i>ḥuṭbah</i> in Italia.....	327
16.1.3. La ricaduta sul prodotto omiletico.....	328
16.2. Da un centro urbano più piccolo a una metropoli nel Nord Italia.....	329
16.2.1. La <i>ḥuṭbah</i> nel centro urbano.....	329
16.2.2. La <i>ḥuṭbah</i> nella metropoli del Nord Italia.....	329
17. La gestione della parte in italiano.....	331
17.1. Il <i>ḥaṭīb</i> stesso fa un riassunto in italiano.....	332
17.2. <i>Ḥuṭbah</i> in arabo e un traduttore presenta un riassunto.....	332
17.3. La prima <i>ḥuṭbah</i> è in arabo e la seconda in italiano.....	333
17.4. La <i>ḥuṭbah</i> solo in arabo.....	333
17.5. La <i>ḥuṭbah</i> multilingue.....	334
17.6. Il <i>ḥaṭīb</i> legge la traduzione preparata da un traduttore.....	334
18. I valori occidentali oggetto dell'elogio o della critica dei <i>ḥuṭabâ'</i> .....	336
18.1. Valori e codici di comportamento elogiati dai <i>ḥuṭabâ'</i> .....	337
18.1.1. Solidarietà sociale.....	337
18.1.2. La giustizia.....	338
18.1.3. La diffusione di <i>as-salâm</i> .....	338
18.1.4. La solidarietà del governo canadese è un bell'esempio.....	339
18.1.5. Integrazione sì, ma.....	339
18.2. Valori e codici di comportamento criticati dai <i>ḥuṭabâ'</i> .....	340
18.2.1. La critica all'ONU e alle organizzazioni umanitarie.....	340
18.2.2. Il silenzio delle organizzazioni umanitarie di fronte al genocidio dei sunniti in Iran.....	340
18.2.3. La critica ai mass media.....	341
18.2.4. Il complotto contro l'islam.....	342
18.2.5. “ <i>Non possiamo cambiare la società ma possiamo cambiare noi stessi</i> ”.....	343
18.2.6. Non basta essere un inventore per guadagnarsi il paradiso.....	343
18.2.7. La gente del libro, i cristiani e gli ebrei, non fanno <i>as-suhûr</i> .....	344
18.2.8. “ <i>Se gli ebrei sapessero su Muhammad ciò che io so, lo avrebbero ucciso</i> ”.....	345
18.2.9. La guerra contro l'umanità è una guerra contro Allah.....	346
18.2.10. I social network distruggono le famiglie inglesi.....	347
<b>CONCLUSIONE.....</b>	<b>348</b>
1. La ricostruzione della plausibilità comunitaria.....	348
2. La ricostruzione della plausibilità sociale.....	352

3. Le mancanze delle quali soffre la <i>ḥuṭbah</i> in Italia.....	356
3.1. Primo assente: la famiglia.....	356
3.2. Secondo assente: le ricorrenze non islamiche.....	357
3.3. Terzo assente: i problemi della società italiana.....	357
3.4. Quarto assente: la teologia.....	358
3.5. La lingua italiana.....	358
4. Riflessione conclusiva.....	359
5. Questioni aperte.....	359
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>360</b>
<b>GLOSSARIO.....</b>	<b>376</b>

## Indice delle tabelle

Tabella 1. Descrizione dei fabbricati che ospitano i luoghi di culto.....	29
Tabella 2. Elenco dei <i>ḥuṭabâ</i> ’, delle loro tendenze ideologiche e di quelle dei dirigenti dei luoghi di culto.....	100
Tabella 3. Elenco dei <i>ḥuṭabâ</i> ’ con le date delle interviste e il ruolo nella gestione del luogo di culto.....	102
Tabella 4. Elenco dei luoghi di culto oggetto della ricerca con le rispettive informazioni generali.....	104
Tabella 5. Raccolta <i>ḥuṭab</i> dal 1° dicembre 2016 al 31 luglio 2017.....	108
Tabella 6. Elenco dei racconti di vita con le informazioni relative alla durata e alla trascrizione.....	112
Tabella 7. La lista dei <i>ḥuṭabâ</i> ’ con i dati generali.....	128
Tabella 8. Elenco degli argomenti delle <i>ḥuṭab</i> con le macroaree.....	185
Tabella 9. Elenco delle macroaree con il numero delle <i>ḥuṭab</i> .....	189
Tabella 10. Gli elementi determinanti l’uso della lingua italiana da parte dei <i>ḥuṭabâ</i> ’.....	335

## Indice delle immagini

Figura 1. Luogo di culto ‘invisibile’ di una città di provincia del Sud.....	35
Figura 2. Luogo di culto ‘invisibile’ di una città di provincia del Centro Italia.....	36
Figura 3. Spazio abluzione tipo.....	37
Figura 4. Zona bagni connessa allo spazio abluzione.....	37
Figura 5. Luogo di culto del tipo dotato di ricostruzione delle decorazioni delle moschee dei paesi di origine.....	39
Figura 6. Luogo di culto del tipo dotato di quadri e oggetti decorativi.....	39
Figura 7. Il collocamento dei testi sacri.....	40
Figura 8. Un altro esempio di luogo di culto decorato con quadri e oggetti sacri.....	41
Figura 9. La <i>tayammum</i> .....	41
Figura 10. <i>Minbar</i> del tipo con gradini di lato.....	43
Figura 11. <i>Minbar</i> del tipo con gradini di fronte.....	43
Figura 12. Un altro <i>minbar</i> del tipo con gradini di fronte, in una registrazione del culto.....	44
Figura 13. <i>Minbar</i> del tipo costituito da un mobiletto con due gradini, in una registrazione del culto.....	44
Figura 14. Spazio donne dotato di collegamento video.....	47
Figura 15. Un esempio di spazio femminile.....	47
Figura 16. Un esempio di separazione tra spazio maschile e femminile.....	48
Figura 17. Esempio di spazio femminile con arredo adeguato alle esigenze locali.....	48
Figura 18. La posizione della penisola arabica.....	55
Figura 19. La mappa delle tribù arabe della penisola arabica prima della nascita dell’islam.....	55
Figura 20. Grafico dei temi presenti nelle <i>ḥuṭab</i> .....	189
Figura 21. Una copia della circolare del Ministère des Habous et des Affaires Islamiques del Regno del Marocco, nella quale si chiede di enunciare la <i>ḥuṭbah muwaḥadah</i> del 20 febbraio 2015.....	191



# Introduzione

Ci siamo immersi nelle profondità del mondo dei musulmani in Italia per esplorare un oggetto di ricerca mai affrontato prima d'ora dagli studiosi nello stivale. Seguendo in qualche modo l'esempio di Freud, ci siamo considerati come un indigeno, un informatore privilegiato, e ci siamo avventurati in questa indagine di "auto-etno-analisi" (Augé, 2009; p. 51). Si tratta di un'indagine sociologica sulla *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* (sermone connesso alla preghiera canonica del mezzogiorno di venerdì), l'unico mezzo di comunicazione utilizzato dal *ḥaṭīb* (il predicatore) per trasmettere il proprio prodotto omiletico alle masse dei fedeli che frequentano i luoghi del culto islamico in Italia. Per prima cosa sorvoliamo il panorama dell'islam in Europa e in particolar modo in Italia per conoscere la situazione della *ḥuṭbah* in questi contesti.

## 1. L'islam in Europa

L'islam ha visto la luce nella penisola arabica, diventando oggi una grande religione mondiale, come amava dire Max Weber (Pace, 2004<sup>2</sup>; p. 195). Vive in una stessa società assieme a molte religioni considerate un tempo lontane, una situazione inimmaginabile sino a qualche decennio fa (Pace, 2013). In Europa in settant'anni, dai primi flussi dell'immediato dopoguerra ai flussi degli ultimi tempi, la presenza musulmana si è consolidata, attraversando le diverse fasi dei cicli migratori. Peraltro, la religione musulmana si presenta nel vecchio continente con un'immensa pluralità dovuta a diversi fattori che vedremo più avanti. Essa è composta, dal punto di vista sociodemografico, da immigrati musulmani, discendenti di immigrati musulmani, convertiti, discendenti di convertiti, coppie religiosamente esogame e figli di coppie esogame (Frisina, 2007). Da una prospettiva teologico-religiosa, invece, l'islam in Europa è rappresentato da diverse *madāhib* (scuole giuridiche), diverse *ṭuruq* (confraternite), diversi contesti socioculturali di provenienza (Pace, 2004<sup>2</sup>; Guolo, 1999) e diverse organizzazioni islamiche (Rhazzali, 2013). Per citare un esempio della pluralità dell'islam facciamo riferimento al nostro primo giorno della nostra presenza in Europa: abituati a un culto rituale di *ṣalāt al-ḡumu'ah* simile in tutte le moschee del Marocco, ci siamo sorpresi di fronte al modo diverso del suo svolgimento in un luogo di culto a Marsiglia. Ad esempio lo *'ādān* (il richiamo alla preghiera), che in Marocco si canta dal minareto, a Marsiglia si faceva all'interno del luogo di culto, che non era una moschea costruita secondo i canoni dell'architettura sacra, ma un garage; il rito di richiamare l'attenzione dei fedeli ad ascoltare il *ḥaṭīb* si faceva nelle moschee del Marocco ma

era assente a Marsiglia. La stessa sorpresa l'abbiamo riscontrata visitando la città turca di Diyarbakır, situata nella zona curda, dove il culto comprendeva qualche rito inconsueto rispetto al rito nelle moschee del Marocco.

## **2. L'islam in Italia**

Nel caso italiano l'islam approdò qualche decennio fa: la prima grande ondata migratoria musulmana si registra negli anni '70 ed è contraddistinta da migranti giovani, alfabetizzati e di origine urbana (Bombardieri, 2011). In questi anni il flusso immigratorio proveniva in parte dalla Tunisia, e questa parte di immigrati si stabilì in Sicilia, e in parte dal Medio Oriente, diretto verso Perugia in primis e verso le città universitarie. Nel decennio successivo una seconda ondata portò una forte immigrazione dal Marocco e dal Senegal. È dai primi anni '90 che il flusso migratorio verso l'Italia si farà più intenso e più diversificate saranno le provenienze: da un lato aumentava il flusso dal Maghreb e dall'Africa subsahariana e dall'altro si allungava la lista dei paesi dai quali provenivano gli immigrati musulmani (Rhazzali, 2013). Questa provenienza multipla aveva una ricaduta sulla composizione dell'islam in Italia. L'islam infatti come sistema di credenza – sociologicamente parlando – è una religione una e plurima allo stesso tempo (Pace, 2004<sup>2</sup>). Questo pluralismo trova spiegazione nell'abbinamento dell'islam tra il configurarsi forte e intransigente nell'affermare il principio della superiorità della verità coranica e nello stesso tempo la dimostrazione di una flessibilità e tolleranza nel riconoscere spazio e diritto di cittadinanza alle altre culture. Queste ultime hanno potuto e possono mantenere un accettabile livello di visibilità sociale, ovviamente se non mettono in discussione la gerarchia delle forme del potere politico e religioso in loco (ibidem). Di conseguenza si sono sviluppati diversi islam nel mondo, che gli immigrati hanno importato con loro, dall'islam nel Maghreb all'islam subsahariano, all'islam asiatico e a quello balcanico. Oltre a questa caratteristica, la presenza islamica in Italia è relativamente recente rispetto ad altri paesi europei come l'Inghilterra e la Francia, dove l'immigrazione era iniziata dal dopoguerra. Un'altra osservazione che potremmo fare è che l'islam plurale approdato in Italia da una parte si è stabilito su tutto il territorio nazionale in modo disequilibrato tra Nord e Sud Italia, e dall'altra è andato differenziandosi non solo per la sua natura plurima ma anche attraverso l'impatto con realtà locali e nazionali distinte per storia e per profilo costituzionale (Allievi, 2009; Guolo, 1999). Parlando della pluralità dell'islam, ci rimane da puntualizzare un fatto che non ha trovato fino a oggi l'interesse accademico che merita: si tratta della presenza delle ideologie islamiche in Italia,

intendiamo il salafismo, la fratellanza musulmana, i Da‘wah wa Tablîg,<sup>1</sup> i sufi, ecc. La società italiana e la presenza musulmana, dunque, sono due realtà fortemente articolate e differenziate al loro interno, e il loro incontro ha determinato la varietà e la complessità dei percorsi con i quali i musulmani adattano i loro comportamenti alle nuove condizioni nelle quali essi sono chiamati ad ambientarsi e producono le loro scelte di accomodamento (Saint-Blancat, 2008a). A questo punto possiamo porre la domanda: quanti sono i musulmani in Italia e quanti luoghi di culto ci sono? È molto difficile avere il numero preciso degli appartenenti all’islam che vivono sul suolo italiano per vari motivi, ad esempio il fatto che non esistono censimenti basati sull’appartenenza religiosa. Perciò l’unica soluzione è quella di avere delle stime, per esempio possiamo ricavare il numero degli immigrati provenienti dai paesi a maggioranza musulmana dal *XXV Rapporto Immigrazione 2015* di Caritas e Migrants. Ma in questo caso abbiamo dei paesi come l’Egitto, dove c’è una forte minoranza copta; lo stesso si può dire per il caso del Niger con la minoranza cristiana o il caso della Nigeria, dove i musulmani sono una minoranza. Inoltre, questo rapporto non include i cittadini italiani convertiti all’islam e i figli dei convertiti. Perciò prendendo dal rapporto il numero degli immigrati provenienti dai paesi a maggioranza musulmana il numero arriva a quasi un milione e mezzo, ma a questo numero dobbiamo aggiungere gli stranieri musulmani che provengono dai paesi dove i musulmani sono una minoranza e i cittadini italiani convertiti: in questo caso il numero sarebbe tra 1.500.000 e 1.800.000. A proposito del numero dei luoghi di culto, disponiamo di due ricerche effettuate da Bom-

---

1 “**Jamaat Tabligh** (Urdu: تبلیغی جماعت, Arabo: جماعة التبليغ, Inglese: Society for spreading faith) è un’organizzazione religiosa transnazionale ripresa nel 1926 da Muhammad Ilyas al-Kandhlawi in India. L’obiettivo principale del movimento è la riforma spirituale islamica, lavorando a livello di base e raggiungendo tutti i Musulmani di ogni grado sociale e livello economico per portarli più vicino alla pratica di Maometto. La Jamaat Tabligh nasce da una costola del Movimento deobandi. La sua nascita viene vista come una risposta ai movimenti di riforma indù, che venivano considerati una minaccia per i Musulmani vulnerabili e non praticanti. La Jamaat Tabligh si è estesa, dal livello locale a quello nazionale, fino a diventare un movimento transnazionale ed ora ha seguaci in oltre 150 paesi. La Jamaat Tabligh è apolitica e non ha segue alcuna scuola di Fiqh particolare, così da evitare controversie che derivano da queste affiliazioni. Anche se la Jamaat Tabligh emerge dalla scuola deobandi di fiqh hanafita, non è stata approvata nessuna interpretazione particolare dell’Islam alla nascita del movimento. La Jamaat Tabligh ha evitato media elettronici e ha rafforzato una comunicazione personale di proselitismo. Gli insegnamenti della Jamaat Tabligh sono principalmente rudimentali e si fondano soprattutto sui sei principi di Muhammad Ilyas. Nonostante la sua posizione pacifista, la Jamaat Tabligh è apparsa in numerose indagini sul terrorismo. Sul ruolo della Jamaat Tabligh come trampolino di lancio per le organizzazioni terroristiche si è indagato più volte, ma non ci sono prove che la Jamaat Tabligh agisca deliberatamente come braccio di reclutamento per organizzazioni islamiche militanti. La Jamaat Tabligh ha attirato l’attenzione dei media, quando ha annunciato i piani per la costruzione della più grande Moschea d’Europa, che voleva costruire a Londra, nel Regno Unito” (Wikipedia, voce “Jamaat Tabligh”, [https://it.wikipedia.org/wiki/Jamaat\\_Tabligh](https://it.wikipedia.org/wiki/Jamaat_Tabligh), consultato il 19 maggio 2018 alle 09:30).

barideri (2011) e da Rhazzali (2013) che riportano due numeri diversi: la prima ricercatrice contò 764 luoghi di culto e il secondo ricercatore invece parlò di 655. La differenza tra i due risultati è dovuta, come spiegò Rhazzali, alla differenza dei criteri adottati dai due ricercatori. Allievi nella sua ricerca (2010a) sulle conflittualità attorno ai luoghi di culto in Europa spiegò che in alcuni casi si tratta di sale di preghiera provvisorie o messe a disposizione da enti come potrebbe essere una parrocchia. Oggi riterremmo che il numero dei luoghi di culto è molto più alto rispetto alle ricerche fatte negli anni precedenti e potrebbe superare le mille unità. Da un'informazione fornita nell'intervista eseguita con il presidente dell'U.CO.I.I., i luoghi di culto islamico in Toscana sarebbero 79 unità contro le 50 unità censite da Bombardieri nel 2010, in Emilia-Romagna sarebbero 176 contro 112. Da un'indagine personale che abbiamo effettuato nel corso di questa ricerca di dottorato il numero dei luoghi di culto islamico etnico e non arabofono arriverebbe a 200 unità, tra turchi, balcanici, senegalesi e bengali. Questi numeri rendono l'idea della necessità di aggiornare la mappatura dei luoghi di culto prendendo in considerazione i flussi immigratori stra-ordinari degli ultimi anni.

### **3. L'importanza della *ḥuṭbah* nel contesto europeo e italiano**

In questo quadro si collocano la figura del *ḥaṭīb*, il suo status, il suo ruolo all'interno e all'esterno delle comunità dei musulmani (Rhazzali, 2016).

L'importanza della sua posizione sociale dunque è connessa al ruolo cardine che copre. Se le religioni infatti si nutrono di immagini e di narrazioni, come scrisse Dassetto, e col passar del tempo, a partire delle parole e delle esperienze, i credenti producono dei discorsi in funzione della loro vita, della loro situazione e del momento storico nel quale vivono (Dassetto, 2011), nel caso dell'islam la *ḥuṭbah* rappresenta il mezzo comunicativo per eccellenza attraverso il quale il *ḥaṭīb* trasmette il capitale simbolico-religioso (Bourdieu, 1971) della sua conoscenza ai fedeli e anche le proprie convinzioni e interpretazioni della realtà. Perciò la funzione di *ḥaṭīb* è, tra le molte funzioni che questi attori coprono, la funzione più importante, visto il suo intrinseco significato religioso, sia per le molte implicazioni socioculturali e politiche che per l'importanza che va ad assumere nel rapporto tra le 'comunità' dei fedeli e la società d'accoglienza (Reeber, 2000). Per avere un'idea ancora più chiara sul ruolo del *ḥaṭīb* basta sapere che il rito culturale che i musulmani compiono ogni venerdì nei luoghi sacri è un momento solenne e rappresenta uno dei luoghi privilegiati della formazione della coscienza religiosa islamica (Reeber, 1992).

#### 4. I significati simbolici della *ḥuṭbah*

D'altronde la *ḥuṭbah* potrebbe avere dei significati simbolici diversi; per avere un'idea dell'ampiezza di tali significati vediamo qualche esempio dai paesi a maggioranza islamica. In molti Stati come il Marocco, l'Arabia Saudita e altri il *ḥaṭīb* all'inizio dell'implorazione che fa a Dio comincia chiedendo protezione e sostegno divino in favore del capo di Stato e della sua famiglia. Questa prassi fu integrata nel rito culturale durante la dinastia omayyada, come vedremo nel capitolo II, "Analisi socio-storica della *ḥuṭbah*", e i suoi significati simbolici possono essere diversi, ad esempio fare la *ḥuṭbah* in nome del capo di Stato come se il *ḥaṭīb* fosse il suo vicario, affermare la lealtà al regime da parte del religioso e dei partecipanti, confermare l'appartenenza del territorio allo Stato. In conferma di quest'ultimo significato simbolico facciamo ricorso al caso in cui la TV egiziana ha trasmesso in diretta il 14 aprile 2017, sorpendo l'opinione pubblica, la *ḥuṭbah* del *ḡumu'ah* da Shalatin, una piccola città che si trova nel Triangolo di Hala'ib, un territorio di confine conteso tra l'Egitto e il Sudan. È ovvia l'intenzione delle autorità egiziane di rafforzare il senso collettivo dell'appartenenza di questa città allo Stato egiziano. Da puntualizzare che la trasmissione della *ḥuṭbah* in diretta televisiva è una consuetudine quasi in tutti i paesi arabi. La trasmissione si effettua dalla moschea nella quale il capo di Stato, che sia un presidente o un re, partecipa al rito culturale, altrimenti si trasmette da una moschea simbolica come quella di Hassan II nel caso del Marocco o quella della Mecca nel caso saudita. Sempre in Marocco è di grande rilevanza citare il caso in cui leader della protesta del Rîf (Nord del Marocco) ha interrotto il *ḥaṭīb* durante l'enunciazione del discorso khatabitico perché era considerato un discorso in favore del regime e contrario alle proteste in corso. Quest'azione, oltre che sui suoi significati simbolici, ci permette di porre una domanda sul ruolo che ha oggi la *ḥuṭbah* nei paesi arabi.

Ritornando al contesto italiano, il campo della nostra ricerca, possiamo affermare dunque che la *ḥuṭbah* è un oggetto sociologico di grande importanza per i motivi seguenti:

- il *ḥaṭīb* enuncia una propria produzione discorsiva per trasmettere una conoscenza;
- un gruppo di fedeli si raduna in un quadro spazio-temporale preciso per partecipare a un rito culturale;
- la cornice rituale è l'unica occasione in possesso del *ḥaṭīb* per comunicare con le masse dei fedeli;
- questo rito culturale si svolge in un contesto sociale dove esiste una cultura dominante, e questo crea un'interazione particolare tra le due realtà;

- vista la visibilità nello spazio pubblico di questo rito culturale islamico, aumenta l'interesse da parte della società ospitante di conoscerlo, interpretarlo e decodificare i suoi sensi simbolici.

## 5. Impatto della *ḥuṭbah* sulla società europea e italiana

Negli ultimi anni sono diventati evidente il vasto spazio mediatico e la grande rilevanza nel dibattito politico assunti dal discorso religioso dell'imam all'interno delle moschee. Il discorso degli attori religiosi musulmani, un tempo racchiuso entro le mura dei luoghi di culto islamico e veicolato tra l'attore religioso e il suo pubblico di fedeli, oggi interessa anche il mondo esterno. Alcuni *ḥuṭabâ'* (plurale di *ḥaṭīb*) dal canto loro non indirizzano più il proprio prodotto khatabitico solo al pubblico dei fedeli situati all'interno delle frontiere del luogo sacro, ma utilizzano le nuove tecnologie per far arrivare il proprio discorso omiletico al di là di queste frontiere tradizionali di *ḥuṭbat al-ḡumu'ah*. Perciò alcuni *ḥuṭabâ'* dispongono dei propri canali YouTube per trasmettere la *ḥuṭbah*, altri preferiscono usare la propria pagina Facebook per mandare in diretta la propria performance, altri ancora, ma in questo caso si tratta di *ḥuṭabâ'* famosi, usano il proprio blog e i social network. D'altra parte, il discorso religioso del *ḥaṭīb* o del predicatore è diventato una materia onnipresente nelle campagne elettorali di tutti i livelli. L'esempio più evidente è la campagna elettorale per eleggere il presidente in Francia del 2017: i due candidati alle presidenziali, Le Pen e Macron, hanno effettuato un ultimo dibattito prima delle elezioni, e vista l'immensa importanza dell'evento il canale televisivo francese TF1 lo mandò in diretta; nel mezzo del dibattito, e dopo che Le Pen aveva accusato Macron della sua vicinanza all'UOIF (Union des Organisations Islamiques de la France), lo accusò di aver partecipato nel 2016 a un discorso di un tale di nome Rachid Nabulsi che, secondo Le Pen, avrebbe detto che l'omosessualità deve essere punita con la pena di morte. Questo è un esempio di come il discorso del *ḥaṭīb* o del predicatore conquisti dei nuovi spazi sociali e diventi una materia di grande interesse pubblico. Nel contesto italiano invece è da ricordare il caso dell'articolo pubblicato da La Stampa e intitolato "L'imam lancia l'appello nel sermone: Informatevi e andate a votare": anche questo caso dimostra dove arriva il discorso della *ḥuṭbah*; il quotidiano non si è limitato a pubblicare la notizia ma ha riportato tutta la *ḥuṭbah*. È interessante l'azione del *ḥaṭīb* di un luogo di culto di Vobarno (BR) che inviò a un quotidiano locale una copia del suo sermone, nel quale prende le distanze dal terrorismo e spiega ai fedeli la posizione "corretta" dell'islam secondo lui. Un caso clamoroso invece è quello della città di Umbertide (PG): secondo i mass media è stato firmato un protocollo di intesa tra la prefettura di Perugia, il comune di Umbertide e il centro culturale

islamico della città, nel quale è specificato un articolo che chiede al *ḥaṭīb* “la trasmissione dei sermoni del venerdì alla Prefettura in lingua araba con largo anticipo, affiancati dalla relativa traduzione”. Nel panorama mediatico relativo alla *ḥuṭbah* non manca il caso della *ḥuṭbah* “dell’odio”: si tratta del caso dell’imam di San Donà di Piave, estradato dal territorio italiano nell’agosto del 2014 con provvedimento del ministro dell’interno, a conseguenza della sua “invettiva contro gli ebrei pronunciata nella moschea”, come hanno riportato i mass media. Questi esempi di eventi di cronaca demoliscono la tendenza che considerava il ruolo del *ḥaṭīb* in declino come conseguenza della secolarizzazione e dell’individualismo della religione, e rinforza la tendenza che considerava gli imam come attori religiosi a rischio a causa dell’islam politico e/o radicale (Sèze, 2012).

Abbiamo riportato questi episodi proprio per attirare l’attenzione sull’impatto della *ḥuṭbah* sulla società italiana e su come la società non consideri più la *ḥuṭbah* come un oggetto degli “altri”. Infatti, se fino a un decennio fa la società italiana era interessata alla presenza musulmana sul territorio e al suo impatto sulla società, oggi la *ḥuṭbah* è l’oggetto per eccellenza sul quale battono i riflettori dei media e quello che prende maggior spazio come oggetto di dibattito mediatico e politico.

## **6. Perché questa indagine?**

Nel contesto italiano, in cui ogni venerdì centinaia di *ḥuṭabâ*’ enunciano la loro produzione religiosa davanti a decine di migliaia di partecipanti, la nostra indagine ha quindi come obiettivo principale quello di analizzare come i *ḥuṭabâ*’, a partire dal contesto delle loro diverse interazioni con l’interno e l’esterno della comunità, costruiscono il repertorio tematico della *ḥuṭbah* ed elaborano le loro strategie comunicative, nella prospettiva degli emittenti. Si tratterà quindi di osservare come avvenga la scelta degli stili comunicativi e delle relative retoriche e quale peso abbia nella costruzione della *ḥuṭbah* il ricorso al patrimonio delle tradizioni teologiche islamiche. L’obiettivo dunque è studiare questa pratica religiosa con un approccio sociologico e verificare l’influenza esercitata dalle sigle islamiche nazionali sulla produzione discorsiva all’interno dei luoghi di culto, conoscere chi sono i produttori dei sermoni, come vengono assunti, che profilo biografico hanno, che formazione hanno avuto e dove l’hanno avuta, che tipo di rapporto hanno con i dirigenti dei luoghi di culto, che tipo di argomenti trattano nei loro discorsi omiletici, che adattamenti argomentativi hanno sviluppato, che sensi trasmettono, che azioni sociali invocano, che tipo di rapporti ci sono tra l’annunciato e la realtà sociale e culturale, come producono il loro discorso, chi li aiuta, quali fonti usano, che effetti ha il discorso omiletico sui partecipanti, quanto è efficace la *ḥuṭbah*, che adatta-

menti hanno fatto i *ḥuṭabâ'* nella dimensione spazio-temporale, che tipo di pensiero religioso viene trasmesso, che strategie comunicative adottano, che tipo di pressioni sociali vengono esercitate sui *ḥuṭabâ'*, che livello di libertà hanno gli attori religiosi nelle loro scelte relative alla produzione della *ḥuṭbah* e che tipo di pressioni sociali subiscono nello svolgimento del proprio ruolo, se la *ḥuṭbah* è enunciata solo ai partecipanti, quali sono le sue frontiere interne ed esterne, quali livelli dell'utilizzo della lingua italiana esistono nella *ḥuṭbah*, nonché verificare il continuo *re-framing* goffmano della *ḥuṭbah* e che ruolo ha la *ḥuṭbah* nella mediazione tra le comunità dei musulmani e la società.

La nostra scelta di focalizzare la *ḥuṭbah* in quest'indagine rappresenta un'occasione per studiare delle dimensioni poco conosciute della comunicazione dei *ḥuṭabâ'* all'interno del suo ambiente sacro e far emergere questa realtà che è in continua evoluzione. Come abbiamo visto prima, se ne parla moltissimo ma spesso veicolando solo stereotipi. Tenteremo con questo lavoro di arricchire il dibattito scientifico, incrementare la narrazione accademica sull'islam d'Europa e accrescere il volume degli studi sulla *ḥuṭbah*, utili più che mai durante questa nostra congiuntura storica. Questo studio non avrà una ricaduta soltanto sul mondo accademico ma darà delle risposte ricercate da diverse categorie di professionisti. In questa prospettiva, possiamo dire che la nostra indagine ha diverse utilità che elenchiamo in questo modo:

- questo studio è utile perché ha come focus un argomento di grande interesse per le scienze sociali, in primis, viste le trasformazioni dell'islam dovute alle dinamiche socioculturali della società italiana e il ruolo dell'interazione simbolica in queste trasformazioni;
- è utile anche per i mass media, i giornalisti e gli attori dei dibattiti politici che nelle loro produzioni trattano il tema del discorso religioso all'interno dei luoghi di culto senza aver compiuto studi specifici in materia, anche per mancanza di studi accademici relativi alla *ḥuṭbah*;
- si tratta di uno studio pioniero perché la ricerca accademica, in Italia, non ha ancora avuto l'occasione di studiare il discorso che si trasmette all'interno dei luoghi di culto musulmano;
- è uno studio esplorativo perché ha come oggetto di ricerca una pratica religiosa alla quale partecipano solo i fedeli musulmani e che si svolge principalmente in lingua araba; di conseguenza la nostra ricerca aprirà le porte ad altri studiosi per approfondire le proprie indagini su questo campo di ricerca;
- è utile per il politico che ha una sensibilità verso questa pratica e ha bisogno di conoscere il mondo della *ḥuṭbah* in Italia per prendere le decisioni adeguate;

- è utile alle comunità dei musulmani in modo che i dirigenti dei luoghi di culto e i *ḥuṭabâ'* conoscano le dimensioni dell'impatto sociale della *ḥuṭbah*, valutino l'efficacia delle proprie produzioni omiletiche, usino le informazioni di questa indagine per eventuali programmi di formazione del *ḥaṭîb*, ecc.

Infine, sapendo che i luoghi di culto musulmano in Europa si contano a migliaia e altrettanti sono i *ḥuṭabâ'*, e che i fedeli che partecipano al culto rituale e ascoltano la produzione khatabica di questi attori religiosi sono centinaia di migliaia, possiamo immaginare quanto è importante l'indagine relativa a questo oggetto di ricerca e possiamo essere consapevoli che non basta un'indagine ma ci vorrebbe proprio un percorso di studio che si interessi a questa materia.



## La traslitterazione dell'arabo in caratteri latini

“L’alfabeto arabo è il seguente. Riportiamo la forma base araba, seguita dalla trascrizione “scientifica” in caratteri latini (quella qui usata da noi) e dal nome arabo della lettera, seguito dalla spiegazione della pronuncia in termini soprattutto pratici.

ا	’	alif – tale segno ha valori diversi: 1) è supporto per una qualsiasi vocale iniziale di parola; 2) indica una â lunga; 3) sostiene una hamza; quando è iniziale non si usa trascrivere
ب	b	bâ’ – come “b” italiana
ت	t	tâ’ – come “t” italiana
ث	ṭ	ṭ â’ – come “th” inglese di <i>thank you</i> o come θ del greco moderno; una fricativa interdentale sorda
ج	ğ	ğim – come la “g” italiana di gelo davanti a qualsiasi vocale o consonante; in Egitto come “g” di gara
ح	ḥ	ḥâ’ – una “ha” aspirata con forte frizione della faringe, si dice anche “enfatica”
خ	ḫ	ḫâ’ - come la “ch” del tedesco Bach o come la χ del greco moderno
د	d	dâl – come la “d” italiana
ذ	ḏ	ḏâl – come la “th” inglese di <i>that</i> o la δ del greco moderno; una fricativa interdentale sonora
ر	r	râ’ –come in italiano, ma mai “moscia”
ز	z	zây – come la “s” italiana di rosa, sonora
س	s	sîn – come la “s” italiana di sasso anche tra due vocali, sorda
ش	š	šîn – come la “sc” italiana di scena
ص	ṣ	ṣâd – come “s”, ma con forte costrizione della faringe o, come si dice, enfatica
ض	ḏ	ḏâd – come “d” enfatica

ط	ṭ	tâ' – come “t” enfatica
ظ	ẓ	zâ' – come “d” enfatica, ma spesso come una “z” enfatica
ع	ʿ	ayn – un suono totalmente faringale: la voce è costretta nella faringe contratta e produce un suono strozzato che si riverbera sulle vocali adiacenti
غ	ġ	ġayn – come la “r” <i>grasséyée</i> dei francesi
ف	F	fâ' – come in italiano
ق	q	qâf – come uan “k” articolata profondamente in gola; occlusiva uvulare sorda
ك	k	kâf – come “c” di cane, o la “k” inglese
ل	l	lâm – come in italiano
م	m	mîm – come in italiano
ن	n	nûn – come in italiano
هـ	h	hâ' – leggera aspirazione come in inglese
و	w	wâw – come in inglese
ء	ʾ	hamza – una brusca interruzione di voce

Fonte: Soravia, G. H. (1997). *La trascrizione dell'arabo in caratteri latini*. Bologna: Il Nove.

L'accento circonflesso indica le vocali lunghe.

# I – La sfera rituale di *ṣalât al-ğumu‘ah* in Italia

## 1. Focus del capitolo

Questo capitolo si occupa della descrizione del culto oggetto della nostra ricerca per verificare i diversi *frames* dell'enunciazione del prodotto omiletico nella sua sfera rituale. Quest'indagine ci permetterà di verificare il grado di conformità, stereotipicità e stilizzazione del rito stesso e il livello spazio-temporale del suo ricorrere in luoghi e momenti "precisi" (Romania, 2008). *Ṣalât al-ğumu‘ah* è un rito culturale che i musulmani dovrebbero compiere nelle moschee, quando suona l'ora che indica che il sole ha raggiunto l'azimut, seguendo sequenze rituali in maniera pressoché invariabile nel tempo e nello spazio.

## 2. I tipi di luogo di culto

I luoghi di culto islamico riscontrati durante la nostra indagine ci hanno permesso di dividere questo tipo di locali in cinque categorie (tab. 1):

- tre capannoni industriali trasformati in luogo di culto ubicati fuori dalle zone residenziali;
- due capannoni industriali trasformati in luogo di culto situati nelle zone residenziali;
- tre garage;
- sei pianoterra di complessi residenziali;
- tre casa a schiera.

Il collocamento dei luoghi di culto islamico in aree cittadine inadatte è l'espressione del rapporto della comunità dei fedeli con la società.

**Tab. 1:** Descrizione dei fabbricati che ospitano i luoghi di culto

	<b>Luogo</b>	<b>Tipo di edificio</b>	<b>Targa o insegna</b>	<b>Livello visibilità<sup>2</sup></b>
1	Metropoli Nord	Capannone	Insegna	visibile
2	Metropoli Nord	Pianoterra edificio residenziale	Insegna	visibile
3	Metropoli Nord	Pianoterra edificio residenziale	Targa	semi-invisibile
4	Metropoli Nord	Capannone	Targa	semi-invisibile

2 Si veda il paragrafo 6, "Descrizione del luogo di culto all'interno e all'esterno".

5	Metropoli Nord	Capannone	Insegna	visibile
6	Centro Urbano Centro	Pianoterra edificio residenziale	Targa	semi-invisibile
7	Centro Urbano Centro	Garage	No	Invisibile
8	Centro urbano Nord	Casa a schiera	Targa	semi-invisibile
9	Centro urbano Sud	Casa a schiera	Targa	semi-invisibile
10	Centro urbano Sud	Pianoterra edificio residenziale	Insegna	visibile
11	Città di provincia Sud	Garage	No	Invisibile
12	Città di provincia Centro	Garage	No	Invisibile
13	Centro urbano Nord	Capannone	Targa	semi-invisibile
14	Centro Urbano Centro	Capannone	Insegna	visibile
15	Centro Urbano Centro	Casa a schiera	Insegna	visibile
16	Città di provincia Nord	Pianoterra edificio residenziale	Targa	semi-invisibile
17	Città di provincia Centro	Pianoterra edificio residenziale	No	Invisibile

### 3. La preparazione del luogo di culto

Nell'indagine che abbiamo eseguito abbiamo notato che ci sono diversi modi di regolare questa fase. Ad esempio, nelle metropoli il custode<sup>3</sup> del luogo di culto si occupa dell'organizzazione di questa fase. Questo attore, insieme a un gruppo di volontari, fa le pulizie nei diversi riparti. Tale operazione è eseguita giovedì sera in certe moschee o il venerdì mattina in altre. Nel caso dei centri urbani, delle città di provincia o delle periferie, invece, manca la figura del custode. Questo è dovuto al numero basso dei fedeli, allo spazio limitato del luogo di culto e all'indisponibilità economica.

In questo caso se ne occupa un volontario permanente: d'abitudine si tratta di un disoccupato o di un commerciante ambulante. In base a questi fattori, la situazione igienica cambia da un luogo di culto all'altro; possiamo quindi dividerli in due categorie:

- la situazione peggiore risulta nei luoghi di culto ubicati al piano terra di un edificio residenziale. Questa categoria di luoghi è rappresentata dal caso di una città di provincia del Centro Italia, dove lo spazio disponibile è un ingresso di appena un metro e venti centimetri, dove vengono

<sup>3</sup> Si veda il suo status e il suo ruolo nel capitolo VI, "L'equipe".

sistemate le scarpe dei fedeli, che dà accesso allo spazio riservato al *wudû'* (abluzione) e alla sala di preghiera. I religiosi che fanno l'abluzione entrano nella sala di preghiera con i piedi ancora bagnati di acqua e bagnano lo spazio adiacente che con il tempo genera odori cattivi e muffa. Anche l'aria che circola dallo spazio del *wudû'* porta con sé i cattivi odori. In più, la sala di preghiera non dispone di finestre o prese d'aria. Se aggiungiamo il fatto che al culto del venerdì partecipano fedeli che fanno lavori manuali e vengono direttamente dal luogo di lavoro per partecipare al culto, l'aria diventa pesante, gli odori sgradevoli la fanno da padrone, e il livello di igiene è proprio al limite;

- i luoghi di culto meglio gestiti a livello di pulizia e di igiene sono quelli aventi grandi spazi, prese d'aria, la separazione dello spazio *wudû'* dalla sala di preghiera: si tratta di capannoni trasformati in luoghi di culto, come in un centro urbano e in una città di provincia del Nord e in una città di provincia del Centro, centri direzionali trasformati, come il caso di un luogo di culto di una metropoli del Nord, un piano terra di un centro residenziale nel caso di un centro urbano del Sud. In tutti questi casi le soluzioni adottate dalle comunità dei musulmani hanno dato un buon risultato in quanto a livello di pulizia e di igiene.

Possiamo dire che i problemi di igiene che abbiamo riscontrato si dividono in due gruppi: a) cause ambientali, come l'umidità e la muffa causate del degrado architettonico dello stabilimento; b) cause soggettive: la cattiva gestione dello spazio.

Da non sottovalutare il fattore culturale, che causa in certi casi la diminuzione del livello di igiene. Infatti, i fedeli provengono da mondi diversi: ci sono coloro che arrivano da contesti benestanti e altri che provengono da contesti molto disagiati, come il caso di alcuni immigrati che provengono da bidonville o dai campi di profughi. Questi soggetti hanno un rapporto diverso con l'ambiente, che influisce sulle regole di igiene che adottano nello spazio del *wudû'* ma anche nel mantenimento dell'igiene personale.

Possiamo dire che i tentativi che fanno le comunità musulmane per adeguare i propri luoghi di culto a un livello d'igiene accettabile non hanno dato ancora dei buoni risultati. Questo inconveniente ha le sue ricadute sociali sulle comunità. Infatti, la consapevolezza della non adeguatezza del proprio spazio di culto per ricevere i cittadini italiani o gli alunni delle scuole o per organizzare degli incontri di dialogo con la cittadinanza potrebbe indurre i responsabili a mantenere le frontiere chiuse tra lo spazio culturale e lo spazio pubblico. Questo fatto ci è stato comunicato dal dirigente del luogo di culto di un centro urbano del Nord, che ci ha spiegato che prima di avere il locale odierno non invitavano gli italiani perché da una parte si vergognavano dello stato del locale, e dall'altra si preoccupa-

vano che qualche malintenzionato se ne accorgesse e causasse loro dei problemi con l'amministrazione locale; da quando hanno acquistato un centro islamico bello e pulito, spiega questo dirigente, organizzano spesso degli incontri di dialogo e aprono lo spazio alla cittadinanza.

#### 4. L'ora dell'inizio delle funzioni religiose

Nelle moschee dei paesi a maggioranza musulmana si celebrano quotidianamente cinque preghiere canoniche. Una di esse si celebra quando il sole tocca l'azimut (il mezzogiorno astronomico) e si chiama *ṣalât aṣ-ṣuḥr*. Lo stesso culto prende una forma diversa il giorno del venerdì e viene chiamato appunto *ṣalât al-ḡumu'ah*, mantenendo invece il proprio orario. Oggi nessuno misura l'inclinazione del sole e le sue ombre per annunciare il momento della preghiera, ma la tecnologia fornisce dei software e delle applicazioni che permettono il calcolo automatico degli orari delle cinque funzioni canoniche in qualsiasi giorno e in qualsiasi luogo. I luoghi di culto che abbiamo preso in considerazione nella nostra ricerca rispettano l'orario della celebrazione del culto di *ṣalât aṣ-ṣuḥr* ogni giorno. Questo orario cambia di un minuto o due da un giorno all'altro perché connesso alla posizione del sole. Il venerdì, invece, i musulmani 'italiani' hanno cambiato questa norma: infatti tutte le comunità hanno stabilito un orario fisso per l'inizio delle funzioni cultuali del venerdì. Questa trasformazione è dovuta alle esigenze dei fedeli che lavorano o studiano all'università e sono costretti a sfruttare la pausa pranzo per partecipare al suddetto culto, altrimenti la maggior parte di loro non sarebbe in grado di farlo. Questo fatto potrebbe sembrarci semplice ma in fondo non lo è. Un *ḥaṭīb* ci ha confidato di aver impiegato due anni per accettare un cambiamento di questo genere, cioè affidarsi a un'ora precisa anziché celebrare il culto rispettando la tradizione religiosa. Inoltre, quando le lancette dell'orologio vanno avanti di un'ora a fine marzo per iniziare il periodo dell'ora legale, i dirigenti di certi luoghi di culto mantengono lo stesso orario nonostante il sole non abbia raggiunto l'azimut. Questo secondo adattamento degli orari delle preghiere è dovuto sempre alle esigenze dei fedeli lavoratori e studenti. Nella nostra indagine empirica abbiamo notato che in tutti i luoghi di culto nelle grandi città l'orario dell'inizio delle celebrazioni è fissato alle 13:00 per tutto l'anno. Anche quando l'ora legale sposta le lancette di un'ora, in queste moschee si mantengono le ore 13:00 come momento di inizio. Con questo adattamento, i musulmani non rispettano più la regola che stabilisce l'ora dell'inizio di *ṣalât al-ḡumu'ah*, ma in pratica anticipano l'inizio di mezz'ora. Siamo stati sorpresi quando abbiamo partecipato a tale culto in un città di provincia del Nord e abbiamo verificato che anche lì i musulma-

ni si sono adeguati a questo cambiamento, malgrado l'indirizzo religioso salafita dominante che non accetta assolutamente le *bid'ah* (innovazioni). Nelle città di provincia, invece, durante i mesi in cui vige l'ora solare l'inizio è stabilito alle 13:00 e quando inizia l'uso dell'ora legale l'orario si sposta di trenta minuti, cioè alle 13:30.

Il rito dura tra 30 e 40 minuti in tutti i luoghi studiati, tranne uno in una città di provincia del Sud, dove raggiunge i 50 minuti. La questione del tempo a disposizione del *ḥaṭīb* è molto presente nelle interviste rilasciate. Un *ḥaṭīb* in una metropoli del Nord ci ha detto: “*La prima cosa che faccio quando finisco ṣalât* [la preghiera canonica, in questo caso quella con cui si termina il rito del venerdì, n.d.r.] *è guardare il mio orologio di polso, il tempo è diventato sacro*”.<sup>4</sup> Gli attori religiosi subiscono, infatti, molte pressioni, sia da parte dei dirigenti dei luoghi di culto sia dai fedeli stessi, per rispettare i tempi. Un altro *ḥaṭīb* mi ha raccontato: “*Mentre facevo la ḥuṭbah un fratello venuto in ritardo e seduto in fondo alla sala mi indicava il suo orologio, nel senso di finire presto*”. Questa questione è stata confermata anche nelle interviste con i dirigenti delle moschee, quando hanno affermato che una delle regole che esigono dal *ḥaṭīb* è quella di rispettare il tempo a disposizione. Questa nuova “sacralità” del tempo è dovuta alla situazione lavorativa di molti fedeli, che sfruttano la pausa pranzo per partecipare al rito o sono studenti universitari che devono ritornare ai loro atenei. I *ḥuṭabâ'* intervistati si sono lamentati molto del poco tempo a disposizione: in trenta-quaranta minuti, il *mu'addin* (l'addetto al richiamo alla preghiera) deve fare lo *'âdân* (l'invito alla preghiera), il *ḥaṭīb* deve fare le due *ḥuṭab* (plurale di *ḥuṭbah*), viene eseguita la traduzione, si prepara la *ṣalât* e si esegue la *ṣalât*. In pratica il sermone dura tra quindici e venti minuti, inclusa la *muqaddimah*. Un *ḥaṭīb* ci ha confidato: “*In quindici minuti riesco malapena a riscaldare la mia voce e fare una bella introduzione, che cosa posso insegnare in così pochi minuti ai fedeli che vedo soltanto il venerdì e non hanno un'altra occasione per frequentare una moschea durante la settimana?*”,<sup>5</sup> e continua: “*In Egitto è molto diverso, il venerdì è un giorno festivo perciò il pubblico* [usa proprio questo termine per indicare i fedeli, n.d.r.] *viene molto presto in moschea e il ḥaṭīb ha tutto il tempo per fare una ḥuṭbah kwayyisah* [un bel sermone, n.d.r.]”. Si vede chiaramente che la gestione degli orari della celebrazione del culto di venerdì è un oggetto che dipende da molti fattori sociali, e la decisione finale non è nelle mani del *ḥaṭīb* ma in quelle dei dirigenti del luogo di culto, tranne nei luoghi dove il *ḥaṭīb* è nello stesso tempo il dirigente.

---

4 Intervista del 21/07/2017.

5 Intervista del 25/07/2017.

## 5. La gestione dei numeri

In diverse città oggetto della nostra ricerca, lo spazio dei luoghi di culto non è sufficiente per ospitare tutti i fedeli partecipanti il venerdì. Di conseguenza abbiamo notato nella nostra osservazione partecipante che ci sono dei luoghi dove si organizza il culto del venerdì più di una volta; possiamo quindi dividerli nelle categorie seguenti:

- luoghi di culto dove il problema non sussiste: una città di provincia del Centro, una del Sud e due centri urbani del Nord;
- luoghi dove il numero dei fedeli è più alto dalla disponibilità spaziale e di conseguenza i dirigenti hanno deciso di organizzare il culto due volte. I fedeli sanno di questa opportunità, perciò si organizzano secondo le loro esigenze scegliendo il momento per partecipare alle celebrazioni. Per esempio in un centro urbano del Centro, quando il luogo di culto è pieno due fedeli membri dell'equipe organizzativa si mettono davanti alla porta e chiedono ai ritardatari di ritornare dopo mezz'ora. Uno di questi due attori parla arabo e l'altro parla urdu, lingua molto diffusa in Pakistan e Bangladesh. Oltre a questo centro urbano, questo metodo è stato riscontrato anche in una città di provincia del Nord, dove il dirigente del luogo di culto ci ha dato questa spiegazione:

نصلى جمعيتين لتفادي الازدحام وضمان التنظيم وعدم ايذاء الناس والجيران وحركتهم والتسهيل على العمال تأدية شعيرة من شعائر الإسلام.

*“Facciamo due volte il culto per evitare l'affollamento, garantire l'organizzazione, non disturbare i vicini e il loro spostamento, facilitare agli operai la partecipazione a uno dei culti dell'islam”.* La stessa soluzione è stata adottata dai dirigenti di un luogo di culto in un centro urbano del Centro e da quelli di due luoghi di culto di una metropoli del Nord. In questo caso in cui si organizza il culto due volte<sup>6</sup> lo stesso *ḥaṭīb* enuncia lo stesso discorso omiletico e tutte le fasi di *ṣalāt al-ḡumu'ah* si ripetono nello stesso modo descritto in seguito;

- luoghi di culto dove la cerimonia culturale si organizza due volte perché le autorità giudiziarie o le autorità amministrative hanno obbligato i dirigenti di non far partecipare più di un numero specifico di fedeli. Cito questo tipo di casi per il suo interesse sociologico anche se non fanno parte dei luoghi di culto oggetto della nostra ricerca. Di questa categoria fanno parte i luoghi di culto di Sassuolo, Cantù (CO) e Modena;
- luoghi di culto dove l'esigenza esiste ma i dirigenti si limitano a celebrare il culto una sola volta. Per esempio in una città di provincia del

---

<sup>6</sup> Abbiamo sentito che c'è qualche luogo di culto in cui si organizza il culto tre volte, ma fino a questo momento non siamo riusciti a verificarlo di persona.

Centro questi attori hanno deciso di non far partecipare le donne al culto del venerdì in modo da permettere ai fedeli maschi di invadere il loro spazio; malgrado ciò lo spazio non basta e di conseguenza hanno invaso anche lo spazio pubblico adiacente. In un centro urbano del Sud, invece, il venerdì i fedeli occupano tutti gli spazi al di fuori della sala di preghiera: corridoi, sala riunioni, aula didattica.

## 6. Descrizione del luogo di culto all'interno e all'esterno

I luoghi di culto oggetto della nostra ricerca non assumono le caratteristiche dell'architettura sacra delle moschee diffuse nei paesi musulmani. Quelli piccoli o delle piccole città non dispongono nemmeno di un'insegna che indica che si tratta di un luogo di culto, ad esempio in una città di provincia del Sud (fig. 1) e in una del Centro (fig. 2): abbiamo indicato questi come luoghi di culto 'invisibili'; in altri, che abbiamo indicato come 'semi-invisibili', l'insegna si mette in modo che non abbia molta visibilità, come nel caso di un centro urbano del Nord (cfr. tab. 1 sopra, paragrafo 2). Un modo di essere e non essere.



**Fig. 1:** Luogo di culto 'invisibile' di una città di provincia del Sud

**Fig. 2:** Luogo di culto ‘invisibile’ di una città di provincia del Centro Italia. Si nota l’assenza di qualsiasi indicatore religioso all’esterno in contrasto con l’interno allestito secondo le norme socio-religiose dei paesi a maggioranza musulmana





**Fig. 3:** Spazio abluzione tipo

**Fig. 4:** Zona bagni connessa allo spazio abluzione



La persona che si reca in questi luoghi di culto non può affidarsi alla tipologia architettonica per riconoscere la moschea, ma deve piuttosto adoperare altri metodi cognitivi, per esempio seguire i fedeli musulmani che sono in cammino verso il luogo di culto. Questi fedeli si riconoscono per i loro abiti tradizionali, e alcuni portano con loro il proprio tappetino sul quale pregano. Nel caso di una città di provincia del Nord, di fronte al capannone luogo di culto c'è un grande spazio trasformato in quest'occasione in un piccolo mercato, dove i commercianti ambulanti improvvisati espongono i loro prodotti alimentari esotici. Anche nei piccoli centri abitati c'è un'attività commerciale davanti al luogo di culto. Durante il mese di Ramadan, queste attività aumentano e gli ambulanti si moltiplicano.

L'ingresso al luogo di culto simboleggia la frontiera tra due mondi. Appena entrato il fedele sa come deve comportarsi grazie alla mappa cognitiva già interiorizzata. L'espressione più sentita all'ingresso è *salâmu 'alaykum* (la pace sia con voi), il saluto diffuso tra i musulmani. Se il fedele ha compiuto l'atto del *wudû'* prima di arrivare si dirige direttamente nella sala di preghiera, dopo aver sistemato le proprie scarpe nel mobiletto messo a disposizione allo scopo; altrimenti si dirige verso lo spazio riservato a questa pratica religiosa (fig. 3). Tale spazio è composto dai bagni (fig. 4) e da un vano dove è ubicato un lungo lavabo collocato a livello dei piedi, con diversi rubinetti; nei luoghi di culto con più disponibilità economica si può disporre anche dell'acqua calda. L'abluzione è composta dal lavaggio delle mani, della bocca, del naso, della faccia, degli avambracci, da una spazzatina sulla testa e sulle orecchie e infine dal lavaggio minuzioso dei piedi. In tutti i luoghi visitati non si dispone di carta per asciugarsi e solo in alcuni casi si dispone del sapone. La lingua di interazione tra i fedeli è la lingua originale dei fedeli: l'arabo in tutte le sue forme diverse, ma anche lingue asiatiche e africane. La lingua che unisce tutti i fedeli delle diverse etnie è l'italiano.

## **6.1. La sacralizzazione del profano**

Nella nostra indagine abbiamo notato che le sale di preghiera di tutti i luoghi di culto islamico studiati hanno subito nella loro trasformazione d'uso una serie di cambiamenti, che consistono nella riproduzione di elementi del patrimonio simbolico islamico. Quest'operazione permette ai musulmani di dare un nuovo aspetto alla sala di preghiera e decorarla con gli elementi simbolici dell'islam: in questo modo essa assume le caratteristiche del luogo sacro (Durkheim, 2005). Un'altra dimensione, come scrisse Durkheim, viene riprodotta con tali simboli. In effetti, le rappresentazioni collettive necessitano di simboli in grado di trasmettere un sentimento sociale, in

Fig. 5: Luogo di culto del tipo dotato di ricostruzione delle decorazioni delle moschee dei paesi di origine



Fig. 6: Luogo di culto del tipo dotato di quadri e oggetti decorativi

questo caso il sentimento di appartenenza all'islam: “*Senza simboli i sentimenti sociali avrebbero un'esistenza precaria*” (Durkheim, 2005; p. 289).

La sala preghiera è d'abitudine un solo vano con il pavimento coperto di tappeti. Alcuni luoghi di culto dispongono di tappeti disegnati in modo da avere delle righe che permettono ai fedeli di allineare le loro file durante la preghiera; sono tappeti fabbricati proprio per soddisfare quest'esigenza. La parte più importante della sala, invece, è nel centro del muro che si trova nella direzione della *qiblah* (la direzione della Mecca). Questa parte del muro contiene le decorazioni più belle. Possiamo trovare due tipi di decorazioni. In un primo caso ci sono dei luoghi di culto che hanno riprodotto gli elementi decorativi delle moschee dei paesi di origine: sono degli arabeschi stampati sul gesso che contengono delle belle calligrafie arabe che citano versetti del Corano. Proprio al centro del muro troviamo il *mihrâb* (nicchia), spazio riservato all'imam: lì egli prende posto per celebrare la preghiera canonica che si esegue in gruppo. A destra del *mihrâb* si alza il *minbar* (pulpito), sul quale si erge il *ḥaṭīb* per enunciare la *ḥuṭbah* (fig. 5). Questo tipo di sale di preghiera è considerato il tipo di sala più bello di cui dispongono i luoghi di culto islamico in Italia. Perciò, sono considerate un modello.

Nelle sale di preghiera dei luoghi di culto dove la comunità non si può permettere tali decorazioni, le mura sono piene di quadri di calligrafie arabe. Al posto del *mihrâb* qualcuno ha disegnato un arco per simboleggiare la direzione della Mecca (fig. 6), e al posto del *minbar* (il pulpito) si sono limitati a un mobiletto con due gradini (fig. 8). Questo modo di riprodurre i simboli religiosi delle moschee trasmette una sacralità al luogo che prima era profano.

Fig. 7: Il collocamento dei testi sacri

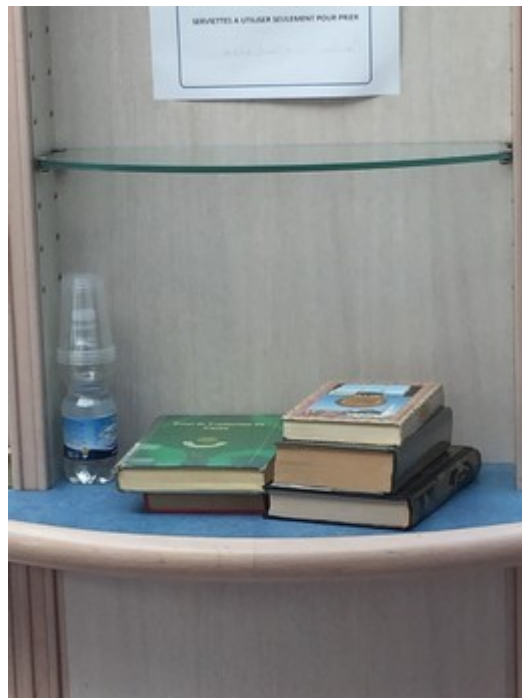


Fig. 8: Un altro esempio di luogo di culto decorato con quadri e oggetti sacri



Fig. 9: La presenza della *tayammum* (un sasso) è una prassi tipica dei luoghi di culto del Marocco, riprodotta in diversi luoghi di culto dell'Italia: chi non può fare l'abluzione per motivi di salute tocca la pietra, si strofina le mani e se le passa sulla faccia

## 6.2. Il *minbar* (il pulpito) come arredo rituale

L'importantissima dimensione simbolica del *minbar* vide luce all'inizio dell'islam, quando esso era l'oggetto tramite il quale Muḥammad trasmetteva le norme della nuova religione. Questo mobile acquisì la sua sacralità grazie a diverse norme:

- solo il profeta lo usava nelle sue comunicazioni;
- era utilizzato nel rito del venerdì;
- al di sopra di esso il profeta trasmetteva tutte le comunicazioni importanti;
- alla morte di Muḥammad e alla scelta del suo successore, abû Bakr, egli espresse la sua accettazione di questo ruolo usando lo stesso *minbar*; la narrazione storica dice che usò il penultimo gradino per rispetto del profeta.

In questo modo questo oggetto religioso ottenne la propria sacralità, perciò venne chiamato *minbar rasûlu Allâh* (il pulpito del profeta). Questa prassi gli attribuì il significato simbolico che porta fino a oggi. Oggi non ha questo privilegio sacro solo il *minbar* della moschea di Muḥammad situata a Medina in Arabia Saudita, ma tutti i *minbar* di tutte le moschee del mondo, compresi quelli dei luoghi di culto islamico d'Italia, vengono indicati come *minbar rasûlu Allâh*.

Infatti, nelle interviste che abbiamo realizzato, diversi *ḥuṭabâ'* in città molto distanti tra di loro e intervistati separatamente ci hanno comunicato che il *minbar* sul quale loro enunciano la loro produzione religiosa è il “*minbar rasûlu Allâh*” (il pulpito del messaggero di Allah). Un *ḥaṭîb*, durante l'intervista, parlando dell'importanza di *ṣalât al-ğumu'ah* ha detto: “*Il profeta ha avvertito che c'è una grave punizione per chi non partecipa alla ḥuṭbah per tre venerdì consecutivi senza una giustificazione. Quest'importanza del venerdì è derivata dell'immenso bene che comporta, se la religione gli ha consacrato questa importanza anche noi gliela dobbiamo dare. Quando parliamo della ḥuṭbah, parliamo del ḥaṭîb, della sua conoscenza, della sua cultura, di tutto il suo ambiente, perché lui trasmette il succo della sua conoscenza e parla dal minbar di Sidna rasûlu Allâh [il nostro signore messaggero di Allah, n.d.r.]*”.<sup>7</sup> In questa affermazione, il *ḥaṭîb* connette l'importanza del contenuto del suo discorso al fatto di enunciarlo da un *minbar* che simboleggia il *minbar* del profeta. È la sacralità di questo oggetto rituale che, secondo questo *ḥaṭîb*, rende importante la presenza dei fedeli.

Un altro *ḥaṭîb* esprime un'altra dimensione simbolica di tale arredo sacro. Arrabbiato perché ci sono dei fedeli che non rispettano *adâb ṣalât*

<sup>7</sup> Intervista al *ḥaṭîb* di un luogo di culto di una metropoli del Nord il 21/07/2017.

Fig. 10: *Minbar* del tipo con gradini di lato



Fig. 11: *Minbar* del tipo con gradini di fronte

Fig. 12: Un altro *minbar* del tipo con gradini di fronte, in una registrazione del culto



Fig. 13: *Minbar* del tipo costituito da un mobiletto con due gradini, in una registrazione del culto

*al-ğumu‘ah* (le norme del buon comportamento durante il rito del venerdì) ha detto: “Per esempio, in una *ḥuṭbah* ho detto che tra le norme di buon comportamento da rispettare nel venerdì, quando si fa *al-’âḍân* e il *ḥaṭīb* sale sopra il *minbar* i partecipanti devono rivolgere il proprio volto verso di lui, non appoggiarsi ai muri o alle colonne in modo da dare la schiena o il lato al *ḥaṭīb*, e questa etica è stata raccomandata dai compagni del profeta. Loro si orientavano verso di lui quando egli enunciava la *ḥuṭbah*. I fedeli oggi devono rispettare questa norma perché il *ḥaṭīb* enuncia la *ḥuṭbah* da *maqâm an-nabîy* [la posizione prestigiosa del profeta, n.d.r.]”. Il *maqam* in arabo può essere un luogo come può essere il santuario, ma dal contesto dell’intervista ipotizziamo che il *ḥaṭīb* intendesse la posizione simbolica del profeta come guida. Immaginiamo che volesse dire che se i compagni del profeta mantenevano una certa disciplina quando il profeta enunciava il suo sermone sopra il *minbar*, anche il *ḥaṭīb* merita lo stesso rispetto quando si trova nella stessa posizione. In un certo senso il significato simbolico del *minbar* è come quello di uno “strumento verticale” che connette la terra e il cielo, l’umano e il divino, il materiale e lo spirituale, ma soprattutto la continuità dell’autorità che dà seguito al messaggio del fondatore (Chikhaoui, 2004).

Questo patrimonio simbolico, rappresentato dal *minbar* e non solo, spiega perché i musulmani danno un’importanza rilevante alla sua presenza nelle moschee e soprattutto alla sua decorazione minuziosa: quest’arredo rituale è stato sempre oggetto di grande attenzione estetica e decorativa. Nei luoghi di culto oggetto della ricerca empirica che abbiamo svolto abbiamo constatato che anche le sale di preghiera semplici e artisticamente povere dispongono di un mobiletto di legno, composto da due gradini, che simboleggia il *minbar*, come nel caso dei luoghi di culto di un centro urbano e una città di provincia del Sud (fig. 13). Nelle sale degli altri luoghi di culto è costruito in legno, e contiene quattro o cinque gradini che possono essere appoggiati di lato sul muro (fig. 10) o di fronte (fig. 11 e 12). Non abbiamo notato decorazioni particolari o ornamenti, tranne qualche scritta in arabo che rappresenta dei versetti del Corano. L’unica sala di preghiera che non dispone di un *minbar* è quella del carcere. In questo caso, si mettono a disposizione del *ḥaṭīb* una sedia e un tappeto per marcare lo spazio riservatogli; l’enunciazione della *ḥuṭbah*, invece, avviene in piedi per terra. In parallelo alla funzione religiosa, il *minbar* aveva inoltre una funzione politica. Infatti, esso era l’unico strumento comunicativo dei califfi con i cittadini,<sup>8</sup> califfi che governavano in nome di Dio e che consideravano questa posizione come un dono divino.<sup>9</sup>

8 Non è un caso se al-Baghdadi si è autoproclamato califfo dal *minbar* della moschea.

9 Shawqi Daif scrisse nell’opera *Lo sviluppo e la riforma nella poesia omayyada* (1987<sup>8</sup>, p. 96-97): “Ziyâd disse: *إننا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم زيادة، نسوكم بسلطان الله الذي أعطانا*”

D'altra parte, il *minbar* nel suo significato simbolico di elevazione e di verticalità è accompagnato da un altro accessorio rituale: si tratta del bastone cerimoniale che il *ḥaṭīb* tiene in mano durante l'enunciazione della sua produzione omiletica. Non tutti i *ḥuṭabâ'* in Italia rispettano questa norma. Coloro che seguono la scuola malikita, che di solito sono nordafricani, usano d'abitudine un bastone di legno durante tutta l'enunciazione della *ḥuṭbah*. I mediorientali, invece, non ne fanno uso.

### 6.3. Lo spazio al femminile

Dall'osservazione partecipante svolta abbiamo osservato la divisione dei luoghi di culto in due categorie: i luoghi di culto senza spazio femminile e i luoghi di culto aventi lo spazio per le donne. I luoghi di culto di due centri urbani e una città di provincia del Centro e quello di una città di provincia del Sud non hanno uno spazio dedicato alle donne per mancanza di spazio. Ma anche in una metropoli del Nord accade questo. Per esempio, in un luogo di culto di questa metropoli lo spazio dedicato alle donne è così piccolo che le donne non partecipano al culto, non per protesta ma per la non adeguatezza.

Laddove c'è lo spazio per le femmine, tale spazio è separato da quello maschile e ha un ingresso separato. Nel caso di un luogo di culto di una metropoli del Nord le fedeli hanno un vasto spazio separato dallo spazio maschile attraverso una *mušrabīyyah* (decorazione in legno che permette la vista parziale). In altri casi si tratta di una stanza separata dalla sala maschile (fig. 15, 16 e 17): è il caso di un centro urbano del Sud e di uno del Nord. In altri casi, le femmine sono sistemate in un piano superiore, com'è il caso di due luoghi di culto di una metropoli del Nord. In tutte le sale dedicate alle donne ci sono gli altoparlanti ma raramente c'è un collegamento video (fig. 14).

In generale, lo spazio femminile nei luoghi di culto oggetto della nostra ricerca è molto marginale, e non ci risulta che sia un movimento delle donne musulmane per migliorare questa situazione.

## 7. Descrizione del culto di *ṣalât al-ğumu'ah*

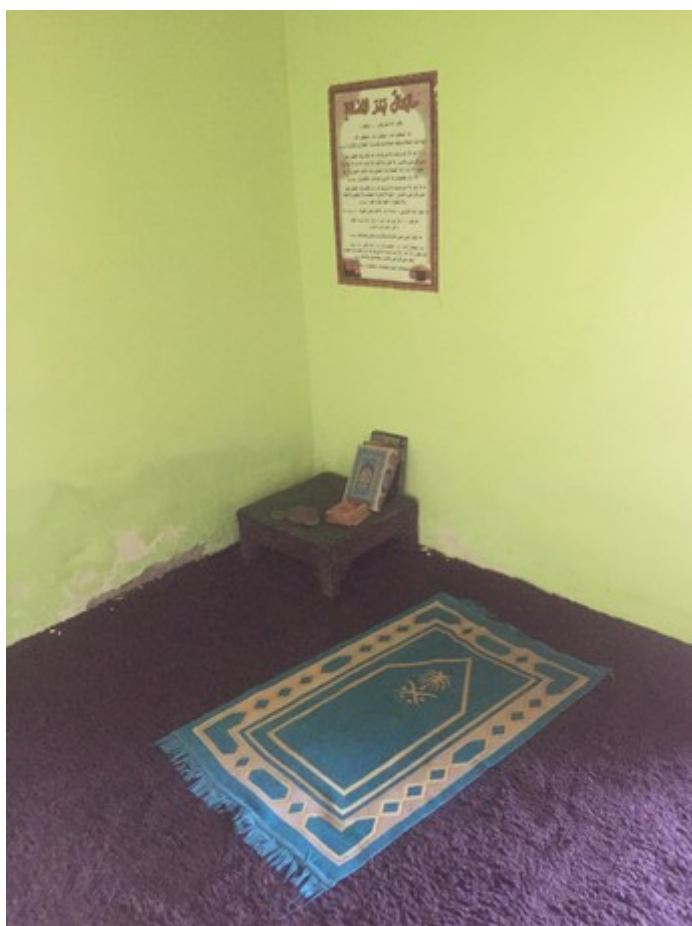
### 7.1. La prima fase (momento di raccolta dei fedeli)

I primi fedeli iniziano ad arrivare un paio di ore prima dell'inizio del culto, in pratica verso le undici del mattino. Questo avviene nelle grandi città e i

---

[O gente, siamo diventati i vostri governatori e vi governiamo con il potere di Allah che ci ha donato]".

**Fig. 14:** Spazio donne dotato di collegamento video

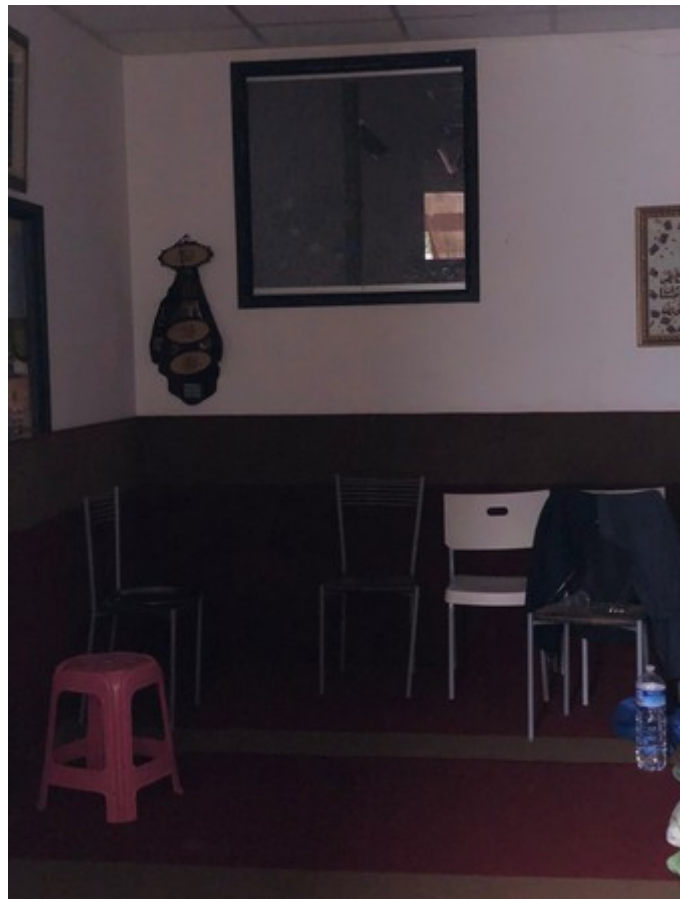


**Fig. 15:** Un esempio di spazio femminile



**Fig. 16:** Un esempio di separazione tra spazio maschile e femminile

**Fig. 17:** Esempio di spazio femminile con arredo adeguato alle esigenze locali



soggetti sono degli anziani. Trenta minuti prima, aumenta di molto il flusso e cominciano le code nella zona del *wuḍūʿ*. I fedeli, appena entrati nella sala preghiera, eseguono individualmente *tahīyyat al-masǧid* (preghiera del saluto della moschea). Dopodiché prendono posto. I posti più richiesti sono attorno alle mura della sala di preghiera; una volta esauriti, vengono occupati gli spazi vicini ai pilastri, per il semplice motivo di appoggiare la schiena. La norma religiosa dice che il miglior posto è quello situato nella prima fila, poi nella seconda fila e così via; solo pochi fedeli la rispettano, la maggioranza cerca la propria comodità. In questo intervallo di tempo ci sono delle moschee in cui il *ḥaṭīb*, o un'altra persona, enuncia un *dars* (una lezione religiosa) che non ha nessun legame con la *ḥuṭbah* e non fa parte del culto, perciò non vengono rispettate *ʿādāb al-ǧumuʿah* (le regole di buon comportamento del culto di venerdì). Nel luogo di culto di un centro urbano del Nord vi è stata un'infuocata discussione tra fedeli appartenenti a due tendenze religiose diverse a proposito dell'enunciazione di un *dars* prima della celebrazione del culto: un gruppo salafita era categoricamente contrario allo svolgimento di tale lezione, secondo loro si tratta di una *bidʿah* (innovazione) che non fa parte della sfera rituale; il secondo gruppo, invece, era composto da soggetti aderenti a Daʿwah wa Tablīg che non vedevano nessun male nello sfruttare questo raduno per fare *dikr* (ricordo di Allah). Nelle altre moschee, i fedeli si comportano in modi diversi: alcuni prendono una delle copie del Corano, minuziosamente appoggiate su scaffali, e leggono *sūrat al-kahf* (Il capitolo della caverna), altri leggono il Corano dai propri smartphone, alcuni si posizionano a coppie e sussurrano tra di loro discorsi privati, mentre la maggior parte si limita a guardare e aspettare; “*anche l’attesa dell’imam è ʿibādah [devozione, n.d.r.]*”.<sup>10</sup>

## 7.2. L’inizio del rituale

Nelle sale di preghiera di grandi luoghi di culto, il *ḥaṭīb* entra nella sala da una porta che dà accesso a uno spazio dedicato all’amministrazione, che il venerdì diventa il camerino del protagonista (Goffman, 1997). Il suo ingresso in scena avviene insieme al *muʿaḍḍin*, e qualche volta insieme a loro potrebbero esserci altre persone. L’attore religioso si dirige direttamente al *minbar*, sale su di esso, saluta i fedeli dicendo “*salâmu ʿalaykum*” e si siede sulla sua piattaforma, mentre si sente nella sala il ricambio del saluto: “*wa ʿalaykum salâm*”. In questo momento il *muʿaḍḍin* fa lo *ʿaḍân*. Nelle piccole sale di preghiera, invece, come in un centro urbano e in una città di provincia del Sud e in una città di provincia del Nord, il *ḥaṭīb* è d’abitudine seduto nella prima fila vicino al *minbar* e aspetta l’ora precisa per occupare la scena. Qualche *ḥaṭīb* usa lo spazio aperto vicino al *minbar* come un camerino

<sup>10</sup> È una narrazione profetica.

no immaginario, perciò prende i fogli contenenti il suo prodotto omiletico e li consulta, li rimette in ordine, sistema gli occhiali e i vestiti, guarda l'orologio, mentre nessuno lo saluta o gli si avvicina: in pratica riproduce ciò che avrebbe fatto all'interno di un vero camerino; quando scatta l'ora X, sale sul *minbar* e così via. L'apparizione dell'oratore sulla scena, il suo ingresso nella sala di preghiera o il suo dirigersi verso il *minbar* hanno un significato simbolico ben preciso. A questo punto tutti i fedeli si sistemano, chi leggeva il Corano si alza per metterlo nello scaffale o altrimenti c'è un volontario che prende le copie del Corano dai fedeli e le rimette al loro posto. Quando inizia lo *'âdân*, invece, tutti fanno silenzio, da quel momento non è più consentito parlare nemmeno per zittire qualcuno che parla. In questo contesto, lo *'âdân* ha il significato simbolico goffmaniano del sipario teatrale che scende. Da questo momento il silenzio è d'obbligo, e i partecipanti al culto non solo accettano questa norma ma la difendono. Durante lo *'âdân*, l'attore religioso è seduto sulla piattaforma del *minbar* e guarda il *ğumhûr* (il pubblico: due *ḥuṭabâ'* egiziani hanno definito i partecipanti con questo termine). Questo è un momento in cui ogni *ḥaṭīb* agisce in modo diverso: quello che dà un'ultima occhiata ai fogli tra le mani, un altro che guarda i fedeli e fa una controllatina delle facce dei presenti, un altro ancora che abbassa lo sguardo.

Da notare che in tutte le moschee del Marocco prima dello *'âdân* un aiutante ricorda ai fedeli l'obbligo di fare silenzio citando due *ḥadīṭ* (detti del profeta): il primo descrive l'azione di parlare con un altro, anche dicendogli "zitto!", come *lağw* (discorso fuori luogo); il secondo, invece, dice che quest'azione fa perdere la ricompensa per la *ṣalât al-ğumu'ah*. Non ci risulta nella nostra ricerca che in qualche moschea in Italia sia rispettata questa norma, nemmeno nei luoghi di culto gestiti da cittadini marocchini e frequentati maggiormente da fedeli provenienti da questo paese. Lo stesso si può dire del fatto che in Marocco lo *'âdân* del *ğumu'ah* viene ripetuto tre volte da tre *mu'addin* diversi; in Italia invece lo *'âdân* si fa una sola volta. In pratica, questo modello di fare lo *'âdân* una sola volta è il modello diffuso nel Medio Oriente. La spiegazione, secondo il nostro parere, è che le prime sale di preghiera in Italia sono state aperte da cittadini mediorientali negli anni Settanta, mentre l'arrivo di cittadini marocchini ha avuto inizio con il flusso migratorio di fine anni Ottanta. Questi nuovi arrivati hanno trovato un modello rituale mediorientale esistente al quale si sono adattati e ora lo riproducono inconsciamente.

### 7.3. La *ḥuṭbah*

Dopo la fine dello *'âdân*, inizia la prima *ḥuṭbah*, che impiega una quindicina di minuti. Durante questo tempo il flusso dei fedeli raggiunge il suo

massimo. Si può osservare sempre qualche ritardatario che passa tra i fedeli seduti per occupare un posto più avanti, malgrado le norme rituali lo sconsigliano, ma nessuno deve parlare, tranne il *ḥaṭīb*. Durante tutte le mie partecipazioni a tale rituale non ho mai riscontrato un *ḥaṭīb* che sconsiglia, durante la *ḥuṭbah*, a questi soggetti il loro comportamento scorretto. Non manca nemmeno lo squillo del cellulare di qualche fedele, che imbarazzato cerca di spegnerlo sotto lo sguardo minaccioso dei fedeli che gli stanno vicini. Nelle sale affollate, che siano grandi o piccole, il *ḥaṭīb* ogni tanto interrompe la *ḥuṭbah* per chiedere ai fedeli di avanzare per lasciare spazio ai fratelli, dicendo “*tazâḥamû tarâḥamû*” (più stretti più misericordia): qualcuno avanza e qualcuno fa finta. In tre occasioni alle quali ho partecipato, uno dell’equipe del *ḥaṭīb*, durante la *ḥuṭbah*, è andato a sussurrargli e il *ḥaṭīb* ha chiesto ai fedeli se ci fosse il proprietario di una macchina che bloccava il garage di un vicino. Un *ḥaṭīb* invece mi ha raccontato che durante una *ḥuṭbah* un signore vestito solo di una canottiera è entrato nella sala gremita di fedeli seduti e ha cominciato a girare tra le file nella sorpresa di tutti, *ḥaṭīb* compreso. Grazie all’intervento di un fedele questa persona ha preso posto e si è scoperto che si trattava di un cittadino italiano che soffre di disturbi mentali.

Alla fine di questa parte, il *ḥaṭīb* prende una pausa e si siede sulla piattaforma, mentre alcuni fedeli alzano le mani verso il cielo per recitare le loro implorazioni. Qualche *ḥaṭīb* coglie la pausa per mettere in ordine i fogli della *ḥuṭbah*, altri solo per prendere fiato. I dirigenti del luogo, invece, hanno comportamenti diversi: in alcuni casi si sfrutta la pausa per raccogliere le offerte in denaro dai fedeli, in altri casi il traduttore enuncia la traduzione in italiano. Tutto dura poco tempo e il *ḥaṭīb* riprende il suo discorso. Ci sono dei *ḥuṭabâ’* che dedicano la seconda performance a continuare lo stesso argomento della prima, mentre altri parlano di tutt’altro: un *ḥaṭīb* per esempio mi ha detto: “*I messaggi più importanti che voglio trasmettere li posticipo a questo momento, perché tutti i fedeli ormai sono presenti*”. In due casi, il *ḥaṭīb* enuncia la seconda parte tutta in italiano: in pratica, in questi due casi, la prima *ḥuṭbah* si fa in arabo e la seconda *ḥuṭbah* in italiano. Quest’adattamento linguistico è un nuovo modo di agire nella sfera rituale islamica in Italia. Il primo dei *ḥuṭabâ’* di questa circostanza è un ingegnere che vive da un lungo periodo in Italia, dove si è laureato; il secondo invece è un medico che si è congiunto con la famiglia all’età di nove anni, anche lui laureato in Italia.

*Nella foto* il momento dell’enunciazione della traduzione della *ḥuṭbah*: si nota il fatto che il traduttore non ha un aspetto religioso e il suo abbigliamento è quello che si indossa nella vita quotidiana. Tutti i traduttori che abbiamo riscontrato nella nostra indagine rispettano questo modello.

Alla fine della *ḥuṭbah*, l'attore religioso esegue delle implorazioni in arabo, e i fedeli ogniqualevolta egli esprime un loro desiderio commentano ripetendo “*amîn*”. In qualche luogo di culto, il *ḥaṭīb* si siede di nuovo e dà il microfono a un traduttore, che enuncia un riassunto in italiano della *ḥuṭbah*.

#### **7.4. *Ṣalât*, la preghiera canonica**

A questo punto il *ḥaṭīb* scende dal *minbar* e il *mu'addin* recita *'iqâmat ṣalât* (inizio della preghiera canonica). Nella moschea di un centro urbano del Centro, invece, questo momento è consacrato alla raccolta delle donazioni di offerte. È il momento in cui tutti i partecipanti sono presenti e non possono abbandonare il luogo. Questo ci conduce a intuire quante strategie costruiscono i religiosi per spingere i fedeli alla donazione. La preghiera canonica dura tra cinque e sette minuti; appena finita i fedeli cominciano ad abbandonare la scena. Perciò nelle moschee dove il *ḥaṭīb* ha degli annunci importanti si alza subito e ferma i fedeli per trasmettere le sue istruzioni; nelle maggior parte dei casi si tratta di inviti a donare soldi per coprire le spese del luogo di culto.

Dopo aver visto le diverse dinamiche che si producono all'interno della sfera rituale di *ṣalât al-ğumu'ah* e il suo continuo *reframing*, passiamo a conoscere la sacralizzazione dell'oratoria araba, la genesi di *ḥuṭbat al-ğumu'ah* e il processo di costruzione del suo modello diffuso oggi nel mondo musulmano.

## II – Analisi socio-storica della *ḥuṭbah*: la genesi di *ḥuṭbat al-ḡumu‘ah*

“Senza l'uso della storia e senza un senso storico delle questioni psicologiche, lo studioso delle scienze sociali non può formulare adeguatamente quelle specie di problemi che dovrebbero oggi essere i punti di orientamento dei suoi studi” (Mills, 2014; p. 153).

In questo capitolo tenteremo di mostrare il processo di trasformazione che subì l'oratoria araba, la *ḥaṭābah*, dalla sua genesi fino alla costruzione del modello culturale di *ḥuṭbat al-ḡumu‘ah* (la preghiera canonica del venerdì) diffuso oggi tra i musulmani. La nostra breve analisi socio-storica della *ḥuṭbah* va dal periodo detto Ġāhilliyyah (preislamico, fino al 610 d.C.) fino al dominio della dinastia abbaside (750-1258 d.C.). Vedremo, infatti, come la *ḥuṭbah* nella Ġāhilliyyah fosse situata in un preciso quadro spazio-temporale e avesse delle funzioni socioculturali specifiche, come i suoi produttori avessero ruoli ben determinati e il suo svolgimento possedesse caratteristiche ben note. L'arrivo dell'islam sacralizzò questa pratica sociale, trasformandola in un rito religioso, e così nacque la *ḥuṭbat al-ḡumu‘ah*. La morte del profeta dell'islam, nel 632 d.C., provocò un vuoto carismatico che generò un conflitto di ordine simbolico (Pace, 2004<sup>2</sup>). I protagonisti della discordia fecero uso della *ḥuṭbah* come strumento comunicativo per lanciare le proprie invettive teologico-politiche. Con l'egemonia omayyade (dal 661 al 750), questa pratica entrò in un periodo di grandi trasformazioni: diventò lo strumento comunicativo per antonomasia utilizzato dai gruppi antagonisti con l'obiettivo di convincere, dominare e screditare i rivali. Successivamente, durante il periodo della *ad-dawlah al-'abbāsiyyah* (dinastia abbaside), dal 750 al 1258, si verificarono grandi trasformazioni socioculturali, perché in primo luogo si verificò l'incontro della civiltà arabomusulmana con altre civiltà, come quella persiana e quella greca, dal quale nacque ad esempio un grande movimento di traduzione di opere filosofiche, in particolare greche. In secondo luogo, nuovi popoli non arabofoni entrarono nella *dār al-'islām*, portando con loro il proprio patrimonio simbolico: furono necessari nuovi adattamenti della *ḥuṭbah*, dovuti soprattutto alla contaminazione delle nuove culture.

### 1. *Al-ḥaṭābah* nella Ġāhilliyyah (periodo preislamico)

È opportuno inizialmente specificare i sinonimi delle parole chiave che useremo nella nostra ricerca. Questo non è sicuramente il luogo per appro-

fondire la riflessione sulle difficoltà della traduzione e dell'interpretazione dei termini arabi in italiano e sulla problematicità del trovare sinonimi precisi. Sceglieremo perciò i termini italiani che riteniamo più semanticamente efficaci per trasmettere i concetti da noi indagati. Abbiamo scelto la parola 'orazione', ad esempio, per tradurre il termine *ḥuṭbah*, sapendo che è un termine che indica un discorso solenne e canonico, consapevoli che la parola *ḥuṭbah* avrebbe molti più significati e che è usata anche per indicare altri generi discorsivi. Questa scelta è dovuta alla diffusione del senso comune tra i musulmani di indicare con il termine *ḥuṭbah* il discorso che l'imam pronuncia in moschea durante il culto del venerdì a mezzogiorno e che prende il nome ufficiale di *ḥuṭbat al-ḡumu'ah*. In base a quanto detto, proponiamo qui di seguito un elenco delle parole italiane che riteniamo più adatte a tradurre i termini arabi:

<i>fann al-ḥaṭābah</i> :	la retorica (maestria)
<i>ḥuṭbah</i> :	orazione (pratica)
<i>ḥaṭābah</i> :	oratoria
<i>ḥiṭāb</i> :	discorso
<i>ḥaṭīb</i> :	oratore
<i>maw'izah</i> :	predica
<i>dars</i> :	catechismo

Per quanto riguarda la nascita della retorica e dell'orazione è possibile fornire indicazioni geografiche e cronologiche precise. Dal punto di vista geografico, si fa riferimento al vasto territorio occupato dalle tribù arabe che costituisce la penisola arabica (fig. 18). Sull'asse cronologico, invece, ci riferiamo all'era denominata Ḡāhilliyah, che iniziò centocinquant'anni circa prima della nascita dell'islam e finì all'inizio del VII secolo d.C.

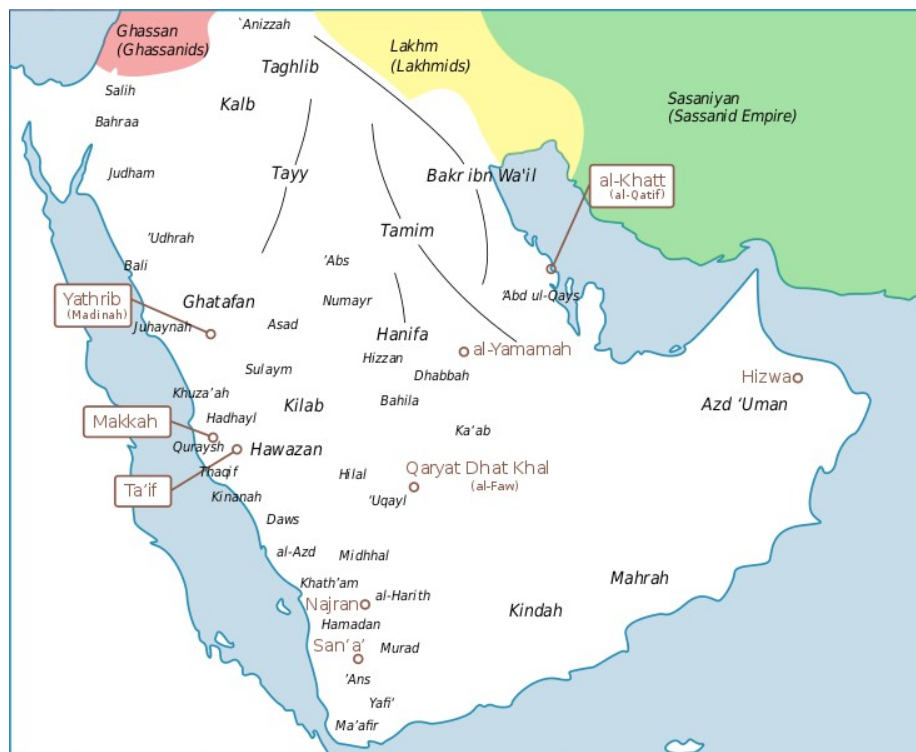
La *ḥaṭābah* aveva radici profonde nella storia della civiltà araba, come pratica sociale, ed era considerata, insieme alla poesia, uno strumento di comunicazione di massa tra i più efficaci e tra i più influenti nella società di quei tempi (al-Ḡāhiz, 1998).

Prima di occuparci dello studio di questa pratica sociale è necessario fare un excursus delle dinamiche socioculturali che influenzarono il suo sviluppo e la sua diffusione. Il primo fattore fu il sistema sociopolitico tribale (al-Hachimi, 1969) all'interno del quale si regolavano i rapporti. Ogni tribù aveva il suo territorio ben definito (fig. 19) e una propria struttura sociale all'interno della quale si svolgeva la vita dei suoi componenti.

Fig. 18: La posizione della penisola arabica<sup>11</sup>



Fig. 19: La mappa delle tribù arabe della penisola arabica prima della nascita dell'islam<sup>12</sup>



11 Da Wikimedia Commons, file “Arabian Peninsula (orthographic projection).png”, autore Afrogindehood, pubblicato sotto licenza *Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International* ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arabian\\_Peninsula\\_\(orthographic\\_projection\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arabian_Peninsula_(orthographic_projection).png)).

12 Da Wikimedia Commons, file “Map of Arabia 600 AD.svg”, autore murraytheb موري, pubblico dominio ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_of\\_Arabia\\_600\\_AD.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_Arabia_600_AD.svg)).

### 1.1. *Ar-râwî*, il portatore-trasmettitore della memoria collettiva

Durante il periodo della Ğâhilliyyah, la trasmissione letteraria araba era orale: si affidava alla memoria e non alla scrittura (al-Bustani, 2014; p. 29). Questo fatto generò una figura molto particolare chiamata *ar-râwî* (il narratore e conservatore della memoria collettiva) (Daif, 2008<sup>12</sup>). Questa sorta di attore aveva un campo specifico di azione, un proprio status e un rispettivo ruolo all'interno e all'esterno della tribù. I *ruwât*<sup>13</sup> si dividevano in tre categorie: i poeti narratori, i narratori dei poeti e dei *ḥuṭabâ'* e i narratori della tribù (al-Asad, 1962). La prima categoria conteneva la classe più alta degli intellettuali, detti maestri: erano i produttori letterari e nello stesso tempo narravano sia le proprie poesie che quelle di altri. La seconda categoria sono i *ruwât* dei produttori letterari: potevano essere narratori di uno specifico *ḥaṭīb* o poeta, oppure narratori di più autori; erano in pratica discepoli dei maestri e conoscevano la loro produzione a memoria: potevano quindi trasmetterla all'interno e all'esterno della tribù (ibidem). La terza categoria, invece, era composta dai *ruwât* della tribù, che erano il contenitore della sua memoria collettiva, oltre a essere profondi conoscitori delle sue poesie e delle sue *ḥuṭab*. Dal punto di vista della comunicazione di massa, sia la poesia che la *ḥaṭābah* erano i media più diffusi: contenevano la storia, gli eventi, le glorie, le conquiste e le genealogie delle tribù. I *ruwât* della tribù erano, *de facto*, un contenitore polivalente, perché conservavano il patrimonio 'anagrafico', poetico-letterario e storico delle tribù.

Ogni tribù aveva uno *šâ'ir* (poeta) e un *ḥaṭīb* (al-Ğâḥiẓ, 1998; vol. 1, p. 241). In diversi casi lo *šâ'ir* poteva essere *ḥaṭīb* e viceversa, ma il soggetto veniva chiamato con il nome del ruolo preponderante nella sua produzione letteraria: chi produceva più poesie era nominato *šâ'ir*, invece chi concentrava la propria attività intellettuale sulla *ḥuṭbah* era nominato *ḥaṭīb*. Riteniamo rilevante il fatto che il *ḥaṭīb* ricoprisse spesso anche altri incarichi: il capo tribù o il principe, il giudice o il capo militare (al-Bustāni, 2014; p. 29), ma raramente il poeta. Questo fatto allude alla necessità dell'uso della *ḥuṭbah* da parte di queste categorie di attori sociali, per poter trasmettere le loro comunicazioni e per convincere i loro uditori. Il poeta e l'oratore, infatti, erano i portavoce della tribù, i trasmettitori della sua cultura, delle sue tradizioni, delle sue norme sociali e soprattutto del suo orgoglio collettivo e delle sue glorie. Questo attore quindi era il protagonista per eccellenza di episodi sociali come i litigi tra tribù, le glorificazioni (al-Asfahāni, 1905; vol. 15, p. 51), i consigli, le guide (al-Ğâḥiẓ, 1998; vol. 1, p. 401), l'incitazione dei guerrieri prima delle battaglie

---

<sup>13</sup> Plurale di *râwî*, i narratori.

(al-Qâli, 1926; vol. 1, p. 92), l'invito alla pace e alle tregue (al-Ġâhiz, 1998; vol. 1, p. 384). Oltre a ciò, il *ḥaṭīb* era il protagonista essenziale in diverse occorrenze sociali come il matrimonio, il funerale, la celebrazione delle alleanze, l'avvento delle delegazioni e la visita presso famiglie reali o di principi, e soprattutto negli *'aswâq*<sup>14</sup> e durante le cerimonie solenni. Da un'altra prospettiva, il prestigio stesso della tribù dipendeva da loro due: avere un eccellente poeta e un eccellente *ḥaṭīb* significava avere un autorevole portavoce e un eccellente trasmettitore dei valori della tribù. Come ha scritto Muhammad Kurd Ali (2012): “*Passavano, certe volte, due o tre generazioni senza che la tribù possedesse un bravo poeta e un influente ḥaṭīb; in questo caso la tribù perdeva la sua posizione di prestigio tra le tribù*”.

## 1.2. Il ruolo del *ḥaṭīb*

In tutti i momenti sopraccitati il successo o il fallimento della tribù dipendevano dall'eloquenza del *ḥaṭīb*. A lui spettava enfatizzare e trasmettere il prestigio della propria tribù, essere convincente attraverso la retorica e i suoi registri, esaltare il *fahr* (le gesta dei propri eroi), ricordare il *nasab* (la genealogia), praticare lo *hiġâ'* (inveire contro gli avversari in guerra) ed eseguire il *ritâ'* (piangere i caduti).

## 1.3. La posizione sociale del *ḥaṭīb*

La produzione letteraria aveva come focus l'esaltazione delle gesta dei propri eroi (*fahr*), del loro coraggio e della generosità della propria tribù e allo stesso tempo la denigrazione degli avversari, per la quale si usava il genere letterario dello *hiġâ'*, insistendo soprattutto su due difetti considerati dagli arabi simboli della meschinità: l'avarizia e la vigliaccheria. Lo *šâ'ir* e il *ḥaṭīb* erano considerati gli strumenti di comunicazione per adulare la tribù ma soprattutto lusingare i capi. Nello stesso tempo erano tanto temuti quanto richiesti: bastava infatti non ricompensare bene un oratore o un poeta e la sua lingua diventava più pericolosa di una spada affilata. Di conseguenza questi due attori erano ben ricompensati e godevano di una posizione sociale molto prestigiosa. Spesso erano amici intimi dei califfi, dei governatori e dei capi tribù. Erano infatti molto più importanti dei guerrieri stessi (Zaydan, 1902; vol. 3, p. 27). Sia la poesia che la *ḥaṭābah* avevano grande influenza sulla società del tempo, al pari dei nostri media contemporanei. Si narra di molte guerre e battaglie scaturite da una *ḥutbah* o da una poesia, ad esempio le battaglie della guerra nominata *Ḥarb al-Fiġâr* (Guerra del Sacrilegio) (580-590 d.C.).

---

<sup>14</sup> Erano delle fiere che duravano diversi giorni e avevano diverse funzioni; più avanti in questo capitolo dedicheremo a esse un approfondimento specifico.

#### **1.4. Il campo sociale della *ḥuṭbah***

Il momento dell'enunciazione della *ḥuṭbah* era un campo sociale con precise convenzioni, regole oratorie e di rappresentanza (al-Ġāḥiẓ, 1998). I *ḥuṭabâ'* avevano l'usanza di enunciare la propria *ḥuṭbah* da cavallo durante le cerimonie solenni; era inoltre obbligatorio portare un turbante e fare gesti convenzionali usando un bastone. Era invece caldamente sconsigliato toccarsi i baffi, il mento o la parte più bassa dei vestiti. C'erano invece una serie di comportamenti che screditavano l'autorevolezza del *ḥaṭīb*, come tremare, balbettare, mostrare stanchezza e avere la voce tremolante. Tra i comportamenti virtuosi, il *ḥaṭīb* apprezzato aveva un forte tono di voce, una pronuncia corretta, una grande capacità persuasiva, l'autocontrollo e saliva in abbondanza, segno di vitalità e di capacità di combattere la stanchezza (al-Ġāḥiẓ, 1998). La posizione fisica del *ḥaṭīb* aveva un significato simbolico che trasmetteva la natura dell'evento: nei matrimoni il *ḥaṭīb* enunciava le *ḥuṭab* da seduto, al contrario si alzava in piedi durante le *ḥuṭab* delle tregue, e cavalcava il proprio animale quando si trattava di enunciare *ḥuṭab* negli eventi eccezionali, come durante i mercati letterari (al-Ġāḥiẓ, 1998; vol. 3, p. 6). Come scrisse al-Ġāḥiẓ, inoltre, i *ḥuṭabâ'* di questo periodo non preparavano la loro *ḥuṭbah*, non la scrivevano, ma la improvvisavano.

#### **1.5. La folla**

L'abitudine di radunarsi attorno a un *ḥaṭīb*, in determinate occasioni, per ascoltare il suo discorso riguarda l'aspetto sociale e comunicativo che la *ḥuṭbah* e il *ḥaṭīb* rivestirono nella civiltà araba in questa remota epoca della storia.

#### **1.6. Le qualità del *ḥaṭīb***

All'oratore, per avere successo, erano necessarie preparazione e doti personali: bella presenza, voce sonante, buona pronuncia, autocontrollo, un eloquio fluente e una persuasività tale da convincere chiunque delle proprie ragioni, a prescindere dall'argomento trattato.

#### **1.7. Riflessioni sulla posizione sociale del poeta e su quella del *ḥaṭīb***

In riferimento alla posizione sociale del *ḥaṭīb* rispetto al poeta, Shawqi Daif scrisse che il campo d'azione del *ḥaṭīb* era più vasto di quello del poeta. Condividevano la stessa posizione durante i litigi e le glorificazioni o nelle incitazioni durante le battaglie; durante le cerimonie speciali, come il ricevimento dei reali, il *ḥaṭīb* era invece il protagonista indiscusso, come del

resto quando doveva ricevere dei principi o delle delegazioni, nelle cerimonie matrimoniali o dei fidanzamenti, ma soprattutto nelle cerimonie di pacificazione tra tribù in guerra (Daif, 1943). Nonostante ciò la narrazione storico-letteraria ha conservato un numero di opere poetiche molto più considerevole del numero dei testi in prosa, e questo è una spiegazione del perché abu al-‘Abbâs al-Qalaqšandi (756-821) scrisse queste parole nella sua opera *Subḥ al-A‘šâ* (Il mattino di al-A’ša):

*“E sappi che gli arabi si occupavano molto della prosa e della poesia e che hanno prodotto più prose che poesie, solo che è stata conservata più poesia [...] perché il ḥaṭīb enunciava il suo discorso ai Re, ai governatori, durante le campagne, per conciliare le tribù tra loro o durante le cerimonie matrimoniali. Alla fine di tali occasioni, solo le persone con una buona memoria ricordavano le ḥuṭab, diversamente dalla poesia che veniva trasmessa e conservata”* (al-Qalaqšandi, 1922; vol. 1, pp. 253-254).

### 1.8. *Al-‘aswâq al-‘adabiyyah* (i mercati letterari)

Come citato precedentemente, diverse circostanze offrirono il contesto socioculturale ideale per la *ḥuṭbah*, ma il luogo per eccellenza erano *al-‘aswâq al-‘adabiyyah*, letteralmente tradotto con ‘i mercati letterari’. *As-sûq* (il plurale è *‘aswâq*) infatti, oltre alla funzione socioeconomica, aveva una rilevante dimensione socioculturale. Si trattava di mercati o piuttosto di fiere, di durata variabile, durante la quale i mercanti esponevano le loro diverse merci di consumo: prodotti alimentari, bestiame, abbigliamento, ecc. Immersi in questo contesto, i poeti e i *ḥuṭabâ’* presentavano la propria produzione intellettuale di fronte al pubblico. Da ciò si evince che *al-‘aswâq al-‘adabiyyah* erano l’occasione più importante per raggiungere il grande pubblico e costituivano una cassa di risonanza ineguagliabile. La marea umana di questi luoghi non era composta, dunque, soltanto dai mercanti e dai loro clienti, ma anche dall’elite e dall’intelligenza della società di quei tempi, ovvero dai capi tribù, dai saggi, dai poeti, dagli *ḥakawâti* (i narratori di storie), dai *ḥuṭabâ’*, dai ricchi ecc. Di conseguenza il successo di un *ḥaṭīb* dipendeva dall’esito della sua prestazione in questo spazio, che possiamo considerare come un ‘teatro di competizioni’ tra i *ḥuṭabâ’*.

### 1.9. *Sûq ‘Ukâz*<sup>15</sup>

Il mercato letterario più famoso nel periodo della Ġâhilliyyah era senza alcun dubbio il *Sûq ‘Ukâz*. Si trattava di un evento annuale che durava venti giorni e che gli arabi organizzavano in una località a sud della Mecca,

<sup>15</sup> La traduzione letterale è ‘il mercato’, ma come si vede nel paragrafo si tratta piuttosto di una fiera durante la quale si organizzavano diverse attività commerciali, sociali e letterarie.

all'inizio del mese *Du-al-Qi'dah*, l'undicesimo mese del calendario arabo (calendario lunare, che fu confermato con l'arrivo dell'islam e diventò il calendario islamico). Durante il Sûq 'Ukâz si commercializzavano le merci di largo consumo come il miele, il vino, l'abbigliamento, i datteri e animali come i cammelli. Era anche l'occasione per trovare una sposa o uno sposo, ma era soprattutto un'occasione per i poeti e i *ḥuṭabâ'* per enunciare le loro produzioni letterarie (ar-Rashid, 1977) davanti ai migliori poeti e *ḥuṭabâ'* dell'epoca. Per avere un'idea dell'importanza di questo *sûq* leggiamo ciò che ne dice al-Ḥûfi:

*“Il poeta cantava la sua poesia dai confini del mondo e nessuno se ne accorgeva o gli dava importanza, finché non veniva enunciata agli esperti dei Quraiš, nei sūq della Mecca. Se fosse loro piaciuta, sarebbe stata citata e cantata dovunque da quel momento in poi, e inoltre sarebbe stata scritta e attaccata sulle mura della ka‘bah<sup>16</sup> diventando motivo di orgoglio e onore per il poeta e la sua tribù. E se non fosse piaciuta, sarebbe stata dimenticata”* (al-Ḥûfi, 1952<sup>2</sup>; p. 129).

Questo atteggiamento non fu riservato solo ai poeti, ma anche ai *ḥuṭabâ'*. I Quraiš, infatti, elaborarono una strategia ben determinata per mantenere la supremazia sulle tribù arabe, mantenendo il monopolio della gestione religiosa della Mecca da una parte e sponsorizzando *al-'aswâq al-'adabiyah* (i mercati letterari) dall'altra (al-Wardi, 2013). Questo evento permise, grazie alla *ḥuṭbah* e alla poesia, la diffusione dell'eloquenza dei Quraiš e la contaminazione socioculturale tra le diverse tribù (al-Afghani, 1974<sup>2</sup>).

Come già accennato, questo *sûq* durava venti giorni, dopodiché gli arabi si spostavano in un'altra località chiamata Sûq al-Miğannah, dove trascorrevano altri dieci giorni. Si spostavano infine verso Sûq Dû-al-Mağâz, dove passavano otto giorni, e subito dopo iniziava il periodo dello *ḥağğ* (il pellegrinaggio).<sup>17</sup>

### 1.10. I *ḥuṭabâ'* più famosi della Ğâhilliyyah

Shawqi Daif (2008<sup>12</sup>) elenca i nomi eccellenti degli oratori della Ğâhilliyyah, ne riportiamo alcuni esempi:

- Quss ibn Sa'idah al-Iyâdi;
- Qais ibn Ḥariğah ibn Sanânah;
- 'Utbah ibn Rabî'ah;
- Suhail ibn 'amr al-A'lam;
- Nufail ibnu 'abdi al-'Uzzah;

<sup>16</sup> È un'antica costruzione che è situata all'interno della Sacra Moschea *Masğid al-Ḥarâm*, al centro della Mecca, in Arabia Saudita, e che costituisce il luogo più sacro all'islam.

<sup>17</sup> Il pellegrinaggio era una pratica religiosa preislamica che è stata confermata dall'islam con delle variazioni nei rituali.

- abû ‘Ammâr at-Tâ’î;
- Hânî ibnu Qubaisah;
- Sa‘d ibnu ar-Rabî‘.

### **1.11. I fattori dello sviluppo della *ḥuṭbah***

La *ḥuṭbah* si sviluppò grazie ai seguenti fattori: la libertà di espressione, i contesti di conflitti e tregua, i luoghi di confronto come i mercati letterari e gli eventi sociali come i matrimoni e i funerali.

### **1.12. I tipi della *ḥuṭbah* nella Ğâhilliyyah**

Possiamo dire che la *ḥuṭbah* della Ğâhilliyyah fosse una pratica molto più diffusa dalla poesia e che venisse usata in circostanze sociali ben definite; gli studiosi infatti stabilirono diversi tipi di *ḥuṭab* (al-Qalaqšandi, 1922): *ḥuṭab al-wafadât* (orazioni delle cerimonie), *ḥuṭab al-ḥarbiyyah* (discorsi di guerra), *ḥuṭbah islâḥ dât al-bayn* (discorso di riconciliazione) e altri tipi ancora, come le *ḥuṭab* dei funerali e dei matrimoni. I mercati letterari erano un’occasione annuale per esporre la propria produzione alla critica degli esperti, e l’influenza della *ḥaṭâbah* era evidente al punto che innescavano delle guerre e permettevano delle riconciliazioni.

Tutto ciò ci fa pensare che la *ḥaṭâbah* fosse una pratica sociale molto diffusa e che i suoi produttori da un parte fossero persone influenti, e dall’altra godessero di un grande rispetto.

### **1.13. La svolta della *ḥuṭbah* della Ğâhilliyyah**

Il patrimonio letterario che abbiamo a disposizione insegna che nel sesto secolo dopo Cristo, più precisamente nel periodo prossimo alla nascita dell’islam, vide la luce nella penisola arabica (Said, 2012) un grande cambiamento sociale. Diverse tribù iniziarono a passare dal nomadismo alla sedentarietà. In questo modo molte popolazioni dello Yemen si spostarono verso nord, in modo particolare negli attuali Iraq e aš-Šam (il Levante: Siria, Libano, Giordania e Palestina). Queste tribù arabe si insediarono ai confini con l’impero bizantino e con quello persiano, con i quali instaurarono rapporti talvolta di lealtà e altre volte di diffidenza. Questa trasformazione ebbe una ricaduta sulla società fornendo un incentivo alla formazione di un sistema di individui, al posto di una società tribale e patriarcale (Abdeselem, 1977). Nel periodo antico della Ğâhilliyyah, nel IV e nel V secolo, i valori collettivi, ad esempio l’orgoglio, si riflettevano nella cultura della società patriarcale; nel VI secolo invece, soprattutto nella seconda metà, la società cominciò ad affrontare temi relativi all’importanza dell’individuo nella società e al proprio ruolo come cittadino (ibidem).

Queste dinamiche sociali si rispecchiarono nella produzione letteraria di quel tempo, soprattutto nella *ḥatābah* (Said, 2004). Abbiamo elementi per supporre che in questo periodo, la fine del VI secolo d.C., fosse nato un tipo di *ḥutbah* diverso dai tipi di *ḥuṭab* diffusi nella società araba del IV e del V secolo, che preparerà il terreno alla *ḥuṭbah* dell'era dell'islam. Per approfondire questo concetto, prenderemo in esame un modello di *ḥaṭīb* rappresentato da Quss ibn Sa'īdah al-Iyādi (circa 500-600 d.C.), *ḥaṭīb* della tribù Iyād (Said, 2012).

Quss fu un poeta e un *ḥaṭīb* dal mirabile eloquio, ma è considerato da tutti i classici<sup>18</sup> della letteratura araba, uno dei più illustri *ḥuṭabā'* della Ġāhilliyyah, dal momento che produsse più *ḥuṭab* che poesie. Il dato più significativo della sua produzione khatabica è la mancanza totale di un indicatore della sua appartenenza tribale, Iyād: questa nuova prassi lo consacra pioniere nella rottura della consuetudine dei *ḥuṭabā'*. La sua appartenenza tribale fu soltanto una parte del suo nome e un dato di fatto per gli esperti della genealogia tribale. Questo comportamento fu l'aspetto di un nuovo indirizzo graduale di appartenenza a un'altra cerchia, più ampia, non citata nella letteratura classica, ma che Mohammed Said (2004) chiamò "integrazione sociale". Si potrebbe quindi asserire che il sesto secolo abbia sentito il soffio del vento di un cambiamento socioculturale, che chiameremo 'cultura del cambiamento'. Le *ḥuṭab* di Quss infatti dimostrano che nacque una nuova cultura, diversa dalla quella organica della tribù tradizionale. Quss non smise di annunciare un progetto politico-sociale che avrebbe permesso alle persone di vivere come individui e non come singoli appartenenti a una tribù. Il pathos della sua oratoria mirava infatti a responsabilizzare l'individuo, al di là della sua appartenenza tribale, e a fargli ricordare la propria fine, la morte, usando diverse forme retoriche. Le sue enunciazioni erano piene di metafore connesse alla fine, alla partenza, all'aldilà, dove si trovavano gli antenati. La nuova retorica dello stile di Quss, inoltre, si pose l'obiettivo di attirare l'attenzione degli uditori sui fenomeni naturali che li circondavano.

Questi dati ci pongono di fronte a un nuovo tipo di *ḥuṭbah* che mostra caratteristiche ben precise. In primo luogo, la morte non era più il simbolo di coraggio e di fedeltà alla tribù o del sacrificio per l'orgoglio del gruppo di appartenenza, ma Quss ricordava la morte nella sua dimensione spirituale. Per enfatizzare questo concetto, faceva riferimento alle generazioni passate, al tempo che scorre, al fatto che chi muore non ritorna. Tutti questi riferimenti erano nuovi per la cultura araba di quel tempo e non erano presenti nelle *ḥuṭab* dei tempi precedenti. In secondo luogo, fece ricorso agli

---

18 al-Asfahāni, al-Ġāhiz, abu Hilāl al-'Askarī, al-Qalaqšandi, ibn Qutaibah, ibn Sa'īd al-Andalusī, al-Mas'ūdī e tanti altri.

elementi della natura, per enfatizzare lo splendore dei suoi fenomeni: il cielo, le stelle, la luna, il sole, la pioggia, la luce, le tenebre, gli animali, ecc., la loro bellezza, la loro grandezza, il loro splendore; tutto ciò faceva parte del suo linguaggio per convincere i partecipanti. La stessa strategia comunicativa fu adottata da un suo contemporaneo di nome al-Ma'mûr al-Hârîfî (Şafwat, s.d.). Infine, le *ḥuṭab* di Quss contenevano delle nuove regole di giustizia sociale, sempre al di là dell'appartenenza tribale, senza dimenticare che egli fu anche un giudice al quale facevano riferimento diverse tribù (ibn Ḥabîb, 2009). Questo invito alla giustizia sociale, fuori dal contesto della tribù, fu un fatto nuovo nella cultura politica araba dell'epoca.

Da un'altra prospettiva, la dimensione religiosa nelle produzioni di Quss acquisì un nuovo elemento: la comparsa del monoteismo nel discorso khatibico, un monoteismo semplice. In questa prospettiva, non possiamo non soffermarci sulla presenza delle religioni monoteiste nella penisola araba preislamica. Molti studiosi (Beaucamp & Robin, 1999-2000; Fisher, 2011; e altri) infatti, sono concordi sulla presenza del cristianesimo nei seguenti territori: nell'arcipelago del Bahrein, in Palestina, in Siria, in Mesopotamia, in Arabia meridionale, specialmente a Najran, e nello Hegiaz, mentre la presenza del giudaismo fu più significativa a Yaṭrib (in seguito Medina). È interessante notare che cristiani ed ebrei comparvero di solito alla Mecca come singoli individui, quindi non sembra esserci mai stata una comunità cristiana o ebraica alla Mecca. Tuttavia, gli ebrei nell'Arabia preislamica furono considerati per lungo tempo un gruppo minoritario, a causa delle loro distinte abitudini e consuetudini ebraiche rispetto alla cultura araba locale. Attraverso stretti contatti con i giudaici, alcuni arabi acquisirono familiarità con le usanze religiose ebraiche, le idee, i concetti etici e la tradizione omiletica, e alcuni termini ebraici e aramaici furono anche appresi da quegli arabi (Wang, 2016). Di conseguenza alcuni studiosi considerano il nostro *ḥaṭîb*, Quss, un religioso cristiano (Cheikho, 1888). Altri studiosi, invece, lo considerano uno *ḥanafî*, un monoteista tradizionale (al-Mas'ûdî, 2012), vista la mancanza di retoriche e indicatori cristiani nelle sue *ḥuṭab* da una parte, e vista la diffusione dello hanafismo tra molti arabi dell'epoca dall'altra.

D'altro canto, Quss era un *ḥaṭîb* viaggiatore: i suoi viaggi comprendevano Šam, 'Ukâz (periferia della Mecca) e Najran (Arabia meridionale). Perciò il suo continuo spostamento era uno stile di vita che gli permetteva di incontrare diverse tribù e diverse popolazioni e visitare diversi luoghi, ma soprattutto di partecipare ai mercati letterari. Se aggiungiamo questo dato al mancato sentimento di appartenenza alla propria tribù, diventa legittimo porsi delle domande sullo status di Quss: era un religioso, un ribelle, o un intellettuale che incitava a un cambiamento? O era tutto ciò? Sicuramente

non era il tipo ideale di *ḥaṭīb* della tribù nel senso tradizionale della Ġâhilliyyah, ma diventò il *ḥaṭīb* di una causa.

A parer nostro, questo *ḥaṭīb*, non apparteneva a nessuna cerchia religiosa specifica: le sue *ḥuṭab* infatti enfatizzano molti aspetti religiosi del monoteismo, come la morte e la vita nell'aldilà, ma nello stesso tempo trasmettono delle domande senza risposta che alludono a uno stato d'animo in costante ricerca di una risposta esaustiva. In effetti, per la prima volta si usa la *ḥuṭbah* per incitare la folla alla riflessione sulla morte con un approccio spirituale, a guardare la natura con meditazione, ad affrontare i cicli della vita umana pensando a una vita di un'altra dimensione, ma senza dare delle direttive o delle norme. Le novità apportate alla *ḥuṭbah* riguardavano anche la pratica discorsiva. È stato lui a usare per la prima volta nella storia araba un bastone nelle sue performance oratorie, in modo da ampliare le gestualità che accompagnavano l'enunciazione. Un altro primato di Quss fu formulare la famosa espressione, che diventerà una retorica di tutte le *ḥuṭab* dopo di lui fino a oggi, che dice *'ammâ ba'd*, letteralmente "dopo tutto" (al-'Askarî, 1987). Tutte queste caratteristiche non erano un'esclusiva di Quss. Anzi questo modello è diventato uno stile oratorio di molti *ḥuṭabâ'* degli ultimi decenni del VI secolo, soprattutto quelli originari delle tribù yemenite che emigrarono verso nord, ad esempio Waki' ibn Salâmah, Ri'ab ibn al-Barâ' Ašanni e Bahîrâ *ar-râhib*. Questi dati ci permettono di dire che la *ḥuṭbah* ebbe una svolta impressionante che le permise di allargare le sue frontiere argomentative e le sue funzioni socioculturali e politiche. Tali ampliamenti furono connessi a nuove visioni della posizione dell'individuo all'interno del gruppo e alle sue responsabilità verso se stesso. Questa nuova visione estranea alla cultura araba fu uno dei frutti del contatto tra queste popolazioni e i bizantini e i persiani nel Šam, in Iraq. Quss e i suoi simili erano degli interpreti di questa trasformazione e furono mediatori che appartenevano a una pluri-cultura. Non si tratta di un discorso religioso inquadrato all'interno di un sistema di credenze, ma si tratta piuttosto del quadro del 'discorso messianico' simile a quello nato in Medio Oriente prima dell'arrivo del cristianesimo, come descrisse Albert Soued (2000). Possiamo considerare questi *ḥuṭabâ'* come degli intellettuali che, nella loro produzione oratoria, si occuparono degli interessi della società, della sua cultura e della riproduzione della sua conoscenza. Allo stesso tempo, rappresentarono la proiezione delle necessità socioculturali della loro società: sia loro che i poeti fecero degli spostamenti e della diffusione della parola gli strumenti per trasmettere una nuova cultura e svolgere il ruolo di promotori del cambiamento.

Quss visse cento anni e, nonostante l'età avanzata, continuava a spostarsi da una parte all'altra del mondo arabo di allora. La letteratura araba

(ibn Kaṭīr, 2010; vol. 2; al-Ġāhiz, 1998) riporta un episodio, di grande importanza, in cui un giovane meccano (doveva avere tra 10 e 20 anni)<sup>19</sup> descrive Quss in groppa al suo cammello Awrak (fulvo, in un'altra versione) mentre infiamma la folla con la sua *ḥuṭbah* nel mercato letterario annuale di 'Ukâz, alla periferia della Mecca. Questo ragazzo non poteva essere che colui che diventerà, nel 610 d.C., Muḥammad, il profeta dell'islam.

A questo punto, la *ḥuṭbah* aveva già una forma, una retorica e delle norme e verrà tramandata così nel periodo dell'islam.

## 1.14. Riflessione

Fin qui possiamo dire che la *ḥuṭbah* della Ġāhilliyyah attraversò due periodi. Il primo durò da centocinquant'anni prima dell'arrivo dell'islam fino a cinquant'anni dopo (dal 400 al 550 d.C. all'incirca). In questo periodo la *ḥaṭābah* aveva delle caratteristiche connesse alla gloria della propria tribù e della propria gente. Nel secondo periodo (dal 550 al 610 circa), invece, la *ḥaṭābah* entrò in una nuova dimensione relativa alla persona come individuo. Questa trasformazione, come abbiamo visto, avvenne da una parte in quei luoghi dove si stabilirono diverse tribù arabe, e dall'altra tra gruppi di persone che abbandonarono il nomadismo e si stabilirono definitivamente in un luogo. Questa nuova vita permise loro di avere dei rapporti molto intensi con i popoli del posto, i quali appartenevano a culture e religioni diverse, soprattutto all'ebraismo, al cristianesimo e allo zoroastrismo (Hoyland, 1997).

19 In uno *ḥadīṭ* riferito da ibn Kaṭīr, Muḥammad disse:

لما قدم وفد إياد على النبي قال: «يا معشر وفد إياد ما فعل قس بن ساعدة الإيادي»  
 قالوا: هلك يا رسول الله.  
 قال: لقد شهدته يوماً بسوق عكاظ على جمل أحمر يتكلم بكلام معجب موقوف لا أجدني أحفظه.  
 فقام إليه أعرابي من أقاصي القوم فقال: أنا أحفظه يا رسول الله.  
 قال: فسر النبي بذلك قال: فكان بسوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول:  
 يا معشر الناس اجتمعوا فكل من فات فات، وكل شيء أت أت، ليل داج، وسماء ذات أبراج، وبحر  
 عجاج، نجوم تزهّر، وجبال مرسية، وأنهار مجرية، إن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لغيراً، ما لي  
 أرى الناس يذهبون فلا يرجعون، أرضوا بالإقامة فأقاموا، أم تركوا فناموا، أقسم قس بالله قسماً لا ريب  
 فيه إن الله ديننا هو أرضى من دينكم هذا.

“Quando arrivò la delegazione di Iyād a Medina, il profeta chiese loro: ‘Che cosa ha fatto Quss?’ E loro risposero che era morto. Allora disse: ‘L’ho visto un giorno nel mercato di ‘Ukâz su un cammello rosso, diceva un discorso, straordinario e curato, ma non lo ricordo’. Allora un membro della delegazione disse: ‘Io lo ricordo’. Il profeta era così contento a sentire la replica di quella *ḥuṭbah*: ‘O gente, venite e sappiate che colui che muore sparisce, e ciò che deve venire verrà, la notte passa, il cielo è illuminato, il mare è immenso, le stelle luminose, le montagne equilibrate, i fiumi correnti. Sapete che un racconto sta nel cielo, e sulla terra stanno le esperienze, perché coloro che partono non ritornano? Sono compiaciuti dell’aldilà o sono stati ignorati e dormono? Giuro nel giuramento che sarà rispettato”.

## 2. La sacralizzazione della *ḥuṭbah* e la genesi di *ḥuṭbat al-ğumu‘ah*

### 2.1. Il contesto in cui crebbe Muḥammad

Affrontando il tema relativo alla biografia di Muḥammad, il profeta dell’islam, ci troviamo di fronte alla scarsità di notizie relative alla sua vita terrena. Esiste una sua biografia, *Sīrah*, redatta da ibn Hišām nel IX secolo, a più di duecento anni dai tempi di Muḥammad, che si rifaceva a sua volta a una prima stesura portata a termine più di cent’anni prima da ibn Ishâq, il primo biografo ufficiale del profeta, il cui testo però non ci è pervenuto (Pace, 2004<sup>2</sup>). Per ricavare utili informazioni necessarie alla ricostruzione della figura del profeta, bisogna affidarsi ad altre fonti (Lo Jacono, 1995): il Corano, i detti e i fatti del profeta (*ḥadîṭ*) e i testi posteriori alla sua morte che descrivono, a volte con un realismo impressionante, la concreta dimensione umana di Muḥammad. La dimensione più importante per la nostra ricerca è lo sfondo religioso sul quale si colloca la biografia di Muḥammad, vista la connessione della *ḥuṭbah* con la religione in generale. Dunque, queste narrazioni raccontano che Muḥammad acquisì consapevolezza della sua missione profetica in età adulta (40 anni), inoltre egli prese coscienza dello status di profeta in modo graduale – non senza incertezza all’inizio – dopo un’intensa esperienza di meditazione in solitudine e nel silenzio del deserto (Pace, 2004<sup>2</sup>; p. 26). Da quel momento, egli iniziò il suo percorso profetico, annunciando, per usare termini sociologici, di aver incontrato Dio, e invitò gli altri a credere in quello che lui stesso aveva vissuto. Dal primo momento della nuova esperienza, il profeta dell’islam usò la *ḥuṭbah* per comunicare il suo messaggio ai suoi concittadini. Si tratta della stessa pratica sociale della Ğâhilliyyah in tutti i suoi dettagli: l’uso del bastone, alzarsi su un oggetto, rivolgersi a tutti i concittadini, ecc. Durante tutto questo periodo e fino al 622 d.C. la *ḥuṭbah* ebbe queste caratteristiche. L’esempio più famoso è quello riferito da ibn al-’Aṭîr nella sua enciclopedia, *Ĝâmi‘ al-’usûl min aḥadîṭ ar-rasûl* (Il raccoglitore dei fondamenti dei detti del profeta), dove riporta una *ḥuṭbah* che Muḥammad avrebbe enunciato al di sopra della “collina” as-Şafâ (La Mecca), che inizia con il richiamo ai rappresentanti delle tribù presenti, dicendo il nome proprio della tribù: ‘abd Manâf, ‘abd Şams, ‘abd ad-Dâr, ecc. Tutti accorsero con grande curiosità per verificare perché fossero chiamati. Quando Muḥammad prese la parola, cominciò il suo discorso ponendo la domanda seguente: “*Se vi avessi detto che c’è un esercito dietro questa collina che vorrebbe conquistarvi mi avreste creduto?*”. Dopo aver ottenuto il loro consenso disse: “*Sono mandato da Dio per*

avvertirvi di un grande tormento”.<sup>20</sup> In questo arco di tempo i musulmani rappresentarono, per usare termini sociologici, una contro-cultura, o addirittura furono considerati una setta da parte degli arabi di quel tempo (Pace, 2004<sup>2</sup>).

## 2.2. La sacralizzazione della *ḥuṭbah*

Nel 622 d.C., di fronte all’ostilità delle tribù dei Quraiš, Muḥammad organizzò l’emigrazione verso la città-oasi di Yaṭrib, poi nominata Medina, una decisione maturata anche per il fatto che le tribù dell’oasi gli avevano proposto di assumere il ruolo *super partes* di *hakam* (arbitro) (Lo Jacono, 2011). Non c’è dubbio dell’importanza di quest’evento nella vicenda del profeta Muḥammad e dei suoi primi discepoli, un’importanza manifestata nel considerarla una svolta significativa: così il 622 diventa il primo anno del calendario religioso islamico. A Yaṭrib si consumò, dunque, la frattura con l’ambiente sociale di origine – la Mecca – che assunse una rilevanza socio-religiosa in diversi sensi. Uno di questi sensi è la concezione della città-comunità dei credenti (*’ummaḥ*) nella visione di un’etica universale contro il principio di identificazione etnica particolaristica. In questo nuovo ambiente il profeta riscrisse le regole “del gioco sociale” a partire da un ordine etico-religioso fondato sull’extra-ordinario (la legge divina) e garantito dal dono carismatico ricevuto dal profeta (Pace, 2004<sup>2</sup>). Purtroppo non disponiamo di informazioni certe sulla modalità dell’inserzione del rito del venerdì nel nuovo ordine socio-religioso islamico. In una narrazione di Murtadā az-Zubaidī nella sua enciclopedia *Tāğ al-’arūs* (La corona della sposa), egli afferma che gli arabi di Quraiš, nel periodo preislamico, onoravano il giorno del venerdì, che si chiamava *Yawm al-’Urūbah* (Il giorno dell’arabismo), e durante tale giorno si raggruppavano attorno a Ka’b ibn Lu’ayy a sentire una sua *ḥuṭbah*, e quest’ultimo avrebbe cambiato il nome di questo giorno in *ḡumu’ah* (venerdì) (al-Alūsī al-Baḡdādī, s.d.: vol. 1, p. 273). Un’altra narrazione, invece, riferisce che i primi musulmani di Yaṭrib, prima ancora dell’emigrazione, avrebbero cambiato il nome di questo giorno, e osservando inoltre che gli ebrei celebravano il sabato e i cristiani la domenica, chiesero a un loro capo, Sa’d ibn Zurārah, di fare un discorso dopo la preghiera del venerdì (ibidem).

Comunque sia, vale la pena, a questo punto, analizzare alla luce degli strumenti interpretativi propri delle scienze sociali la trasformazione della *ḥuṭbah* da pratica sociale a rito sacro della religione islamica. Le nuove norme connesse al culto possono essere sintetizzate in quest’ordine:

- la raccomandazione a enfatizzare l’importanza della partecipazione al rito di *ṣalāt al-ḡumu’ah* nella Sacra Scrittura come simbolo di apparte-

---

<sup>20</sup> Il *Ṣaḥīḥ* di Muslim, *ḥadīṭ* numero 339.

nenza alla *'ummah*:<sup>21</sup> chi si assenta per tre venerdì senza un legittimo motivo è un *munâfiq* (ipocrita);

- inserire il rito in un quadro spazio-temporale rilevante: la preghiera di mezzogiorno, di venerdì e in un luogo sacro, cioè nella moschea;
- definire la cornice normativa di tale rito e soprattutto il valore del silenzio – che è di dovere durante la *ḥuṭbah* – e della purificazione per poter partecipare (*al-ḡusl*);

Ci sono altre norme di minore importanza e oggetto di discordia tra le scuole giuridico-religiose.

Il culto del venerdì in pratica è una delle ricadute socio-religiose della *hiğrah* (emigrazione) dalla Mecca a Medina.

Malgrado l'enorme importanza religiosa di tale culto, la narrazione storico-religiosa non ci ha trasmesso le *ḥuṭab al-ḡumu'ah* del profeta, che dovrebbero essere più di cinquecento. All'interno della grande famiglia musulmana esiste infatti un dibattito molto acceso sul perché non siano state conservate tali produzioni omiletiche, come sono stati conservati, al contrario, le decine di migliaia di *ḥadîṭ* (detti del profeta). Disponiamo di *ḥuṭab* generiche come la famosa “*ḥuṭbah* del pellegrinaggio”, chiamata *ḥuṭbat ḥağğat al-wadâ'*, ma non di quelle del venerdì. Questo fatto necessita di un approfondimento, ma non riteniamo questo il luogo per farlo. Ci limitiamo a riportare una narrazione considerata dubbiosa (*ḥadîṭ marfû'*) che racconta che nella prima *ḥuṭbah* del venerdì, Muḥammad disse (al-Baihaqî, 2010; *ḥadîṭ* n° 809):

كانت أول خطبة خطبها رسول الله (ص) بالمدينة أنه قام فيهم، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: «أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم، تعلمن والله ليصعقن أحدكم، ثم ليدعن غنمه ليس لها راع، ثم ليقولن له ربه، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه: ألم يأتك رسولي فبلغك وأتيتك مالا، وأفضلت عليك، فما قدمت لنفسك؟ فلينظرن يميناً وشمالاً فلا يرى شيئاً...»

*“Oh, gente, date priorità alla benevolenza e sappiate che la morte non avvisa e separa la persona dal suo gregge che rimane senza il pastore, al quale il Signore chiederà, senza bisogno di interprete: ‘Non ti abbiamo forse inviato un messaggero che ti ha trasmesso la nostra parola e non ti abbiamo forse dato i nostri doni? Che cosa hai predisposto tu per questo giorno [del giudizio, n.d.r.]?’ Il giudicato guarderà a destra e a sinistra e non troverà niente...”*

La prima osservazione che possiamo fare è che il discorso è rivolto a tutta la gente e non si rivolge più alle tribù. Questo allude al nuovo senso del messaggio islamico, che diventa un messaggio universale. Un altro fatto importante è la riconferma e il rafforzamento della concezione, già interio-

---

21 Corano, *sûrah* LXII, versetto 9 (Ventura, 2010; p. 351).

rizzata in precedenza alla Mecca, che riguarda il credo monoteista e la fiducia nella profezia di Muḥammad.

### **2.3. La *ḥaṭābah* dopo la morte di Muḥammad**

La dinastia omayyade prese il potere dopo un lungo conflitto tra ‘Ali ibn Tālib, genero del profeta, e Mu‘awiyah ibn abū Sufiān, capo del clan Banī ‘Umayyah. Quest’ultimo, dopo l’assassinio di ‘Ali, si autoproclamò califfo nel 661 e spostò la capitale a Damasco. Nonostante l’egemonia della dinastia omayyade, c’erano dei territori controllati dai simpatizzanti dei gruppi rivali. Basta pensare a Kufa, governata dagli sciiti. I gruppi antagonisti, d’altronde, erano ben attivi con molteplici strumenti, e uno di questi fu proprio la *ḥaṭābah*. Sia gli sciiti che i *Ḥawāriġ* (separatisti) e gli omayyadi ingaggiarono i loro migliori *ḥuṭabā’* per convincere le popolazioni del proprio diritto a governare e per rispondere agli oppositori. Questo fatto dette una spinta molto forte al perfezionamento dell’eloquenza della *ḥuṭbah*. Del resto, l’enunciazione del prodotto omiletico era eseguita dal califfo stesso nella moschea della capitale o dai suoi governatori nelle altre città; di conseguenza presumiamo che la popolazione fosse molto interessata a partecipare non solo per professare il culto, ma anche perché era l’unico mezzo di comunicazione settimanale tra il califfo e la popolazione.

Ritornando al rito culturale del venerdì, è di grande rilevanza sapere che l’approdo dell’islam nei nuovi territori – Siria, Iraq ed Egitto – portò con sé il culto del venerdì con la cornice rituale che si era delineata nella penisola arabica: prima di tutto la continua collocazione del rito in un quadro spazio-temporale abituale, l’uso del *minbar*, l’uso di un bastone da parte del predicatore, l’iniziare l’omelia con delle formule religiose precise, il vestirsi in un certo modo, ecc. Il rispetto di queste norme consensuali fornì e conservò il modello del culto, ma la *ḥuṭbah* come prodotto religioso conobbe delle trasformazioni nelle sue dimensioni sociali. Queste trasformazioni diventano evidenti quando analizziamo la produzione omiletica dei *ḥuṭabā’* dei tre gruppi antagonisti.

### **2.4. La *ḥuṭbah* omayyade: la genesi della *ḥuṭbat al-ġumu‘ah* dello Stato**

La prima difficoltà di fronte alla quale si trova il ricercatore in questa materia è l’abbondanza delle *ḥuṭab* enunciate al di sopra del *minbar*, ma i classici della letteratura araba che le hanno trasmesse non hanno specificato se fossero *ḥuṭab al-ġumu‘ah* o *ḥuṭab* relative ad altre occasioni. Lo storico della letteratura araba Shawqi Daif, invece, affrontando questo problema scrisse: “*I ḥuṭabā’ omayyadi enunciavano delle prediche proprio di venerdì*

e nelle due feste annuali, come ad esempio le ḥuṭab di Ziyâd e di al-Ḥaġġâġ [il governatore e il capo militare, n.d.r.] e dei califfi come Omar ibn ‘abd al-‘Azîz. Notiamo inoltre che la maggior parte dei califfi erano ḥuṭabâ” (Daif, 1943). Vediamo ora degli esempi delle ḥuṭab omayyadi, annunciate dal *minbar*, per renderci conto di come questi attori politici trasformarono una pratica religiosa in un mezzo di comunicazione per convincere la popolazione a sottomettersi al califfo, e di come legittimarono religiosamente il loro potere.

Ziyâd ibn Abîh, governatore di Bassora per conto del califfo Mu‘awiyah ibn abû Sufiân, enunciò una ḥuṭbah dal di sopra del *minbar*, iniziando la sua predica senza ḥamdalah (formula religiosa che introduce la ḥuṭbah), perciò i critici l’hanno chiamata *al-ḥuṭbah al-baṭrâ*, letteralmente “la ḥuṭbah amputata”. Questa critica indica che *al-ḥamdalah* era considerata una parte essenziale della ḥuṭbah.

Il contesto di questa omelia era caratterizzato da forti ribellioni in Iraq, sia da parte degli sciiti che dei *Hawâriġ*. Il governatore curò molto bene il suo discorso omiletico e inizio a descrivere il comportamento dei cittadini di Bassora, che era un comportamento “*deviante da ciò che Allah raccomandò*”:

أما بعد، فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والغي الموفي بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى عنها الكبير كأنكم لم تقرؤوا كتاب الله ولم تسمعوا ما أعد الله من الثواب الكبير لأهل طاعته، والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدى الذي لا يزول.

*“E dunque, l’ignoranza più profonda, la devianza ceca, l’ingiustizia che porta il suo esecutore all’Inferno, corrispondono in verità a ciò che fanno i licenziosi che sono tra di voi, e anche i vostri saggi non sono immuni. Vi comportate come se non aveste letto il libro di Allah [il Corano, n.d.r.] e non conoscete l’eterna ricompensa che Allah ha preparato a coloro che gli obbediscono e l’eterno castigo per coloro che disobbediscono ai suoi comandamenti”.*

È certamente da sottolineare l’assenza di un’introduzione: questo attirò subito l’attenzione dei fedeli e fu un indicatore dell’importanza del messaggio che trasmise sulla gravità della situazione e a proposito di quanto il governatore fosse adirato con i cittadini di Bassora. Di grande impatto fu certamente la scelta di usare la retorica del paradiso e dell’inferno come conseguenze dell’obbedienza e della disobbedienza ad Allah. È molto interessante l’uso dei termini “obbedire” e “disobbedire” nei confronti di Allah, per meritare il Suo “paradiso” o il Suo “inferno”. Il governatore non trattò una tematica religiosa e non criticò l’etica religiosa, ma affrontò delle azioni inaccettabili contro il Califfo: il suo obiettivo era convincere i fedeli, in

moschea dal di sopra del *minbar*, a porre fine alla loro ostilità e alla loro ribellione contro il Califfo. Con grande maestria Ziyâd disse:

أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا.

“*Oh gente, siamo diventati i vostri governatori e vi governiamo con il potere di Allah che ci ha donato*”. Governare i cittadini, per Ziyâd, non è un fatto amministrativo o politico ma piuttosto religioso e in nome di Allah. Perciò è come se avesse detto: “Chi obbedisce a noi in verità obbedisce a Dio e merita il paradiso e chi disobbedisce a noi ha disobbedito ad Allah e merita il castigo dell’inferno”. Di conseguenza, i ‘cittadini-fedeli’ ebbero l’obbligo morale di rispettare questo patto, imposto demagogicamente.

Fu la prima volta nella storia dell’islam, a nostro parere, che il governante si autoproclamò un delegato di Allah e sovrappose la sfera religiosa e la sfera politica con questa chiarezza. Tale messaggio venne trasmesso ai fedeli in moschea dal *minbar*. La *ḥuṭbah* diventò lo strumento della trasmissione dell’islam ufficiale, l’islam dello Stato.

Shawqi Daif nella sua enciclopedia *L’arte e le sue tendenze nella prosa araba* (1943) scrisse che questa *ḥuṭbah* di Ziyâd allude alla contaminazione culturale che subì l’ambiente arabo con l’incontro con la civiltà persiana, che si esplicitò con la trasformazione del linguaggio religioso che condusse Ziyad al concetto di ‘governante delegato’ da Allah.

Un altro esempio di *ḥuṭbah* omayyade è rappresentato dalla *ḥuṭbah* di al-Ḥaġġâġ,<sup>22</sup> pronunciata dal *minbar* della moschea di Kufa durante il califato di ‘abd al-Mâlîk. La sua famosa *ḥuṭbah* fu enunciata al suo primo ingresso come governatore nella città di Kufa. Si tratta di una *ḥuṭbah* di insediamento, nella quale presenta e chiarisce la sua politica ai cittadini. In questo periodo Kufa era la sede centrale dei sostenitori del califfo assassinato ‘Ali ibn Ṭâlib (che poi verranno chiamati sciiti), ma la figura carismatica più rispettata era il figlio dello stesso ‘Ali, chiamato Hussain e ucciso dagli omayyadi in una località chiamata Karbalâ’, diventata poi un luogo sacro per gli sciiti. L’arrivo di al-Ḥaġġâġ, dunque, avvenne in un periodo di conflitti e di ribellione degli sciiti contro gli omayyadi. Il nuovo governatore, appena arrivò alle porte di Kufa con le sue migliaia di guerrieri, ordinò loro di accamparsi e decise di entrare in città da solo. Ma prima di partire escogitò una strategia ben precisa per concretizzare il suo obiettivo: spaventare i

<sup>22</sup> “*al-Hajjaj ibn Yusuf* (661 – 714) è stato un generale arabo, il più importante generale al servizio dei primi califfi della prima epoca omayyade, per i quali condusse varie operazioni di guerra contro ‘Abd Allâh ibn al-Zubayr e alla fine lo sconfisse. Successivamente fu inviato dagli Omayyadi a pacificare l’Iraq, di cui fu governatore per vent’anni. Abile stratega e amministratore al contempo, riuscì a espandere il territorio dell’Islam in India e nell’Asia Centrale, ma si guadagnò una pessima fama con la crudeltà e le numerose brutalità di cui era capace” (Wikipedia, voce “Al-Hajjaj ibn Yusuf”, [https://it.wikipedia.org/wiki/Al-Hajjaj\\_ibn\\_Yusuf](https://it.wikipedia.org/wiki/Al-Hajjaj_ibn_Yusuf), consultato l’8 dicembre 2017 alle 16:50).

cittadini di Kufa e convincerli a sottomettersi agli omayyadi. Quando al-Ḥağğâğ andò a interpretare la sua parte nella moschea di Kufa, implicitamente chiese ai fedeli-cittadini di prendere sul serio quanto avrebbero visto accadere sotto i loro occhi e quanto avrebbero sentito con le proprie orecchie (Goffman, 1997). Per prima cosa, al-Ḥağğâğ decise di portare gli abiti da beduino, di mettere un turbante che copre il viso sulla testa e di cavalcare il suo cammello senza sella (ibn Qutaibah, 1925; vol. 2, p. 243; al-Ġâhiz, 1998; vol. 2, p. 308). Oltre allo scenario, anche il linguaggio che usò nella sua *ḥutbah* fu tipico del beduino: citò molte poesie composte da beduini e sconosciute ai cittadini di Kufa (Daif, 1943). Anche il modo di parlare e i gesti durante l'esecuzione della rappresentazione furono coerenti con il ruolo ricoperto: *“Quando saliva sul minbar parlava piano, quasi non si sentiva la sua voce, poi alzava la voce e faceva uscire la mano dalla lunga manica e indicava con la mano e gridava ad alta voce, finché spaventò coloro che sedevano in fondo alla moschea”* (Mubarrad, 1999; p. 173). Tutti gli elementi, per usare un linguaggio goffmaniano, della “rappresentazione” erano coerenti, dalla “facciata” all’“ambientazione” fino alla “maniera” (Goffman, 1997), per perfezionare la sua produzione discorsiva in modo da spaventare e convincere il suo pubblico. Al-Ġâhiz riporta il commento di un grande mistico, Mâlik ibn Dinâr, contemporaneo di al-Ḥağğâğ, che disse: *“Sentivo al-Ḥağğâğ predicare e raccontare ciò che subì dagli iracheni e ciò che gli faceva lui e mi venne in mente che lui era il giusto e loro i trasgressori, e questo è dovuto alla sua eloquenza e alle sue meravigliose retoriche”* (al-Ġâhiz, 1998; vol. 1, p. 394).

Tutti questi dettagli di sfondo fornirono lo scenario e l'improvvisazione voluti dal nuovo governatore durante il suo insediamento per incuriosire i cittadini, ma soprattutto per spaventarli. Gli abitanti di Kufa, infatti, erano persone civili e godevano di grandi ricchezze: la narrazione letteraria ci informa che ogni abitante girava nella città con molti servitori e parenti, in certi casi fino a trenta e più. La presenza di un beduino sconosciuto era un fatto spaventoso e inusuale. Con questo ‘equipaggiamento’ al-Ḥağğâğ entrò in moschea e salì sul *minbar*. Poi rimase, per molto tempo, seduto senza dire nulla di fronte alla curiosità e al timore dei fedeli che stavano entrando. Lo scenario non era conforme alle norme: la mancanza di un indicatore della carica di quest'attore, il vestiario beduino, il turbante che copre il viso, e poi il lungo silenzio, erano pratiche inconsuete. Uno dei fedeli tentò di lanciargli delle pietre, ma fu fermato dai suoi parenti, come racconta al-Gharavi (2008; vol. 6) nella sua enciclopedia. Solo una volta che la moschea fu affollata, si alzò e disse:

أنا ابن جلا، وطلأع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني.

“Sono il figlio della trasparenza e lo scalatore delle montagne, una volta tolto il turbante mi riconoscerete”.

Ancora una volta, il nuovo governatore non rispettò le norme: iniziò il suo elaborato senza *muqaddimah*<sup>23</sup> e senza alcuna espressione religiosa. Usò inoltre due metafore nella stessa frase: figlio della trasparenza, nel senso che lui non aveva paura di identificarsi e nemmeno di rimanere nascosto; scalatore delle montagne, alludendo a una persona forte e coraggiosa che oltre a possedere grande forza fisica, possiede anche un grande coraggio. L'impressione che trasmise, nella moschea dall'alto del *minbar*, fu quella di un uomo di trasparenza, di forza e di coraggio. Sicuramente non di un uomo di fede o di religione.

Nel suo intervento, passò subito al dunque senza mezzi termini, usando di nuovo una serie di metafore per semplificare la comprensione e soprattutto per precisare i sensi desiderati:

إني والله لأرى أبصاراً طامحةً وأعناقاً متطاولَةً، ورؤوساً قد أينعت وحن قِطافها!  
وإني صاحبها

“Vi giuro che sto vedendo sguardi invidiosi, colli allungati, teste mature e pronte a essere raccolte, e io sarò il raccoglitore”.

Andiamo ad analizzare le tre metafore dello al-Ḥaḡḡâḡ. Gli occhi invidiosi potrebbero avere due significati: il primo potrebbe essere la curiosità dei partecipanti nel vedere il governatore e il secondo, invece, potrebbe riferirsi alle persone che aspirano alla leadership. La seconda metafora rafforza la prima: i colli si allungano in modo da far alzare le teste e lo sguardo per guardare e scoprire chi parla. La terza metafora considera le teste dei partecipanti come i frutti maturi che sono giunti al momento della raccolta e il governatore non nasconde (figlio della trasparenza) la sua volontà di raccogliere le teste: la versione araba del testo risulta essere molto più violenta della traduzione italiana, nella quale non traspare la vera intenzione di al-Ḥaḡḡâḡ di essere pronto a tagliare le teste invidiose che si ergono da quella folla. Al-Ḥaḡḡâḡ considerava i raffinati cittadini di Kufa bramosi di conoscerlo, ma allo stesso tempo meritevoli della massima punizione possibile per la loro ribellione. In questo quadro di tensione psicoaffettiva, il suo obiettivo era convincerli a sottomettersi al califfo.

Affrontando l'enunciazione dal punto di vista del significato, possiamo dire che le funzioni della *ḥuṭbah* si allargano e assumono nuovi significati simbolici. Per la prima volta il *ḥaṭīb* durante l'enunciazione fece l'implorazione rivolta a Dio, chiedendo di proteggere il califfo. Nello stesso tempo tentò di plagiare gli ascoltatori per spingerli alla sottomissione al regime del califfo. Nello schema dell'enunciazione il significato simbolico

---

23 Si consulti il capitolo IX, “*Al-muqaddimah*”.

dell'implorazione a Dio per conto del califfo ha una ricaduta molto rilevante sul piano politico: il potere della *ḥuṭbah* segna la fedeltà politica del territorio al regime del califfo. Potremmo dire con altre parole che quando un *ḥaṭīb* pronuncia un'implorazione in favore di un califfo, quel territorio è automaticamente sottomesso. Nacque in questo modo una prassi che si consolidò nella storia e persiste ancora oggi. Affrontare invece l'enunciazione dal punto di vista dell'impatto sul quadro politico-sociale ci fornisce una spiegazione della consuetudine di maledire 'Ali ibn Ṭālib.<sup>24</sup> Questo fatto ha un rilevante significato simbolico: chiarisce che il *ḥaṭīb* e i fedeli non sono solo alleati degli omayyadi, ma anche nemici di 'Ali.

## 2.5. *Ḥuṭbah dei Ḥawāriġ*

Anche l'opposizione kharigita aveva dei *ḥuṭabâ'* eccellenti che dedicavano un'accurata preparazione alla produzione delle loro *ḥuṭab* (Daif, 1943). Il governatore dell'Iraq per conto del secondo califfo della dinastia omayyade, Yazîd ibn Abîh, disse di loro: “*Il loro discorso è più veloce ai cuori del fuoco alla paglia*” (ibidem). I *ḥuṭabâ'* kharigiti erano dei letterati e religiosi oltre che predicatori. Una delle differenze tra la loro produzione omiletica e quella degli omayyadi consiste nel fatto che le loro *ḥuṭab*, oltre alla dimensione politica che trasmettevano, dedicavano molto spazio ai sensi religiosi. Invitavano, infatti, i fedeli all'ascetismo, alla rinuncia della ricchezza, al dedicarsi alla vita spirituale e al pensare alla vita dell'aldilà. E in più asserivano di possedere la verità e che tutti gli altri musulmani erano deviati dal messaggio del profeta.<sup>25</sup> Il miglior esempio delle loro *ḥuṭab* è quella pronunciata alla Mecca da Ḥamza al-Ḥârîġî, nella quale descrisse i seguaci del movimento kharigita dicendo:

شباب والله مكتهلون في شبابهم غضيفة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مر أحدهم بأية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بأية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم في أذنيه، موصول كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار.. حتى إذ رأوا السهام قد فوقت، والرماح قد أشرعت والسيوف قد انتضيت، ووعدت الكتيبة بصواعق الموت، وبرقت استخفوا بوعيد الكتيبة لوعد الله، ومضى الشباب منهم قدما حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله.

24 Tra gli storici che hanno riportato questo fatto: 'Ali ibn Hazm al-'Andalusî nell'*Al-muhallâ fi šarḥ al-muġalla bi al-'ihtisâr*; al-Qurtubi nell'*Al-muḥḥim limâ uškila min talḥis kitâb muslim*, Yaqût al-Ḥamawî in *Mu'ġam al-buldân* e tanti altri.

25 In questo periodo molti discepoli del profeta erano ancora in vita. Anche questi ultimi per i *Ḥawâriġ* erano deviati.

*“Giuro su Allah che sono giovani saggi come gli anziani, il loro sguardo è lontano dal male, non si impegnano in cose futili, i loro corpi sono consumati da una pratica religiosa costante, sono stanchi per le loro lunghe veglie e Allah li guarda di notte mentre si piegano sulle letture coraniche, ogniqualvolta uno di loro legge un versetto che descrive il paradiso piange dal forte desiderio di entrarci e ogniqualvolta che legge un versetto che descrive l’inferno piange come se sentisse le grida del castigo, questo è il loro stato sia di giorno che di notte... finché non vedono le frecce lanciate, le lance in volo e le spade fuori dal fodero, in quel momento il battaglione si reca verso la promessa di Allah e il giovane compie il suo dovere finché le sue gambe non girano attorno al collo del suo cavallo,<sup>26</sup> finché il sangue non dipinge il suo volto e le bestie feroci non mangiano il suo corpo e finché i volatili non si depositano sui suoi resti: gli stessi occhi che hanno pianto durante le lunghe veglie di preghiera sono ora nel becco di un volatile e le stesse braccia che hanno sostenuto i corpi nelle prostrazioni ad Allah di notte sono ora amputate” (al-Asfahâni, 1905).*

La *ḥuṭbah*, come si può notare, enfatizza la dimensione religiosa in modo trasgressivo. Il modello del giovane dei *Ḥawâriġ* è ben definito in questa costruzione come un monaco guerriero, e chiunque vorrà essere sulla retta via deve seguire questo modello. È un invito a una serie di azioni religiose di grande spiritualità da una parte, ed enfatizza il sacrificio dall'altra. Il *ḥatīb* descrive il giovane kharigita che va verso la morte senza paura, come un'azione di benevolenza, e trasporta gli ascoltatori dalla pratica religiosa spirituale a una pratica religiosa nella quale il giovane è sommerso dal sangue del suo sacrificio.

In questo periodo al-Ḥaġġâġ era governatore a Kufa per conto del califfo omayyade e il suo acerrimo nemico era Šabīb ibn Zayd, capo dei khawarigiti, il quale entrò nella città con mille guerrieri insieme a sua moglie Ġazâlah, a sua volta a capo di duecento donne guerriere. I guerrieri kharigiti entrarono nella moschea di Kufa e Šabīb fece salire Ġazâlah sul *minbar*, dal quale enunciò una *ḥuṭbah* (Kahhala 1984<sup>5</sup>; pp. 7-8). Le donne kharigite erano guerriere, intellettuali e attiviste, in altre parole condividevano con gli uomini tutti gli ambiti. La salita di questa guerriera sul *minbar* della moschea di Kufa fu un grande affronto e nello stesso tempo un messaggio di superiorità dei kawarigiti: una loro donna osò predicare dal *minbar* sfidando al-Ḥaġġâġ nella ‘sua’ città, nella ‘sua’ moschea, e soprattutto enunciò una *ḥuṭbah* dall’alto del ‘suo’ *minbar*.

Questo fatto ci conduce a riflettere sull’esistenza di donne *ḥuṭabâ’* nella storia della civiltà islamica. Le informazioni su questo argomento sono

---

26 È un modo di dire arabo che indica l’incapacità di stare sul cavallo per la stanchezza.

sparse nei classici, e rappresenta un oggetto di ricerca di enorme importanza insieme a un altro tema: le donne califfo nella storia del mondo islamico.

## 2.6. La *ḥuṭbah* sciita nel periodo omayyade

I classici della letteratura araba non danno un grande rilievo alla produzione letteraria sciita del periodo omayyade, e di conseguenza sono rare le produzioni khatabitiche di questo gruppo. Un altro motivo di tale scarsità potrebbe essere la feroce repressione da loro subita a opera degli omayyadi e le ricadute sulle loro attività, diventate sempre più segrete e lontane dallo spazio pubblico.<sup>27</sup>

Ci limitiamo, dunque, alla descrizione della *ḥuṭbah* di Hussain ibn ‘Ali, nipote del profeta da parte di sua figlia Fâṭimah. Si tratta di una *ḥuṭbah* che Hussain annunciò il giorno del suo assassinio e che diventò un modello di *ḥuṭbah* per i *ḥuṭabâ’* sciiti. La *ḥuṭbah* inizia con una *muqaddimah* nella quale il *ḥaṭīb* loda Allah e prega per Muḥammad citando versetti del Corano e *ḥadīṭ* del profeta. Subito dopo chiede ai suoi avversari di ascoltarlo e lasciarlo parlare. In un secondo tempo usa una serie di indicatori di discendenza di sangue dal profeta: “discendente del profeta”, “nipote del profeta”, “nipote di Ḥamza” (zio di Muḥammad) e “figlio della figlia del profeta”. L’obiettivo dell’uso di questi indicatori era enfatizzare due fattori: il primo consisteva nel convincerli dell’immensa importanza dell’essere il nipote del profeta, perciò non esitò a citare uno *ḥadīṭ* nel quale si narra di lui e di suo fratello Hussain che sono i migliori tra i giovani del paradiso,<sup>28</sup> il secondo riguardava il diritto di Hussain a governare in base alla richiesta dei cittadini di Kufa, i quali gli avevano trasmesso per iscritto la loro *bay‘ah* (solenne atto di riconoscimento dello status di califfo).

Gli altri *ḥuṭabâ’* sciiti, invece, usarono le loro elaborazioni per diffondere le loro critiche alle opere “deviate” dall’islam degli omayyadi, che avevano sottratto la *ḥilâfah* (il califfato) dalle mani del suo possessore legittimo ‘Ali ibn Ṭâlib, erede del profeta e portatore del messaggio sacro guidato, e degli imam nascosti (aṭ-Ṭabarî, 1967; vol. 2, p. 1961).

---

27 Per trovare *ḥuṭab* degli sciiti abbiamo dovuto cercare nei libri di questa corrente. Anche Shawqī Daif, quando affronta nella sua enciclopedia le *ḥuṭab* del periodo omayyade, cita i nomi dei *ḥuṭabâ’* sciiti e le caratteristiche delle loro *ḥuṭab* ma in poche righe e senza riportare degli esempi come fa con le *ḥuṭab* dei *Ḥawârîğ* o degli omayyadi; di questi ultimi abbonda con gli esempi.

28 Questo *ḥadīṭ* è citato in molte enciclopedie di raccolta dei detti di Muḥammad: *Sunan at-Tirmidî* n° 3781; *Musnad imâm Aḥmad* 5/391; *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbân* 15/413; *al-Mu‘jam al-Kabîr Liṭṭabarânî* 3/37, e tanti altri. *Tirmidî* classifica questo detto come *ṣaḥīḥ*, cioè autentico.

## 2.7. Riflessioni sulla *ḥuṭbah* nel periodo omayyade

Per concludere la nostra breve analisi delle *ḥuṭab* di questo arco di tempo potremmo elencare le sue trasformazioni più importanti come segue:

- la *ḥuṭbah* si fa in nome del califfo;
- la *ḥuṭbah* contiene l'implorazione del califfo e la maledizione dei rivali;
- la *ḥuṭbah* diventa un mezzo per diffondere l'islam ufficiale;
- la *ḥuṭbah* diventa un mezzo di comunicazione tra il califfo e il popolo;
- la *ḥuṭbah* è uno strumento per diffondere le ragioni delle ribellioni;
- fare la *ḥuṭbah* in una moschea ha il significato simbolico dell'autorità politica locale.

D'altra parte, la produzione omiletica dei tre gruppi è caratterizzata da forme retoriche distinte e ben evidenti:

- *ḥuṭbah* omayyade: obbedire al califfo fa parte dell'obbedienza ad Allah; la ribellione contro il califfo è una disobbedienza ad Allah; gli omayyadi governano grazie al potere che Allah ha loro donato; la strategia comunicativa è basata sul pragmatismo politico con l'uso del bastone e della carota;
- *ḥuṭbah* sciita: il governare è legittimato dalla discendenza di sangue dal profeta; gli omayyadi hanno rubato ciò che non appartiene loro. La strategia comunicativa è basata sull'appartenenza alla discendenza del profeta;
- *ḥuṭbah* kharigita: gli omayyadi e gli sciiti hanno deviato dal vero islam, di conseguenza sono degli apostati e l'unico governante è Allah. La strategia comunicativa è basata sull'enfatizzazione del 'monaco guerriero' e su retoriche distinte e ben evidenti.

## 2.8. La scuola della *ḥaṭâbah*

Nel periodo omayyade è nato l'insegnamento della *ḥaṭâbah*. L'esempio più evidente è l'attività di Hasan al-Baṣrî, che insegnava diverse materie, tra le quali questa disciplina. Uno dei metodi di insegnamento che elaborò consisteva nel chiedere a un discepolo di predicare su un argomento e poi agli altri di rispondergli, come fecero con Wâṣil ibn 'Atâ' e 'Amr ibn 'Ubaid quando chiese loro di fare una *ḥuṭbah* per descrivere colui che compie un'azione grave (*murtakib al-kabîrah*) (Daif, 1943). Quando i discepoli dimostravano delle mancanze, il maestro mostrava loro le lacune e come superarle, come fece Šabîb ibn Šaibah quando disse ai suoi studenti: “*La gente si meraviglia delle introduzioni, ma io mi meraviglio delle conclusioni, se il ḥaṭîb affronta un argomento che necessita di allungare la predica non deve prolungare al punto di confondere gli ascoltatori*” (al-Ġâḥiz, 1998; vol. 1, p. 112). Un altro maestro, Ḥâlîd ibn Safwân, diceva ai suoi seguaci:

“Sappiate che, Allah vi benedica, l’eloquenza non è la velocità della lingua e l’abbondanza delle informazioni, ma è raggiungere il senso e focalizzare la dimostrazione” (ibn ‘abd Rabbuh, 1953). Come si può notare, i maestri *ḥuṭabâ’* miravano a trasmettere ai loro discendenti le strategie comunicative per essere chiari, concisi e soprattutto convincenti.

Questa pratica sociale, la *ḥaṭâbah*, raggiunse durante la dinastia omayyade un’importanza che non aveva mai avuto prima. Ciò era dovuto, in primo luogo, al conflitto politico-religioso diffuso in tutta la regione. Gli attori di questa scena non si affidavano soltanto alle loro spade per sottomettere, convincere e delegittimare i popoli e i loro avversari, ma si affidavano ai *ḥuṭabâ’* e alla diffusione delle loro *ḥuṭab*. Questa produzione intellettuale arrivava là dove non arrivano le armi e produceva ciò che la spada non potrebbe fare, al punto che gli arabi usavano questa metafora per indicare la bravura di un oratore: “la sua lingua è più affilata di una spada”.

## 2.9. La *ḥuṭbah* nel periodo abbasside (750-1258 d.C.)

La *ḥaṭâbah* ha conosciuto un grande successo e sviluppo nella prima parte della dinastia abbasside, dal 750 fino al 940 circa, per poi iniziare la sua decadenza fino alla caduta della dinastia nel 1258.

Era considerata l’arma efficace, insieme alla spada, per stabilizzare il regno e convincere la gente dei “buoni diritti” a governare la *’umma*, vista la loro discendenza da Muḥammad (Ali Mohammad, 2016). Il giorno della proclamazione del primo califfo, abû l-‘Abbâs, detto *as-Saffâḥ* (il Sanguinario),<sup>29</sup> egli pronunciò un discorso passato alla storia per durezza e arte oratoria. In effetti, i primi califfi abbasidi erano dei famosi oratori oltre a essere dei coraggiosi combattenti. I più famosi erano abû l-‘Abbâs (al-Humaymah, 722 – al-Anbar, 754), abû Ğa‘far ‘abd Allâh ibn Muḥammad al-Manṣûr (al-Humaymah, 712 circa – Baghdad, 775) e Hârûn ar-Rašîd

---

<sup>29</sup> “La sua durezza fu mostrata di lì a poco, giacché mentre venivano piegate le ultime disperate resistenze in Egitto dell’ultimo califfo omayyade, il prode Marwân II, il neo-califfo convocava a Nahr Abî Fuṭrus (il fiume Yarkon, presso l’attuale Giaffa) gli appartenenti all’ampia famiglia omayyade, per un banchetto “di riconciliazione”. Gli storici raccontano che egli facesse invece sopprimere gli invitati mentre banchettava allegramente e indifferentemente con i commensali suoi amici e fedeli, inviando poi suoi emissari in tutti i luoghi di sepoltura dei defunti califfi omayyadi con l’incarico di disseppellirne i cadaveri – con l’unica eccezione del “pio” ‘Umar Ibn ‘Abd Al-‘Azîz – per oltraggiarne impietosamente le spoglie. Forse da tutto ciò deriva l’erronea traduzione del suo laqab, frequentemente ancora resa come “il Sanguinario”, laddove il termine significa, sì, “sanguinario” ma nel senso del sacrificante che uccide di suo pugno le vittime designate per un sacrificio a Allah, per dissezionarne poi le parti e distribuirle infine ai partecipanti al rito. Il fatto di essere inevitabilmente “insanguinato” ha quindi il preciso significato di “generoso”: cosa tanto più evidente quanto più si consideri che tutti i laqab dei califfi abbasidi hanno un significato elogiativo e positivo e mai truce o negativo” (Wikipedia, voce “Abu l-Abbas al-Saffah”, [https://it.wikipedia.org/wiki/Abu\\_l-Abbas\\_al-Saffah](https://it.wikipedia.org/wiki/Abu_l-Abbas_al-Saffah), consultato il 14 gennaio 2018 alle 11:09).



In questo periodo, gli abbasidi adottarono la strategia di nominare dei *ḥuṭabâ'* pagati dal califfato e il predicatore dell'esercito: il suo ruolo era quello di incoraggiare i soldati a combattere con coraggio per la causa di Dio, come il caso del *ḥaṭīb* abû al-'Abbâs aṭ-Ṭabarî. In pratica due tipi di *ḥuṭabâ'* videro la luce: il *ḥaṭīb* dell'esercito, per usare termini moderni, e il *ḥaṭīb* fisso della moschea.

La seconda parte della dinastia abbaside vide una lenta decadenza al suo inizio per arrivare piano piano alla totale stagnazione. Dall'850 l'influenza dei non arabi cominciò a manifestarsi sia nell'esercito che nei palazzi governativi, e così i persiani (i selgiuchidi) e i turchi divennero i nuovi governatori nei vasti territori dell'impero abbaside. La loro influenza entrò dentro il palazzo dei califfi abbasidi e di conseguenza nella gestione della religione e della produzione omiletica.

## **2.10. ar-Râḍî bi-llâh, ultimo califfo *ḥaṭīb* di *ṣalât al-ḡumu'ah***

La prima ricaduta di questi cambiamenti fu il ritiro (forse forzato) del califfo dalla *ḥaṭâbah* nella grande moschea. L'ultimo califfo che fece la *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* fu ar-Râḍî bi-llâh (907-940), elogiato per la sua *pietas*, ma fu di fatto solo uno strumento nelle mani dei suoi *vizir* e dei suoi cortigiani. Il suo potere effettivo si ridusse a malapena a Baghdad e alle regioni circostanti. A causa delle scarse risorse di cui disponeva, il califfo cadde nelle mani di un crudele ma abile ed efficiente *vizir*, ibn Râ'iq, per il quale il califfo creò il titolo di *amîr al-umarâ'* (comandante dei comandanti), che *de facto* deteneva il potere, tanto che il suo nome veniva fatto nelle *ḥuṭab al-ḡumu'ah*, assieme a quello del califfo (Lo Jacono, 2003; p. 259). In questo modo, si interruppero i rapporti diretti che il califfo e i governatori avevano con il popolo grazie all'enunciazione della *ḥuṭbah* e alla comunicazione diretta; questo fatto indebolì l'influenza della *ḥuṭbah* (al-Hindaoui, 2016).<sup>31</sup> Un secondo dato significativo invece era la nomina di *ḥuṭabâ'* e imam non arabi, che in mancanza di una conoscenza profonda della lingua e del sapere iniziarono a copiare *ḥuṭab* di grandi maestri e ripeterle ogni venerdì al di sopra del *minbar*. Questo fenomeno diventa diffuso per secoli, fino all'inizio del XIX secolo (Ali Mohammad, 2016). Di conseguenza la *ḥaṭâbah* si indebolì, e con essa si indebolì lo status e il ruolo del *ḥaṭīb*. Molti di loro leggevano le loro *ḥuṭab* da fogli scritti, in certi casi elaborati da professionisti di oratoria. Questa tendenza iniziò già con Hârûn ar-Rašîd, quando chiese ad al-'Aṣma'î di confezionare una *ḥuṭbat*

---

31 Cfr. nota 30.

*al-ğumu‘ah* per suo figlio al-‘Amîn<sup>32</sup> (al-Hindaoui, 2016),<sup>33</sup> ma si diffonde di più dopo il 940. D’altra parte molti *ḥuṭabâ* non si sforzavano più nella preparazione delle loro elaborazioni, ad esempio il *ḥaṭīb* di Bassora Muḥammad ibn Sulaimân al-‘Abbâsi aveva una breve *ḥuṭbah* che ripeteva ogni venerdì (al-Ğâḥiz, 1998).

D’altro canto, il movimento del *taṣawuf* (misticismo) trovò più spazio d’azione e molti mistici introdussero una retorica mistica nel loro discorso, sia in quello rivolto ai governanti che in quello rivolto alla gente comune. Queste nuove figure erano designate dai califfi stessi e avevano il ruolo di ricordare al califfo le sue responsabilità religiose e sociali. La narrazione del patrimonio letterario offre menzione di molti episodi durante i quali questi attori religiosi avrebbero fatto piangere i califfi con le loro prediche, come provarono a fare i seguenti *ḥuṭabâ*: ‘Amr ibn ‘Uбайд al-Mu‘tazili, Ṣâlih ibn ‘abd al-Ğalîl e ibn as-Sammâq (ibidem).

Durante il lungo periodo della dinastia abbaside, dal 750 al 1258, la *ḥuṭbah* si standardizza in forme e stili diversi usati ancora oggi. Si tratta di *ḥuṭab* multifunzionali, pronunciate dal personale religioso retribuito e designato dal governante ed enunciate in suo onore. L’obiettivo del governante diventa proiettare l’islam ufficiale dello Stato attraverso la *ḥuṭbah*. Dal punto di vista sociolinguistico il nuovo standard della *ḥuṭbah* risente delle variazioni diatopiche delle parlate locali. Nasce in questo periodo una figura che oggi chiameremmo *ghost writer*: i professionisti dell’oratoria che confezionano le *ḥuṭab* su mandato. Oggi invece questo ruolo non è più ricoperto da una persona, ma esistono siti internet che offrono un archivio permanente al quale attingere.

Dopo aver esposto di che cosa parliamo, nei prossimi tre capitoli presentiamo gli strumenti di ricerca adottati nella nostra indagine: per prima cosa sorvoleremo le produzioni accademiche che hanno affrontato il nostro tema, in modo da connettere la nostra ricerca con le indagini accademiche europee; poi parleremo dello sfondo teorico sul quale ci siamo basati e del quadro metodologico adottato.

---

32 Questo fatto ci fa ricordare la prassi greca, quando le persone comuni si affidavano ai professionisti di oratoria giudiziaria per preparare le loro udienze. Da precisare che durante la dinastia abbaside la traduzione dei lavori di filosofi greci arrivò al suo culmine; per mancanza di studi specifici non possiamo, per il momento, sapere se la figura dell’oratore professionista che scrive la *ḥuṭbah* per gli imam sia stata influenzata dalla civiltà greca.

33 Cfr. nota 30.



### III – Stato dell’arte

Espliciti contributi all’analisi delle *ḥuṭab* enunciate dai predicatori nell’ambito del culto del venerdì cominciarono a vedere la luce negli anni ’60. Erano contributi parziali e incompleti (Reeber, 2004). Due decenni dopo, verso la fine degli anni ’70, ricerche più complete cominciarono a manifestarsi e a comparire nella rete della produzione accademica. Ciò avvenne essenzialmente nei paesi del Medio Oriente, contesti nei quali la rilevanza dei fenomeni connessi al ritorno della religione nella vita quotidiana dei cittadini e nel campo sociopolitico rendeva ormai vistoso l’impatto del discorso religioso prodotto nelle moschee sulla società.

I primi tentativi furono compiuti da studiosi occidentali in Egitto alla fine degli anni ’70. Il contesto in cui avvenne l’indagine era particolarmente segnato da eventi particolari. Nel 1977 il presidente Anwar al-Sadat compì la prima visita di un capo di Stato arabo in Israele, un anno dopo furono siglati gli accordi di Camp David, nel 1979 fu firmato il trattato di pace israelo-egiziano e nel 1981 il presidente al-Sadat fu assassinato dai membri di un gruppo di integralisti (Campanini, 2006; pp. 175-177). Il fallimento delle politiche egiziane interne e le conseguenze dell’avvicinamento di al-Sadat a Israele rafforzarono il fenomeno del ritorno della religione nella sfera pubblica e privata dei cittadini. In questo clima, un antropologo statunitense si recò in Egitto a compiere le sue ricerche: Patrick Daniel Gaffney, che già nel 1977 compì una ricerca sulla “religione e la società in Marocco” nell’ambito della tesi di *master* in antropologia presso l’Università di Chicago. Nel 1979 pubblicò uno dei suoi primi lavori di ricerca sulla *ḥuṭbah*, in *The American Research Center in Egypt Newsletter*. Nel 1982 ottenne il dottorato di ricerca sempre in antropologia, presso l’università di Chicago, presentando la tesi *Shaykh, Khutba, and Masjid: The Role of the Local Islamic Preacher in Upper Egypt*. L’approccio adottato dallo studioso statunitense potrebbe essere riassunto in questo passaggio:

“[Muslims] *They seek to forge a modern society based upon Islam as a totalistic system, one that embraces all aspects of public and private life, as proclaimed in the slogan, din, dawla, wa dunya, that is, “religion, state, and (secular) world.”*

*One major indicator and a preeminent vehicle of this religio-political resurgence has been Islamic preaching”* (Gaffney, 1988; p. 111).

Perciò le indagini scientifiche di Gaffney svolte nel Medio Oriente focalizzarono in modo particolare lo studio del discorso religioso dei *ḥuṭabâ’* e il livello di presenza dell’islam militante che era veicolato nei sermoni del ve-

nerdi all'interno delle moschee. Visto tutto ciò potremmo considerare Gaffney il pioniere di questo ramo di ricerca socio-antropologico.

All'inizio degli anni '80 Gilles Kepel, studioso francese, raggiunse il Cairo per preparare la sua tesi di dottorato sui movimenti "islamisti" contemporanei (Kepel, 1984). Durante il suo periodo di ricerca compì le sue prime indagini sul discorso omiletico nelle moschee d'Egitto, e precisamente sui sermoni di *šayḥ* Kishk, uno dei *ḥuṭabâ'* più famosi del XX secolo.

Nell'ambito europeo, Kepel fu uno dei primi studiosi che orientarono le loro attività di ricerca sul discorso religioso islamico. Infatti, al suo ritorno dall'Egitto compì un'analisi riguardante il discorso degli attori dell'islam militante attivi in Francia (Kepel, 1987). In pratica Kepel riprese lo stesso approccio adottato in Egitto per compiere la sua analisi del discorso religioso riprodotto nei luoghi di culto francesi dagli esponenti dell'islam militante. Un altro studioso francese, Michel Reeber, nel 1990 giunse al Cairo per analizzare le *ḥuṭab* degli "ambienti fondamentalisti" e incontrò Gaffney. Quest'ultimo raccomandò "vivamente" a Reeber di dedicare delle analisi sistematiche ai sermoni enunciati nelle moschee francesi ed europee (Reeber, 2004). Al suo ritorno in Francia lo studioso francese iniziò un lungo periodo di ricerche relative alla *ḥuṭbah* principalmente in Francia, ma anche in qualche altro paese europeo. Il lavoro più importante in questa prospettiva si configurò senz'altro nella ricerca eseguita durante il ventennio 1990-2010, durante il quale analizzò molte *ḥuṭab* enunciate nei luoghi di culto francesi e intervistò alcuni imam e attori religiosi musulmani operanti in Francia, Gran Bretagna, Germania e Belgio, usando lo stesso approccio già collaudato da Gaffney in Egitto, che si esprime in questo passaggio:

*"The fundamental question is to determine whether the mosque has become the place for the development of religious awareness in the strict sense, or whether it includes other functions, for example, in the field of social conduct, or in the development of para-religious ideologies"* (Reeber, 1993; p. 210).

Nel 2004 Reeber giunse alla conclusione che il discorso militante a tendenza politica aveva abbandonato il campo della predica all'interno delle moschee, per trovare la propria dimora in altri luoghi della militanza religiosa (Reeber, 2004). A proposito delle sue ricerche, possiamo dire che Reeber non abbia fatto una vera e propria 'radiografia' della situazione delle tendenze delle prediche islamiche nella diaspora europea: potrebbe sembrare per lo più un tentativo di rendere conto delle principali mutazioni osservabili, fino a quel giorno, nel genere omiletico e nella pratica della predica nell'Europa occidentale (Reeber, 2000). Questa prassi ci è stata confermata

personalmente da Reeber stesso grazie a uno scambio di corrispondenza stabilito nel periodo della nostra ricerca e precisamente nella primavera del 2017. Sempre nel contesto francese, menzioniamo la ricerca compiuta da Romain Sèze (2012) tra il 2006 e il 2011, durante la quale esaminò le *ḥuṭab* di una trentina di imam di origini etniche diverse e di differenti status sociali, proponendo un'analisi del discorso dei contenuti della *ḥuṭbah*. La sua ricerca focalizzò principalmente il modo in cui gli imam adattarono le loro esortazioni al comportamento religioso collettivo contemporaneo. L'interesse degli studiosi francesi per questo fenomeno, a nostro parere, scaturì per due motivi: in primo luogo i due studiosi, Kepel per primo e Reeber successivamente, con le loro ricerche pionieristiche, aprirono dei campi tematici di indagine, incoraggiando altri studiosi ad affrontare questi temi; in secondo luogo, la forte presenza degli immigrati e il ritorno della religione nella sfera pubblica offrì un oggetto di grande interesse per il dibattito mediatico e politico. Per questa seconda ragione altri studiosi hanno compiuto delle ricerche sul discorso omiletico laddove la presenza degli immigrati era più consistente e ormai storica, come in Inghilterra, Belgio, Germania e Olanda.

Nel contesto inglese la socio-antropologa Pnina Werbner (1996) compì una serie di ricerche sulle diaspore e i loro aspetti sociali: tra queste compare la sua ricerca sul discorso religioso dei *ḥuṭabâ'* provenienti dai paesi sudasiatici. Analizzando le *ḥuṭab* di questi attori religiosi, concluse che le *ḥuṭab* degli imam presi in considerazione furono capaci di diffondere in Gran Bretagna l'interazione dialettica delle idee sulle pratiche religiose, sull'orientamento mondano e sulla personalità morale di diversi movimenti religiosi dell'Asia meridionale. Nel contesto tedesco invece è da notare la ricerca eseguita da Kamp (2008) sull'islam e i musulmani in Germania, nella quale dedicò una parte all'analisi del discorso dell'imam all'interno dei luoghi di culto, soffermandosi sull'esempio di una *ḥuṭbah* che chiamò "*ḥuṭbah dell'odio*", denunciata dai fedeli, che causò l'estradiizione del *ḥaṭīb* nel 2005. Un altro studio in Europa fu compiuto da Beekers (2015), che focalizzò l'analisi del discorso del predicatore itinerante nel contesto olandese, concludendo che i discorsi degli imam considerati nella sua ricerca erano finalizzati alla conversione all'islam e a far risaltare il ruolo dell'imam come attore principale per la conversione. Altri studiosi, come Van Bruinessen e Allievi (2013), hanno allargato il campo della loro ricerca a livello europeo, rivolgendo il loro interesse all'analisi dei modi di produzione della conoscenza religiosa islamica e della sua diffusione nell'Europa Occidentale.

A questo punto, ci permettiamo di fare delle osservazioni sulle ricerche finora compiute in Europa nel campo di indagine che è la *ḥuṭbah*:

- il pioniere di questo ramo di ricerca è Patrick Gaffney, che si è dedicato allo studio della *ḥuṭbah* per verificare il livello della presenza dell'islam militante nel discorso del sermone del venerdì, principalmente in Egitto e in altri paesi del Medio Oriente;
- le ricerche compiute negli Stati europei sono state indagini limitate che focalizzano solo lo studio di imam di un'etnia, un solo tipo di *ḥuṭbah* e/o un solo tipo di *ḥaṭīb*.

Detto ciò, potremmo asserire che nell'ambito della vasta letteratura scientifica sull'islam d'Europa degli ultimi tre decenni siano pochi i lavori relativi alla comunicazione prodotta dagli attori religiosi e veicolata attraverso le loro *ḥuṭab* nei luoghi di culto islamici. I contributi specificamente dedicati all'analisi e allo studio della *ḥuṭbah*, infatti, hanno visto la luce in pochi Stati europei, ovvero quelli con una presenza rilevante di cittadini musulmani.

Nel contesto italiano, nonostante esistano ormai degli studi molto articolati sulla realtà islamica (Pace, Allievi, Guolo, Saint-Blancat, Frisina, Rhazzali, Naso, Hashas, Branca, Perocco, Ferrari, Vanoli e altri), e nonostante abbiano visto la luce anche alcune ricerche riguardanti in particolare la figura dell'imam (Allievi, 2003; Perocco, 2003; vol. 1, p. 534; Guolo, 2010; Saint-Blancat, 2008b; Rhazzali, 2016; Hashas, 2016, e altri), alla *ḥuṭbah* non è ancora stata dedicata un'adeguata attività di ricerca.

La nostra indagine, che riteniamo pionieristica a livello europeo, anche se ha come oggetto di ricerca il discorso khatabitico, si differenzia dalle ricerche effettuate sinora in Europa grazie all'approccio che abbiamo adottato. In altre parole, abbiamo analizzato il discorso omiletico e il suo contesto di produzione e abbiamo approfondito l'indagine relativa ai produttori di questo discorso e ai contesti della sua preparazione. Questo approccio ci permette di arricchire la rete accademica con la conoscenza delle articolazioni, delle dinamiche sociali e delle mutazioni socioculturali che caratterizzano il discorso khatabitico. La nostra ricerca apre inoltre le porte all'indagine accademica per affrontare nuovi oggetti di ricerca relativi al discorso religioso prodotto all'interno dei luoghi di culto islamici, in Italia e in Europa.

## IV – Quadro teorico

Lo sfondo teorico sul quale si basa la nostra indagine è la nozione di Berger chiamata “struttura di plausibilità”. Usando questo approccio possiamo considerare le comunità dei musulmani come una “minoranza conoscitiva” (Berger, 1995; p. 17), che egli stesso definisce come “*un gruppo di persone la cui visione del mondo differisce, in modo significativo, da quella generalmente data per certa nella società nella quale vivono. Con parole diverse, diremo che una minoranza conoscitiva è un gruppo di persone che si forma intorno ad un corpus di “conoscenza”, deviante dalla normalità*” (ibidem). È necessaria una riflessione profonda per accorgersi del corpus di conoscenza dei musulmani che è diverso dal corpus di conoscenza della cultura cristiano-occidentale dominante in Italia.

Come sappiamo dalla cronaca quotidiana, la presenza islamica sembra essere sempre più massiccia anche nello spazio pubblico: è sempre più comune vedere donne musulmane velate, i luoghi di culto, i religiosi con il proprio abbigliamento tradizionale. La presenza dell’islam nello spazio pubblico è percepita inoltre come troppo visibile o troppo diversa per non indurre dibattiti e anche tensioni (Allievi, 2010a). Questa presenza dunque non trova sempre una legittimazione attraverso un’applicazione dei principi giuridici fondativi degli Stati europei. Il nostro obiettivo, con questo ragionamento, non è quello di mettere sotto una lente di ingrandimento l’aspetto conflittuale relativo alla presenza islamica in Italia, ma piuttosto di far vedere come il corpus di conoscenza considerato dai musulmani plausibile non sia considerato tale dalla società ospitante perché non è ritenuto una forma di “conoscenza”, come scrisse Berger.

Per rendere la visione di questo paradigma più limpida, possiamo limitarci a dare degli esempi che contengono alcuni elementi del corpus di conoscenza ritenuto dai musulmani come plausibile, mentre esso viene messo in discussione nella società italiana. Nella dimensione del credo, per esempio, la visione cattolica considera Gesù come Figlio di Dio (Vangelo secondo Marco 1,1) e Verbo di Dio (Vangelo secondo Giovanni 1,1), mentre la Crocifissione avvenne, secondo il catechismo della Chiesa Cattolica, come un mistero di redenzione universale (Catechismo della Chiesa Cattolica, Parte prima, *La Professione della Fede*, Paragrafo II:601); i musulmani invece credono che Gesù sia stato un *rasûlu Allâh* (messaggero di Dio) e che la sua natura fosse completamente umana, come nel caso di Muḥammad, il profeta dell’islam, e ritengono inoltre che la redenzione sia connessa esclusivamente al comportamento e alla fede del credente e non a un Salvatore.

Nella dimensione della pratica religiosa, i musulmani compiono la terza pratica religiosa principale dell’islam, il digiuno del mese di Ramadan,

mentre tutti gli altri componenti della società continuano la loro routine quotidiana: alcuni iniziano a mettere in discussione questa pratica, soprattutto in questi anni in cui il mese sacro per i musulmani coincide con l'estate. Anche la dimensione spazio-temporale ci offre alcuni esempi: la domenica, oltre a essere un giorno festivo per quasi tutti i lavoratori, è considerata dai cattolici il giorno della Messa, mentre il raduno dei musulmani attorno all'attore religioso avviene il giorno di venerdì, considerato un giorno feriale dal resto della società; i cristiani celebrano i propri riti cultuali in costruzioni sacre edificate secondo le norme dell'architettura sacra cristiana, che in alcuni casi sono delle opere d'arte; i luoghi di culto musulmani invece sono messi in discussione come tali, se non addirittura in "conflitto", come ha mostrato Allievi nella sua ricerca (Allievi, 2010a). Non mancano gli esempi relativi alle abitudini, alle tradizioni e ai sensi comuni: ci limitiamo a proporre gli esempi più frequenti e più visibili nello spazio pubblico. Il velo indossato da alcune donne musulmane è considerato da molti italiani come il simbolo della supremazia degli uomini sulle donne,<sup>34</sup> mentre molti musulmani ritengono questa pratica plausibile e parte della pratica religiosa stessa. Un altro esempio tratto dalla vita quotidiana ci viene fornito dal regime alimentare rispettato da alcuni musulmani, che consiste nel non consumare bevande alcoliche, la carne di maiale e la carne non macellata secondo il rito islamico: anche in questo caso i musulmani osservanti ritengono queste norme credibili nell'islam, mentre questo genere di alimenti fanno parte del patrimonio culturale della società italiana e il loro consumo è ritenuto plausibile. Ci limitiamo a questi esempi per confermare il paradigma bergheriano che ci permette di considerare le comunità musulmane come una "minoranza conoscitiva". Secondo la teoria di Berger:

*"la situazione di una minoranza conoscitiva è, senza scampo, una situazione di disagio, non tanto e necessariamente perché la maggioranza che la attornia sia repressiva o intollerante, quanto e semplicemente perché essa ricusa di considerare i concetti definiti circa la realtà, propri della minoranza, una «conoscenza»" (Berger, 1995; p. 18).*

Oltre a questa considerazione di Berger, i musulmani subiscono anche una pressione mediatico-politica: basta sfogliare i quotidiani e seguire i dibattiti politico-mediatici che hanno come tema l'islam. Possiamo constatare che l'islam è messo in discussione in due categorie: la prima è la presenza dell'islam in Europa e in Italia e la seconda riguarda le questioni dell'islam nei paesi musulmani. Ecco alcuni temi che troviamo all'interno di questi

<sup>34</sup> In questo senso facciamo riferimento al clamoroso atto dimostrativo della deputata, allora di AN, Daniela Santanchè. Si veda il video *Daniela Santanchè Aggredisce le Donne Musulmane e Prende Mazzate* (YouTube, IslamoFobia TV, 26 dicembre 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=IM03dyJbnLA>, consultato il 28 agosto 2018 alle 19:07).

contesti: la condizione delle donne, il rapporto della religione con la violenza, il rapporto tra religione e politica, il fondamentalismo, la libertà religiosa, la condizione delle minoranze religiose, i conflitti armati in alcuni paesi musulmani, ecc. Nel panorama italiano non manca la pressione politico-mediatica soprattutto dopo gli attentati terroristici compiuti sul suolo europeo, ad esempio l'uscita del quotidiano *Libero*<sup>35</sup> con un grande titolo "Bastardi islamici" dopo l'attentato terroristico del Bataclan. A livello politico-amministrativo sono usuali i contrasti sull'edificazione dei luoghi di culto: in questo senso è evidente il conflitto mediatico e politico, in questi anni 2017-2018, relativo alla costruzione della moschea di Milano, di Pisa, di Firenze, di Genova, di Cremona, di Sesto San Giovanni, di Marsciano, ecc.

Ritornando alla nozione di Berger, secondo la sua teoria i musulmani in veste di "minoranza conoscitiva" adatterebbero diverse strategie relative alla loro interazione con il mondo circostante. In altre parole, Berger vuole dirci che la religione musulmana come sistema di credenza nel nuovo contesto italiano deve fare i conti con la sua plausibilità. Si tratta della plausibilità che si ottiene attraverso il consenso delle comunità dei musulmani ed è proprio questo che le garantisce stabilità e conservazione. In questa prospettiva della teoria della costruzione sociale (Berger & Luckmann, 1997) e, con precisione, della nozione della "struttura di plausibilità", tenteremo di analizzare e verificare le eventuali strategie che i *ḥuṭabâ'* adottano attraverso il proprio discorso omiletico per ricostruire una o 'più' strutture di plausibilità dell'islam in Italia e verificare se esistono 'diversi gradi di plausibilità'. Abbiamo messo tra virgolette sia la parola 'più' che l'espressione 'diversi gradi di plausibilità' perché presupponiamo che la pluralità dell'islam in Italia (Pace, 2004<sup>2</sup>) abbia una ricaduta sul discorso khatabitico, e di conseguenza le strategie comunicative degli attori religiosi per fare i conti con la plausibilità sarebbero diverse.

Da una prospettiva della sociologia della conoscenza, riteniamo inoltre che il *ḥatîb* sia l'attore religioso più importante all'interno delle comunità dei musulmani, grazie al proprio status e al proprio ruolo come trasmettitore della conoscenza; in questa prospettiva riprendiamo le parole di Berger, che scrisse:

*"La quantità maggiore delle nostre conoscenze la abbiamo assunta in base all'autorità altrui e soltanto se gli altri continuano a mantenersi attaccati a tali conoscenze, queste continuano del pari a sembrarci attendibili. È proprio questo complesso di «conoscenze» condivise dal nostro ambiente sociale e reputate in esso come ovvie a permetterci di muoverci nella vita quotidiana con una certa sicurezza" (Berger, 1995; p. 18).*

---

<sup>35</sup> Libero del 14 novembre 2015.

Riteniamo quindi che lo sfondo teorico adottato debba arricchirsi con la teoria drammaturgica di Goffman (1997), che ci permette di analizzare l'agire sociale del *ḥaṭīb* con la prospettiva della rappresentazione teatrale. Goffman propone la celebre nomenclatura dei vari elementi dell'analisi drammaturgica: ribalta, retroscena, pubblico, attori, equipe, faccia, ambientazione, apparenza, maniera, ecc. Questa teoria goffmaniana permette di considerare il *ḥaṭīb* un attore religioso che compie una performance davanti a un pubblico di fedeli e ha una serie di accessori che gli permettono di svolgere il suo ruolo. Quello che Goffman infatti chiama la "facciata" comprende tutti gli elementi fissi della rappresentazione, che nel nostro caso sono il luogo di culto, la sala di preghiera, gli elementi decorativi sacri, il *minbar*, il *miḥrâb* ecc. La facciata comprende anche gli elementi personali come l'abbigliamento, la mimica e l'uso di un linguaggio specifico. L'attore inoltre incorpora nella realizzazione della sua rappresentazione segni e atteggiamenti in modo da rendere la sua rappresentazione più reale. Tutti i momenti della rappresentazione drammaturgica comprendono piccoli dettagli che rendono la performance reale, seria e naturale. La rappresentazione ha bisogno di un gruppo di persone che compongono l'equipe che coopera alla messa in scena di una routine particolare. Alla luce della teoria drammaturgica, ci sarà possibile verificare come il *ḥaṭīb*, in veste di attore religioso unico del culto rituale, compie la sua performance. Di conseguenza, si potranno verificare gli adattamenti che l'attore compie per rendere il suo operato plausibile e credibile di fronte al pubblico e nei confronti della società italiana.

Da un'altra prospettiva, lo strumento che il *ḥaṭīb* usa nella sua interazione simbolica con i fedeli è il discorso della *ḥuṭbah*. Perciò diventa necessaria l'analisi del suo discorso, per concretizzare gli obiettivi della nostra tesi. Per quest'analisi abbiamo individuato una teoria che ci sembra adatta al nostro caso: il modello di analisi che intendiamo adottare in questa ricerca attinge principalmente alla teoria dell'analisi critica del discorso (CDA). In questa prospettiva, ci permettiamo di includere la *ḥuṭbat al-ğumu'ah* in una serie di pratiche sociali che implicano rappresentazioni attraverso il discorso, ovvero, come scrisse Fairclough:

*“un momento fra altri come i processi sociali, gli eventi e le pratiche; ci sono poi altri momenti come il potere, le credenze/valori/desideri, le istituzioni/rituali, le pratiche materiali. Tutte le attività umane sono composte da questi momenti che implicano rappresentazioni attraverso il discorso, il gioco delle relazioni di potere, il possesso o la rinuncia alle credenze e la costruzione di istituzioni”* (Fairclough & Thomas, 2004; p. 382. Cit. in Mantovani, 2008; p. 90).

La teoria di Fairclough chiamata analisi tridimensionale del discorso (Fairclough, 1995) considera qualsiasi discorso come un evento discorsivo e contemporaneamente come testo, pratica discorsiva e pratica sociale (Fairclough, 1992; p. 4). Ciò ci permette di analizzare la *ḥuṭbah* nelle sue tre dimensioni: per prima cosa nella dimensione testuale, poi nella dimensione della pratica discorsiva e infine nella dimensione della pratica sociale. L'analisi critica del discorso, dal canto suo, ci permetterà di verificare la struttura di plausibilità che il *ḥatīb* trasmette e le strategie che adotta per fare i conti con le plausibilità della propria religione.

Infine ipotizziamo che gli attori religiosi nelle proprie produzioni khatabiche tentino la ricerca di strutture di plausibilità in grado di reggere il confronto pluralistico della società italiana, o di adattare altre strategie, ad esempio recarsi nell'“esilio conoscitivo” che permette loro di non divulgare le proprie verità e di non cercare di fare proseliti, oppure ancora sforzarsi di trovare un qualche compromesso (Berger, 1995).



## V – Nota metodologica

### 1. Costruzione del metodo

**(un mondo conosciuto-sconosciuto; visibile-invisibile)**

Dal punto di vista metodologico la ricerca è di tipo qualitativo, e adotta diversi strumenti per realizzare gli obiettivi della nostra indagine. Abbiamo già visto nello stato dell'arte il modello più diffuso nelle ricerche precedenti effettuate in Europa, nelle quali i ricercatori hanno adottato l'approccio reeberiano, che si limitava a una sola dimensione che possiamo riassumere in questo passaggio: “*i sermoni degli imam predicatori si limitano al campo stretto delle pratiche culturali o sono dei motori essenziali del discorso della militanza islamica?*” (Reeber, 2004). Perciò possiamo dire che la maggior parte dei ricercatori che hanno studiato questo campo di indagine non hanno esposto un metodo di analisi né del discorso omiletico né della cornice rituale nella quale è ‘situata’ la *ḥuṭbah*. La nostra affermazione è basata sulla nostra conoscenza della letteratura accademica prodotta fino a ora e anche sulla corrispondenza scambiata nella primavera del 2017 con Michel Reeber, uno dei pionieri in questa materia. L'indagine sulla *ḥuṭbah*, secondo il nostro parere, non deve limitarsi all'analisi testuale del discorso, ma deve studiare i diversi *frames* (Goffman, 2001) della cornice rituale analizzando il loro continuo *reframing* (Saint-Blancat, 2008a). Di conseguenza abbiamo messo sotto la lente di ingrandimento della nostra indagine tre dimensioni della cornice rituale: la dimensione spazio-temporale, la dimensione soggettiva relativa al produttore del discorso omiletico e la dimensione socio-discorsiva della *ḥuṭbah*. Per concretizzare questa scelta abbiamo adottato tre strumenti che le scienze sociali ci forniscono: l'osservazione partecipante, i racconti di vita dei produttori del discorso omiletico e l'analisi del discorso della *ḥuṭbah*. Per chiarire in maniera più limpida questa scelta precisiamo che intendiamo con l'analisi della dimensione spazio-temporale l'indagine etnografica che abbiamo effettuato grazie alla nostra osservazione partecipante e che ci ha permesso di analizzare il tipo di fabbricato dove si esegue il rito culturale, la sua ubicazione urbanistica, gli orari dello svolgimento del culto, i dati generali dei partecipanti, i tipi di arredo, le fasi del rito culturale, ecc. In secondo luogo, riguardo alla dimensione soggettiva relativa al produttore del discorso omiletico, abbiamo effettuato l'indagine grazie ai racconti di vita che abbiamo ricevuto da loro e all'analisi dei dati raccolti durante l'osservazione partecipante. Questa dimensione ci ha permesso di tracciare il loro profilo biografico e nello stesso tempo di

conoscere le dinamiche socioculturali della produzione della *ḥuṭbah*. In terzo luogo abbiamo affrontato la dimensione socio-discorsiva analizzando le *ḥuṭab* e considerandole come “*un brano di testo, un esempio di pratica discorsiva e una forma di pratica sociale nello stesso tempo*” (Fairclough, 1992; p. 4. Cit. in Mantovani 2008; pp. 92-93). L’analisi discorsiva ci ha permesso di creare delle categorie di argomenti enfatizzati nella produzione khatabica e di identificare le azioni sociali che gli attori religiosi evocano nelle proprie performance, come essi descrivono il mondo attorno a loro, quali sono le caratteristiche degli *insider* e *outsider* rispetto al gruppo dei “buoni” musulmani, ecc. Di conseguenza, visto il nuovo metodo di ricerca adottato, la nostra indagine relativa alla *ḥuṭbat al-ḡumu‘ah* potrebbe essere considerata esplorativa e pionieristica, non soltanto a livello italiano ma a livello europeo.

## 1.1. Di cosa parliamo

Un primo passo che potremmo fare è quello di tentare di dare delle definizioni di ciò di cui parliamo e, soprattutto, fare delle scelte di fronte alla difficoltà di trovare in alcuni casi delle definizioni convenzionali.

### 1.1.1. *Moschea: masḡid, ḡâmî‘ e muṣallah, semplicemente: luogo di culto*

Ci sembra legittimo iniziare con la definizione dello spazio dove si svolge il rito oggetto della nostra ricerca. Ormai è una consuetudine nel mondo mediatico, politico e sociale usare il termine moschea per indicare qualsiasi luogo dove un gruppo di fedeli musulmani si raggruppano per compiere i propri culti religiosi, che sia un fabbricato con o senza minareto, un fabbricato *purpose built*, un retrobottega, una sala temporanea messa a disposizione da un ente o da una parrocchia. Tutto comincia, come scrisse Allievi, con un tappeto per la preghiera steso in casa, al lavoro, talvolta in un angolo di strada, e prosegue con un gruppo di compatrioti, colleghi o conoscenti che si ritrovano a pregare a casa di uno di loro o sul lavoro, o in una sala messa a disposizione da un’associazione (Allievi, 2010a). Siamo di fronte a un problema definitorio, a questo punto, un problema che riguarda non solo il panorama europeo e italiano; il dibattito relativo a questo tema infatti è in corso sull’altra sponda del mediterraneo, nei paesi a maggioranza musulmana, sia all’interno della sfera giuridico-religiosa che nelle altre sfere come quella accademica. Per uscire dall’enigma delle definizioni ci affidiamo a un criterio estensivo e di buon senso adottando una strategia di esclusione delle definizioni restrittive. Eviteremo di usare il termine moschea perché crea ambiguità tra i musulmani stessi, tra coloro che considerano la moschea (*masḡid*) soltanto il fabbricato costruito *ad hoc* e coloro che allargano la definizione a tutti gli spazi dove si svolge la preghiera, compresi

quelli temporanei. Non useremo nemmeno il termine *muṣallāh*, perché si tratterebbe secondo alcuni delle sale di preghiera temporanee, e non possiamo neanche usare la parola *ḡāmi'*, perché si tratta di luoghi dove si riuniscono i fedeli in modo continuo e riconosciuti dalle autorità governative. Secondo il nostro parere il termine 'luogo di culto' è la definizione che unisce tutti i luoghi dove si svolge il culto rituale oggetto della nostra indagine. Un altro motivo ci ha incoraggiato a fare questa scelta: si tratta della diversità fra le categorie di fabbricati che sono scena del culto di venerdì e che abbiamo deciso di prendere in considerazione nella nostra ricerca. Si tratta di costruzioni varie che abbiamo visto nel capitolo I, par. 2 ("I tipi di luogo di culto").

### 1.1.2. *Il ḥaṭīb*

Il *ḥaṭīb* è l'esperto religioso che celebra *ṣalāt al-ḡumu'ah*: il suo compito è occuparsi dello svolgimento della cornice rituale intera, enunciare la *ḥuṭbah* e celebrare la preghiera canonica. Il *ḥaṭīb* può essere l'imam fisso del luogo di culto o può essere soltanto il *ḥaṭīb* e non l'imam del luogo di culto in oggetto. In tutti e due i casi il *ḥaṭīb* viene considerato dai fedeli un imam, perché l'imam nella religione musulmana non è un ordinato nel senso cattolico, ma uno status temporaneo che l'esperto religioso riveste durante le funzioni rituali; alcuni infatti sono come un "direttore d'orchestra nel compimento del rito" (Privot & Baylocq, 2009; p. 7). Da un'altra prospettiva, il termine imam è diventato un appellativo con il quale si indica l'esperto religioso che conduce la preghiera canonica anche al di fuori del momento durante il quale si svolge tale rito religioso. Questo appellativo non è caro solo ai musulmani comuni, ma ci sono degli imam che chiedono di essere chiamati e considerati imam ventiquattr'ore su ventiquattro. Non ci meravigliamo dunque se sentiamo un imam che si presenta come imam Tizio, imam di una città, imam di una regione e così via. Per rispetto della funzione che svolgono abbiamo scelto di chiamare tutti i *ḥuṭabâ'* con l'appellativo 'imam', perciò nella nostra tesi useremo la formula 'il *ḥaṭīb* imam' seguita dal nome.

### 1.1.3. *Il dirigente del luogo di culto*

L'osservazione partecipante ci ha permesso di constatare che la veste giuridica che rende i luoghi di culto conformi alle norme è solitamente quella di associazione culturale o di promozione sociale. Per la loro natura prevedono una serie di figure, come ad esempio i membri del direttivo, che noi chiameremo d'ora in poi 'dirigenti del luogo di culto'. Chiameremo invece per convenzione il presidente dell'associazione con l'espressione 'il responsabile del luogo di culto'.

#### 1.1.4. *Il ‘discorso khatabitico’*

I discorsi che gli attori religiosi musulmani enunciano in presenza di fedeli possono essere di diversi generi, per esempio: *maw‘izah* (predica), *dars* (catechismo), *kalimah* (breve pensiero), *bayân* (annuncio, chiarimento). In questo panorama abbiamo preferito usare l’espressione ‘discorso khatabitico’ per differenziare il discorso, verbale e non verbale, che il *ḥaṭīb* enuncia specialmente nel culto rituale di *ṣalât al-ğumu‘ah* da qualsiasi altro discorso religioso, e abbiamo forgiato un altro neologismo indicando con ‘khatibato’<sup>36</sup> il *continuum* dell’attività omiletica del *ḥaṭīb*.

### 1.2. **La mappa dei luoghi di culto in Italia**

Uno degli ostacoli che il ricercatore incontra all’inizio dell’indagine relativa alla presenza dei musulmani in Italia è la mappa dei luoghi di culto. Per convenienza economica nella nostra ricerca ci siamo basati sulle indagini già effettuate da Stefano Allievi e Felice Dassetto (1993), Maria Bombardieri (2011) e Mohammed Khalid Rhazzali (2016). Queste indagini concludono che la geografia dei luoghi di culto ricalca, ovviamente, quella della presenza dei migranti musulmani, a sua volta sovrapponibile a quella dello sviluppo economico (Pace, 2013; p. 60). Il numero globale dei luoghi di culto mappati è di 769 secondo la ricerca effettuata da Bombardieri (2011), mentre secondo quella fatta da Rhazzali (2013) sono invece 655. Dalla lettura della mappa possiamo constatare che più della metà dei luoghi di culto sono localizzati nel Nord del paese: le regioni che ospitano il maggior numero di luoghi di culto sono Lombardia, Emilia Romagna, Veneto, Toscana, Lazio e Piemonte (Rhazzali, 2013). Un dato molto significativo invece è il rapporto tra il numero dei luoghi di culto e il numero dei residenti musulmani: la media europea è un luogo di culto ogni 1.528 residenti musulmani; nel territorio italiano il primato è in possesso delle regioni del Meridione: la Calabria ha un luogo di culto per ogni 568 residenti musulmani, mentre il Lazio ha un luogo di culto per ogni 4.088 soggetti (Bombardieri, 2011). Da notare che oggi c’è bisogno di nuove indagini per aggiornare la mappa dei luoghi in Italia; dalla nostra indagine e dalle informazioni ufficiali ricevute dagli esponenti nazionali dell’islam italiano i luoghi di culto supererebbero le mille unità.

### 1.3. **Le organizzazioni islamiche nazionali**

La prima organizzazione islamica nazionale nacque negli anni ’70 con il nome Unione degli Studenti Musulmani in Italia (USMI): come indica il suo nome era composta da studenti provenienti da paesi a maggioranza mu-

---

<sup>36</sup> Termine coniato dalla dott.ssa Giulia Severi.

sulmana, soprattutto del Medio Oriente (Bombardieri, 2011). Con il flusso migratorio di fine anni '80 e la trasformazione della mappa degli immigrati in Italia, che consiste nell'inizio di una forte presenza di immigrati operai anziché studenti, nacque nel 1990 per impulso dell'USMI una nuova organizzazione denominata Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia, oggi Unione delle Comunità Islamiche in Italia (U.CO.I.I.), con l'ambizione di coordinare il più possibile le complesse realtà dei centri islamici e di rappresentare l'islam italiano di fronte alle istituzioni statali; essa conta 205 luoghi di culto aderenti (Rhazzali, 2013). Un'altra realtà significativa nel panorama delle organizzazioni islamiche in Italia è il Centro Islamico Culturale d'Italia, l'unica organizzazione islamica che gode della persona giuridica, costituito nel 1974, che gestisce la Grande Moschea di Roma, finanziata dai paesi arabo-musulmani, in particolare dall'Arabia Saudita e dal Marocco (Bombardieri, 2011). La Comunità Religiosa Islamica (Coreis) è invece una comunità costituita da soli cittadini italiani, prevalentemente convertiti all'islam, che, ponendosi sulla scia gnostica esoterica del pensatore francese René Guénon, rappresenta un ramo indipendente della *ṭarîqah* (confraternita) Aḥmadiyyah Idrîsiyyah Šâdiliyyah in Europa. Da precisare che questa comunità non ha dei luoghi di culto (Bombardieri, 2011). Da citare infine l'ultima nata in ordine cronologico, la Confederazione Islamica Italiana (C.I.I.), costituita nel 2012, che si collega esplicitamente al governo marocchino e a una serie di istituzioni culturali e religiose del Marocco. La collaborazione con il retroterra nazionale viene vissuta positivamente (Rhazzali, 2013). Nonostante il breve periodo dopo la sua nascita, la C.I.I. conta oggi più di 400 luoghi di culto aderenti, come ha dichiarato il presidente della C.I.I. Esistono altri nomi di associazioni che non esistono più o hanno ridotto le loro attività per di diversi motivi, come ad esempio l'Unione dei Musulmani in Italia, nata nel 2007, che smise le sue attività dopo una serie di problemi amministrativi e l'abbandono del suolo italiano da parte del suo responsabile, e l'Unione Musulmani d'Italia, che ha fermato anch'essa le sue attività dopo la scomparsa del suo presidente. In parallelo a queste realtà, da non sotto valutare sono le unioni locali come il Consiglio dei Musulmani di Verona, che conta una decina dei luoghi di culto, il Coordinamento Associazioni Islamiche di Milano (CAIM), il Consiglio Islamico di Vicenza e la Comunità dei Musulmani della Liguria (COMUL). Al momento sono in corso molti cambiamenti a livello di organizzazioni islamiche. La C.I.I. da parte sua ha incoraggiato i luoghi aderenti a costituire delle federazioni regionali: quella più attiva è la Federazione del Piemonte. Con le sue attività tra i fedeli e i servizi religiosi, come garantire un imam durante il mese di Ramadan, la C.I.I. è riuscita a cooptare molti luoghi di culto. Questo fatto ha cambiato gli equilibri delle due organizza-

zioni islamiche più rappresentative. Infatti, le ultime elezioni del direttivo dell'U.CO.I.I. organizzate nel mese di luglio 2018 hanno visto il successo dei componenti della nuova generazione, una presenza femminile significativa e soprattutto una presenza nel nuovo direttivo di soggetti di origine marocchina, mai stata così massiccia. Anche in questo caso diventa necessario lo svolgimento di nuove indagini per studiare queste trasformazioni.

#### **1.4. Le tendenze ideologiche e etno-nazionali**

Mentre sono ancora scarse le ricerche che hanno come oggetto la pratica religiosa dei musulmani, le indagini accademiche che hanno compiuto studi in questo campo di ricerca hanno focalizzato la loro attività sulla mappatura dei luoghi di culto e sulla mappa della presenza organizzativa. In parallelo a queste indagini, riteniamo di rilevante importanza costruire la mappa delle tendenze ideologiche islamiche in Italia. Sia la C.I.I. che l'U.CO.I.I. non sono delle organizzazioni ideologiche nel senso che mettono nel loro obiettivo la diffusione di un pensiero di attivismo islamico specifico. Anzi, abbiamo riscontrato dei casi che dimostrano proprio il contrario. Ad esempio, uno dei luoghi di culto più importanti fra quelli aderenti alla C.I.I. ha affidato il sermone del venerdì e lo svolgimento delle lezioni sulla materia religiosa a un esponente della fratellanza islamica; un altro luogo di culto invece non è aderente a nessuna sigla nazionale, ma il religioso al quale è stato affidato il compito della celebrazione del culto è di tendenza salafita; un terzo esempio ci viene dal luogo di culto vicino a Da'wah wa Tablîg che è aderente alla C.I.I (cfr. tabella 2 più avanti, paragrafo 2.3). Perciò, secondo il nostro parere essere aderente a questa o quella sigla non comporta automaticamente l'appartenenza a un'ideologia religiosa o politico-religiosa. Dalla conoscenza del panorama ideologico di matrice islamica in Italia possiamo specificare l'esistenza di diverse correnti, di cui le più importanti sono: la rete salafita, che comprende delle sottocorrenti; la rete Tablig; la rete dei Fratelli Musulmani (al-'Iḥwânu l-Muslimûn), che comprende diverse correnti, principalmente la tendenza egiziana, algerina, siriana, palestinese, tunisina, ecc.; la rete sufi, anch'essa rappresentata da molte correnti, come le due correnti diffuse tra i cittadini senegalesi: at-Tiġâniyyah e Murîd, oltre a Budšišiyyah e at-Tiġâniyyah nella versione europea; la rete 'Adl wa al-'Iḥsân (Giustizia e Benevolenza), una piccola rete composta soltanto da cittadini marocchini, e altre. In Italia non disponiamo né delle mappe della loro presenza, né delle misure della loro presenza, e nemmeno di informazioni sul tipo di attività socioreligiose che fanno.

## 2. Modalità e fasi della ricerca

### 2.1. L'indagine preliminare

Era necessario compiere un'indagine preliminare per conoscere meglio il terreno della ricerca empirica. Perciò abbiamo ritenuto proficuo contattare prima di tutto i dirigenti delle due organizzazioni più rappresentative sul territorio italiano. Gli incontri con i due attori sono stati organizzati separatamente e avevano un obiettivo molto importante: verificare se i dirigenti delle due sigle nazionali hanno un qualche ruolo nella produzione della *ḥuṭbah* nei luoghi di culto aderenti. Era necessario approfondire l'indagine sul genere di adesione alle organizzazioni nazionali, soprattutto l'influenza di questa adesione sulla *ḥuṭbah* e sulla sua produzione. L'unico modo che abbiamo ritenuto efficace per avere queste informazioni era compiere delle interviste con i due leader. All'inizio delle interviste abbiamo spiegato ai due attori la natura della nostra ricerca e abbiamo consegnato loro l'attestazione fornita dal nostro dipartimento, nella quale era spiegata la natura della nostra ricerca e vi era la richiesta di fornirci la loro collaborazione; abbiamo ritenuto importante spiegare bene la necessità di facilitare la nostra ricerca e di chiederlo ai luoghi di culto aderenti. Le due interviste in profondità erano consensualmente registrate. Il dirigente della C.I.I. (Confederazione Islamica Italiana) ci ha confermato che la sua organizzazione non chiede ai *ḥuṭabâ'* dei luoghi di culto aderenti di affrontare un argomento specifico o di trasmettere un tipo di discorso nelle *ḥuṭab*. Dal suo canto, il presidente dell'U.CO.I.I. (l'Unione delle Comunità Islamiche d'Italia) ci ha confermato la stessa linea adottata dalla C.I.I. L'unica differenza tra i due leader è che il primo non era un *ḥaṭīb* mentre il secondo lo era. In questo modo abbiamo raggiunto l'informazione più importante che ci interessava: l'adesione alla C.I.I. o all'U.CO.I.I. non ha un'influenza sulla produzione del discorso khatabico.

### 2.2. Deontologia della ricerca

Tutte le registrazioni che abbiamo eseguito dei racconti di vita, delle interviste e delle *ḥuṭab* erano consentite dai *ḥuṭabâ'* e dai responsabili dei luoghi di culto. Prima di ogni registrazione di un racconto di vita o di un'intervista abbiamo presentato un'attestazione fornita dal nostro dipartimento FISPPA dell'università di Padova per presentare la nostra ricerca e chiedere la collaborazione degli interlocutori. Abbiamo inoltre spiegato loro il loro diritto di fermare la registrazione in qualsiasi momento e il loro diritto di chiederci la distruzione delle registrazioni in qualsiasi momento desiderato.

Oltre a ciò, abbiamo scelto di mantenere l’anonimato sui veri nomi dei *ḥuṭabâ’* e di non citare per la stessa ragione né il nome del luogo di culto né il nome della città dove è ubicato. Perciò i nomi dei *ḥuṭabâ’* menzionati in tutta la ricerca sono dei nomi di fantasia che corrispondono ai veri *ḥuṭabâ’*.

### 2.3. Il faccia a faccia con i *ḥuṭabâ’*

Riuscire a stabilire un appuntamento con il responsabile del luogo di culto e con il *ḥaṭīb* non era un’impresa facile. Il venerdì, giorno ideale per la nostra partecipazione al culto e nello stesso tempo per incontrare i due attori, non andava bene né per svolgere l’intervista con il *ḥaṭīb* né con il responsabile del luogo di culto. I tre giorni del fine settimana erano i giorni più impegnativi: infatti tutte le attività religiose, culturali e sociali erano concentrate in questo arco di tempo. Perciò, in alcuni casi abbiamo dovuto trascorrere più di un giorno nella stessa città per poter eseguire l’osservazione partecipante di venerdì e il giorno prima fare le interviste. Nonostante ciò, in altri casi abbiamo scelto di passare tutti e tre giorni del fine settimana nella stessa città, laddove c’era più di un luogo di culto da visitare e gli attori religiosi erano disponibili a collaborare con noi. Il caso più impegnativo è stato quello di una metropoli del Nord Italia dove i *ḥuṭabâ’* di due luoghi di culto erano molto impegnati e abbiamo dovuto registrare le interviste in due parti nel primo caso e in tre parti nel secondo; i casi più rilassanti sono stati quelli delle interviste fatte con il *ḥaṭīb* di una città di provincia del Sud Italia e con quello di un centro urbano del Nord Italia: in tutti e due i casi l’appuntamento era durante la settimana (si veda l’elenco dei *ḥuṭabâ’* in tab. 2).

**Tab. 2:** Elenco dei *ḥuṭabâ’*, delle loro tendenze ideologiche e di quelle dei dirigenti dei luoghi di culto

	<b>Soprannome</b>	<b>Categoria geografico-territoriale</b>	<b>Tendenza ideologica del <i>ḥaṭīb</i></b>	<b>Tendenza ideologica dei dirigenti del luogo di culto</b>
1	Faiṣal	Metropoli Nord	‘Adl wa al-’Iḥsân	‘Adl wa al-’Iḥsân
2	Ġa‘far	Metropoli Nord	Fratelli Musulmani	C.I.I.
3	Ḥusâm	Metropoli Nord	Fratelli Musulmani	U.CO.I.I.
4	Marwân	Metropoli Nord	Non rilevata	Non rilevata
5	Muḥtâr	Metropoli Nord	Fratelli Musulmani	U.CO.I.I.
6	Nâsar	Centro urbano Centro	Salafita	Non rilevata

	<b>Soprannome</b>	<b>Categoria geografico-territoriale</b>	<b>Tendenza ideologica del <i>ḥaṭīb</i></b>	<b>Tendenza ideologica dei dirigenti del luogo di culto</b>
7	Nawfal	Città di provincia Centro	Non rilevata	Non rilevata
8	Omar	Centro urbano Nord	Non rilevata	Non rilevata
9	Rašād	Centro urbano Sud	Nahḍah	Non rilevata
10	Safwân	Centro urbano Sud	Non rilevata	Non rilevata
11	Samîr	Città di provincia Sud	Non rilevata	Non rilevata
12	Ṭâriq	Città di provincia Centro	Non rilevata	C.I.I.
13	‘Abbâs	Centro urbano Nord	Salafita	Salafita
14	’Amğad	Centro urbano Centro	Fratelli Musulmani	Non rilevata
15	Ḥamîd	Centro urbano Centro	Fratelli Musulmani	Non rilevata
16	Yûnus	Città di provincia Nord	Non rilevata	Non rilevata
17	’Idrîs	Città di provincia Centro	Tabliğ	Tabliğ

Abbiamo fatto diciassette interviste con *ḥuṭabâ*’, sei interviste con responsabili dei luoghi di culto e due interviste con presidenti di organizzazioni islamiche nazionali. La registrazione audio di tutte le interviste ha una durata di 23 ore e 56 minuti. La traduzione e la trascrizione delle interviste ci hanno richiesto settantaquattro ore e diciannove minuti per una quantità di centosettantuno pagine (carattere: Times New Roman; dimensioni: 11,57 righe per pagina; 105 battute per riga). Una sola intervista è stata fatta in italiano, ed è quella che per cui abbiamo impiegato meno tempo nella trascrizione. Abbiamo impiegato più tempo nella traduzione e nella trascrizione delle interviste fatte con cittadini dell’Egitto e della Tunisia per l’uso di modi di dire e dialetti locali. Con i soggetti provenienti dal Marocco la traduzione e la trascrizione era meno difficoltosa grazie alla perfetta conoscenza della lingua di comunicazione. Due *ḥuṭabâ*’, uno siriano e uno marocchino, hanno usato molte espressioni in italiano; tutti e due sono laureati in Italia. Tre *ḥuṭabâ*’ all’inizio delle interviste mi hanno chiesto se avremmo dovuto fare l’intervista in italiano o in arabo, e alla nostra risposta solo il *ḥaṭīb* di seconda generazione ha espresso la sua soddisfazione di usare la

lingua italiana, mentre gli altri due senza dare una risposta hanno cominciato a parlare in arabo. I soggetti egiziani erano quelli che usavano di meno delle espressioni o delle parole in italiano; uno di loro è residente in Italia da tre anni. Un *ḥaṭīb* libanese invece si sforzava di usare qualche parola o espressione in italiano ma non gli riusciva bene malgrado i dieci anni passati in Italia. (si veda la tabella con le date delle interviste, tab. 3).

**Tab. 3:** Elenco dei *ḥuṭabâ'* con le date delle interviste e il ruolo nella gestione del luogo di culto

	<b>Soprannome</b>	<b>Data intervista</b>	<b>Dirigente del luogo di culto</b>
1	Faiṣal	22/07/17	No
2	Ġa'far	21/07/17	No
3	Ḥusâm	22/07/17	No
4	Marwân	05/12/17	No
5	Muḥtâr	05/12/17	No
6	Nâsar	03/10/17	No
7	Nawfal	20/10/17	Si
8	Omar	09/07/18	Si
9	Rašâd	11/05/18	Si
10	Safwân	12/10/17	Si
11	Samîr	07/04/17	Si
12	Ṭâriq	21/07/18	No
13	'Abbâs	26/05/17	No
14	'Amğad	25/07/17	Si
15	Ḥamîd	28/12/16	Si
16	Yûnus	17/02/18	No
17	'Idrîs	20/05/17	Si

#### **2.4. La costruzione di un campione qualitativo**

La nostra scelta di adottare un approccio qualitativo ci sollecita ad adoperare delle scelte metodiche basate sulla costruzione di un campione ragionato a partire dalla selezione dei criteri più influenti, secondo il nostro parere, sulla *ḥuṭbah*.

Come abbiamo visto, il primo criterio che paradossalmente sembrava importante ma da un'indagine preliminare ha rivelato di non assumere nessuna importanza è l'adesione alle due organizzazioni islamiche più presenti sul territorio italiano, l'Unione delle Comunità Islamiche d'Italia (U.CO.I.I.) e la Confederazione Islamica Italiana (C.I.I.). I criteri aventi importanza, invece, sono quelli relativi alle origini dei musulmani d'Italia, che sono in maggioranza arabofoni e sunniti e per lo più magrebini e mediorientali. Di conseguenza abbiamo ritenuto più proficuo per la nostra ricerca escludere i luoghi di culto non arabofoni come quelli turchi o bengalesi. Un altro dato rilevante è la concentrazione dei luoghi di culto nel Centro-Nord dell'Italia, e di conseguenza quest'area geografica sarà più presente nel nostro campione. Oltre a questi criteri, secondo il nostro parere, la localizzazione territoriale, cioè l'ubicazione del luogo di culto in una città metropolitana, in un centro urbano o in una città di provincia, potrebbe avere un'influenza sulla *ḥuṭbah*. Per esempio, la varietà dei musulmani nelle metropoli è maggiore rispetto alla varietà dei musulmani di una città di provincia, il contesto sociale dove si trova il luogo di culto di un centro urbano è diverso dal contesto di una metropoli, la potenza economica dei musulmani di una città industriale è più alta della capacità dei musulmani residenti in un piccolo centro di provincia; questi fattori potrebbero avere influenza sulla produzione della *ḥuṭbah*. Infine, riteniamo che gli eventi nazionali e internazionali potrebbero avere delle influenze sulla produzione della *ḥuṭbah*; per circoscrivere questo criterio degli eventi riteniamo opportuno prendere in considerazione le *ḥuṭab* enunciate tra dicembre 2016 e fine luglio 2017. Quest'arco di tempo ci permette, inoltre, di verificare le diverse articolazioni interattive tra il discorso khatabitico e il contesto nel quale si produce e si enuncia l'omelia. In effetti l'intervallo di tempo stabilito comprende diverse festività e ricorrenze laiche, islamiche e cristiane, come il Natale, il Capodanno, la Pasqua, il 25 aprile, il 2 giugno, l'anniversario della nascita di Muḥammad, il mese di Ramadan, l'anniversario della Naqba (la nascita dello Stato d'Israele con l'esodo del popolo palestinese), ecc. Visti tutti questi criteri abbiamo scelto diciassette luoghi di culto aventi queste caratteristiche: moschee arabofone di città metropolitane, di centri urbani e di città rurali, *ḥuṭabâ'* a tempo pieno e *ḥuṭabâ'* volontari, luoghi di culto socialmente attivi (si veda la tabella dei luoghi di culto, tab. 4).

**Tab. 4:** Elenco dei luoghi di culto oggetto della ricerca con le rispettive informazioni generali

	<b>Posizione geografica</b>	<b>Spazio femminile</b>	<b>N° partecipanti (circa)</b>	<b>Traduzione in italiano</b>	<b>Ufficio</b>	<b>Videoregistrazione</b>	<b>Targa o insegna</b>
1	Metropoli Nord	Si	1200	Si	Si	Si	Insegna
2	Metropoli Nord	Si	900	Si	Si	Si	Insegna
3	Metropoli Nord	No	1200	Si	Si	No	Targa
4	Metropoli Nord	Si	1200	Si	Si	Si	Targa
5	Metropoli Nord	Si	700	Si	Si	Si	Insegna
6	Centro urbano Centro	Si	300	No	Si	No	Targa
7	Centro urbano Centro	No	150	Si	No	No	No
8	Centro urbano Nord	Si	500	Si	Si	No	Targa
9	Centro urbano Sud	Si	400	Si	Si	Si	No
10	Centro urbano Sud	Si	200	Si	Si	Si	Insegna
11	Città di provincia Sud	No	500	Si	No	No	No
12	Città di provincia Centro	Si	100	Si	No	Si	No
13	Centro urbano Nord	Si	200	No	Si	No	Targa
14	Centro Urbano Centro	Si	1000	Si	Si	Si	Insegna

	Posizione geografica	Spazio femminile	N° partecipanti (circa)	Traduzione in italiano	Ufficio	Videoregistrazione	Targa o insegna
15	Centro Urbano Centro	No	1000	Sì	Sì	Sì	Insegna
16	Città di provincia Nord	Sì	700	Sì	Sì	Sì	Targa
17	Città di provincia Centro	No	200	Sì	No	No	No

## 2.5. Riflessione sul ricercatore musulmano che compie un'auto-etno-analisi

Da una prospettiva etnografica consideriamo la nostra appartenenza alla comunità da studiare come un grande vantaggio. La conoscenza del territorio, dello spazio, dei modi, delle norme, del linguaggio e degli attori facilita enormemente l'inserimento nello spazio da studiare. Studiare un fenomeno connesso alla religione musulmana come studioso e musulmano è un fatto importante, come scrissero Berger e Luckman (1997; p. 115) a proposito degli studiosi ebrei:

*“Gli ebrei possono occuparsi di scienze sociali perché hanno problemi particolari nella società proprio per il fatto di essere ebrei; ma quando sono stati iniziati all'universo della scienza sociale, non solo potranno guardare alla società da un angolo che non è più prettamente ebreo, ma anche le loro attività sociali, in quanto ebrei, potranno cambiare come risultato del nuovo punto di vista acquisito”.*

In questo senso riporto l'esempio di sociologi di grande fama che hanno effettuato delle ricerche nel loro campo di attività, come Howard Saul Becker (1928-), sociologo che ha un'occupazione importante al di fuori del mondo accademico: è un pianista jazz, che si esibisce nei locali della 63rd Street di Chicago. Un altro esempio è George Herbert Mead (1863-1931), che a Chicago, oltre che insegnare all'università, aveva un ruolo importante nella vita politica e sociale della città, o ancora l'aspetto particolare della biografia di Herbert Blumer (1900-1987), che nello stesso anno in cui arrivò a Chicago divenne anche un giocatore professionista di football americano nei Chicago Cardinals. Da questo punto di vista consideriamo il fatto dello studioso musulmano che compie un'indagine su un oggetto di ricerca connesso con l'islam in Italia un privilegio rilevante e un valore aggiunto alla

ricerca. Uno dei fattori importanti in questa dimensione è la nostra partecipazione al culto del venerdì in moschee collocate in diversi continenti e stati, ad esempio Arabia Saudita, Kuwait, Emirati Arabi Uniti, Tunisia, Algeria, Turchia (anche nel territorio curdo), Francia, Belgio, Spagna, Inghilterra, Germania, Bulgaria, Olanda e ovviamente molte moschee del Marocco. Nel panorama italiano la nostra partecipazione è molto vasta in tutto il territorio nazionale. Dal punto di vista etnografico non ci occorre in qualità di studioso musulmano un'autorizzazione per partecipare a un culto rituale aperto a tutti i musulmani come *ṣalât al-ğumu'ah*, e la nostra partecipazione non ha effetti perturbanti rispetto al culto rituale perché non godevamo di una visibilità particolare ma eravamo considerati dagli attori e dai partecipanti un membro del gruppo. Questa immersione completa nella realtà da studiare ci ha permesso la raccolta di informazioni assai nascoste nelle interazioni tra il *ḥaṭīb* e i fedeli, proprio come hanno notato Rauty e Romania (2017. Cit. in Romania, 2017; p. 6):

*“Come spiega Atkinson, infatti, non esiste alcuna tecnica di raccolta dati più etica dell'etnografia poiché essa è l'unica tecnica di raccolta dati in cui il ricercatore si immerge completamente nella realtà studiata, compromettendosi in essa, secondo il celebre tema del commitment”.*

Ma per poter svolgere un'indagine obiettiva abbiamo dovuto fare un'azione assai complessa, quella che abbiamo chiamato 'scendere dalla giostra'; per usare un vocabolario caro a Schütz potremmo dire: liberarsi dai sentimenti di appartenenza e giocare il ruolo dell'etnografo di turno che gode della libertà cognitiva dell'outsider. Non era facile continuare a partecipare allo stesso culto ma in una nuova maniera, guardando con dei nuovi occhi, fare finta di vedere per la prima volta ciò che si studia, tentare di non considerare nessuna azione come ovvia o scontata, interagire con i partecipanti in conversazioni spontanee per poter raccogliere il loro feedback relativo alla *ḥuṭbah* e soprattutto fare delle domande non da fedele ma da studioso. Da specificare un fatto importante: mentre il responsabile del luogo di culto e il *ḥaṭīb* erano consapevoli della natura della mia partecipazione, gli altri fedeli mi consideravano uno di loro. Grazie alle nostre caratteristiche compatibili con l'ambiente, come ad esempio il nostro aspetto, l'età, i modi di fare consueti ecc., in un certo modo la nostra vera identità era invisibile per i fedeli.

## **2.6. Osservazione partecipante e registrazione delle *ḥuṭab***

Prima di iniziare l'osservazione partecipante abbiamo costruito una griglia che abbiamo chiamato il diario etnografico. In pratica la griglia conteneva

tutti gli elementi che ci interessa osservare, ad esempio l'ora di apertura del luogo di culto, l'arrivo dei fedeli, le interazioni tra i partecipanti, la fase antecedente l'inizio del culto, le diverse fasi del culto, la registrazione della *ḥuṭbah*, le conversazioni fuori programma, ecc. Il periodo dell'osservazione è iniziato a ottobre 2016 ed è finito a luglio 2017. Abbiamo visitato più di una volta ogni luogo di culto e laddove non eravamo presenti abbiamo incaricato dei collaboratori di registrare le *ḥuṭab*. La registrazione era permessa dal *ḥaṭīb*, che sapeva che durante il periodo sopraccitato avremmo registrato i suoi sermoni. Da precisare che i collaboratori erano dei volontari e molte volte la loro registrazione era di scarsa qualità o addirittura non è stata compiuta per degli imprevisti, ad esempio la mancata partecipazione al culto per un motivo imprevedibile o la dimenticanza. Il caso più curioso è successo in un luogo di culto del Sud Italia: quando abbiamo chiesto al *ḥaṭīb* il suo consenso per videoregistrare le sue omelie ha accettato ben volentieri, e qualche giorno dopo ci ha informato che aveva deciso di registrare le *ḥuṭab* in modo continuo e pubblicarle sui social network, una prassi che continua fino a oggi. In altri casi la registrazione era soltanto dell'audio, perché secondo il responsabile del luogo di culto c'erano dei fedeli che non volevano essere ripresi e mettere una telecamera ben visibile avrebbe potuto creare qualche problema; erano favorevoli invece a registrare con un cellulare che il *ḥaṭīb* metteva proprio davanti a sé senza dare all'occhio. In altri casi, il *ḥaṭīb* aveva l'abitudine di fare una registrazione personale e costruire un archivio delle *ḥuṭab*. In altri casi ancora i responsabili dei luoghi di culto registravano le *ḥuṭab* ma non venivano pubblicate, o venivano pubblicate quelle che facevano più comodo. Un'ultima categoria è quella dei luoghi di culto in cui né il *ḥaṭīb* né i responsabili del luogo di culto registrano, o almeno così hanno dichiarato nelle interviste. Da notare che prendere nota in un taccuino all'interno del luogo di culto è un comportamento da evitare: chi ha un comportamento del genere viene visto come una spia, un intruso o una persona con malafede. L'unica persona che prende nota davanti a tutti e senza imbarazzo è l'attore linguistico che deve enunciare la traduzione della *ḥuṭbah* laddove è necessario. Di conseguenza, ogniqualvolta finiva il rito dovevo lasciare il luogo di culto e mettermi a scrivere le mie note all'interno dell'automobile.

## **2.7. La trascrizione delle *ḥuṭab***

Abbiamo raccolto novantotto *ḥuṭab*, tutte videoregistrate o registrate solo a livello audio. Dopo averle ascoltate tutte prendendo delle note sul loro contenuto, ne abbiamo individuate quarantacinque. La selezione era basata sui temi affrontati, sulla congruenza della *ḥuṭbah*, sulla qualità del suono e sulla diversità dei *ḥuṭabâ*'. Per un'economia del tempo abbiamo incaricato

un collaboratore esterno di trascrivere le *ḥuṭab* prescelte, dopo avergli mostrato un modo di trascrivere tutto ciò che pronuncia il religioso, comprese le interruzioni, lo stato emozionale (il pianto, il riso, la rabbia, ecc.). Il rapporto con questo collaboratore non era facile soprattutto all'inizio, abbiamo perso molto tempo per fargli capire che doveva scrivere tutto ciò che pronunciava il *ḥaṭīb*, anche gli errori linguistici o gli errori nella lettura dei testi sacri (si veda la tabella completa dei sermoni raccolti, tab. 5).

**Tab. 5:** Raccolta *ḥuṭab* dal 1° dicembre 2016 al 31 luglio 2017

	Oggetto del discorso khatabitico	<i>ḥaṭīb</i>	Data del sermone
1	Le elezioni in Italia	Faiṣal	13/05/16
2	Solidarietà ai terremotati	Ḥamīd	03/06/16
3	L'atto terroristico di Nizza	Faiṣal	15/07/16
4	Come festeggiare l'anniversario della nascita del profeta	Faiṣal	09/12/16
5	L'anniversario della nascita del profeta	'Idrīs	09/12/16
6	Il senso dell'anniversario della nascita del profeta	Ṭāriq	09/12/16
7	L'atto terroristico contro la moschea a Québec	Ḥusām	03/02/17
8	Terrorismo contro gli occidentali e terrorismo contro due moschee in USA	Marwān	03/02/17
9	La celebrazione della giornata mondiale della donna	Ṭāriq	03/03/17
10	<i>Iṣlāḥ an-naḥs wa tazkiatahā</i> (migliorare la propria spiritualità)	'Abbās	16/03/17
11	<i>Maqāṣid aṣ-ṣarī'ah</i> , gli obiettivi della <i>ṣarī'ah</i>	'Amğad	16/03/17
12	<i>Da 'wah 'ilā Allāh</i> (propaganda dell'invito all'islam)	Faiṣal	16/03/17
13	<i>Ġawāmi'u al-ḥayr</i> , i comportamenti più benevoli	Ġa'far	16/03/17
14	<i>Da 'wa ilā Allāh</i> è un obbligo	Muḥtār	16/03/17
15	L'obbedienza ad Allah e al profeta	Rašād	16/03/17
16	La benedizione e le sue <i>asbāb</i> (come ottenerla)	'Abbās	06/04/17
17	Gesù profeta è solo una dimensione umana	Muḥtār	14/04/17
18	Maria nell'islam	Safwān	14/04/17
19	Gesù nell'islam	Safwān	21/04/17
20	Trasferimento della <i>qiblah</i>	Samīr	21/04/17
21	La perseveranza fino alla morte	Muḥtār	12/05/17

22	Il messaggio dei centri islamici in Europa	Nâsar	12/05/17
23	Come essere <i>muttaqîn</i> (timorati di Dio)	Omar	12/05/17
24	Gerusalemme, la capitale eterna della Palestina	Ġa‘far	13/05/17
25	Il calcolo astronomico è il nostro strumento per concordare sull’inizio del mese di Ramadan	Marwân	26/05/17
26	Il musulmano logorato dalle preoccupazioni della <i>da‘wah</i>	Muḥtâr	26/05/17
27	La <i>da‘wah</i> (proselitismo) è il miglior dono di Allah	Nawfal	26/05/17
28	<i>Zakât</i> (elemosina canonica), però all’inizio di Ramadan	Rašâd	26/05/17
29	Se vuoi <i>rizq</i> (dono di Dio) devi fare <i>taqwah</i> (timore di Dio)	Safwân	26/05/17
30	Ramadan, un’occasione di cambiamento	Marwân	02/06/17
31	Il mese di Ramadan è una scuola	Omar	02/06/17
32	Il valore degli ultimi dieci giorni del mese di Ramadan	Ḥamîd	09/06/17
33	L’importanza della <i>‘ummah ‘islâmiyyah</i> (la nazione dell’islam)	Ḥusâm	09/06/17
34	Prepararsi al mese di Ramadan	Marwân	09/06/17
35	<i>Al-falâḥ</i> , il vero successo: <sup>37</sup> prima lezione, la perseveranza della <i>ṣalât</i>	Muḥtâr	09/06/17
36	Il mese di Ramadan è il mercato dei benevoli	Nâsar	09/06/17
37	<i>‘Omrah</i> (versione breve del pellegrinaggio alla Mecca) in Ramadan	Nawfal	09/06/17
38	Prepararsi al mese di Ramadan, prendere il treno giusto	Omar	09/06/17
39	Ascoltare gli altri è una cultura	Rašâd	09/06/17
40	La condizione dei defunti nelle tombe	‘Abbâs	16/06/17
41	I giovani tra i diritti e i doveri	Ḥamîd	16/06/17
42	La morte, il destino di tutti noi	Ḥusâm	16/06/17
43	Il musulmano non è malizioso	’Idrîs	16/06/17
44	Come comportarsi nelle disgrazie	Ġa‘far	16/06/17
45	<i>Al-falâḥ</i> , il vero successo: seconda lezione, la perseveranza nelle buone azioni	Muḥtâr	16/06/17

37 Questo termine può essere tradotto, come suggerisce il vocabolario arabo-italiano dell’Istituto per l’Oriente di Roma (1999<sup>7</sup>), con i seguenti termini: successo, fortuna, prosperità, benessere, progresso. Apre comunque le porte dell’interpretazione, se calato in un contesto teologico, quindi lo proponiamo con il significato di successo connesso alla vita terrena e alla vita dell’aldilà.

46	Il mese di Ramadan è la fiera dei perdonatori	Nâsar	16/06/17
47	Perché Dio non soddisfa le nostre implorazioni	Safwân	16/06/17
48	Fare il bene al prossimo	Samîr	16/06/17
49	Il valore di <i>laylat al-qadr</i> , la notte del destino	Ṭâriq	16/06/17
50	Il ruolo dei profeti di Allah	Yûnus	16/06/17
51	Il conflitto tra l'obbedienza e la disobbedienza ad Allah	‘Abbâs	23/06/17
52	Sostegno ai musulmani del Myanmar	’Amğad	23/06/17
53	Le azioni umane si presentano ad Allah ogni lunedì e giovedì	Faişal	23/06/17
54	Il musulmano è lontano dall'arroganza	Ḥamîd	23/06/17
55	Cambiare ciò che è nel cuore, e Dio cambia ciò che è attorno a te	Ḥusâm	23/06/17
56	Le caratteristiche della generazione del cambiamento	Ğa‘far	23/06/17
57	Non rispondere al male con il male	’Idrîs	23/06/17
58	Dio non cambia lo stato della gente finché non cambiano ciò che hanno nel cuore	Muḥtâr	23/06/17
59	Il mese di Ramadan è l'occasione dei <i>muğtahidîn</i> (zelanti)	Nâsar	23/06/17
60	<i>’Infâq fi sabîli Allâh</i> (la donazione nel percorso di Dio)	Raşâd	23/06/17
61	La fede è un percorso continuo	Yûnus	23/06/17
62	L'unità di misura della vita è ciò che si fa per la vita dell'aldilà	‘Abbâs	07/07/17
63	<i>Fiqh</i> (giurisprudenza) dei social network (in tre luoghi di culto)	Ğa‘far	07/07/17
64	Il musulmano è lontano dai pettegolezzi	Ḥamîd	07/07/17
65	La corsa alla raccolta dei beni di questa vita è dimenticare <i>’âḥirah</i> (la vita dell'aldilà)	Nawfal	07/07/17
66	Le azioni sono un esame divino	Omar	07/07/17
67	Rispettare l'etica coranica e profetica	Raşâd	07/07/17
68	<i>’Isrâ’ wa al-mi‘râğ</i> , ascensione del profeta	Safwân	07/07/17
69	La moschea al-’Aqsâ e Gerusalemme ci uniscono	Samîr	07/07/17
70	L'importanza di dare <i>şadaqah</i> (l'elemosina)	Ṭâriq	07/07/17
71	Le virtù di coloro che usano il <i>minbar</i> di <i>rasûlu Allâh</i>	Faişal	14/07/17
72	I segni della grandezza di Dio	Faişal	14/07/17

73	In Italia ogni tanto dobbiamo ricordare <i>al-yaqîn</i> (la certezza dell'esistenza di Dio)	Ḥusâm	14/07/17
74	I doveri dei figli verso i genitori	'Idrîs	14/07/17
75	Le sette categorie degli ombreggiati nel giorno del giudizio	Ġa'far	14/07/17
76	<i>Ġazwat 'Uhud</i> , la battaglia di 'Uhud	Marwân	14/07/17
77	Chi sono i benevoli e che cosa Allah ha preparato per loro	Muḥtâr	14/07/17
78	La benedizione è nel rimanere nel gruppo	Nâsar	14/07/17
79	Le condizioni della <i>'ibâdah</i> (devozione) corretta	Nawfal	14/07/17
80	Dio ti osserva dovunque tu sia	Omar	14/07/17
81	<i>Al-muwâṭanah</i> , la concittadinanza	Safwân	14/07/17
82	Caratteristiche del cuore sano	Samîr	14/07/17
83	Atti di culto che salvano il fedele dall'inferno	Ṭâriq	14/07/17
84	al-Quds (Gerusalemme)	'Amğad	20/07/17
85	Quando il cuore è connesso ad Allah, la pratica religiosa è facile	'Abbâs	21/07/17
86	Chiusura della moschea al-'Aqsâ	'Amğad	21/07/17
87	Dio ha obbligato i fedeli secondo le loro capacità	Ḥamîd	21/07/17
88	La vera felicità è quella del paradiso	Ḥusâm	21/07/17
89	La Palestina	Ġa'far	21/07/17
90	Se i fedeli non si alleano tra di loro vivranno delle disgrazie atroci nella vita terrena	Marwân	21/07/17
91	La famiglia deve avere: il dialogo, la chiarezza e la forza dell'appartenenza	Muḥtâr	21/07/17
92	Le conseguenze dell'abitudine alla disobbedienza ad Allah	Nâsar	21/07/17
93	Segnali sulla strada del pellegrinaggio	Nawfal	21/07/17
94	I danni del fumo del tabacco	Rašâd	21/07/17
95	L'importanza della <i>niyyah</i> , l'intenzione	Ṭâriq	21/07/17
96	La lode, <i>al-ḥamd</i>	Yûnus	21/07/17
97	Le buone caratteristiche del mese di <i>Rabî' al-'Awwal</i>	'Amğad	09/12/17
98	La partecipazione politica	Faişal	23/02/18

## 2.8. Racconti di vita

### 2.8.1. Il piano del racconto di vita e la registrazione dei racconti

Prima del primo appuntamento abbiamo costruito un piano di conversazione. La nostra scelta di chiedere al *ḥaṭīb* di raccontarsi e aiutarlo a farlo era secondo il nostro parere lo strumento più efficace per ottenere delle informazioni originali, spontanee e non preparate. Almeno tre *ḥuṭabâ'*, quando ci siamo messi d'accordo sull'appuntamento per svolgere l'incontro, ci hanno chiesto l'elenco delle domande per prepararsi, ma la nostra risposta era sempre: non è un'intervista ma è una chiacchierata libera. Questa scelta fin dalla prima esperienza ci ha mostrato la sua efficacia, per esempio un interlocutore parlando liberamente della sua esperienza ha descritto il pulpito sul quale enuncia la sua *ḥuṭbah* come *minbar rasûlu Allâh* (il minbar del profeta). Questa considerazione soggettiva ci ha incuriositi in modo particolare perché possiamo considerarla un indicatore della percezione del *ḥaṭīb* sul proprio ruolo; di conseguenza l'abbiamo inserita nel piano della conversazione. Ogniqualevolta raccoglievamo due o tre interviste facevamo personalmente la trascrizione: in questa fase iniziavamo già una prima analisi e l'inserimento delle osservazioni primarie. In un secondo tempo abbiamo costruito delle griglie con i tipi di informazioni raccolte e abbiamo fatto per prima cosa un'analisi orizzontale (si veda la tabella sui racconti di vita, tab. 6).

**Tab. 6:** Elenco dei racconti di vita con le informazioni relative alla durata e alla trascrizione

Racconti	Soggetto	Durata audio (in ore)	Totale pagine trascritte (Times New Roman, 11,57 righe per pagina, 105 battute per riga)	Tempo impiegato per la traduzione e la trascrizione (in ore)
1	Faiṣal	01:02	6	02:35
2	Ġa'far	02:30	16	06:45
3	Ḥusâm	01:12	7	02:55
4	Marwân	01:00	6	02:00
5	Muḥtâr	01:06	7	03:15
6	Nâsar	01:30	11	05:07
7	Nawfal	00:40	5	02:43
8	Omar	01:09	7	02:53
9	Rašâd	01:08	7	03:27

Racconti	Soggetto	Durata audio (in ore)	Totale pagine trascritte (Times New Roman, 11,57 righe per pagina, 105 battute per riga)	Tempo impiegato per la traduzione e la trascrizione (in ore)
10	Safwân	00:51	5	02:12
11	Samîr	01:30	10	05:38
12	Ṭâriq	01:17	12	05:24
13	‘Abbâs	01:13	8	02:09
14	’Amğad	00:57	6	02:27
15	Ḥamîd	01:21	9	04:56
16	Yûnus	01:14	9	04:39
17	’Idrîs	01:27	10	05:27
18	Responsabile	00:18	3	01:14
19	Responsabile	00:25	4	01:26
20	Responsabile	00:22	4	01:23
21	Responsabile	00:34	5	01:42
22	Responsabile	00:26	4	01:37
23	Responsabile	00:39	5	01:53
24	Dirigente nazionale	00:14	2	00:58
25	Dirigente nazionale	00:35	3	01:12
Totale		23:56	171	74:19:00

### 2.8.2. *Analisi del discorso*

Una volta trascritte le quarantacinque *ḥuṭab* scelte, abbiamo iniziato la loro analisi direttamente sul testo scritto in arabo. Questa scelta è dovuta alla volontà di mantenere il discorso originale come era stato pronunciato dal *ḥatîb* e di non commettere delle imprecisioni nel tradurre il testo dall’arabo all’italiano. La scelta è stata suggerita da un membro del collegio dei docenti e l’abbiamo condivisa immediatamente, oltre che per le ragioni sopracitate, anche per l’economia del tempo. Per compiere l’analisi di queste *ḥuṭab* abbiamo scelto, nel panorama dei software relativi all’analisi dei dati, il software chiamato Atlas.ti. Questa scelta è basata su diversi criteri, tra i quali la possibilità di fare l’analisi sul testo in lingua araba, il fatto che è uno strumento efficace per la ricerca qualitativa, la sua semplicità e la

convenienza personale. Da notare che tale scelta è stata possibile soprattutto per la nostra conoscenza della lingua araba. Si tratta di un software per lo sviluppo scientifico molto potente che permette l'analisi qualitativa di grandi quantità di dati testuali, grafici, audio e video. Questo programma consente, oltre che la trasmissione di un testo in una matrice di dati, anche di svolgere un'analisi del contenuto attraverso dei semplici procedimenti che permettono di specificare termini chiave e citazioni che percorrono tutto il testo, collegando fra loro i vari documenti assegnati. Questi collegamenti permettono di elaborare infine una serie di mappe, ovvero delle tavole concettuali che riguardano le nozioni generali dei testi selezionati. La caratteristica fondamentale di questo software scientifico risiede nella capacità di costruire delle reti ermeneutiche che permettono visivamente di collegare le relazioni fra i codici selezionati per mezzo di schemi. L'unità ermeneutica è la componente principale del programma in quanto tutti i dati, codici, appunti e risultati vengono organizzati e raccolti in essa.

Il passo di partenza era la costruzione di una griglia dell'analisi testuale composta da queste nove domande:

- 1) quali sono le parole aventi delle valutazioni esperienziali (giuridiche, teologiche, spirituali, politiche, ecc.);
- 2) le parole aventi dei sensi relazionali (categorizzazione, inclusione, esclusione);
- 3) le parole che indicano un'espressione espressiva che sia negativa o positiva;
- 4) le metafore usate;
- 5) le espressioni esperienziali grammaticali (forme attive, forme passive, ecc.);
- 6) le forme grammaticali aventi un senso relazionale (pronomi, forme femminili, forme maschili, noi e loro, ecc.);
- 7) le forme grammaticali espressive (forme di dubbio, forme di certezza, ecc.);
- 8) la coesione frasale (le congiunzioni tempo-spazio-logica, la connessione tra la frase chiave e le frasi subordinate);
- 9) la struttura della *ḥutbah* (gli elementi strutturali enfatizzati dal *ḥatīb*).

La griglia dell'interpretazione è composta da quattro livelli. Il primo livello di interpretazione riguarda lo stato dell'enunciato che ci aiuterà a scoprire il grado di sensibilità sociolinguistica del *ḥatīb*, visto che i fedeli appartengono a origini diverse e a schemi culturali diversi. Il secondo livello, invece, è relativo all'assegnazione dei significati al testo e ciò ci permette di scoprire i sensi che il *ḥatīb* trasmette attraverso il suo discorso o i sensi che egli tenta di costruire e trasmettere, ma anche i tipi di relazioni che legano il *ḥatīb*

con l'ambiente circostante. Il terzo livello di interpretazione è rivolto allo studio delle relazioni sociali e delle categorizzazioni trasmesse nel discorso della *ḥuṭbah*, e a scoprire le azioni sociali e le pratiche alle quali il *ḥaṭīb* invita i fedeli. L'ultimo livello di interpretazione riguarda lo svelamento degli argomenti ritenuti importanti dal *ḥaṭīb* e la scoperta dello schema nel quale possiamo collocare il tipo della *ḥuṭbah* in oggetto.

A questo punto entriamo nel merito della ricerca empirica, che indaga la cornice rituale di *ṣalât al-ğumu'ah* al suo interno. Il primo passo di questa ricerca sul terreno ci permette di conoscere chi sono i protagonisti che fanno parte dell'equipe della rappresentazione, che permette al *ḥaṭīb* di procedere nella sua performance in comodità e senza incidenti durante lo svolgimento del suo ruolo.



## VI – L’equipe

È diventata una routine vedere, il venerdì a mezzogiorno nei luoghi di culto, i fedeli seduti, in silenzio, mentre il *ḥaṭīb* enuncia il suo sermone al di sopra del *minbar*. Questo è il risultato della collaborazione di diversi attori. Senza la loro collaborazione il predicatore troverebbe molta difficoltà a svolgere il suo ruolo omiletico. Hanno molta rilevanza il collocamento dei luoghi di culto in zone residenziali e/o industriali, la disponibilità di un parcheggio nelle vicinanze, l’ampiezza dello spazio rispetto al numero dei fedeli, la distribuzione degli spazi all’interno del luogo di culto e la possibilità di avere impianti acustici. Tutti questi fattori richiedono una certa organizzazione per facilitare ai fedeli la partecipazione al rito culturale e al predicatore la comodità nello svolgimento della sua performance. Di conseguenza, lo svolgimento del suo compito è attivato e mantenuto dalla stretta cooperazione di più partecipanti che compongono l’equipe del rito del venerdì (Goffman, 1997). Questo lavoro di gruppo richiede a ciascun membro di svolgere il proprio lavoro in un determinato modo e tempo, mostrandosi in alcuni casi sotto luci diverse. Ora vediamo chi sono questi protagonisti, il loro status e i relativi ruoli.

### 1. Il parcheggiatore delle macchine

Iniziamo con una figura inaspettata, il parcheggiatore. La nostra osservazione partecipante ci ha permesso di constatare che ci sono due categorie di luoghi di culto: quelli ubicati nelle metropoli e nei centri urbani, i quali necessitano sempre di questa figura perché il culto è molto partecipato, e quelli ubicati nelle città di provincia, che non godono sempre di questo privilegio.

Si tratta di una persona che – come indicato dal suo appellativo – è incaricata di far parcheggiare le macchine in modo “corretto”. Indossa un giubbotto di sicurezza stradale catarifrangente, per distinguersi dagli altri fedeli, e nello stesso tempo per legittimare il ruolo che svolge. La sua presenza serve non solo ad aiutare i fedeli automuniti a trovare facilmente un parcheggio, ma anche a evitare altre situazioni, come il fedele che blocca la strada o un passaggio limitrofo, o parcheggia in modo ingombrante, e soprattutto a facilitare agli automobilisti l’uscita con l’auto alla fine del culto. I momenti più critici per il parcheggiatore sono due: il primo si verifica nei quindici minuti prima dell’inizio del culto, perché la maggior parte dei fedeli arrivano in questo arco di tempo e la loro gestione diventa impegnativa, soprattutto a causa dei ritardatari che per non perdere l’occasione di

partecipare al culto potrebbero parcheggiare male. Il secondo risulta la fine del culto: molti fedeli devono ritornare al posto di lavoro e di conseguenza hanno fretta di lasciare il parcheggio. In alcune città come Novara i vigili urbani si occupano del traffico stradale mentre il parcheggiatore del luogo di culto si occupa del parcheggio. In questo caso i vigili urbani implicitamente fanno parte dell'equipe che facilita lo svolgimento del culto rituale. Durante il mese di Ramadan, il traffico nei luoghi di culto aumenta in maniera significativa e la *ḥuṭbah* del venerdì attira più fedeli, quindi anche nelle città di provincia diventa necessario avere un parcheggiatore.

## 2. L'assistente dei fedeli

Questa figura fa parte dei cosiddetti “compari” della teoria drammaturgica di Goffman: si tratta di un gruppo di persone il cui compito, ogni venerdì, è quello di organizzare il flusso dei fedeli all'ingresso e all'uscita della sala di preghiera. All'arrivo, i fedeli lo trovano all'ingresso per indicare loro come e dove sistemarsi. All'interno della sala incontrano un secondo assistente che li invita a circolare per evitare che i fedeli si fermino a parlare gli uni con gli altri. In alcuni luoghi di culto, dove lo spazio è insufficiente, ci sono altri assistenti che sistemano i fedeli, in modo da non lasciare spazi vuoti all'interno della sala di preghiera. Un altro assistente è presente all'ingresso dello spazio riservato al *wuḍū'* (l'abluzione) per far sì che i fedeli circolino senza bloccare il passaggio. Il lavoro più impegnativo per questi membri dell'equipe è alla fine delle funzioni culturali. La maggior parte dei fedeli si precipita all'uscita appena finito il culto e di conseguenza diventa molto difficile mantenere l'ordine, ragione per cui l'intervento degli addetti alla circolazione diventa necessario. Alla fine delle funzioni il *ḥaṭīb*, nel caso di un luogo di culto di una metropoli del Nord Italia, invita i fedeli a lasciar uscire prima coloro che devono ritornare e/o andare al lavoro; dopo l'invito del *kathib*, intervengono gli assistenti che invitano i fedeli a non fermarsi a salutare le altre persone, ma a liberare il passaggio. La difficoltà si verifica perché molti fedeli conoscenti o amici si incontrano solo il venerdì durante le funzioni religiose e quindi potrebbero fermarsi a salutarsi e a chiacchierare. Questo comportamento spiega anche il fatto di raggrupparsi all'uscita del luogo di culto alla fine della preghiera.

## 3. Il fonico

Appena giunge l'ora fissata per l'inizio del culto, il *ḥaṭīb* fa un cenno con la testa e il fonico si alza per sistemare il microfono e controllarne la funzio-

nalità. Gli impianti sono stati accesi e controllati qualche minuto prima. Nei luoghi di culto piccoli, di solito ubicati in città di provincia, è il *ḥaṭīb* stesso che si regola il microfono da solo, e il *mu'addīn* (il fedele che chiama alla preghiera) accende l'amplificatore acustico assumendo uno dei compiti del fonico. Nelle realtà provinciali solitamente la qualità del suono è scarsa e non si tratta di impianti acustici sofisticati. Diversamente, nei luoghi di culto delle metropoli ci sono delle consolle e altri strumenti fonici sofisticati, con la possibilità di videoregistrare e/o registrare l'audio del culto. All'inizio della *ḥuṭbah*, il tecnico si occupa della regolazione del volume, della qualità del suono e anche della posizione dei microfoni. Questi ultimi sono di vari tipi: il tipo più diffuso è il microfono wireless che si attacca al collo della camicia e comprende una scatoletta, contenente una batteria, da mettere in tasca; un altro tipo di microfono, sempre wireless, possiede un supporto che si attacca alle orecchie. Il difetto di questi microfoni è che in certi casi, come abbiamo notato, la batteria si consuma e l'amplificazione del suono si ferma di colpo durante la *ḥuṭbah*. Ci sono inoltre i microfoni tradizionali chiamati 'gelati' che vengono sistemati su un'asta sul *minbar* o supportati da un treppiedi. In generale la qualità del suono nei luoghi di culto non è buona, soprattutto nei casi in cui il *ḥaṭīb* non mantiene un tono di voce stabile, ma in certi passaggi alza la voce e in altri la abbassa; inoltre le sale di preghiera non sono attrezzate con isolanti acustici per evitare l'eco, e manca una distribuzione ragionata degli altoparlanti: di conseguenza la qualità del suono è spesso mediocre. Nei luoghi di culto delle città di provincia gli impianti sono installati da un fedele comune che è in grado di manipolare i cavi e i microfoni, e non da un professionista qualificato.

#### 4. Il *mu'addīn*

All'interno della sala il *mu'addīn* ha un posto riservato (così come il *ḥaṭīb* stesso) ed è posizionato al centro della prima fila: in genere si tratta del posto più vicino all'imam. Il *mu'addīn* indossa sempre un abbigliamento tradizionale: un abito lungo e un copricapo; inoltre, nella maggior parte dei casi, porta la barba. Egli può svolgere diverse funzioni, come quella del fonico, ma principalmente è l'assistente del *ḥaṭīb*. Abbiamo notato che in diversi luoghi di culto il *mu'addīn* trasmette gli annunci al termine delle funzioni religiose: si tratta degli inviti a donare contributi per il luogo di culto o degli annunci relativi alle attività religiose o culturali all'interno del luogo stesso. In molti casi, prima della *ḥuṭbah*, quando il *ḥaṭīb* è ancora nel suo 'camerino', il *mu'addīn* si trova con lui, ricorda all'attore religioso l'ora dell'inizio e lo accompagna verso il *minbar*. In altri casi il *mu'addīn* è seduto nella sala di preghiera nel suo posto dedicato, ogni tanto dà

un'occhiata all'orologio, e quando arriva il momento giusto va a chiamare il *ḥaṭīb*. Una volta sedutosi sul penultimo gradino del *minbar*, il *mu'addīn* conquista la scena e recita lo *'ādān*. Nei paesi a maggioranza musulmana i microfoni sono collegati ad altoparlanti situati in cima al minareto e la voce si diffonde all'esterno; in Italia invece il richiamo si fa sentire solo all'interno del luogo di culto. Lo spazio riservato al *mu'addīn* è situato subito dietro all'imam o in prossimità del *minbar*, e questo ha una spiegazione molto interessante: nel caso in cui un imprevisto impedisse al *ḥaṭīb* di continuare le funzioni religiose, il *mu'addīn* prenderebbe il testimone per non interrompere le funzioni culturali. Perciò questa figura, il *mu'addīn*, deve necessariamente avere una conoscenza basilare della gestione del sacro, per poter ricoprire questo ruolo.

## **5. I collaboratori nella preparazione della *ḥuṭbah***

### **5.1. La moglie suggeritrice**

Nelle interviste svolte con i *ḥuṭabâ'* dei luoghi di culto oggetto della nostra ricerca, diversi *ḥuṭabâ'* ci hanno comunicato che le loro mogli hanno un ruolo nella preparazione della *ḥuṭbah*. Un *ḥaṭīb* ci ha detto che la difficoltà maggiore che riscontrava nella preparazione della *ḥuṭbah* era la scelta dell'argomento da trattare. Ci ha confidato: *“Il mio difetto è che mi manca al-fikrah [l'idea, n.d.r.], mi trovo sprovvisto dello spunto e appena trovata l'idea sull'argomento, tutto diventa più facile”*. Durante l'intervista ha aggiunto che era grazie all'intervento della moglie che riusciva a trovare un argomento da affrontare. A quel punto abbiamo domandato: *“Ci può fare un esempio di un argomento che le è stato suggerito da sua moglie?”*. A questo punto il *ḥaṭīb* ci ha raccontato l'esperienza di una *ḥuṭbah* per la quale la moglie gli suggerì di usare una retorica più edulcorata affrontando il tema della Misericordia di Allah, invece di ricalcare la prassi di tanti *ḥuṭabâ'* che insistono su una retorica che impaurisce i fedeli attraverso l'idea del castigo divino e dell'inferno (*al-wa'd wal-wa'id*, promessa e minaccia), in pratica l'imam deve trasmettere un senso di speranza ai fedeli.

### **5.2. Il ruolo della seconda generazione: mediatori tra due universi**

Diversi *ḥuṭabâ'* hanno menzionato l'importanza del ruolo dei giovani di seconda generazione nello svolgimento della traduzione dell'omelia. Sono loro che la traducono e la enunciano quando il *ḥaṭīb* finisce la sua rappresentazione in arabo. Non salgono sul *minbar*, che rimane occupato dal legittimo attore, ma conquistano la scena per qualche minuto e acquisiscono

l'autorità di trasmettere la 'conoscenza in italiano', legittimata con il microfono che viene consegnato loro dal *ḥaṭīb*. Questo gesto ha un significato simbolico rilevante, perché permette la trasmissione temporanea dell'autorità dal *ḥaṭīb* al giovane di seconda generazione, affidandogli il ruolo di trasmettere il messaggio religioso in italiano. Il messaggio subliminale che arriva dall'immagine scenografica sembra dire che mentre parla il giovane, il potere è conservato dal *ḥaṭīb*, il quale rimane seduto sul *minbar* assecondando, in silenzio, l'operato del 'predicatore italofono'. Da nord a sud abbiamo notato che laddove il *ḥaṭīb* non è in grado di enunciare il suo sermone in italiano è sempre un giovane di seconda generazione che ricopre questo ruolo.

### **5.3. La figlia "italianizzata": editor linguistico del *ḥaṭīb***

Un altro aspetto di grande rilevanza è il ruolo dei figli del *ḥaṭīb* nella preparazione del prodotto omiletico. Due *ḥuṭabâ'* ci hanno confidato che i loro figli collaborano nella preparazione della *ḥuṭbah*. Il primo racconta che il figlio gli suggerisce degli argomenti da trattare. Il secondo riceve la traduzione della *ḥuṭbah* il giovedì sera, inviata precedentemente all'addetto alla traduzione, e la rilegge alla propria figlia ("italianizzata", così l'ha descritta), che ha il compito di correggere la dizione italiana del padre *ḥaṭīb*: infatti gli corregge la pronuncia e cerca con lui dei sinonimi per le parole che non riesce a pronunciare bene. La figlia in questo caso tenta di ricostruire la parte italiana, insieme al padre *ḥaṭīb*, per abbassare il livello dell'italiano usato e renderlo accessibile non solo al *ḥaṭīb* ma anche ai fedeli. Questi giovani 'italianizzati' fanno parte dell'equipe che collabora nella gestione del culto in modo che proceda in armonia. Possiamo dire, usando termini molto cari a Goffman, che il giovane maschio di seconda generazione ricopre il suo ruolo anche sul palcoscenico davanti al pubblico e la giovane femmina di seconda generazione ricopre il suo ruolo solo dietro le quinte.

### **5.4. La famiglia**

L'imam di un noto luogo di culto ci ha raccontato che è sua abitudine, una volta terminata la redazione del suo sermone, recitare la *ḥuṭbah* di fronte alla famiglia composta dalla moglie e dai due figli. Ci ha confidato che qualche volta era capitato che un membro della famiglia gli avesse contestato qualche idea e lui l'aveva cambiata accogliendo i nuovi spunti di riflessione familiare. Un *ḥaṭīb* ci ha raccontato: "*Leggo la ḥuṭbah finita a mia moglie e a mia figlia e certe volte mia figlia, visto che conosce l'arabo e l'italiano, mi dice che questa frase in italiano non è chiara. Faccio così perché a me interessa che il concetto arabo sia trasmesso con correttezza*

*in italiano. Sia mia moglie che mia figlia mi fanno le loro osservazioni e io cambio a seconda di ciò che mi dicono. Se la ḥuṭbah piace a loro, significa che va bene e riesco a comprendere se i loro complimenti sono sinceri o meno dalle loro espressioni del viso”*. Si evince da questa testimonianza che per il ḥaṭīb esiste una corrispondenza tra la dimensione del piccolo pubblico – che è la famiglia – e il grande pubblico – che è la comunità dei fedeli – quindi ottenendo il consenso e la comprensione del testo dalla famiglia automaticamente li otterrà anche dalla comunità.

### **5.5. Il “regista”**

Durante l’intervista con un predicatore, ci ha detto che la *muqaddimah* gli è utile per acquisire fiducia e per permettere al “regista” di regolare il suono: ciò accade grazie all’interazione tra i due attori, che si scambiano gesti convenzionali, indecifrabili per pubblico. Mentre il ḥaṭīb enuncia la sua *muqaddimah*, per esempio, fa dei segni con la mano destra che i partecipanti codificano in relazione al discorso; invece, il regista codifica tali gesti per capire se il ḥaṭīb chiede l’aumento o la diminuzione del volume. Ad esempio, in un luogo di culto del Nord Italia, la regia è situata in una stanza in fondo alla sala di preghiera, di fronte al ḥaṭīb. La sua vetrata permette il contatto visivo tra i due attori che continuano la loro interazione per tutto l’arco di tempo della rappresentazione. In altri luoghi di culto invece la regia è separata dallo spazio occupato dall’oratore religioso: in questi casi il regista regola l’impianto in base ai suggerimenti che gli vengono passati dalla sala di preghiera. Il regista si occupa talvolta anche della videoregistrazione della sala stessa e degli altri spazi durante la ḥuṭbah. Sono pochi i luoghi di culto che non possiedono un impianto di questo tipo e solitamente sono i piccoli luoghi di culto delle città di provincia. I luoghi di culto delle metropoli e dei centri urbani sono sempre dotati di telecamere a circuito chiuso, posizionate in tutti gli spazi sensibili: i corridoi, le sale e l’entrata.

Alla nostra richiesta al ḥaṭīb del luogo di culto di un centro urbano del Sud, durante la visita, di fornirci le registrazioni delle ḥuṭab antecedenti, egli ci ha informato di non possedere registrazioni delle proprie ḥuṭab. La nostra richiesta però ha suggerito l’inizio di una nuova prassi e da quel momento è iniziata la videoregistrazione costante delle sue ḥuṭab, che vengono pubblicate sui social network. La nostra ricerca ha trasformato il rapporto di questo attore con la tecnologia, perché grazie a questa nuova pratica ha spostato le frontiere del suo discorso omiletico dal luogo di culto all’universo del web.

## 5.6. *Feedbacker*

Ci sono delle persone molto vicine al *ḥaṭīb* alle quali egli chiede un feedback sulla sua enunciazione. Sappiamo per esempio di un *ḥaṭīb* che legge il suo sermone prima ancora del rito, davanti a due “compari”, per dirla con Goffman, che hanno il compito di esporre le loro critiche sul contenuto. L’obiettivo di questa solidarietà sociale è perfezionare il prodotto. Abbiamo riscontrato un solo predicatore che rispetta tale pratica: sono pochi coloro che hanno chiesto a qualcuno competente di trasmettergli il proprio feedback. Un altro *ḥaṭīb* ci ha comunicato di aver incaricato una persona di ricoprire questo ruolo. Le persone che trasmettono il feedback in modo continuo e senza essere incaricati sono i responsabili del luogo di culto, ma lo fanno solo quando il *ḥaṭīb* o tratta un argomento considerato “evitabile”.<sup>38</sup> Queste persone potrebbero essere inserite nell’equipe. Sono invece da escludere i fedeli comuni che ogni tanto fanno i complimenti o criticano l’oratore. Di questa categoria parleremo nel capitolo VII, “I produttori del discorso khatabitico”.

## 5.7. *I raccoglitori di offerte*

Si tratta di collaboratori nominati dai responsabili della gestione del luogo di culto. Non hanno un abbigliamento specifico e non possiedono un segno di riconoscimento, ma sono conosciuti all’interno della comunità. Nelle città di provincia si tratta di un solo addetto o al massimo due. Uno si posiziona nel corridoio e l’altro al di fuori della porta esterna. Nelle metropoli, si tratta di una squadra di fedeli con a capo il responsabile della raccolta. Il modello più diffuso di tale pratica consiste nel richiedere le offerte alla fine del culto: un addetto prende il microfono appena finita la preghiera canonica e invita i fedeli a donare le loro offerte. Nello stesso tempo gli addetti hanno già preso posizione. In un luogo di culto del Centro Italia invece, la raccolta ha inizio nell’arco di tempo tra la fine della *ḥuṭbah* e l’inizio della preghiera canonica: questa è una strategia volta a raggiungere tutti i fedeli che sono presenti e che in quel momento sono obbligati a rimanere in piedi in attesa dell’inizio del rito. In questo caso, gli addetti alla raccolta passano tra le file dei fedeli a raccogliere le donazioni, nel momento in cui il *ḥaṭīb* invita i fedeli a donare dal *mihṛâb* (la nicchia dalla quale si guida la preghiera). Abbiamo trovato la conferma di questa prassi in un episodio che rappresenta l’eccezione che conferma la regola. In un luogo di culto del Centro Italia, abbiamo notato che il *ḥaṭīb* non era quello abituale: per motivi organizzativi infatti la *ḥuṭbah* è stata tenuta da un *ḥaṭīb* itinerante. In

---

<sup>38</sup> Per approfondire questo aspetto si consulti il paragrafo sulle censure e le autocensure dei *ḥuṭabâ’*, cap. VIII, par. 1.

quell'occasione, per mancanza di comunicazione, i responsabili non avevano detto all'attore religioso di lasciare il tempo utile per la raccolta alla fine della *ḥuṭbah*, così è avvenuto che il responsabile del luogo di culto è stato costretto a intervenire per fermare il *ḥaṭīb* itinerante e ripristinare la prassi consueta. Il responsabile ha chiesto allora ai raccoglitori di iniziare il loro giro. A questo punto, il pubblico, di fronte alla rottura della routine, era uscito dallo schema consueto, e si percepiva l'imbarazzo collettivo, perché era disorientato. Questa situazione extra-ordinaria di rimanere in piedi qualche minuto ad aspettare l'inizio della preghiera è stata la conseguenza di un comportamento inappropriato messo in atto da un membro dell'equipe. In questo caso, è stato il *ḥaṭīb* stesso a 'disturbare' la scena rituale.

In altri casi quando la situazione finanziaria lo richiede, il *ḥaṭīb* invita i fedeli a donare, e alla fine della *ḥuṭbah*, mentre egli è ancora sul *minbar*, gli addetti passano tra le file dei fedeli seduti in silenzio a chiedere loro di essere generosi.

I raccoglitori delle donazioni, alla fine del culto, si riuniscono in privato per contare la somma raccolta e la trascrivono in un apposito registro. La somma dell'importo raccolto dipende da diversi fattori. Il primo è il quadro temporale: il mese di Ramadan è il periodo in cui i fedeli sono più generosi, perciò molti luoghi di culto fanno affidamento sulla raccolta di Ramadan per poter garantire le spese di gestione di quasi un anno di attività. Le esigenze particolari del luogo di culto, per esempio l'acquisto di nuovi tappeti o di un impianto tecnico, vengono assolte da fedeli benestanti che coprono l'intera spesa. Gli eventi straordinari dimostrano un coinvolgimento più generoso dei fedeli nella raccolta di beneficenza: gli eventi drammatici in Palestina sono tra quelli più remunerativi. In questo quadro appena delineato, che si riferisce al momento della raccolta, gli attori principali della scena sono i raccoglitori di offerte.

## **5.8. L'addetto alla registrazione video**

Questa figura esiste laddove non c'è una regia, cioè nei luoghi di culto sprovvisti di impianto di videoregistrazione. Il ruolo svolto da questo assistente è simile nei vari luoghi di culto nei quali c'è l'usanza di registrare la *ḥuṭbah*. Ci permettiamo di menzionare due modalità di videoregistrazione: nella prima, l'addetto si siede nelle prime file in modo da evitare di inquadrare i partecipanti durante la celebrazione, e si limita a focalizzare il *mu'addin*, il *ḥaṭīb* e il traduttore durante i loro interventi. La scelta di non riprendere i fedeli potrebbe essere una strategia messa in atto dai responsabili per rispettare la privacy dei partecipanti. Questo però non sempre viene preso in considerazione, dal momento che in molti luoghi di culto l'addetto alla videoregistrazione riprende anche i fedeli.

L'altra categoria di tecnici, a differenza di quanto descritto finora, usa un'altra modalità di registrazione: effettuano le riprese mettendosi in mezzo alle file dei fedeli, inquadrano il *ḥaṭīb* mentre enuncia il suo prodotto religioso e ogni tanto riprendono i fedeli mentre ascoltano l'omelia. In questi luoghi, però, i tecnici cambiano l'inquadratura indirizzandola, a volte, verso i fedeli seduti davanti, e altre volte riprendendo anche i fedeli seduti nelle ultime file.

In un luogo di culto di una metropoli del Nord Italia, il tecnico si colloca sul lato sinistro della prima fila e da lì inquadra il *ḥaṭīb* di profilo riprendendo i fedeli seduti nelle prime file. Il particolare più interessante è che il tecnico focalizza in primo piano l'annuncio che invita i fedeli alla partecipazione alla raccolta per costruire una nuova moschea: l'inquadratura sembra conferire maggiore importanza all'annuncio che non al *ḥaṭīb*. Si nota infatti un cartellone con una grossa scritta: "CostruiAMO la moschea di [un quartiere della città, n.d.r.]" attaccato al muro nella direzione della *qiblah* al posto del *mihṛāb*, in modo che tutti i fedeli lo vedano. Nel video si nota lo stato degradato del soffitto del luogo di culto, che è un capannone adattato. Due immagini contraddittorie si sovrappongono: lo stato degradato del locale e il cartellone con delle foto del progetto futuro di una nuova moschea. L'addetto video sceglie la strategia migliore per incoraggiare i donatori a contribuire alla costruzione della nuova moschea e nello stesso tempo per mostrare lo stato di degrado dell'attuale luogo di culto. Pubblicando inoltre il video sui social network, egli tenta di convincere chi non è presente a esprimere la propria solidarietà anche economica.

## 5.9. Il custode

Il custode è una figura multifunzionale ed è presente in tutti i luoghi di culto. Può essere una persona specifica nel caso dei grandi luoghi di culto situati nelle metropoli. Nei centri urbani può essere il *mu'addīn*, nei piccoli centri si tratta del *ḥaṭīb* stesso. L'elemento in comune che hanno i custodi di tutti questi livelli è il possesso delle chiavi e di tutti gli strumenti necessari al buon funzionamento del luogo di culto: gli interruttori dei salvavita, la conoscenza dell'ubicazione dei contatori della corrente elettrica e dell'acqua e tutte le altre informazioni necessarie per la gestione dell'ambiente, incluso il possesso di una batteria di scorta per il microfono. Nelle metropoli, il custode è incaricato inoltre della pulizia del luogo di culto.

In ultima analisi, possiamo concludere che il *ḥaṭīb* ha bisogno di un'equipe di collaboratori che lo sostenga ricoprendo ruoli specifici, affinché svolga il suo ruolo in modo adeguato. Come abbiamo visto i membri dell'equipe cambiano da una realtà all'altra e ricoprono diversi livelli di

ruolo: la buona riuscita della *ḥuṭbah* dipende dalla stretta collaborazione di tutti, altrimenti potrebbero accadere degli incidenti che “*disturberebbero la rappresentazione*” (Goffman, 1997).

A questo punto abbiamo visto come è composta l’equipe che collabora per la buona riuscita della *ḥuṭbah*, i suoi membri, i loro status e i loro ruoli. Nel prossimo capitolo tenteremo di approfondire la conoscenza della figura del *ḥaṭīb*, rispondendo a questa domanda: chi sono i predicatori dei luoghi di culto in Italia?

## VII – I produttori del discorso khatabitico

In questo capitolo concentriamo la nostra indagine sul *ḥaṭīb* in qualità di attore religioso. Il nostro obiettivo è fare luce sul rapporto fra il prodotto omiletico finale e il processo della sua produzione. Siamo convinti del fatto che per compiere una ricerca sulla *ḥuṭbah* è necessario rispondere alla domanda: chi sono i suoi produttori? In questa prospettiva non basta tracciare il loro profilo biografico, ma è di grande rilevanza studiare le premesse che concorrono a determinare la produzione omiletica prendendo in considerazione le condizioni in cui viene prodotta (Rovere, 1982). In questo senso scrisse Jean-Paul Willaime (1986; p. 8):

*“L’approche sociologique de la prédication ne se limite cependant pas à l’étude de la réception de la prédication, elle analyse aussi ses conditions d’énonciation et l’appréhende comme une pratique discursive spécifique”.*

Da qui è nata la necessità di raccogliere vari dati sui *ḥuṭabâ’* e analizzarli in modo da scoprire come fanno questi attori religiosi ad assumere, in Italia, questo status e il relativo ruolo, e a convincere i fedeli a “*prendere sul serio quanto vedranno accadere sotto i loro occhi*”. Infatti, il *ḥaṭīb* chiede implicitamente ai fedeli di considerarlo in possesso degli attributi del personaggio che egli stesso sta rappresentando durante la sua performance, e in alcuni casi dà l’impressione di aver avuto motivi ideali per procurarsi tale ruolo (Goffman, 1997).

Da un altro lato, sia il *ḥaṭīb* che i suoi ascoltatori appartengono a una “minoranza conoscitiva”, che per comodità chiamiamo la comunità dei musulmani, che vive in Italia, dove la cultura dominante non condivide con loro molte norme socioreligiose e culturali (Berger, 1995). *Ipsa facto*, diventa ancora più rilevante conoscere la percezione di questi attori del proprio ruolo e del ruolo della loro produzione, come considerano i partecipanti al culto, come preparano la *ḥuṭbah*, che feedback ricevono, ecc. Rispondendo a queste domande e ad altre abbiamo riscontrato delle assomiglianze che ci hanno permesso di costruire delle categorie e dei tipi di *ḥaṭīb*. Inoltre, abbiamo ritenuto opportuno riportare alcune loro narrazioni che contengono un’ampia visione delle loro realtà, per condividere con il lettore una parte del materiale raccolto. Questa scelta è proficua per conoscere meglio il background socioculturale degli attori religiosi in oggetto e illuminare il lato oscuro della loro vita.

Tab. 7. La lista dei *ḥuṭbah*' con i dati generali

	<b>Sopran- nome</b>	<b>Origine</b>	<b>Anni in Italia</b>	<b>Anni da <i>ḥaṭīb</i></b>	<b><i>Ḥuṭbah</i> in italiano</b>	<b>Data intervi- sta</b>	<b>Luogo</b>
1	Faiṣal	Nord Africa	14	13	Sì	22/7/17	Metropoli Nord
2	Ġa'far	Medio Oriente	3	20	No	21/7/17	Metropoli Nord
3	Ḥusâm	Medio Oriente	18	22	No	22/7/17	Metropoli Nord
4	Marwân	Medio Oriente	10	8	No	5/12/17	Metropoli Nord
5	Muḥtâr	Medio Oriente	4	25	No	5/12/17	Metropoli Nord
6	Nâsar	Nord Africa	21	15	No	3/10/17	Centro urbano Centro
7	Nawfal	Nord Africa	15	8	Sì	20/10/17	Città di provincia Centro
8	Omar	Medio Oriente	26	20	Sì	9/7/18	Centro urbano Nord
9	Rašâd	Nord Africa	7	4	Sì	11/5/18	Centro urbano Sud
10	Safwân	Nord Africa	12	10	Sì	12/10/17	Centro urbano Sud
11	Samîr	Nord Africa	18	12	Sì	7/4/17	Città di provincia Sud
12	Ṭariq	Nord Africa	22	9	Sì	21/7/18	Città di provincia Centro
13	'Abbâs	Nord Africa	7	7	No	26/5/17	Centro urbano Nord
14	'Amğad	Medio Oriente	15	27	No	25/7/17	Centro urbano Centro
15	Ḥamîd	Medio Oriente	25	20	Sì	28/12/16	Centro urbano Centro
16	Yûnus	Nord Africa	26	12	Sì	17/2/18	Città di provincia Nord
17	'Idrîs	Nord Africa	23	20	Sì	20/5/17	Città di provincia Centro

## 1. Informazioni generali

### 1.1. Dati generali

Il primo dato significativo relativo ai *ḥuṭabâ* d'Italia che abbiamo esaminato è che tutti i *ḥuṭabâ* sono nati all'estero da genitori stranieri. Tutti sono arrivati in Italia in età adulta tranne uno, che per motivi di congiungimento familiare è arrivato in Italia da bambino. L'età media dei soggetti in questione è di 43 anni, un dato che rispetta la giovane età media degli immigrati che vivono in Italia. Quello che segue è un elenco dei *ḥuṭabâ*, diviso in base alla loro provenienza, con dati generali sulle loro famiglie.

#### 1.1.1. *Ḥuṭabâ* provenienti da metropoli

- Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal, nato nel 1961, ha tre figli ed è cresciuto in una famiglia conservatrice;
- il *ḥaṭīb* imam Ṭāriq si presenta così: *“Sono nato nel 1960 in una famiglia modesta, mio padre era un funzionario governativo, francofono, e mia madre era casalinga. Era francofono nel senso che frequentò le scuole pubbliche, che in quel periodo del colonialismo erano tutte in francese, di conseguenza la sua lingua di istruzione era il francese, leggeva i quotidiani marocchini per esempio scritti in francese [...] Sono cresciuto in questo clima, un padre francofono e una madre casalinga che non sapeva neanche una parola di francese”*;
- il *ḥaṭīb* imam Ğa‘far, nato nel 1970, elude la domanda centrale, quella di parlare della sua famiglia in Egitto, e comincia subito a parlare di sé;
- il *ḥaṭīb* imam Muḥṭâr è nato nel 1967 in una famiglia modesta: il padre era un operaio specializzato e la madre casalinga, la famiglia era conservatrice e *multazimah* (aderente all'islam politico);
- il *ḥaṭīb* imam Marwân afferma: *“In nome di Dio clemente e misericordioso. Sono nato a Beirut il 14 ottobre 1979, la mia famiglia è multazimah sia da parte di mio padre che da parte di mia madre”*;
- il *ḥaṭīb* imam Omar, nato nel 1975 da una famiglia benestante: *“Mio padre era un libero professionista e mia mamma era insegnante, la nostra casa era molto visitata da intellettuali, tra di loro anche esperti religiosi”*;
- il *ḥaṭīb* imam Raṣâd, nato nel 1976 in una famiglia di *multazimîn* dice: *“Mio padre era membro di un ḥizb [partito politico, n.d.r.] di matrice islamica”*.

### 1.1.2. Ḥuṭabâ' provenienti da centri urbani

- Il ḥaṭīb imam Ḥusâm si presenta così: “*Ho 39 anni, sono sposato e ho due figli, mio padre è morto, era un avvocato, mia mamma era casalinga, nella nostra famiglia abbiamo molti du‘ât [predicatori, n.d.r.] ma non imam o ḥuṭabâ' tranne il mio zio materno, imam e ḥaṭīb. Una famiglia rîfiyyah [contadina, n.d.r.]. Ho un fratello che fa l'imam volontario negli USA da molti anni, lui è laureato in economia e commercio*”;
- il ḥaṭīb imam Nawfal, nato nel 1977 in una città di provincia dice: “*Nel 1995 sono immigrato in Spagna per due anni e dopo in Italia. Ma mio padre era mu‘addin [l'addetto a fare al-'âdân, il richiamo alla preghiera, n.d.r.]*”;
- il ḥaṭīb imam Nâsar, nato nel 1972 in una famiglia religiosa;
- il ḥaṭīb imam 'Idrîs afferma: “*Lo zio di mia madre era imam, la mia famiglia appartiene alla Zâwiyyah Šarqawiyyah [il nome di una confraternita, n.d.r.], era un sufi viaggiatore, ḥaṭīb, poeta, con una lunga barba. Noi siamo discendenti di Omar ibn al-Ḥaṭṭâb*”;
- il ḥaṭīb imam Safwân è nato nel 1969 da una famiglia “*normale, non ci mancava nulla, mio padre era un funzionario dello Stato, della religione sapevano solo il digiuno del mese di Ramadan, alla fine degli anni Settanta iniziò a pregare e a frequentare la moschea, lì ho cominciato a interessarmi di religione e di studiarla. Nessun membro della famiglia era imam o esperto religioso*”;
- il ḥaṭīb imam Samîr è nato nel 1976 da una famiglia “*modesta e conservatrice come tutte le famiglie*”;
- il ḥaṭīb imam ‘Abbâs, nato nel 1977 afferma: “*La mia famiglia era molto religiosa, mio zio era un imam della moschea del quartiere*”.

## 1.2. Il percorso di studi scolastici

Di seguito elenchiamo le categorie in cui si dividono i ḥuṭabâ' secondo il loro titolo di studio.

### 1.2.1. Ḥuṭabâ' con diploma di scuola media

I ḥuṭabâ' imam Nâsar, Samîr, ‘Abbâs e 'Idrîs hanno ottenuto la licenza media nei paesi di origine e hanno interrotto il loro percorso di studi.

### 1.2.2. Ḥuṭabâ' con diploma di scuola superiore

- Il ḥaṭīb imam Faiṣal racconta: *“Dopo la maturità ho studiato biologia all’università un anno, non sono riuscito e ho studiato un anno economia e commercio, senza riuscire. Allora sono uscito verso il mondo del lavoro, commerciavo i prodotti elettrici industriali, avevo la mia attività dal 1984”*;
- il ḥaṭīb imam Nawfal afferma: *“Quando studiavo ero uno studente molto bravo in filosofia, ho studiato giurisprudenza, ho ottenuto il DEG [due anni di università, n.d.r]. Mio padre era morto, allora ho cominciato a lavorare”*.

### 1.2.3. Ḥuṭabâ' con laurea

- Il ḥaṭīb imam Ğa‘far è laureato in *Šarī‘ah* (giurisprudenza religiosa) e *Da‘wah* (proselitismo e propaganda) presso un’università del paese di origine;
- il ḥaṭīb imam Ḥusâm è laureato in *‘Uṣūl ad-dīn* (i fondamenti della religione) all’Università del Michigan per corrispondenza;
- il ḥaṭīb imam Marwân ha svolto un percorso di studi con una storia molto particolare, che racconta così: *“Durante il mio percorso c’erano delle fasi muz‘iġah [di instabilità politica, n.d.r.], però in altri periodi era mufidah [una cosa dalla quale trarre vantaggio, n.d.r.], quando ero piccolo nel mio paese di origine c’era la guerra civile e mio padre ha deciso di portarci in Francia, dove era iscritto al dottorato di ricerca, così siamo rimasti due anni in Francia, ho fatto la scuola materna in Francia, mia madre non era tranquilla in Francia soprattutto per la nostra educazione e così siamo ritornati al nostro paese, avevo cinque anni ma non capivo l’arabo, i primi tempi ho trovato problemi a capire e parlare con gli altri, il problema in quei tempi era la guerra e di conseguenza la scuola era quasi sempre chiusa. L’elementare l’ho passata tra scuole della capitale e una scuola di periferia. Ho ricevuto la mia base istruttiva alle medie ed ero molto bravo in matematica. Era una materia che mi piaceva molto”*. Si è poi laureato in giurisprudenza nel paese d’origine;
- il ḥaṭīb imam Omar è laureato in ingegneria in Italia;
- il ḥaṭīb imam Rašād ha un diploma di infermiere professionista conseguito nel paese d’origine;
- il ḥaṭīb imam Safwân è laureato in letteratura in un’università del paese di origine;
- il ḥaṭīb imam Ṭâriq è laureato in ingegneria in Italia;
- il ḥaṭīb imam ‘Amġad è laureato in *Šarī‘ah* in un’università del paese di origine;

- il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd ha un diploma di scuola d'arte conseguito in Italia;
- il *ḥaṭīb* imam Yûnus ha frequentato tutti i cicli di studio fino alla laurea in Italia.

### 1.3. Il percorso di studi religiosi

Dai racconti dei *ḥuṭabâ'* abbiamo constatato il loro diverso percorso di studi in materie religiose. Questa diversità è dovuta a vari fattori: in ogni paese a maggioranza musulmana cambiano gli enti accademici dove si insegnano queste discipline. In Egitto, per esempio, l'Università Al-Azhar ha i propri istituti e i propri programmi, ma anche in Libano c'è un istituto Al-Azhar che in passato dipendeva da quello egiziano. Abbiamo tentato di costruire diverse categorie del percorso di studi religiosi degli attori religiosi in questione, che elenchiamo di seguito.

#### 1.3.1. Scuola coranica

Tutti i *ḥuṭabâ'* che hanno frequentato la scuola coranica provengono da città di provincia del Nord Africa. Queste sono le loro dichiarazioni:

- *ḥaṭīb* imam Faiṣal: *“Ho studiato il Corano a memoria da piccolo, nel ḡâma‘ [scuola coranica, n.d.r.], facevo la scuola pubblica e la scuola coranica contemporaneamente, fino a tredici o quattordici anni, a quell'età ho lasciato il ḡâma‘, dopo che ho fatto cinque ḥatmât [memorizzazioni dell'intero Corano, n.d.r.], ho compiuto la prima ḥatmah all'età di dodici anni. Tutti i miei fratelli hanno imparato il Corano a memoria, mio fratello grande ha fatto sette ḥatmât, le mie sorelle hanno studiato anche loro nel ḡâma‘ ma non hanno completato la memorizzazione intera, ma solo parziale. Quando eravamo piccoli andavamo al nostro paesino di origine e passiamo tutti e tre i mesi di vacanze, e continuavamo il programma di memorizzazione del Corano nel ḡâma‘ dial lblad [il paesino di origine, n.d.r.]”*;
- *ḥaṭīb* imam Nawfal: *“Eravamo abituati a leggere e memorizzare il Corano in moschea dall'età di tre anni fino a sette, per quattro anni. Mi sono fermato a sette anni quando ho cominciato a frequentare la scuola pubblica. Ho memorizzato 33 ḥizb [una delle 60 parti in cui è diviso il Corano, n.d.r.]”*;
- *ḥaṭīb* imam Nâsar: *“Ho imparato a memoria 30 ḥizb nel ḡâma‘ prima di iniziare la scuola pubblica”*;
- *ḥaṭīb* imam Samîr: *“Ho studiato nel ḡâma‘ ma non ho continuato, ho studiato a memoria pochi ḥizb”*;
- *ḥaṭīb* imam ‘Abbâs: *“Ho imparato a memoria 25 ḥizb nel ḡâma“”*.

### 1.3.2. 'Iğâzah (riconoscimento dell'esperto): la resurrezione del metodo tradizionale

Questo tipo di riconoscimento viene consegnato allo studente dopo la conclusione di un ciclo di studio. Prima dell'adozione del sistema di istruzione occidentale nei paesi a maggioranza musulmana questo metodo di insegnamento era l'unico esistente. Oggi esiste ancora, e in alcuni Stati è gestito da enti governativi. Alcuni esperti di discipline religiose organizzano viaggi in Italia proprio per fornire questo tipo di riconoscimento ai propri studenti.

La 'Iğâzah può essere un riconoscimento da parte dell'esperto dopo il compimento dello studio di un'opera o di una materia. La 'Iğâzah più famosa tra i musulmani è quella del Corano: in pratica il discepolo che memorizza il Corano intero lo fa ascoltare al suo maestro, già in possesso della 'Iğâzah, e quest'ultimo, se si convince che la memorizzazione risponde a certi criteri, gli consegna una 'Iğâzah scritta. In questo certificato si inseriscono il nome del candidato, quello del maestro, quello del maestro del maestro e così via, ricopiandoli dal certificato del maestro, fino al profeta Muḥammad. Prima di riportare alcuni racconti dei *ḥuṭabâ'* riteniamo opportuno sottolineare come sia di grande importanza che il mondo accademico italiano si interessi allo studio di questa tendenza, che ultimamente è diventata molto diffusa nell'ambiente religioso musulmano non solo in Italia ma in tutta Europa.

Il *ḥaṭīb* imam 'Amğad afferma: *“Prima di avere la prima 'Iğâzah dovevo fare mulâzamat aš-šayḥ [accompagnamento di un maestro, n.d.r.], seguire tutte le sue lezioni, accompagnarlo nei dibattiti e nelle attività di insegnamento, e ricevere delle lezioni in privato insieme a un gruppo stretto di discepoli. Questo accompagnamento è molto importante per acquisire gli strumenti di studio e di insegnamento, perché diversamente dalle classi scolastiche, dove gli studenti sono tanti, in questo caso il numero degli allievi è molto limitato, di conseguenza l'insegnamento è molto approfondito, e per diventare un discepolo è il maestro che sceglie gli... i discepoli tra i suoi allievi, perché sono più disposti degli altri per la loro memoria o intelligenza o altro. Io per esempio sono andato in Marocco dove ho ottenuto tre 'Iğâzah, da šayḥ [maestro, n.d.r.] Boukoubza di Tetouan, šayḥ Abdallah Talidi a Tangeri e šayḥ Kattani di Fez, nell'anno 2011 se non sbaglio. Ho un 'Iğâzah da šayḥ Sweed sulla lettura di Şaḥîḥ al-Buḥârî, Şaḥîḥ Muslim, Sunan abî Dawûd, e la lettura del libro Şamâ' al-muḥammadiyyah, queste letture sono state organizzate in Italia e in Germania”*.

### 1.3.3. *Studi religiosi accademici*

Quelle che seguono sono le dichiarazioni dei *ḥuṭabâ'* che hanno compiuto studi religiosi accademici:

- *ḥaṭīb* imam Ḥusâm: “*Ho una laurea in studi islamici dell’università americana del Michigan, laurea per corrispondenza. Ḥadīṭ [detti del profeta, n.d.r.], sīrah [biografia del profeta, n.d.r.], computer, ’uṣūl al-fiqh [i fondamenti della giurisprudenza religiosa, n.d.r.], muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ [terminologia convenzionale dello ḥadīṭ, n.d.r.]... e spero di fare un master qui in Italia*”;
- *ḥaṭīb* imam ’Amğad: “*Poi ho studiato nell’istituto superiore di studi islamici sempre nell’università del Cairo, e ora preparo il mağistir [master, n.d.r.] nell’università di Château Chinon in Francia, nella sede di Parigi. Ho imparato le scienze religiose da tre fonti: la prima fonte è l’istituzione accademica, in questo caso la giurisprudenza compresa la šarī’ah al-’islâmiyyah, oltre alle ’Iğâzah*”;
- *ḥaṭīb* imam Faisal: “*Ho studiato le scienze religiose a Château-Chinon ma a Parigi, ho studiato due anni, ma non ho finito. Ho il diploma di imam con loro. Mi mancano gli esami per completare la laurea triennale. Gli esami che ho fatto erano semplici per... le conoscevo ma le materie che mi mancano non le ho mai studiate come la legge, la filosofia...*”;
- *ḥaṭīb* imam Ğa’far: “*Io sono laureato all’università, alla facoltà di da’wah al-’islâmiyyah, proprio l’indirizzo si chiama così. E ho fatto un mağistir sullo ḥadīṭ šarīf e ora preparo un altro mağistir in da’wah al-’islâmiyyah, ’inšallâh*”;
- *ḥaṭīb* imam Marwân: “*Dopo la laurea in Šarī’ah mi sono iscritto alla facoltà di giurisprudenza, mi sono convinto che gli studenti di šarī’ah non facevano gli sforzi che facevano gli studenti di giurisprudenza perché quest’ultimi studiano di più, hanno un metodo munazzam [sistematico, n.d.r.], studiano casi esistenti, non casi storici, se lo studente della šarī’ah non studia giurisprudenza non sarà in grado di taswīq ašarī’ah [promuovere la šarī’ah, n.d.r.]. Nell’Azhar: le solite materie soprattutto il fiqh e ’uṣūl al-fiqh, la storia della šarī’ah, una decina di materie, e il fiqh al-muqaran*”;
- *ḥaṭīb* imam Muḥtâr: “*Io sono laureato all’università, alla facoltà di Šarī’ah e ’Uṣūl ad-dîn. Subito dopo ho iniziato a lavorare e non ho potuto proseguire gli studi anche se ne avevo una grande voglia*”.

### 1.3.4. *Autodidatti*

Fra i *ḥuṭabâ'* che sono ricorsi a questo metodo di studio includiamo diverse sottocategorie: quelli che hanno studiato libri o testi, ascoltato corsi video-

registrati in DVD o sui canali telematici via TV satellitare, o partecipato a convegni o attività culturali con insegnamenti di esperti provenienti dai paesi di origine, o a corsi che si organizzano nei luoghi di culto locali. Questo metodo didattico non è strutturale e dipende molto dagli interessi soggettivi di ogni attore, perciò diventa complicato misurare la conoscenza delle discipline religiose degli autodidatti. A questa categoria appartengono i quattro *ḥuṭabâ'* laureati in Italia e tutti gli altri *ḥuṭabâ'* che non sono laureati nelle scienze religiose. Uno degli elementi presenti nelle narrazioni dei protagonisti di questa categoria è la strategia comunicativa che consiste nel cercare di convincerci di possedere i requisiti e la formazione come o meglio dei laureati nelle scienze religiose presso istituti accademici. Ecco qualche esempio tratto dalle interviste ai *ḥuṭabâ'*:

- *ḥaṭīb* imam Nâsar: “*Ho seguito qui in Italia il mio studio in diversi luoghi [non ha precisato quali, n.d.r.], centri islamici come quello di Brescia e di Bergamo, dove ho studiato al-‘ulûm ašar‘iyyah [le scienze religiose, n.d.r.]... hhhhhh... Come gli studi di naḥw [coniugazione, n.d.r.], al-‘Aqîdah [il credo, n.d.r.], al-fiqh, ‘uṣûl al-fiqh e altre scienze. Penso che questi centri islamici, che Allah ricompensi gli organizzatori, ci hanno insegnato molto di più di quello che avremmo imparato negli istituti accademici. Il materiale che abbiamo studiato a memoria in tempi record non viene insegnato in tre o quattro anni negli istituti accademici. Eravamo giovani dal 1999 fino al 2005-6, era solo un’iniziativa tra giovani, memorizzare il Corano, memorizzare lo ḥadîṭ, abbiamo memorizzato ‘arba‘in annawawiyyah [40 ḥadîṭ raccolti da Annawawî, n.d.r.] tre volte con le interpretazioni, ‘ulûm ašar‘iyyah [le scienze della giurisprudenza religiosa, n.d.r.]. Gli insegnanti erano dei fratelli che hanno ‘Iġâzah in Marocco, erano i responsabili di qualche moschea del Nord Italia ed eravamo volenterosi e perseveranti, qualche fratello è diventato imam ufficiale di una moschea in Italia”;*
- *ḥaṭīb* imam Târiq: “*Ho studiato molte scienze religiose ma per conto mio. ‘Ulûm al-ḥadîṭ [scienze dei detti del profeta, n.d.r.], sîrah, al-‘Aqîdah, tafsîr [ermeneutica del Corano, n.d.r.]. Ho studiato a memoria il Corano. E poi ho partecipato a molti corsi organizzati da professori di università provenienti da paesi a maggioranza musulmana durante le loro visite in Italia. In certe occasioni sono andato fino in Francia e Inghilterra per partecipare a convegni delle comunità islamiche locali nei quali grandi esperti partecipavano con delle conferenze e delle relazioni”;*
- *ḥaṭīb* imam Nawfal: “*Non sono come questa gente, come Da‘wah wa Tablîġ, che fanno salire sul minbar chiunque fa al-ḥurûġ fî sabîli Allâh [una gita di proselitismo religioso porta a porta, n.d.r.] tre giorni e co-*

*mincia a parlare di religione. Io sono diverso, io ho la base, il mio šayḥ sono i libri, né internet né altro”;*

- *ḥaṭīb imam Yûnus: “All’inizio non sapevo niente della religione, un fratello mi disegnava proprio i gesti della preghiera e queste cose qua, e scrivevo proprio alfatiha alhamdulillah con A L e così via [intende la traslitterazione dell’arabo in alfabeto latino, n.d.r.].<sup>39</sup> Appena iniziata l’università ho conosciuto dei studenti [sic] del GMI e grazie a loro ho conosciuto il dr. Hassan, il direttore del centro islamico che diventò il mio maestro. Mi faceva delle lezioni di arabo in privato e gratuitamente, oltre i suoi insegnamenti della lettura del Corano. Dopodiché ho cominciato a attivarmi con un’associazione di promozione sociale e che invitava degli esperti religiosi dall’estero, il mio compito era quello di accompagnarli dall’arrivo in Italia fino al ritorno, da loro ho imparato molto perché non smettevo di fare domande soprattutto quando mi trovavo solo con loro e per lunghe ore come durante i viaggi”.*

## **1.4. Percorso di studio dell’italiano**

### *1.4.1. La laurea in Italia*

I ḥuṭabâ’ laureati in Italia, gli imam Omar, Ṭâriq, Ḥamîd e Yûnus, hanno una buona conoscenza della lingua e della cultura italiana.

### *1.4.2. La scuola serale*

Alcuni ḥuṭabâ’ hanno frequentato le scuole serali in Italia:

- il ḥaṭīb imam Faişal afferma: *“Ho la terza media presa nel 2006”*. Alla domanda *“perché hai studiato l’italiano?”* risponde: *“Per necessità, dovevo comunicare, sono in Italia e devo parlare italiano”*. Dopo aver insistito sul perché risponde: *“Certe volte succedono dei dibattiti anche su argomenti religiosi, per rispondere trovo delle difficoltà di trasmettere ciò che desideravo, l’italiano per me era necessario, quando ci sedevamo nei bar gli argomenti giravano sempre attorno alla religione”;*
- il ḥaṭīb imam Ğa’far afferma: *“Sì, l’ho studiata e ho ottenuto la terza media, ho preso il diploma proprio l’altro ieri. Loro mi hanno dato otto su dieci, posso scrivere e leggere senza difficoltà, e posso interagire senza un interprete, nelle questioni religiose preferisco non usare l’italiano perché non conosco il linguaggio specifico della religione e preferisco che qualcuno faccia la traduzione”;*

---

<sup>39</sup> Questo modo di scrivere l’arabo è molto diffuso tra i giovani di seconda generazione, sarebbe necessaria un’indagine solo su questo fenomeno.

- i *ḥuṭabâ'* imam Ḥusâm e Nawfal hanno studiato per un anno e mezzo nelle scuole del comune. Nawfal ha partecipato ai corsi triennali organizzati dal FIDR;
- il *ḥaṭīb* imam Rašâd ha ottenuto la terza media con i corsi serali;
- il *ḥaṭīb* imam Marwân ha studiato con un insegnante di lingua italiana di seconda generazione che gli ha messo a disposizione la comunità;
- i *ḥuṭabâ'* imam 'Idrîs e Samîr sono sposati con cittadine italiane di origine italiana; al loro arrivo hanno studiato l'italiano nei corsi serali organizzati da associazioni locali;
- i *ḥuṭabâ'* imam Muḥtâr, Nâsar, Safwân, 'Abbâs e 'Amğad non hanno fatto nessun percorso di studio della lingua italiana.

## 1.5. Contesto della famiglia di origine

### 1.5.1. *Famiglia multazimah*

Con questo termine si intende la famiglia che segue una delle correnti dei riformismi dell'islam nati all'inizio del ventesimo secolo. Alcune di queste famiglie potrebbero prendere parte a delle attività sociali, culturali o politiche per promuovere e diffondere le convinzioni del gruppo di appartenenza, cioè fare *da'wah*. Sei dei *ḥuṭabâ'* sono cresciuti in famiglie di questa categoria: quattro di loro provengono da metropoli mediorientali, uno da una città di provincia mediorientale e uno da una metropoli nordafricana. Per rendersi conto della complessità dello status di "famiglia *multazimah*" conviene sentire le narrazioni di alcuni protagonisti che spiegano con molti dettagli come la famiglia era diventata *multazimah* e le pratiche sociali che svolgevano, nelle quali essi sono cresciuti. Abbiamo trovato queste narrazioni molto importanti nella nostra analisi trasversale delle interviste perché la crescita in una famiglia di *da'wah* ha avuto le sue ricadute sulla formazione dei *ḥuṭabâ'* in oggetto, come quelle che vedremo più avanti nel paragrafo 2.2, "I tipi di *ḥaṭīb*". Ora vediamo i racconti più rilevanti che chiariscono questa prospettiva:

- il *ḥaṭīb* imam Ğa'far afferma: "*La mia famiglia in Egitto era contadina, una famiglia normale come le famiglie contadine, non abbiamo in famiglia dei ḥuṭabâ', però noi ci siamo occupati di da'wah da quando eravamo piccoli, da'wah al-'islâmiyyah da piccoli, da ašbâl [cuccioli, il soprannome che si dà ai bambini che fanno parte di organizzazioni socioculturali, n.d.r.], poi da giovani e dopo la laurea, e vorrei continuare lo studio per specializzarmi nella da'wah al-'islâmiyyah*";
- il *ḥaṭīb* imam Marwân racconta: "*La mia famiglia è multazimah sia da parte di mio padre che da parte di mia madre, e da parte dei parenti di mio padre e di quelli di mia madre, ma sono stati mio padre e mia ma-*

*dre che hanno iniziato questo percorso, i miei nonni erano ‘adiyyin ġiddan [molto normali, n.d.r.], il primo che era multazim era mio padre e dopo i miei zii. Da notare che mio padre anche se non ha studiato šarî‘ah nell’università ha avuto una formazione grazie a ħılaq al ‘ilm [gruppi di studio nelle moschee, n.d.r.] che i mašâyih [gli esperti religiosi, n.d.r.] organizzavano. Un altro zio materno era ħaṭīb anche se non ha studiato šarî‘ah, ma la sua esperienza era come quella di mio padre. In pratica abbiamo due ħuṭabâ’ in famiglia, lo zio materno e lo zio paterno”;*

- il ħaṭīb imam Rašād appartiene a una famiglia di *multazimîn* e il padre era membro di un partito politico di matrice islamica; dice che erano sempre in guardia prima di decidere di emigrare per motivi politici.

### 1.5.2. *Famiglia conservatrice*

Con questa denominazione intendiamo le famiglie che praticano un islam popolare (Pace, 2004<sup>2</sup>), caratterizzato da una spiritualità e una religiosità personali diffuse soprattutto fra i ceti popolari del Nord Africa. Un dato confermato dalle narrazioni dei *ħuṭabâ’* provenienti da quest’area geografica:

- ħaṭīb imam Faiṣal (cresciuto in una famiglia conservatrice): “*Mio padre amava il Corano, ma lui non l’ha studiato a memoria”;*
- ħaṭīb imam Ṭâriq: “*I miei genitori non erano religiosi nel senso di praticanti, mia madre portava ġallâba bi lṭâm [un abito una volta molto diffuso in Nord Africa che copriva tutto il corpo della donna tranne la faccia, sulla quale si metteva un sottile tessuto, n.d.r.], ma non faceva la preghiera e nessuno a casa nostra frequentava la moschea, nemmeno mia nonna che faceva le preghiere ma a casa”;*
- ħaṭīb imam Nâsar: “*La mia famiglia proveniva da lablad [villaggio lontano, n.d.r.]”;*
- ħaṭīb imam Safwân: “*Provengo da una famiglia normale, non ci mancava nulla, mio padre era un funzionario dello Stato, della religione sapevano solo il digiuno del mese di Ramadan e durante tutto l’anno non si parlava di religione”;*
- ħaṭīb imam Samîr: “*La mia famiglia era modesta e conservatrice come tutte le famiglie”.*

### 1.5.3. *Famiglia con nessun riferimento religioso*

Abbiamo riscontrato un solo caso di questo tipo. Abbiamo ritenuto rilevante per la nostra ricerca includere questo caso, visto che in una famiglia che non ha alcun rapporto con la religione il figlio diventa uno dei pochi *ħuṭabâ’* di seconda generazione.

Si tratta del *ḥaṭīb* imam Yûnus, che afferma: “Sono nato in una famiglia praticante zero, io all’età di cinque anni mi ubriacavo con mio padre, lui beveva a casa la birra e io che mi sedevo vicino a lui e bevevo, certe volte lui che mi lo versava e altre volte versavo da solo, e mi ubriacavo davvero all’età di cinque anni, è successo un paio di volte. Quindi, mia famiglia non è – era praticante [sic]. Nessuno a casa e nemmeno nei parenti come zii [sic] sapeva o parlava di religione. Fino al ’96 io non sapevo nulla zero della religione, non sapevo neanche *sûrat al-fâtiḥa* [la prima *sûrah* del Corano, n.d.r.] o *sûrat al-ihlâs* [la *sûrah* CXII, n.d.r.], sono dell’83 e avevo 13 anni”.

## 1.6. Le esperienze lavorative

I *ḥuṭabâ’* oggetto della nostra ricerca appartengono a tre diverse categorie. Una categoria ha fatto sempre il *ḥaṭīb*, prima nei paesi di origine e poi in Italia: Ğa‘far, Muḥtâr, Ḥusâm, e ‘Amġad; questi *ḥuṭabâ’* sono stipendiati. La seconda categoria è composta di quelli che hanno avuto diversi lavori prima di diventare *ḥuṭabâ’* a tempo pieno e stipendiati, come i *ḥuṭabâ’* Faiṣal, Marwân e ‘Abbâs. La terza categoria sono i *ḥuṭabâ’* volontari, che svolgono attività lavorative diverse, come i *ḥuṭabâ’* Ḥusâm, Nâsar, Nawfal, Omar, Rašâd, Safwân, Samîr, Ṭâriq, Ḥamîd, Yûnus e ‘Idrîs.

Si può notare che i *ḥuṭabâ’* lavoratori e volontari sono dieci, più della metà; invece i *ḥuṭabâ’* a tempo pieno e stipendiati sono sette, quattro dei quali svolgevano la stessa professione nei paesi di origine.

I *ḥuṭabâ’* a tempo pieno sono stipendiati dall’associazione che gestisce il luogo di culto; in tutti i casi che abbiamo riscontrato, essi hanno una busta paga ma non un contratto scritto che disciplina il rapporto con il proprio datore di lavoro: gli accordi, ci hanno riferito, sono verbali. La paga di un *ḥaṭīb* varia da mille a duemila euro, e i *ḥuṭabâ’* più fortunati hanno a disposizione un appartamento gratuitamente nella stessa struttura che ospita il luogo di culto. L’intervista con il *ḥaṭīb* imam ‘Amġad è stata effettuata nel salotto degli ospiti che dà accesso da un lato al luogo di culto e dall’altro all’appartamento dell’imam, e per molte volte i suoi due piccoli figli ci hanno interrotto.

Il *ḥaṭīb* Ğa‘far invece era molto arrabbiato quando siamo arrivati a parlare dello stipendio; ci ha riferito che il modo in cui i fratelli trattano la questione è umiliante: una volta al mese alla fine della preghiera il responsabile del luogo di culto prende il microfono e chiede ai fedeli di fare delle donazioni per pagare la bolletta della fornitura elettrica, le spese per la scuola del fine settimana, ecc. e per pagare il *ḥaṭīb*, alla presenza dello stesso. Ci ha spiegato, a bassa voce e guardando che non entrasse qualcuno dalla porta, che questo fatto dello stipendio è il problema maggiore che innesca i di-

saccordi tra i responsabili dei luoghi di culto e gli imam. Ecco le sue parole: *“I problemi dei soldi sono tra i grandi problemi che disturbano la mente, la situazione economica tra l’imam e l’amministrazione è tra gli ostacoli più frequenti nelle moschee... ci sono delle cose brutte, ci sono delle città dove il disaccordo ha portato i fratelli ai tribunali per i soldi”*. Abbiamo notato questo fatto durante le interviste fatte ai dirigenti dei luoghi di culto: tutta l’intervista procede tranquillamente fino a quando si comincia a parlare del contratto con il *ḥaṭīb* e del suo stipendio; qui si comincia a notare l’irritazione e i tentativi di schivare le risposte, e quando ho chiesto a più di un responsabile di farmi vedere una copia del contratto scritto, le risposte erano del tipo *“il nostro contratto è verbale”*, *“il nostro contratto è solo formale”*, *“devo consultare gli altri”*, e così via.

#### 1.6.1. *I lavori prima di diventare ḥaṭīb*

- Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal afferma: *“Dopo la maturità ho studiato biologia all’università un anno, non sono riuscito e ho studiato un anno economia e commercio, senza riuscire. Allora sono uscito verso il mondo del lavoro, commerciavo i prodotti elettrici industriali, avevo la mia attività dal 1984. Dal 2004 al 2009: in quel periodo ho lavorato in un internet point. Dal 2009 faccio il ḥaṭīb a tempo pieno”*;
- il *ḥaṭīb* Marwân dava lezioni private di arabo ai figli di immigrati mediorientali benestanti;
- il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, nonostante sia stipendiato in parte dall’associazione che gestisce il luogo di culto, continua a fare l’elettricista: *“È un lavoro che amo molto molto, il mio lavoro di imam non è la mia attività lavorativa principale purtroppo, perché doveva essere la principale, l’imam deve consacrare le sue attività sugli studi, le ricerche, l’insegnamento, ma il principio è che la persona come dice lo ḥadīṭ deve mangiare con il lavoro delle sue mani, e non voglio essere un peso sulla comunità o sulla moschea, e come sai le moschee soffrono di una crisi finanziaria continua, perciò preferisco essere meno esigente a livello economico”*;
- il *ḥaṭīb* imam ‘Abbâs faceva qualsiasi lavoro prima di fare il *ḥaṭīb* e ci ha raccontato la sua esperienza di grande rilevanza antropologica che dimostra quanto è efficace la solidarietà sociale tra alcuni immigrati: *“Quando arrivai in Italia avevo dei parenti che lavoravano maggiormente nell’edilizia, e ho lavorato con loro, per loro farmi lavorare era un obbligo morale, non era accettabile dalla famiglia del paese di origine che un parente arriva in Italia e rimane senza lavoro, deve lavorare il giorno dopo il suo arrivo, questa era la visione del mio paesino di origine, era un obbligo morale verso la grande famiglia, anzi i parenti*

*fanno competizione tra di loro, uno che ti trova l'affitto, un altro ancora ti trova il lavoro, un terzo ti dà un sostegno economico in attesa del primo stipendio; non aiutare il parente appena approdato in Italia è 'aib [disonore, n.d.r.]".*

#### 1.6.2. *I ḥuṭabâ' lavoratori*

- Il ḥaṭīb imam Nâsar racconta: *“Nel mio paese di origine ho fatto il commerciante, in Spagna ho lavorato nell'agricoltura ad Almeria, quando sono venuto in Italia mi sono messo immediatamente in regola, ho lavorato come operaio in una fabbrica di maniglie delle porte fino al 2009, e per motivi di salute (respirazione) ho deciso di lavorare in proprio, così ho cominciato a fare commercio acquistando una licenza”*;
- il ḥaṭīb imam Samîr dice: *“Ho comprato una licenza di commerciante ambulante”*;
- il ḥaṭīb imam Ṭâriq afferma: *“Appena laureato ho fatto tanti lavori precari: agenzia di pulizie, lavapiatti, agricoltura, commercio di macchine. Finché ho trovato un lavoro in un'azienda di import export, avevano bisogno di un ingegnere che parla l'arabo, era la mia occasione, così mi hanno assunto in un bel posto di responsabilità”*;
- il ḥaṭīb imam Nawfal racconta: *“Mio padre era morto, allora ho cominciato a lavorare, come ragioniere e poi capo ragioniere. Io lavoravo bene nel mio paese di origine e mi chiamavano il capomafia, perché pesavo cento chili e giravo con giacca e cravatta”*. In Italia ha comprato una licenza di commerciante ambulante. Gli altri ḥuṭabâ' Ḥamîd, Samîr e Nâsar hanno tutti delle licenze di commerciante. Safwân invece ha una macelleria.

### 1.7. **La modalità dell'arrivo in Italia**

Quello che segue è un elenco delle modalità di arrivo in Italia riscontrate e dei rispettivi ḥuṭabâ':

- visto per motivi di studio: Omar, Ṭâriq e Ḥamîd;
- visto per turismo: Faiṣal, Ḥusâm, Muḥtâr, Nawfal, Samîr, Safwân, 'Amğad e 'Abbâs;
- congiungimento familiare: Yûnus;
- per matrimonio: Marwân, Samîr e 'Idrîs;
- asilo politico: Rašâd e Ğa'far;
- con permesso di soggiorno in un altro paese dell'UE: Nâsar.

## 2. Il *ḥaṭīb* come attore sociale: questioni della *ḥuṭbah* indipendenti dal singolo *ḥaṭīb*

### 2.1. Come si diventa *ḥaṭīb*

Grazie all'analisi delle interviste ai *ḥuṭabâ'*, delle interviste ai responsabili dei luoghi di culto e dell'osservazione partecipante siamo riusciti a costruire delle categorie di modi per diventare *ḥaṭīb* in Italia. Possedere delle qualità, dei requisiti e avere delle referenze sono gli elementi necessari per poter convincere i responsabili del luogo di culto ed essere assunto o contattato per svolgere il ruolo di *ḥaṭīb*. Vediamo ora le categorie di modi per diventare *ḥaṭīb*.

#### 2.1.1. *L'appartenenza a una rete ideologico-religiosa*

Dalla nostra osservazione partecipante e dall'esperienza empirica possiamo dire che ogni rete o gruppo ideologico non permette a un *ḥaṭīb* non aderente di enunciare nemmeno una *ḥuṭbah* nel proprio luogo di culto. In questo senso il responsabile di un luogo di culto di una metropoli del Nord Italia ci ha confidato: *“Noi non accettiamo un ḥaṭīb che non condivide il nostro pensiero, per esempio un mutašaddid [intransigente, n.d.r.], non gli diamo l'occasione rischiando di demolire tutto ciò che abbiamo costruito in anni, soprattutto se si tratta di una persona preparata”*. Per esempio, la rete salafita non accetta che un *ḥaṭīb* non salafita o almeno non permette a un avversario del salafismo di salire sul *minbar*. Lo stesso si può dire della rete Da'wah wa Tablîg o dei Fratelli Musulmani. Il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq ci ha raccontato un episodio che conferma questa tendenza: *“Qualche anno fa sono stato invitato per fare la ḥuṭbah da un responsabile di un luogo di culto gestito da Da'wah wa Tablîg e ho accettato ben volentieri. Quando sono arrivato il venerdì qualche minuto prima dell'inizio del culto la stessa persona che mi aveva invitato mi ha chiesto scusa e mi ha detto che gli altri fratelli non erano favorevoli alla mia partecipazione, ci sono rimasto molto male ma ho rispettato la loro decisione”*. Le rare eccezioni che abbiamo riscontrato sono quelli di due luoghi di culto frequentati maggiormente da cittadini del Nord Africa dove i due *ḥuṭabâ'* assunti sono mediorientali e appartenenti alla fratellanza musulmana. Un altro caso curioso è un luogo di culto di tendenza salafita che assunse un *ḥaṭīb* della fratellanza. Anche la rete molto limitata dello 'Adl wa al-'Iḥsân non permette ai *ḥuṭabâ'* non aderenti di enunciare il sermone nei propri luoghi di culto. Ci sono però delle eccezioni a questa regola: un *ḥaṭīb* non aderente viene invitato in alcuni casi per una sua qualità o per una necessità *hic et nunc*, ad esempio un

*ḥaṭīb* molto bravo a parlare del rapporto dei genitori con i figli della seconda generazione che viene invitato per affrontare proprio questo tema, o il *ḥaṭīb* convincente che viene invitato durante il mese di Ramadan per raccogliere i doni, ecc. Vediamo ora dalle testimonianze degli attori religiosi le dinamiche che hanno permesso loro di diventare *ḥaṭīb*.

Così è il caso del *ḥaṭīb* imam Faiṣal: *“Nel 2005 i fratelli della città XXXX mi hanno chiamato per fare l’imam e il ḥaṭīb. Sono rimasto da loro otto mesi, lì ho fatto l’imam rasmi [ufficiale, n.d.r.], hanno sentito di me tramite l’associazione [PSP, n.d.r.] e tramite i fratelli, la prima volta che ho fatto l’imam a tempo pieno, la prima volta che ho fatto la ḥuṭbah nella mia vita. Da fine 2005 e fino al 2009 facevo la ḥuṭbah saltuariamente perché ero senza permesso di soggiorno. Nel 2009 ho ottenuto i documenti e sono diventato l’unico ḥaṭīb della moschea fino a oggi”*. L’associazione della quale parla l’imam Faiṣal è un’associazione appartenente alla rete dello ‘Adl wa al-’Iḥsân, e come ci ha spiegato era in cerca di un lavoro, un qualsiasi lavoro, ma grazie alla rete ha trovato un impiego come *ḥaṭīb* per la prima volta. La caratteristica fondamentale che ha convinto i responsabili del luogo di culto ad assumerlo era la sua bella voce nella lettura del Corano; lui stesso ci ha raccontato che all’inizio lo chiamavano sempre durante il mese di Ramadan per celebrare le *tarawih* (preghiera notturna collettiva che si celebra in moschea). Ma i fattori che hanno permesso l’assunzione sono l’appartenenza all’associazione e “l’intervento dei fratelli”. Grazie alla rete e alle comunicazioni tra i responsabili dei luoghi di culto Faiṣal è stato contattato da quelli di un luogo di culto distante più di 150 km della sua abitazione senza avere una conoscenza personale con loro. È l’associazione che garantisce la posizione del *ḥaṭīb* e legittima il suo status. Anche la testimonianza del *ḥaṭīb* imam Ḥusâm conferma questo modo di diventare *ḥaṭīb*; ecco che cosa ci ha raccontato: *“In verità, siamo tutti membri della stessa associazione e ci siamo conosciuti nelle attività dell’associazione, e mi hanno chiesto da diversi anni di venire fare l’imam. Ero ḥaṭīb volontario con Islamic Relief, mi mandavano nelle moschee dove fanno le raccolte di doni in denaro, durante quegli anni ho incontrato molti professori e relatori che venivano dall’estero e ho imparato da loro e ho perfezionato la mia ḥuṭbah, era un hobby, nel mio paese di origine facevo il ḥaṭīb a 21 anni nelle moschee delle fabbriche dove lavoravo, erano delle moschee all’interno delle fabbriche e a volte erano più grandi delle moschee fuori e ci pregavano fino a duemila fedeli... Sono assunto con un contratto di lavoro, come impiegato dell’associazione”*. La rete in questione è affiliata ai luoghi di culto gestiti da persone vicine alla fratellanza islamica; molti di essi sono membri dell’U.CO.I.I.

In alcuni casi una persona qualificata viene assunta subito l'arrivo in Italia grazie alla rete della fratellanza: il caso del *ḥaṭīb* imam 'Amğad è il più evidente. Quando arrivò in Italia nel 2002 molti suoi connazionali lo conoscevano come *ḥaṭīb* nel suo paese di origine, furono loro a giocare un ruolo importante nel suo inserimento nella cerchia dei *ḥuṭabâ'*. 'Amğad ci ha raccontato: *“In verità un amico che ora insegna in un paese del golfo mi ha presentato a diverse moschee e all'istituto islamico che si è interessato di più del mio caso. In quel tempo avevo la possibilità di lavorare con i miei parenti che lavoravano nell'edilizia e guadagnavano bene, ma i dirigenti dell'istituto si sono interessati molto a me e mi hanno proposto di fare il ḥaṭīb e imam in diverse città, in quel tempo le città vedevano Milano come la qiblah [la direzione della Mecca, n.d.r.] dei musulmani in Italia [!], tutti i nuovi centri islamici in quel periodo chiamavano Milano per chiedere se avevano a disposizione un imam. Sono stato presentato a [in tre città del Nord, n.d.r.] e in altre città; questo proprio nei primi due o tre mesi dal mio arrivo in Italia. Sono venuto in questa città e ho fatto due ḥuṭab dopo la raccomandazione dell'istituto e così sono diventato 'imâm râṭīb [imam ufficiale, n.d.r.]”*. La rete della quale parla l'imam 'Amğad è quella salafita. Oggi la rete salafita non è rappresentata da un'associazione nazionale, ma dal racconto del *ḥaṭīb* imam Nâsar si può capire dell'esistenza della rete e di un percorso di formazione (già citato nel paragrafo relativo alla formazione autodidatta), e come i *ḥuṭabâ'* vengano assunti nei luoghi di culto aderenti.

### 2.1.2. *Carisma*

Vi sono dei *ḥuṭabâ'* che sono diventati tali grazie al proprio carisma. Non sono aderenti ad associazioni di tipo ideologico o religioso ma la loro capacità khatabitica e la loro eloquenza hanno creato loro una popolarità locale.

Sentiamo l'esempio del *ḥaṭīb* imam Nâsar che afferma: *“Se hai la capacità di fare la ḥuṭbah una volta che un imam ufficiale non c'è diventa il tuo dovere riempire il vuoto. Se non lo riempie viene qualcuno incapace a riempirlo. Anche il modo di trasmettere il messaggio è importante, io ho scoperto questa cosa nel 2003, che ho un buon modo di fare la ḥuṭbah. Vicino alla città XXXX i fratelli hanno detto 'abbiamo bisogno di qualcuno che ci fa la ḥuṭbah e mi sono candidato e così ho scoperto che ho fatto la ḥuṭbah con rilassamento, ho spiegato un versetto del Corano con facilità e mi sono sentito che l'ho fatto bene, così i fratelli hanno deciso che diventavo un ḥaṭīb in una moschea vicino a XXXX per otto anni, dal 2003 fino al 2010, quando mi sono trasferito qua”*.

Anche il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq ci ha raccontato una cosa simile: *“Appena arrivato in Italia ho cercato la moschea e ho conosciuto i fratelli mi hanno*

*chiesto di dar loro una mano a fare ogni tanto la ḥuṭbah. Dopo qualche mese hanno notato che quando faccio io la ḥuṭbah la gente rimane soddisfatta, perciò mi hanno chiesto di diventare un ḥaṭīb ufficiale”.*

Il ḥaṭīb carismatico potrebbe essere trovato casualmente. Questo è il caso del ḥaṭīb imam Marwân: non ha mai fatto il ḥaṭīb nel suo paese di origine ma ha guidato le *tarawih* durante il mese di Ramadan perché conosce a memoria il Corano e ha una bella voce. In Italia faceva saltuariamente il ḥaṭīb in un piccolo luogo di culto di una città di periferia, dove i fedeli erano una cinquantina, finché un giorno “*ci visitò in moschea un esponente di un’associazione islamica nazionale caritativa e sentì la mia ḥuṭbah. Alla fine della preghiera ci presentammo e gli dissi che ero laureato in Šarī‘ah, e mi chiese se sono interessato a fare l’imam a tempo pieno; dopo un mese mi chiese di fare una lezione come prova nella moschea di una città metropolitana. Così ho cominciato a fare il ḥaṭīb a tempo pieno senza cercarlo*”.

## **2.2. I tipi di ḥaṭīb**

Analizzando le interviste, le *ḥuṭab* dei predicatori e l’osservazione partecipante abbiamo notato che le azioni e le pratiche di questi attori religiosi costruiscono diverse tipologie sociali che elenchiamo di seguito.

### **2.2.1. Ḥaṭīb attivista**

Questo tipo di ḥaṭīb proviene nella maggior parte dei casi da una famiglia *multazimah*. La percezione del proprio ruolo è quella di essere un leader, gli altri ascoltatori devono imparare da lui e seguire i suoi insegnamenti, come ci ha detto il ḥaṭīb ’Amğad: “*Come un modello, imam guida, quello che dico lo seguono, mi danno ascolto, e questo è importante per me*”. I fedeli secondo lui hanno bisogno di sentire un parere religioso su ciò che succede nel mondo: “*Loro ascoltano la TV e leggono le notizie ma sono disorientati, non sanno come devono comportarsi e vengono in moschea per sentire il parere della religione*”. Ha anche aggiunto: “*La ḥuṭbah deve orientare i fedeli e il ḥaṭīb è un riferimento religioso, del sapere islamico e della vita. Lui ha il dovere non solo di insegnare la religione ai fedeli, ma anche di trasmettere la posizione della religione riguardo agli eventi che succedono. Certe volte i fedeli si sentono smarriti, non sanno che posizione prendere e il ḥaṭīb li orienta, è come una bussola*”.

Anche il racconto del ḥaṭīb Ḥusâm va in questa direzione: ha affermato che il ḥaṭīb deve avere la capacità di influenzare i fedeli e altrimenti non deve fare più la *ḥuṭbah*, e ha aggiunto: “*Il fedele deve imparare la spiritualità, la religione, l’etica, deve conoscere il contesto italiano dove vive, deve conoscere gli avvenimenti importanti che succedono in Europa e in Oriente, la ḥuṭbah deve essere una via dritta che il fedele intraprende senza esi-*

tazione, per non creare esitazioni ai fedeli devo usare i termini con esattezza e anche gli argomenti, affinché i fedeli conservino la loro identità e la loro religione”.

Il *ḥaṭīb* imam Nawfal ci ha spiegato che i fedeli devono imparare il “vero islam” perché vivono in un paese diverso dal loro paese di origine e perciò il loro comportamento è cambiato: “L’islam non è una religione da praticare all’interno della moschea e abbandonare quando si esce fuori, l’islam lo impariamo in moschea e lo pratichiamo fuori, tutto il nostro comportamento, le nostre parole devono rispettare la religione”.

### 2.2.2. *Ḥaṭīb* ‘parroco’

Alcuni *ḥuṭabâ*’ hanno espresso con chiarezza il loro modo di percepire il proprio ruolo, che non si limita solo alla celebrazione dei riti culturali: hanno spostato le frontiere del proprio agire religioso come “esperti del sacro” – per utilizzare un termine molto caro a Durkheim – al di fuori del luogo di culto. Il *ḥaṭīb* Faiṣal per esempio ha dichiarato “Cerco di essere un imam all’interno della moschea e all’esterno”, e ha aggiunto: “Tutti vedono in te la soluzione e gettano su di te i loro problemi, chi ha un problema viene a trovarmi, chi ha problemi con la moglie, chi ha il figlio deviato, tutti i problemi della comunità, tutti vengono dall’imam, li ricevo e li ascolto con attenzione”. Nella sua vita quotidiana, come ci ha informato, si presenta sempre con l’espressione “sono un imam”, anche con gli amici, quando vogliono attraversare la strada non usando le strisce pedonali, dice loro “sono un imam”. Un imam *ḥaṭīb* che svolge le sue attività al mercato, nel bar e per strada e ultimamente visita i detenuti di religione musulmana nel carcere della città. Sempre questo *ḥaṭīb* ha giocato un ruolo molto importante per convincere i fedeli ad accettare la presenza dei non musulmani nel luogo di culto, ce lo ha spiegato lui stesso dicendo: “Cinque anni fa abbiamo iniziato l’organizzazione di incontri con cittadini non musulmani che desideravano visitare la moschea. All’inizio i fedeli non accettavano queste visite, qualcuno ci disse ‘questa non è una chiesa’, ma abbiamo consacrato molte *ḥuṭab* e molte lezioni affinché la maggior parte di loro si convincessero. Oggi, nessuno rifiuta questa pratica”. Faiṣal conserva nell’ufficio del luogo di culto diversi capi d’abbigliamento tradizionali, ben sistemati, che usa nelle *ḥuṭab* a seconda del momento (vedi foto). Per esempio, la *ḥuṭbah* alla quale partecipa un gruppo di italiani comuni, quella alla quale partecipano i rappresentanti dei mass media o quelle che coincidono con delle festività religiose.

Il *ḥaṭīb* Nawfal, invece, ha una percezione del proprio ruolo molto particolare: per lui il *ḥaṭīb* deve essere il *ḥaṭīb* della gente e che vive con la gente, deve ascoltare i loro problemi, anche quelli più intimi, e deve aiutarli a

risolvere questi problemi con affetto e riservatezza; afferma: “*L’imam della città è il padre spirituale di ogni musulmano residente in città*”. Nawfal segue un gruppo di giovani della città e svolge insieme a loro diverse attività culturali e sportive.

Un altro aspetto dell’influenza cristiana sui *ḥuṭabâ’* è il modello di comportamento del *ḥaṭīb* imam Marwân. Egli è convinto d’essere un *ḥaṭīb* particolare e dice di se stesso: “*Io sono ḥaṭīb al muḡtama’ [della società, n.d.r.]*”. Non intende che svolge il suo sermone in un luogo aperto al pubblico, ma piuttosto intende che le sue attività religiose non sono limitate all’interno delle mura del luogo di culto. Inoltre, i responsabili del luogo di culto gli hanno dato libertà di svolgere delle attività fuori dalla moschea e partecipare alle attività di altri gruppi religiosi. L’apertura dell’imam Marwân riguarda anche l’abbigliamento: non ha abiti riservati al momento dello svolgimento del sermone, ma quando è invitato a un incontro di dialogo interreligioso con i cristiani il suo atteggiamento cambia e indossa un abbigliamento tradizionale; ci ha spiegato il perché: “*Molte volte chiedono [i rappresentanti della Chiesa cristiana, n.d.r.] di vestirmi con un abbigliamento tradizionale perché per loro questo è l’abbigliamento ufficiale. Per loro, io sono un raḡul ad-dîn [uomo di religione, n.d.r.], noi non abbiamo questa regola nella religione islamica però lo faccio per rispetto delle loro norme*”.

Anche il *ḥaṭīb* imam Nâsar ci ha rilasciato una dichiarazione in cui è evidente il fenomeno della “*churchification of Islam*” (Vinding, 2018) affermando: “*In quel caso ho fatto una ḥuṭbah per spiegare che la nostra religione non permette al benestante di chiedere elemosina, la ḥuṭbah ha avuto un buon successo, il 90% della gente che andava alla Caritas non andava più, di conseguenza noi vogliamo fare qui in moschea una Caritas islamica, la stiamo studiando con i fratelli*”. Questa affermazione è molto importante per capire come si innescano le dinamiche delle mutazioni e le trasformazioni all’interno di una cultura di minoranza e come viene influenzata dalla cultura dominante.

### 2.2.3. *Ḥaṭīb missionario*

Il *ḥaṭīb* imam ’Idrîs considera la sua presenza in Italia come un disegno divino per svolgere una missione. I musulmani immigrati in Italia, secondo lui, hanno bisogno di chi li aiuta a conoscere la loro religione e nello stesso tempo trasmette questa conoscenza ai non musulmani. Egli non parla di conversione, ma parla della sua missione, che considera un dovere, dicendo: “*Chi nasconde un sapere, non lo trasmette, non sentirà il profumo del paradiso*”. Perciò, la *ḥuṭbah* per lui è un mezzo perfetto per trasmettere questa conoscenza, soprattutto in quelle occasioni in cui partecipano perso-

ne non musulmane. Il motivo della sua soddisfazione è riassunto in questa frase: *“Perché tra di loro ci sono dei giovani che sentono per la prima volta delle informazioni sull’islam, e tra di loro ce ne sarà uno che ha preso un seme, che prima o poi lo incuriosirà, e cercherà la verità per conoscere Dio e il giorno di giudizio, in quel momento è finita la mia missione”*.

Anche il *ḥaṭīb* imam Nâsar si sente un missionario, a lui non interessa fare l’imam, pensa che chiunque potrebbe farlo, basta conoscere un po’ di Corano e sapere come svolgere le preghiere. L’importante per Nâsar è riempire un vuoto insegnando alla gente “la vera religione”: *“È un dovere riempire il vuoto quando manca il ḥaṭīb ufficiale, altrimenti il vuoto sarà riempito da qualcuno che devierebbe la gente, per quello faccio la ḥuṭbah ma insegno ai bambini nella scuola di fine settimana”*.

Nella stessa direzione viaggia il *ḥaṭīb* imam ‘Abbâs, che considera la sua professione di *ḥaṭīb* solo una parte del suo dovere verso i musulmani perché, spiega, il loro diritto è avere un maestro che insegni loro *“al-’islâm ‘alâ minhâğ al-kitâb wa as-sunnah”* (l’islam del Corano e della *sunnah*). Questo comporta per lui una serie di attività complementari per insegnare la religione durante la settimana, anche ai bambini.

### **2.3. Il ruolo della ḥuṭbah**

La risposta alla domanda su quale sia il ruolo della *ḥuṭbah* ci permette di scoprire gli obiettivi che i *ḥuṭabâ’* focalizzano nella loro produzione omiletica. Attraverso le risposte abbiamo costruito delle categorie di obiettivi che possiamo elencare di seguito.

#### *2.3.1. L’insegnamento e l’educazione*

La maggior parte dei *ḥuṭabâ’* è di questo parere, come sono tutti d’accordo sul fatto che i fedeli frequentino solo il venerdì e la *ḥuṭbah* sia l’unico strumento di comunicazione con loro, perciò ogni *ḥaṭīb* sviluppa una strategia comunicativa che gli permette di trasmettere i suoi insegnamenti.

Il *ḥaṭīb* imam Rašâd preferisce essere pragmatico e afferma: *“Il ḥaṭīb deve prendere uno spazio per spiegare e chiarire e fare wa’z an-nâs [una predica, n.d.r.], la ḥuṭbah non è efficace se non è anche educativa, e necessita più tempo per permettere al ḥaṭīb di approfondire il discorso e costruire un wâğīb ‘amali usbû’i ma’a an-nâs [un dovere di azione settimanale con la gente, n.d.r.]”*. Dello stesso parere il *ḥaṭīb* imam Samîr, secondo lui la *ḥuṭbah* deve creare curiosità per tutta la settimana: *“La gente che partecipa il venerdì, li vedi solo in quell’occasione e devi trasmettergli un messaggio e un pensiero che li fa riflettere durante tutta la settimana”*. Quindi preferisce le *ḥuṭab* che creano un dibattito tra i componenti della comunità per tutta la settimana.

Altri *ḥuṭabâ'*, come l'imam Ṭâriq, preferiscono che la *ḥuṭbah* si concentri sull'insegnamento dell'etica; ha precisato Ṭâriq: *“Qui in Italia abiti in un palazzo che ha delle regole che sono nuove per te, in questo paese partendo dalla ḥuṭbah devi insegnare alla gente che in questo contesto in cui vivi devi applicare l'etica dell'islam vero altrimenti darai un'immagine negativa del musulmano perché gli altri ti guardano come musulmano”*. Un'altra dimensione che questo predicatore ci segnala è il fatto che i musulmani non hanno la preparazione per andare a cercare nei libri e istruirsi, perciò il *ḥaṭīb* deve farlo per loro e trasmettere loro la sua conoscenza nella *ḥuṭbah*: *“Il 99% della gente considera la ḥuṭbah come unico mezzo per imparare la religione perché non c'è tempo”*. Dello stesso parere il *ḥaṭīb* imam Marwân, che afferma: *“Oggi, perché incontri la gente solo il venerdì, è un'altra cosa, e la norma di accorciare la ḥuṭbah e allungare la preghiera è da rivedere. Perché la gente viene soltanto il venerdì e sono convinti di venire perché è un farḍ [obbligo religioso, n.d.r.]. Il ḥaṭīb deve prendere un periodo di tempo per spiegare e svelare e wa‘z an-nâs [la predica, n.d.r.], la ḥuṭbah non è efficace se non educativa”*.

### 2.3.2. *La ḥuṭbah fonte di informazione*

Tre *ḥuṭabâ'* hanno enfatizzato il ruolo informativo della *ḥuṭbah*: secondo loro, i fedeli non guardano i telegiornali, non leggono i quotidiani e non si informano, perciò non sono informati sugli avvenimenti importanti che succedono in Italia e nel mondo arabo. I fedeli, secondo questi attori religiosi, devono conoscere queste informazioni. Tali *ḥuṭabâ'* sono quelli già tipizzati come *ḥuṭabâ'* attivisti. Essi considerano l'interessamento alle faccende dei musulmani un indicatore simbolico dell'appartenenza alla *'ummah* e di conseguenza il musulmano che non si interessa non fa parte della *'ummah*.

Per il *ḥaṭīb* imam Ğa‘far i fedeli sono “addormentati” perché non seguono gli eventi che succedono, ecco perché secondo lui la *ḥuṭbah* ha anche una funzione particolare: *“E come se facessi svegliare le persone perché ci sono quelli che non guardano i telegiornali”*. In questa direzione il *ḥaṭīb* imam 'Amğad afferma: *“Il ḥaṭīb ha il dovere non solo di insegnare la religione ai fedeli ma anche di trasmettere il parere religioso riguardo agli eventi che succedono”*. In altre parole, se i fedeli non consultano i notiziari, o se li seguono ma non conoscono la “posizione della religione”, diventa un dovere del *ḥaṭīb* riempire questo vuoto. In questo caso il *ḥaṭīb* giocherebbe il ruolo dell'analista geopolitico che trasmette un'interpretazione soggettiva e analitica degli eventi, ma in nome della religione. Possiamo conoscere un esempio empirico di questa categoria di *ḥuṭab* nel racconto del *ḥaṭīb* imam Faiṣal: *“La seconda ḥuṭbah invece era dedicata agli avveni-*

menti della Palestina, e alla moschea al-'Aqsâ, questo argomento l'ho lasciato alla fine per farlo sentire a tutti, anche ai ritardatari, dal venerdì precedente fino a questo venerdì la gente non ha sentito i notiziari e non sa ciò che succede in Palestina, e trasmetto il messaggio anche agli addetti ai lavori, che la moschea al-'Aqsâ non si toglie dai cuori dei musulmani, anche se fanno tutto ciò che possono fare, perché a questa moschea si fa riferimento nel Corano, è come se volessero cancellare un versetto dal Corano, questo non è possibile, come non è possibile toglierla dai cuori dei musulmani”.

### 2.3.3. *La ḥuṭbah strumento di cambiamento del comportamento*

Per altri *ḥuṭabâ'* il sermone ha la funzione di cambiare i fedeli, nel senso che grazie al discorso ascoltato essi cambino il loro agire sociale e il loro modo di pensare.

Il *ḥaṭīb* imam Yûnus spiega: “Io vorrei che quando i fratelli vengono dal lavoro e pregano al ḡumu‘ah e tornano al lavoro, i loro colleghi debbano percepire un cambiamento al punto che chiederebbero: ‘Sei cambiato? C’è qualcosa in te che è cambiata?’ Sarebbe bello vedere un cambiamento sia nel viso che nell’operato della gente dopo il ḡumu‘ah”. Per il *ḥaṭīb* imam Nawfal il sermone fa cambiare sempre gli atteggiamenti dei fedeli; i risultati, secondo lui, si vedono e si sentono: “La *ḥuṭbah* ha un grande ruolo nel cambiare la mentalità e i cuori della gente. Essa è importante ed essenziale, grazie a essa molte persone hanno abbandonato le strade cattive e hanno preso le buone strade. La *ḥuṭbah* è mukammila [l’integratore, n.d.r.] di ogni insegnamento. Se la moschea chiudesse la gente si comporterebbe male, la moschea ha un ruolo importante nel cambiare la mentalità della gente. C’erano delle persone che vendevano la morte [la droga, n.d.r.], hanno smesso grazie alla *ḥuṭbah*”. Quella dei fedeli che cambiano qualche comportamento negativo grazie alla *ḥuṭbah* è un’esperienza citata anche dal *ḥaṭīb* imam Târiq, che racconta come alcuni giovani di seconda generazione erano contrari a fare gli auguri di buon Natale ai cristiani e dopo aver affrontato questo tema nella *ḥuṭbah* vi sono state delle novità: “Questo è il risultato di due *ḥuṭab* di due settimane, subḥâna Allâh [lode a Dio, n.d.r.], abbiamo parlato di fare gli auguri agli italiani e che questa è da’wa, e che gli italiani ti accettano come musulmano, non sei più un šabaḥ [fantasma nel senso di invisibile, n.d.r.], ora molti giovani si sono pentiti, dopo aver sentito i discorsi”. La *ḥuṭbah*, per l’imam Rašâd, deve spingere il fedele a un cambiamento, nel suo lungo racconto ci ha informato che non è facile per un *ḥaṭīb* costruire una *ḥuṭbah miṭâliyyah* (ideale), che trasforma i fedeli come un telecomando che cambia i canali televisivi, ma “cerco di fare la *ḥuṭbah* in modo che la gente quando esce dalla ṣalât, o ha cambiato un

*pensiero o fa un'esperienza per conoscere la fede. Nel primo caso il loro comportamento o la loro mentalità cambieranno e nel secondo caso provare la fede con un'azione è una parte della fede stessa”.*

#### 2.3.4. *I significati simbolici del minbar*

Una domanda sul significato simbolico del *minbar* non era programmata prima di iniziare le interviste. Durante il primo incontro con un *ḥaṭīb*, mentre questi spiegava il suo punto di vista sull'importanza delle parole che escono dalla bocca del *ḥaṭīb* mentre fa il suo sermone, ci ha detto che il *minbar* è del profeta. Questa affermazione ha suscitato la nostra curiosità e abbiamo iniziato ad approfondire questo aspetto ponendo domande agli altri attori religiosi per verificare come considerano questo arredo sacro. La nostra sorpresa era enorme di fronte ad alcune risposte. D'altra parte le risposte ci aiutano a capire come i *ḥuṭabâ'* considerano loro stessi quando enunciano il loro prodotto omiletico dal di sopra del mobile sacro.

Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal descrive il *minbar* come un'appartenenza profetica: *“Il minbar deve rimanere del profeta Sidna [nostro Signore, n.d.r.] Muḥammad”*. Questa considerazione ha le sue ricadute sul comportamento dell'attore religioso; così ci ha spiegato che cosa vuol dire quest'affermazione: *“Il minbar deve rimanere neutro, il ḥaṭīb non deve dire delle cose che innescano fitnah [discordia, n.d.r.] tra i musulmani e deve dire solo la verità dal Corano e dalla sunnah. Se la gente non è in grado di capire un insegnamento io non lo dico, devo raccontare ciò che è chiaro e limpido”*. Queste considerazioni hanno una ricaduta anche sugli atteggiamenti dello stesso *ḥaṭīb*, che ci ha informato che le prime volte che salì sul *minbar* sudò per tutto il tempo della *ḥuṭbah* perché non smetteva di pensare all'importanza del *minbar*.

Un altro significato simbolico ci è stato comunicato dal *ḥaṭīb* imam Samîr; il *minbar*, secondo lui, è una posizione particolare: *“Il minbar è maqâm rasûl Allâh [la posizione del messaggero di Allah, n.d.r.]”*. Il religioso non parla dell'oggetto mobile ma piuttosto dell'oggetto simbolico, e ci spiega la sua considerazione sotto forma di un monologo composto da domande e risposte: *“Perché che cos'è il minbar? Non è maqâm an-nubuwwah [la posizione profetica, n.d.r.]? Il ḥaṭīb è un profeta, solo che non riceve la rivelazione. Il profeta non disse: ‘Colui che conosce il Corano è un profeta, solo che non riceve la rivelazione’?”*

Per il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq il *minbar* *“è un oggetto molto importante nella religione islamica perché permette alla persona che lo usa di parlare in nome della religione”*. Ci ha raccontato che a volte durante le lezioni alcuni genitori accompagnano i loro figli piccoli e questi giocando si permettono di

salire sul *minbar* perché non conoscono il suo valore, ma trovano sempre qualcuno che fa capire loro che non si gioca sul *minbar*.

Il *minbar* è uno strumento di cambiamento, secondo il *ḥaṭīb* imam Nawfal, perché i fedeli vengono in tanti a partecipare senza che si spenda niente per farli arrivare, e poi per obbligo religioso rimangono in silenzio e ascoltano; afferma: “*Se il ḥaṭīb è bravo e la sua ḥuṭbah è mubâarakah [benedetta, n.d.r.], riesce a influenzare i partecipanti e qualcuno cambierà le sue abitudini cattive, questo grazie alla barakah [benedizione, n.d.r.] del minbar*”.

## 2.4. Il pubblico dei fedeli con gli occhi dell'attore religioso

Il primo aspetto che ha attirato la nostra attenzione è che durante le interviste i *ḥuṭabâ'* provenienti dall'Egitto hanno indicato, nei loro racconti, i fedeli con il termine *ḡumhûr* (il pubblico). È da escludere la loro conoscenza della teoria drammaturgica goffmaniana. Perciò diventa legittimo chiedersi che cosa intendono con questo termine: intendono proprio il pubblico nel senso dell'arabo classico, cioè gli spettatori presenti durante lo svolgimento di una performance, o in Egitto il termine *ḡumhûr* ha un senso diverso?

I *ḥuṭabâ'* hanno risposto a questa domanda enfatizzando diverse dimensioni. Alcuni hanno considerato la provenienza dei fedeli, altri hanno parlato del livello di conoscenza della religione, altri ancora si sono interessati alle generazioni, altri hanno ribadito il livello di frequenza del luogo di culto, e infine alcuni si sono focalizzati sulla tendenza ideologica dei fedeli. In alcuni casi, come i *ḥuṭabâ'* imam Marwân e Omar, potrebbero appartenere a più di una categoria.

### 2.4.1. La differenza generazionale dei fedeli

L'appartenenza dei fedeli a due generazioni influenza molto le scelte secondo il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, ciascuna generazione ha delle esigenze particolari e delle aspettative diverse dal predicatore; ecco come ci ha spiegato questo fatto: “*Il primo gruppo sono i fedeli vecchi venuti in Italia da molto tempo e che frequentano la moschea per pregare e ascoltare delle lezioni sul fiqh, come fare al-wuḍû' [l'abluzione, n.d.r.], come fare ṣalât [la preghiera canonica, n.d.r.], e per chiedere le risposte alle questioni della vita quotidiana, è lecito visitare la chiesa o no? Che cosa si può fare quando si riceve un regalo contenente una bottiglia di alcol? Il mio datore di lavoro è morto, posso fare le condoglianze alla sua famiglia e partecipare al funerale? La seconda categoria sono i giovani che vogliono delle risposte sulle questioni di cronaca come il terrorismo, la questione palestinese, lo ḥiḡâb delle donne musulmane, ecc.*” Della stessa tendenza il *ḥaṭīb* imam Faiṣal, che opera in un luogo di culto della stessa città di Ḥusâm. Questo fatto è

dovuto alle caratteristiche della città metropolitana, che ha visto una forte movimento di immigrazione con i primi flussi di fine anni Ottanta del secolo scorso, ma anche alla tendenza ideologica dei due *ḥuṭabâ'*. Anche se appartengono a due correnti diverse, una mediorientale e l'altra nordafricana, hanno tutti e due una sensibilità verso la *da'wah*, nel senso delle attività divulgative della religione.

Un'altra dimensione della quale ci ha parlato l'imam Ḥusâm è l'assenza dei bambini. In un'altra parte della sua intervista ha dichiarato di aver iniziato a fare la *ḥuṭbah* da adolescente, questo dato secondo il nostro parere ha un'importanza determinante sulla proiezione della sua esperienza sulla realtà del luogo di culto dove esercita la sua professione. Infatti, per lui è un errore non accompagnare i bambini nel luogo di culto: *“Purtroppo i genitori non portano i loro figli in moschea, ora sono in vacanza e non vediamo i bambini, questo è un difetto dei genitori”*.

#### 2.4.2. I livelli di conoscenza religiosa dei fedeli

Per altri *ḥuṭabâ'* come l'imam Muḥtâr, l'imam 'Amğad e l'imam Marwân i fedeli sono divisi in due gruppi, un gruppo che ha una buona conoscenza della religione e ha bisogno di imparare qualcosa di nuovo e un gruppo che ha bisogno di sentire delle informazioni basilari sulla religione.

L'imam Muḥtâr non si limita a descrivere i due gruppi ma cerca di spiegare il motivo stesso della differenza conoscitiva fra di essi: *“Ci sono diversità nel livello di religiosità, ci sono dei fedeli che pregano soltanto il venerdì o pregano un solo venerdì al mese, questi hanno una conoscenza inferiore rispetto a quelli che partecipano sempre. Poi, se il fedele non prega il venerdì sarà più facile per lui non pregare gli altri giorni, perciò non lo vedrai in moschea e non avrà l'occasione per imparare, e ci sono quelli che sono sempre presenti nelle ḥuṭab, nelle lezioni, nelle preghiere rituali, cioè hanno naz'ah dîniyyah [tendenza religiosa, n.d.r.], quelli hanno una buona conoscenza della religione”*. Anche il ḥaṭîb imam 'Amğad tenta di darci una spiegazione dicendo: *“I fedeli non vivono in una società musulmana e di conseguenza hanno dei concetti sbagliati, i presenti dimostrano questo fatto con il loro coinvolgimento nelle lezioni, le domande e la partecipazione al dibattito”*. I diversi livelli di conoscenza sono visti sotto un'altra prospettiva nel racconto del ḥaṭîb imam Marwân: *“Il gruppo dell'élite si aspetta un discorso profondo e ricco di informazioni, il gruppo degli operai vuole sentire un discorso pieno di storie e situazioni commoventi, ecco perché la mia ḥuṭbah non può avere un solo genere di discorso ma devo parlare di questo e dell'altro”*. Questo fatto è connesso alla realtà dove è ubicato il luogo di culto in oggetto: si tratta di una metropoli del Nord Italia che ospita diverse categorie sociali di immigrati come i liberi

professionisti, gli uomini d'affari, i piccoli imprenditori, i rappresentanti consolari, gli studenti universitari, la seconda generazione, gli operai specializzati, gli operai generici e i profughi approdati ultimamente, nonché gli italiani convertiti.

#### 2.4.3. *La diversità di origine dei fedeli*

Per altri *ḥuṭabâ'* il dato significativo per categorizzare i fedeli che frequentano il luogo di culto è la loro origine. Secondo gli attori religiosi questa diversità è un ostacolo per la composizione di una *ḥuṭbah* alla portata di tutti.

L'ostacolo che intende il *ḥaṭīb* imam Ğa'far, per esempio, è di carattere sociolinguistico, ecco che cosa ci ha raccontato in proposito: *“La diversità etnica diventa un fardello sulle spalle del ḥaṭīb, lui deve trasmettere un messaggio in modo chiaro per fedeli di diverse origini e diverse culture, deve fare uno sforzo linguistico per essere chiaro e comprensivo dalla maggior parte dei fedeli. Il ḥaṭīb fa la ḥuṭbah nel suo paese di origine in un paesino dove i fedeli sarebbero i suoi parenti, i suoi zii, i suoi vicini di casa, i suoi amici, conoscenti, e ibn ḥittitu [i ragazzi del quartiere, n.d.r.], e loro capiscono perfettamente il suo dialetto”*. Creare una *ḥuṭbah* che soddisfi tutti i fedeli è impossibile secondo il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq, non solo per motivi linguistici, ma perché i fedeli non sono un gruppo omogeneo. Per avere un'idea su come considera i fedeli sentiamo questo passaggio del suo racconto: *“I fedeli sono diversi gruppi. Alcuni li vedo ogni tanto e non so niente su di loro. Altri li conosco da una vita. Altri vengono, sentono e se ne vanno senza dire niente. Ultimamente, il numero dei profughi ha cambiato gli equilibri all'interno della moschea, sono diventati tanti e non parlano nessuna lingua europea e molti non parlano nemmeno l'arabo, questi partecipano solo per compiere il dovere religioso. E ci sono quelli che hanno una partecipazione attiva, danno la mano nella gestione come la pulizia della moschea, il pagamento delle spese e delle bollette. Ma la maggior parte sono persone di basso livello di istruzione”*.

La spartizione che fa il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd è invece basata soltanto sulla divisione etnica araba e non araba; questo è dovuto a una presenza rilevante di musulmani non arabofoni. Secondo il nostro parere ciò riflette la difficoltà della composizione della *ḥuṭbah* nella sua dimensione sociolinguistica. L'imam Ḥamîd ci ha spiegato questa realtà dicendo: *“I fedeli che partecipano a ṣalât al-ğumu'ah sono 1200 individui circa e sono di diverse origini, metà di loro sono arabi e gli altri non parlano arabo”*. Questa affermazione secondo il nostro parere rappresenta come questo sia un peso per l'attore religioso che proviene da un paese del Medioriente, dove vivono i cittadini locali e nessun immigrato di altri paesi a maggioranza musulmana. In questo ambiente mediorientale specifico la diversità etnica non fa parte

del consenso comune. L'imam Ḥamîd ha continuato il suo racconto fornendo anche dei dettagli su come è divisa l'appartenenza etnica dei fedeli: *“I somali sono il 30-40%, i pakistani il 20%, il resto sono principalmente marocchini, pochi egiziani, pochi italiani convertiti, qualche afgano e uzbe-ko”*.

#### 2.4.4. *Il frequentatore abituale e il frequentatore stagionale*

La categorizzazione dei fedeli del ḥaṭīb imam 'Amğad e dell'imam 'Abbâs prende in considerazione il livello di frequenza del luogo di culto da parte dei partecipanti. In altre parole questi due ḥuṭab guardano i fedeli soltanto da questa prospettiva. Abbiamo definito le due categorie come il frequentatore abituale e il frequentatore stagionale.

L'imam Safwân ha spiegato questo fatto all'inizio del suo racconto offrendo giustificazioni a quella che potremmo chiamare la “religiosità stagionale”: *“I fedeli hanno un interesse economico, i musulmani immigrati che sono qua non sono venuti per fare turismo o escursioni, tutti sono venuti in cerca dei soldi, e per migliorare la loro vita, di conseguenza sono più impegnati nelle attività lavorative, la pratica religiosa in Italia è in maggioranza stagionale, ci sono dei fedeli che si vedono soltanto il venerdì, alcuni solo nelle feste e altri ancora li vedi solo nel mese di Ramadan; invece in Egitto, Tunisia o Marocco i fedeli li vedi nelle cinque preghiere quotidiane o almeno nella preghiera del mağrib [tramonto, n.d.r.] e dell'îša' [la notte, n.d.r.]”*.

#### 2.4.5. *Le tendenze ideologiche*

Un solo ḥaṭīb ha messo a fuoco questa categorizzazione. Questo potrebbe essere spiegato con l'esperienza vissuta dall'imam Marwân in un luogo di culto di un centro urbano del Nord Italia prima di trasferirsi in una metropoli sempre del Nord: nel primo luogo di culto c'era una forte presenza di fedeli di tendenza salafita, perciò l'attore religioso ha conservato questa immagine di fedeli categorizzati secondo l'appartenenza ideologica. Nel suo racconto spiega questo fatto ma non fa accenno a un'altra categoria di fedeli. In altre parole per lui i fedeli sono o salafiti o gli “altri”; vediamo un passaggio del suo racconto: *“Ci sono diverse categorie di fedeli. Salafīyyîn sono due categorie: al-'awamm [salafiti comuni, n.d.r.], sono interessati a šakl ad-dînî [gli aspetti religiosi, n.d.r.] come il vestito che non deve essere più basso della caviglia, la barba lunga, ecc., e la seconda categoria composta da quelli che seguono dei maestri e sentono i loro durûs [lezioni, n.d.r.] tramite i canali satellitari e i social network. In generale la prima categoria segue la seconda. Ma le persone della prima categoria non sono persone corrette, per esempio uno che critica chi sente la musica e lui ruba*

*i soldi al suo vicino, mi viene da ridere, la seconda categoria abbraccia invece una visione salafita non solo nel šakl [l'aspetto, n.d.r.] ma anche al-mađmûn [il contenuto, pare che intenda proprio l'ideologia salafita, n.d.r.]”.*

## **2.5. I problemi sociali dei membri delle comunità dei musulmani**

Le risposte alla domanda sui problemi sociali delle comunità dei musulmani ci aiuteranno a verificare la connessione tra la produzione khatabica dei predicatori e i problemi sociali dei fedeli, che i *ḥuṭabâ'* ci raccontano e dei quali sono consapevoli.

### *2.5.1. Problemi familiari*

Tutti i *ḥuṭabâ'* intervistati hanno citato in primo luogo i problemi familiari. Uno di loro, il *ḥaṭîb* imam Ṭâriq, ha detto: *“I problemi maggiori riguardano la famiglia”*. Nonostante questa unanimità degli attori religiosi abbiamo osservato che le loro risposte enfatizzano diversi tipi di conflitto. Il problema familiare per eccellenza, raccontato dal 75% dei *ḥuṭabâ'*, è il conflitto all'interno della. Nei loro racconti ci hanno fornito delle spiegazioni di questi conflitti. La loro consapevolezza della natura del conflitto coniugale è dovuta al ruolo che giocano quando la coppia si rivolge all'imam per lamentarsi e cercare rimedi al proprio conflitto; in questo senso il *ḥaṭîb* imam Ḥusâm ha precisato: *“La moschea deve avere un ruolo per risolvere questi problemi sociali”*.

Passando ai problemi stessi, il *ḥaṭîb* imam Faişal ci fa capire per prima cosa che il conflitto è dovuto al marito che conserva una mentalità propria del suo paese di origine: *“Il marito che è rimasto come era nel suo paese di origine e vuole che sua moglie mantenga lo stesso codice di comportamento entra in conflitto con la moglie perché si trovano con delle idee diverse”*. Il *ḥaṭîb* imam Nâsar invece cita la violenza all'interno delle mura di casa e soprattutto la violenza contro la moglie: *“Uno dei problemi maggiori è il marito violento che picchia la moglie, in alcuni casi si tratta di un marito ubriaccone ma in altri casi si tratta di un marito normale”*. Lo stesso *ḥaṭîb* ci ha informato che nella maggior parte dei casi queste mogli non denunciano la violenza del marito, perché in alcuni casi si vergognano, in altri casi si preoccupano del divorzio o di essere abbandonate con i figli, e in altri casi per rispetto o per paura delle famiglie di origine.

Il *ḥaṭîb* imam Nawfal, che come ci ha spiegato è molto impegnato nel sociale, afferma che il conflitto coniugale è dovuto anche alla moglie: *“La donna, quando viene in Italia, i suoi occhi si aprono, vuole farsi bella, andare dalla parrucchiera, cambiare stile di abbigliamento, lavorare fuori casa, tutti questi cambiamenti innescano il conflitto con il marito che vede*

*sua moglie cambiata*”. Anche l’imam Nâsar ha affrontato nel suo racconto il desiderio della moglie di lavorare fuori casa e ci ha fornito molti dettagli significativi che riportiamo di seguito, vista la loro rilevanza sociologica: *“Io conosco tanti e tanti vengono a chiedermi aiuto, almeno cinque famiglie e alcuni si sono divorziati, perché la donna vuole lavorare, farsi bella, avere la macchina, ci sono delle cose che sono suo diritto ma la moglie deve consultare il marito prima. Poi, ci sono delle cose che la moglie non deve pretendere dal marito ma lei è incoraggiata, incoraggiata dall’assistente sociale, le associazioni dei diritti della donna perché per loro queste richieste sono haqq [dei diritti, n.d.r.], per noi ciò che chiede la moglie è bâtil [richieste non valide, n.d.r.], allora cadiamo nel conflitto. Allora lei è protetta da loro e può chiamare la polizia o i carabinieri e le danno una dimora subito e il marito si ne deve andare. Ho visto questi problemi, e poi come se questo fosse il paese della libertà e lei potesse fare ciò che desidera senza quyûd [limiti, n.d.r.], i figli vanno di mezzo; nel mio paese di origine, per esempio la donna non può costringere il marito perché nessuno la appoggia, qui il 90% la sostengono, se non ha paura e non ha un rad’ [dissuasione, n.d.r.] e non teme Allah nel suo marito e nei suoi figli; non pensa che può distruggere la sua famiglia. Tutto questo è dovuto all’allontanamento dalla religione di Allah, la donna se vuole lavorare può farlo entro dei limiti, si mette d’accordo con il suo marito, prima obbedisce al marito e poi non deve lavorare in un luogo dove c’è la promiscuità con i maschi, per esempio può fare la badante di una vecchietta, e poi non deve lavorare tante ore come un uomo, così si può arrivare a una soluzione”*.

Anche il *ḥaṭīb* imam Nawfal ha riscontrato questo tipo di conflitto coniugale, ma era dovuto a una dimensione economica e culturale. Ecco che cosa ci ha raccontato: *“Ci sono dei mariti che accettano che la moglie lavori però vogliono occuparsi dello stipendio, perché è il marito che mantiene il sostenimento della famiglia. Quando la moglie non accetta di dargli il suo stipendio cominciano i problemi”*. Un altro esempio della dimensione economica nel conflitto coniugale ci viene comunicata dal *ḥaṭīb* imam Ḥamîd; secondo lui il problema è piuttosto culturale e così ci ha spiegato: *“Molti mariti nordafricani hanno perso il lavoro e le loro mogli hanno trovato un lavoro come collaboratrici famigliari o nei ristoranti, il marito abituato a sostenere la famiglia si vede nella posizione debole di ricevere i soldi dalla moglie lavoratrice, per lui è umiliante, all’inizio tutto va bene ma dopo un po’ di tempo cominciano i problemi”*.

Secondo il *ḥaṭīb* imam ’Amğad, invece, il problema che vivono i musulmani *“è lo scontro con i figli adolescenti, loro sono nati e cresciuti in Italia e si comportano come gli italiani, invece i genitori vogliono che rimangano come loro. A volte uno dei genitori difende i figli e così il problema non è*

*più tra i genitori e i figli ma tra i genitori a causa dei figli*". Questa dimensione sociale relativa alla conservazione dell'identità è stata ribadita anche dal ḥaṭīb imam 'Idrīs: *"Molti genitori non fanno niente per conservare l'identità musulmana dei loro figli, al massimo li accompagnano alla scuola del fine settimana in moschea e lanciano questa responsabilità su di noi, e quando i figli sono grandi non frequentano più la moschea e alcuni prendono delle strade sbagliate"*. Il problema maggiore che vivono i musulmani dal punto di vista del ḥaṭīb imam Ġa'far è l'attività lavorativa illecita di giovani cresciuti in Italia: *"Alcuni giovani spacciano droga, altri lavorano nei ristoranti e nei bar e distribuiscono le bevande alcoliche e la carne di maiale, e così via. Questo fa soffrire le famiglie che vedono i loro figli devianti e che non sono più delle persone per bene, ci sono dei genitori che se ne vergognano"*.

#### 2.5.2. *Problemi amministrativi*

Anche la dimensione burocratica o amministrativa ha la sua parte fra i problemi che vivono alcuni musulmani, secondo il ḥaṭīb imam Rašād: *"Ho visto dei casi in cui dei lavoratori hanno perso il posto di lavoro e di conseguenza non hanno potuto aggiornare il permesso di soggiorno e hanno rischiato di diventare dei clandestini dopo molti anni di lavoro in regola in Italia"*. Riguardo a questo problema ci ha raccontato una lunga esperienza personale il ḥaṭīb imam Faiṣal, che ha dovuto fare il ḥaṭīb saltuariamente quando era privo del permesso di soggiorno.

#### 2.5.3. *La somiglianza con gli italiani*

Per il ḥaṭīb imam 'Abbās i musulmani che si allontanano dalla religione e assomigliano agli italiani sono quelli che vivono i veri problemi: *"La vera felicità è nel seguire al-kitâb wa as-sunnah [il Corano e la tradizione profetica, n.d.r.], perciò i problemi che vivono i musulmani sono dovuti al mancato rispetto di questa regola. E la loro felicità ritornerà solo quando ritorneranno a dîn Allâh [la religione di Dio, n.d.r.]"*. Questa riflessione rispecchia anche la tendenza del ḥaṭīb Nâsar.

#### 2.5.4. *La dimensione culturale*

Secondo il ḥaṭīb imam Omar il problema cardine delle comunità dei musulmani è di carattere culturale. Essendo un ingegnere che ha vissuto sempre in una città universitaria la sua visione nasce da una prospettiva diversa. Nel suo racconto ci ha informato: *"Quando venni in Italia lo straniero di colore era visto come uno scienziato, ricercatore o studente universitario anche se era un profugo. Oggigiorno, tutte le persone di colore sono considerate dei profughi anche se uno è uno scienziato, un ricercatore o uno"*

*studente universitario*”. In pratica l’attore religioso ci comunica delle informazioni utili per renderci conto della trasformazione della comunità dei musulmani della sua città da una comunità composta per lo più da universitari a una comunità di lavoratori comuni e di profughi. Per Omar questa mutazione ha avuto una ricaduta sulla posizione sociale della comunità dei musulmani e sulla gestione del luogo di culto locale. Sarebbe molto utile, secondo il nostro parere, approfondire l’indagine socio-scientifica su questo fenomeno, che potrebbe essere presente in tutte quelle città medio-piccole aventi un ateneo, come Camerino, Perugia, Trieste, Pisa, Pavia, ecc.

## **2.6. La posizione della *ḥuṭbah* tra le attività religiose dei *ḥuṭabâ*’**

Le risposte dei *ḥuṭabâ*’ di fronte alla questione della posizione della *ḥuṭbah* tra le loro attività sono state varie e sorprendenti. Benché il culto rituale del venerdì sia il culto più importante per i musulmani, non tutti i *ḥuṭabâ*’ mettono la *ḥuṭbah* al primo posto tra le loro attività religiose. Un terzo dei *ḥuṭabâ*’ ha assegnato il primo posto ad altre attività e solo due terzi hanno assegnato a essa il primo posto. Vediamo ora con più dettagli le due categorie dei *ḥuṭabâ*’ e le relative risposte più significative, in cui hanno fornito delle spiegazioni e a volte delle giustificazioni per le loro scelte. Come vedremo le risposte ottenute sono molto ricche di elementi sociologici che aprono delle finestre su delle nuove tematiche di grande importanza.

### *2.6.1. La ḥuṭbah occupa il primo posto tra le attività del ḥaṭīb*

Di questa opinione sono i *ḥuṭabâ*’ imam Ğa‘far, Ḥusâm, Muḥtâr, Nâsar, Rašâd, Samîr, Ṭâriq, ‘Abbâs, ‘Amğad e ‘Idrîs.

Iniziamo con il *ḥaṭīb* Nâsar, che, oltre alla *ḥuṭbah*, insegna ai bambini e ai ragazzini. Ecco un passaggio del suo racconto: *“Abbiamo il dovere di insegnare ciò che abbiamo imparato, le bambine [otto bambine, n.d.r.] quando raggiungono 14 anni non vengono più, ciò che hanno imparato sarà utile per loro con i loro figli nel futuro, non faccio una lezione perché i fratelli si arrabbiano tra di loro. Senza dubbio in prima posizione viene la ḥuṭbah del venerdì, perché i messaggi li trasmetto ai padri e loro li trasmettono ai loro figli, se io insegno al bambino e il padre rimane un mkallaḥ [ignorante, nel dialetto marocchino, n.d.r.] è un problema, se il padre collabora con il ḥaṭīb il risultato si vede nei figli, siamo arrivati ad avere 116 alunni in tre anni perché i genitori sono diventati consapevoli delle loro responsabilità verso i figli, i bambini che sono ora qui non sono venuti da soli ma sono stati accompagnati dai loro padri o dalle loro madri, ogni due mesi quasi sempre inserisco il ruolo del padre nell’educazione dei figli, i genitori non possono fare figli e abbandonare la loro educazione, questa è un ’amânah [affidamento divino, n.d.r.]”*.

Il ḥaṭīb imam Ḥusâm afferma: *“La ḥuṭbah è al primo posto, è l’attività alla quale partecipa il numero più grande dei fedeli, ho un ġumhûr [pubblico, n.d.r.] costante, sono 150 che pregano con me tutte le cinque preghiere, firâḥ ad-dâr [i pulcini di casa, n.d.r.], per alcuni di loro venire alla preghiera del ġumu‘ah è anche una passeggiata”*.

Il ḥaṭīb imam Ṭâriq ci ha spiegato perché mette la ḥuṭbah al primo posto con queste parole: *“È l’unica attività che svolgo nella moschea, e lo faccio solo perché gli altri me lo chiedono e non vedo l’ora che trovino un sostituto. Mi dicono che non c’è nessuno capace di farla. Io non ho mai capito questa risposta, perché la ḥuṭbah è soltanto un discorso di pochi minuti e chiunque potrebbe farlo. La prima volta è difficile ma dopo diventa tutto normale, e non capisco che tra cento persone nessuno sia in grado di farlo”*.

#### 2.6.2. La ḥuṭbah occupa il secondo o il terzo posto tra le attività del ḥaṭīb

A questa categoria appartengono i ḥuṭabâ’ imam Faiṣal, Marwân, Nawfal, Omar, Safwân, Ḥamîd e Yûnus.

Il ḥaṭīb imam Nawfal, per esempio, ci ha spiegato questa affermazione con queste parole: *“Per me insegnare ai bambini viene prima, i bambini hanno bisogno più dei loro genitori di imparare, perché in Italia non hanno la scuola come quella del paese di origine, non hanno i nonni e i parenti, qui tutto è diverso”*.

Il ḥaṭīb imam Faiṣal ha altre preferenze rispetto alla ḥuṭbah, questo è il motivo: *“Tra le attività che svolgo nella moschea la ḥuṭbah viene al terzo posto. Cinque anni fa abbiamo iniziato l’organizzazione di incontri con cittadini non musulmani che desiderano visitare la moschea, questi incontri mi danno più soddisfazione”*.

Anche il ḥaṭīb imam Safwân colloca al primo posto attività diverse dalla ḥuṭbah. In un passaggio del suo racconto ci ha detto in proposito: *“Al primo posto ci sono le attività interne come le lezioni di sabato e le attività periodiche come quelle di Ramadan, la festa del sacrificio, yawm ‘Arafah [il giorno del raduno nelle vicinanze della Mecca e che fa parte dei riti del pellegrinaggio, n.d.r.], tutte le attività diverse dalla preghiera rituale, e che trattengono la gente in moschea... Queste attività sono importanti perché danno una dose spirituale in più alla gente della moschea. Io mi interessò molto alla gente che frequenta sempre la moschea, queste attività hanno un’influenza spirituale molto più grande rispetto alla ḥuṭbah. In questo modo posso accompagnare il fedele da un livello basso a uno più alto. Questo atteggiamento rende l’imam più amato e più accettato”*.

### 3. La preparazione del prodotto khatabitico

In questa parte vediamo le tappe e di conseguenza il processo che i *ḥuṭabâ'* intraprendono per la produzione del proprio prodotto omiletico. Ciò ci permetterà di costruire varie categorie e tipi relativi a questa cornice.

#### 3.1. Da dove i *ḥuṭabâ'* di solito prendono spunto per la *ḥuṭbah*?

La prima osservazione che potremmo avanzare dopo aver analizzato le risposte dei *ḥuṭabâ'* è che vi sono due categorie. La prima categoria è composta dai *ḥuṭabâ'* che non si consultano con nessuno per avere un suggerimento sull'argomento da trattare; la seconda categoria invece è composta da coloro che chiedono ad altri attori di suggerire un argomento. All'interno di queste due 'macrocategorie' troviamo delle 'sottocategorie' che elenchiamo di seguito.

##### 3.1.1. *Le ricorrenze*

Tutti i *ḥuṭabâ'* tranne l'imam Ṭâriq prima di decidere l'argomento da trattare nella *ḥuṭbah* verificano la prossimità di una ricorrenza, per esempio l'anniversario della nascita del profeta o il capodanno del calendario islamico.

##### 3.1.2. *Gli eventi*

La categoria degli eventi ha uno spazio nella produzione omiletica di pochi *ḥuṭabâ'*. In pratica sono coloro che abbiamo già incluso nella categoria dei *ḥuṭabâ'* attivisti. Nel racconto del *ḥaṭīb* imam 'Amğad ci sono delle informazioni che ci chiariscono come gli eventi giocano un ruolo cardine nella scelta dell'argomento da affrontare nella *ḥuṭbah*; ecco un passaggio del suo racconto: *“L'argomento della ḥuṭbah è deciso a partire da due fattori: il primo sono gli avvenimenti che succedono e le ricorrenze, se non ci sono questi due fattori vedo di trattare un argomento di cui la gente ha bisogno. Per esempio, mi è successo di preparare una ḥuṭbah e mentre stavo andando in moschea vengo a sapere di un avvenimento molto grave che necessita una ḥuṭb... la mattina di un venerdì avevo la mia ḥuṭbah già pronta e un'ora prima dell'inizio del culto mi sono fermato in un bar e mentre prendevo il caffè ho saputo di un grave attacco su Gaza, lo stato dei fatti mi obbligava a parlarne. C'erano molte vittime ed era una carneficina e c'era la distruzione di case in modo disgustoso, perciò ho cambiato l'argomento e ho parlato dell'importanza della Palestina”*. Dello stesso parere il *ḥaṭīb* imam Muḥtâr, che ci ha spiegato che la *ḥuṭbah* non deve essere “in un fiume” e la realtà dei musulmani “in un altro fiume”. Per capire il senso di

questo modo di dire diffuso nel mondo arabo sentiamo il suo chiarimento: *“Prendo in considerazione la realtà e lo stato generale dei musulmani. Per esempio, non è possibile che i musulmani siano in una grave crisi e il ḥaṭīb parli di come fare al-wuḍū’ [l’abluzione, n.d.r.]... Se per esempio succede un fatto grave, l’individuo guarda la TV e ascolta ciò che dice l’esperto politico, economico, sociale e psicologico, ma lui aspetta di sentire l’opinione della religione. In questo caso sentire una ḥuṭbah fuori luogo fa perdere fiducia nel ḥaṭīb stesso, e poi il fedele perde rispetto per le ḥuṭab in genere”*. Non è l’esperto che parla ma la religione che parla tramite l’esperto religioso: l’esperto è la lingua della religione.

### 3.1.3. *Le esigenze dei fedeli*

Un quarto dei ḥuṭabâ’ ha affermato di prendere lo spunto per l’argomento da trattare dalle esigenze dei fedeli, ma le loro risposte al riguardo ci hanno convinti che ogni ḥaṭīb guarda queste esigenze dalla sua angolazione.

Il ḥaṭīb imam Faiṣal per esempio ci ha raccontato: *“Il 70% delle ḥuṭab sono delle risposte alle esigenze della gente, io vivo quotidianamente con la gente non solo in moschea ma anche nel mercato, nel bar e per strada e mi raccontano i loro problemi. Ci sono delle ḥuṭab delle occasioni, ho 80 ḥuṭab già preparate, alcune di esse sono ḥuṭab delle occasioni che certe volte ripeto, ma aggiungo qualcosa di nuovo, e ci sono delle ḥuṭab dove esprimo il nostro parere [il parere dello ‘Adl wa al-’Iḥsân, n.d.r.] relativo a un evento specifico”*. In un altro passaggio dell’intervista però afferma che il minbar è neutro e deve rimanere il minbar di rasûlu Allâh [il pulpito del profeta, n.d.r.].

Per il ḥaṭīb imam Nâsar le esigenze della gente sono i comportamenti che lui giudica “deviati” e li affronta per rimettere il fedele in oggetto sulla “retta via”; in questo senso ci ha fornito un esempio concreto di una situazione alla quale aveva assistito di persona e alla quale aveva dedicato una ḥuṭbah: *“Mi è successo molte volte, per esempio nel mercato dove lavoro c’è la sede della Caritas frequentata da donne per avere degli aiuti, soprattutto i vestiti, io riconosco queste donne grazie al mio lavoro nel mercato e conosco i loro mariti, questi mariti guadagnano più di 2000 euro al mese, perché permettono alle loro mogli di andare a prendere i generi alimentari dalla Caritas? Questa è la prima cosa che ho visto con i miei occhi, e gli italiani le guardano mentre fanno la fila, io in quel caso ho fatto una ḥuṭbah per spiegare come la nostra religione non permetta al benestante di chiedere elemosina, la ḥuṭbah ha avuto un buon successo, il 90% della gente che andava alla Caritas non va più”*.

Un’altra dimensione ci viene fornita dal ḥaṭīb imam Marwân: per lui le esigenze dei fedeli sono espresse direttamente da qualcuno di loro tramite

richiesta al *ḥaṭīb*. Per esempio, ci ha raccontato: *“Un fedele mi ha chiesto di parlare di come risolvere i problemi tra i genitori e i figli, lui vuole che il figlio sia come lui, come avvicinarlo alla pratica religiosa e a essere un buon musulmano”*.

#### 3.1.4. *Internet e WhatsApp*

Prendere lo spunto per l'argomento da trattare da internet è una prassi poco diffusa; alcuni *ḥuṭabâ'* ne fanno uso per la preparazione della *ḥuṭbah* ma non per trarne lo spunto. L'unico *ḥaṭīb* che ha affermato di affidarsi a internet per decidere di che cosa parlare è il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq: *“Non ho un modo unico. Qualche volta durante la settimana mi viene in mente un argomento che ritengo importante. Altre volte rimango senza idea fino a venerdì mattina e cerco su internet in un sito delle ḥuṭab (al-minbar) finché trovo un argomento che mi piace e lo affronto senza copiare la ḥuṭbah”*. Il *ḥaṭīb* imam Safwân fa uso di WhatsApp per illuminarsi sull'argomento da trattare; ecco che cosa ha affermato: *“C'è un gruppo degli imam su WhatsApp, come sai, e certe volte prendo spunti da questo gruppo senza dubbio, ho un archivio delle ḥuṭab che ho preparato e le metto sul computer e sul telefonino e quando non c'è nessuna ricorrenza o evento ne faccio uso”*.

#### 3.1.5. *Improvvisazione*

L'improvvisazione non è una consuetudine ma si tratta piuttosto di una pratica che si ripete di fronte a situazioni particolari. Il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd ci ha raccontato che una volta i dirigenti del suo luogo di culto decisero di invitare un *ḥaṭīb* da un'altra città per celebrare il culto. Una mezz'ora prima dell'inizio il *ḥaṭīb* invitato chiamò per dire che era bloccato in autostrada; perciò l'imam Ḥamîd si trovò costretto a risolvere la situazione e improvvisò un argomento generico. Un altro esempio è del *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, che racconta: *“In molti casi quando scendo dal minbar dopo aver finito la ḥuṭbah, in quel momento decido l'argomento da affrontare nella ḥuṭbah del venerdì prossimo. Ma certe volte cambio l'argomento il venerdì mattina stesso, due venerdì prima ho preparato un argomento sui diritti di Allah sui fedeli e i diritti sulle creature su di Allah, perché un gruppo di italiani non musulmani volevano partecipare alla ṣalât, perciò volevo trasmettergli un messaggio sui diritti di Allah sulle creature e viceversa, ma la stessa mattina mi hanno comunicato di aver spostato la loro visita a settembre. Di conseguenza ho cambiato argomento”*.

### 3.1.6. Al-'ilhâm (ispirazione divina)

Abbiamo riscontrato la tendenza a considerare la propria omiletica come un'ispirazione divina presso tre *ḥuṭabâ'*. Il *ḥaṭīb* imam 'Amğad ci ha raccontato un lungo passaggio dal quale riportiamo questa parte significativa per il nostro caso: “Una volta, il primo maggio di due anni fa, stavo andando a XXXX per fare la *ḥuṭbah*, ero invitato, e durante la *muqaddimah* [si consulti il capitolo IX, “*Al-muqaddimah*”, n.d.r.] ho citato un versetto; mentre lo leggevo, mi è arrivata l'idea di un argomento diverso da quello preparato, *subḥâna Allâh* [sia lodato Allah, n.d.r.]... Ho deciso in quel momento di parlare della al 'ubûdiyyah aš-šâmilah [la completa adorazione divina, n.d.r.]. Le parole e le idee mi arrivavano da sole come se qualcuno mi dettasse ciò che dovevo dire, era come uno 'ilhâm”. Gli altri due *ḥuṭabâ'*, imam Samîr e imam Yûnus, hanno affermato che lo spunto per l'argomento è un dono che Allah offre al *ḥaṭīb*.

### 3.1.7. La moglie

Nel panorama dei racconti degli attori religiosi abbiamo riscontrato alcuni *ḥuṭabâ'* aperti al confronto sui temi dei sermoni con i responsabili del luogo di culto o con degli amici intimi. Ma il caso più rilevante è quello del *ḥaṭīb* imam Ḥamîd: “Personalmente la cosa più difficile per me è scegliere l'argomento della *ḥuṭbah*, cioè il titolo, dopo il titolo è facile, ma il difficile è scegliere l'argomento... Mi consulto con mia moglie, i miei figli”. Questa pratica della consultazione con la moglie e i figli si aggiunge in alcuni casi a un ruolo dei componenti del nucleo familiare nella costruzione del discorso della *ḥuṭbah*: è ciò che potremmo chiamare la ‘*ḥuṭbah* familiare’. Non si tratta di una pratica diffusa ma abbiamo il caso in cui la moglie suggerisce l'argomento, il caso in cui la figlia ascolta il padre durante la ripetizione della parte italiana della *ḥuṭbah* e gli corregge l'accento o la sintassi e il caso in cui il *ḥaṭīb* legge il suo prodotto ai componenti della famiglia durante la preparazione e accetta critiche e cambiamenti al suo discorso.

## 3.2. La preparazione della *ḥuṭbah*

Affrontando questa fase di produzione possiamo costruire diverse categorie di pratiche preparatorie. La differenza tra di esse è nascosta nelle strategie adottate dai religiosi.

### 3.2.1. L'archivio personale

Questa è una strategia comune a un quarto degli attori religiosi: abbiamo già visto il *ḥaṭīb* imam Faişal, che possiede un'ottantina di *ḥuṭab*. Anche i *ḥuṭabâ'* Marwân, Nâsar, Muḥtâr e 'Amğad hanno i propri archivi. Vediamo

un passaggio del racconto dell'imam Marwân: *“Ci sono argomenti che ho già preparato in passato e non trovo difficoltà ad affrontarli, erano libri che ho letto, conferenze o ricerche, l'unica cosa è che organizzo i punti da affrontare o cerco i versetti del Corano che utilizzo nella ḥuṭbah”*.

La strategia del ḥaṭīb imam Nâsar è diversa, anche se possiede anche lui un archivio di ḥuṭab, ma per la precisione vediamo ciò che ci ha raccontato: *“Ho una lista di argomenti, in modo che la mia mente non si perda, non sono io che ha fatto questa lista, ma sono delle ḥuṭab di alcuni 'ulamâ' [gli esperti di materie religiose, singolare 'âlim, n.d.r.], queste ḥuṭab sono pronte su un sito internet, e io le ho registrate in modo da ricordarmi di che cosa devo parlare, la ḥuṭbah dello 'âlim dura 50 minuti, io per motivi di tempo la modifico in modo da stringerla in 10-15 minuti, la modifica ha anche l'obiettivo di semplificare il linguaggio in modo che tutti la capiscano”*.

### 3.2.2. *La preparazione al bar (il matrimonio tra il sacro e il profano)*

Quando un 'profano' pensa a dove un ḥaṭīb prepara il suo discorso omiletico la prima immagine che gli viene in mente è il luogo di culto o la casa del ḥaṭīb. Invece più di un ḥaṭīb ha affermato preparare la ḥuṭbah al bar. Il motivo per il quale si affida a questa modalità è che nel luogo di culto l'attore religioso non può concentrarsi a causa del viavai dei fedeli. Anche l'abitazione non offre la tranquillità desiderata. A questo proposito vediamo un passaggio del racconto del ḥaṭīb imam Faiṣal: *“La ḥuṭbah di successo, devo iniziare la sua preparazione lunedì, ma l'argomento dal weekend precedente comincia a girare nella mia testa, ci penso mentre cammino, mangio, sono sdraiato, e poi lunedì mi siedo in un bar tranquillo, devo avere d'obbligo, oltre alla sedia e al tavolo, un caffè, questo era quel che facevo durante la preparazione del diploma di maturità nel mio paese di origine. Preferisco non avere di fronte a me un muro ma uno spazio libero, mi siedo d'abitudine vicino a una vetrata in modo da guardare lontano, e dove non c'è rumore, se c'è una musica di fondo molto calma è meglio, e non deve essere un bar frequentato da persone che mi conoscono per non essere interrotto”*. Il paragone con la preparazione dell'esame di maturità ci collega al racconto del ḥaṭīb imam Nawfal, che afferma che preparare la ḥuṭbah è come preparare un tema scolastico.

### 3.2.3. *La preparazione via internet*

Affidarsi a internet nella ricerca di materiale necessario a sviluppare il discorso khatabico è diventato una pratica molto diffusa tra i ḥuṭabâ'. Abbiamo già visto come alcuni ne fanno uso per avere uno spunto sull'argomento da affrontare, ma quasi tutti i ḥuṭabâ' ne fanno più o meno uso. Fa

eccezione il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, che preferisce preparare la *ḥuṭbah* nel modo tradizionale: utilizzando i libri disponibili nella biblioteca del luogo di culto. Il *ḥaṭīb* imam Marwân al contrario afferma che internet è uno strumento molto efficace e veloce per trovare il materiale necessario alla preparazione della *ḥuṭbah*. Invece il *ḥaṭīb* imam Rašâd usa internet più per verificare *tahrîğ al-ḥadîṭ* (l'autenticità dei detti del profeta) e trovare la traduzione dei versetti del Corano dall'arabo all'italiano. Per il *ḥaṭīb* imam Yûnus internet è molto utile per sentire le *ḥuṭab* di grandi predicatori come Adnan Ibrahim e Issam Al-Bashir.

#### 3.2.4. *Preparazione last-minute*

È una prassi diffusa tra un quarto dei *ḥuṭabâ'* intervistati. Il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq dice di non aver mai preparato la *ḥuṭbah* prima del venerdì, anche se può avere già pronta l'idea dell'argomento da trattare. La prepara la mattina di venerdì prima di andare verso il luogo di culto, e scrive qualche volta su un foglio due o tre punti da trattare per non allungare il discorso. A proposito di questa strategia ci ha raccontato: “*Gli argomenti di etica e delle ricorrenze non hanno bisogno di una preparazione, sono degli argomenti che si ripetono e sono facili da gestire, parlare per esempio del rispetto del vicino, del comportamento verso i genitori o della pazienza e della perseveranza non chiede preparazione. Non si tratta di conferenze su argomenti complessi come la finanza islamica, per fare un esempio*”.

#### 3.2.5. *Il caso di un ḥaṭīb di seconda generazione*

Il *ḥaṭīb* imam Yûnus racconta la sua esperienza con queste parole: “*All'inizio impiegavo tanto, tanto tempo per preparare una ḥuṭbah, perché dovevo scrivere tutto dars [lezione, plurale durûs, n.d.r.] in traslazione [sic] cioè in alfabeto italiano. E quindi dovevo sentirlo più volte e a volte fermare e ritornare indietro perché mi sfuggiva una parola, ci impiegavo molto tempo a trascrivere la traslazione e poi impararlo a memoria, ḥamdulillâh [grazie a Dio, n.d.r.], non era quello il problema. Il problema era la trascrizione, ho ancora a casa i quadernoni con il Corano che trascrivevo ascoltando le cassette, fermando e trascrivendo per poi imparare, e anche alcune ḥuṭab in questo modo. Ora la preparo in macchina. Ascolto diverse ḥuṭab e faccio un collage di ciò che mi piace di più in questi durûs. Per esempio, ascolto Amr Khalid perché apprezzo il suo modo di trattare gli argomenti, non prendo da lui la materia sharaitica [giuridico-religiosa, n.d.r.] ma la modalità dell'esposizione*”.

### 3.3. “Qual è la sua *ḥuṭbah* migliore?”

Con questa domanda abbiamo cercato di sapere il modo in cui i *ḥuṭabâ* valutano il proprio prodotto khatabitico; in altre parole, quali sono gli elementi sui quali si basa l'attore religioso per definire il successo di una *ḥuṭbah*? La domanda ha sorpreso alcuni religiosi ma non tutti. Perciò riportiamo le risposte più significative, in cui la maggioranza degli attori religiosi ha esaltato l'importanza della *ḥuṭbah* che fa cambiare il comportamento del fedele e non sono mancate le sorprese nemmeno per noi. Un dato interessante è che un terzo dei *ḥuṭabâ* ci ha fatto capire che la *ḥuṭbah* di successo viene conservata e ripetuta in altri luoghi di culto.

#### 3.3.1. *La ḥuṭbah che fa cambiare le cattive abitudini*

Il *ḥaṭīb* imam Nawfal ci ha risposto senza difficoltà facendo riferimento a una produzione omiletica in particolare: “*Senza dubbio la ḥuṭbah che feci sull'adulterio, mi ricordo di averla preparata in due settimane e avevo raccolto molti ḥadīṭ e delle storie dei ṣahâbah. La ricordo bene perché un fedele mi ringraziò e mi informò che smise quella pratica grazie alla ḥuṭbah. Era una grande soddisfazione*”.

Il *ḥaṭīb* imam Rašād dal canto suo ha raccontato: “*Sono due le ḥuṭab che mi hanno dato soddisfazione, la prima era sulle conseguenze negative del tabagismo, mi ricordo di aver concentrato il discorso sulle conseguenze sullo stato di salute propria e dei famigliari e sull'aspetto economico facendo degli esempi con numeri. La mia soddisfazione fu grande quando alla fine della preghiera un fedele che conosco molto bene mi prese per mano e mi portò fino al portone della moschea dove c'era un bidone della spazzatura, prese il suo pacchetto di sigarette, lo distrusse e lo mise nella spazzatura dicendo 'prometto davanti ad Allah di non fumare mai più': questo fedele non fuma più da quindici anni. La seconda non la ricordo ma un giorno ero in autobus e un giovane ragazzo mi salutò e mi spiegò che era presente a una mia ḥuṭbah dove avevo parlato dei privilegi di coloro che recitano il Corano con perseveranza e che alla fine della ḥuṭbah gli avevo regalato un Corano, io non ricordavo nulla di tutto ciò ma sono rimasto molto soddisfatto*”.

Il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq invece ci ha raccontato della sua *ḥuṭbah* più soddisfacente informandoci di una pratica sociale che secondo lui è diffusa tra alcuni fedeli: “*Uno dei comportamenti diffusi tra alcuni fedeli e che crea molti problemi tra di loro è l'indebitamento. Alcuni fratelli di fronte alla necessità chiedono prestiti ad altri e non restituiscono più i loro debiti. Allora ho deciso di dedicare una ḥuṭbah a questa devianza spiegando che la pratica religiosa non è accettata da Allah se l'individuo non restituisce i suoi debiti, altrimenti Allah nel giorno di giudizio prenderà le buone opere*

e le darà ai titolari dei debiti. Alla fine della ḥuṭbah ho ricevuto i complimenti di mezza moschea”.

La ḥuṭbah migliore del ḥaṭīb imam ‘Abbās riguarda un problema familiare. Ci ha raccontato che un fedele lo informò che la madre, che abitava con lui, e la sua famiglia non sopportavano sua moglie, e gli chiese di fare una ḥuṭbah su questo argomento perché sua madre rispettava sempre ciò che diceva il ḥaṭīb. Dopo qualche settimana, il ḥaṭīb esaudì questa richiesta e la madre venne a ringraziarlo per il suo discorso perché aveva imparato molte cose, soprattutto dalla storia del profeta e da come si comportava con il suo genero ‘Ali, lo sposo della figlia Fāṭimah.

### 3.3.2. La ḥuṭbah mubārakah (benedetta)

La soddisfazione dell’imam Faiṣal per due sue ḥuṭab è molto intensa. Le sue spiegazioni hanno delle particolarità: *“Tutte le mie ḥuṭab sono belle, nate dopo un impegno considerevole, la ḥuṭbah delle elezioni mi ha dato molta soddisfazione, e quella della preghiera della festa di fine Ramadan, era una ḥuṭbah riuscita e benedetta da Dio. Prima di tutto perché è stata diffusa al di fuori della moschea, è questo che desidero di più, il mio discorso non rimane imprigionato all’interno della moschea ma va oltre, e i mass media l’hanno riportata, i giornalisti sono venuti in moschea a registrarla e ne abbiamo dato a loro una copia, i quotidiani l’hanno pubblicata con un grande titolo”*.

### 3.3.3. La ḥuṭbah mulhamah (ispirata)

Il ḥaṭīb imam Ġa’far ci ha raccontato la storia della sua ḥuṭbah mulhamah (ispirata da Allah) dicendo: *“Ricordo una ḥuṭbah che feci in Egitto durante le manifestazioni della primavera araba, il titolo della ḥuṭbah era ‘la partenza del tiranno’, e subhâna Allâh [sia lodato Allah, n.d.r.], in quel giorno il presidente XXX si è dimesso, e durante la ṣalât al-mağrib [la preghiera canonica del tramonto, n.d.r.] ho sentito delle grida da fuori e soprattutto le grida delle donne, questa ḥuṭbah mi è rimasta impressa, questo è un qadar [destino, n.d.r.] di Allah. Ricordo un’altra ḥuṭbah un po’ prima, una ḥuṭbah che feci sulla santità dei luoghi di culto che siano sinagoghe o chiese, la sera di quel venerdì un attentato incendiò la chiesa dei due santi a XXXX e dopo si è scoperto che c’era lo zampino del ministero dell’interno del presidente XXXX, l’indomani un responsabile mi chiamò e si congratulò per la scelta dell’argomento e mi disse ‘è come se Allah ti avesse ’ilhâm [ispirato, n.d.r.]’, questo signore faceva ṣalât da me”*.<sup>40</sup>

Il ḥaṭīb imam ’Iḍrîs invece ci ha raccontato la sua soddisfazione per una ḥuṭbah enfatizzando la dimensione spirituale: *“Mi ricordo della ḥuṭbah sul-*

---

40 Il ḥaṭīb considera la moschea dove svolgeva la sua missione religiosa una sua “cosa”.

*la comprensione della religione, avevo preparato un argomento e poi mi sono trovato a parlare del problema della mal comprensione della propria religione. Quando ti prepari un argomento e ti trovi sul minbar che stai sviluppando un altro argomento senza fatica e che il discorso ti arriva senza sforzo, ciò vuol dire che tu vuoi parlare di una cosa ma Allah ha voluto che tu parli di altro [la dimensione del maktûb, il destino, n.d.r.]. Alla fine della ḥuṭbah mi sono sorpreso che tra i presenti ci fossero tre personalità competenti di passaggio, che mi hanno fatto i complimenti per la ḥuṭbah e questa è stata una grande soddisfazione”.*

#### 3.3.4. Ḥuṭbah sūssiyyah (berbera)

Il ḥaṭīb imam Ṭāriq ha iniziato la sua risposta suggerendoci di cambiargli la domanda: “Caso mai qual è la mia peggiore ḥuṭbah? Sono abituato a enunciare la ḥuṭbah senza foglio e certe volte mi allungo, perciò una volta ho deciso di scrivere la ḥuṭbah intera e leggerla tutta quanta da un foglio senza aggiungere o togliere niente. Alla fine della ḥuṭbah ho chiesto a un mio amico ‘com’è andata?’ Mi ha detto che era la mia peggiore ḥuṭbah. Non ricordo una ḥuṭbah specifica ma ricordo un complimento molto particolare dopo una ḥuṭbah di tanti anni fa. Alla fine della preghiera un fedele marocchino di etnia berbera si complimentò con me e mi disse ‘complimenti, oggi la ḥuṭbah era perfetta, era una ḥuṭbah sūssiyyah [berbera, n.d.r.]”.

#### 3.3.5. La ḥuṭbah che fece piangere i fedeli

Il ḥaṭīb imam Yûnus, il giovane imam di seconda generazione, ci ha raccontato l’esperienza di una ḥuṭbah particolare che ricorda molto bene e ci ha spiegato perché la considera la sua migliore ḥuṭbah: “Sì, quella di birra al-wâlidain [soddisfare i genitori, lo pronuncia male in arabo, ha dovuto ripeterlo tre volte per essere comprensibile, n.d.r.]... Ricordo ancora che molta gente può darsi che ha ricordato i genitori morti, o la madre morta, si sentivano in moschea, la gente, anche quelle che erano davanti, eh eh eh eh eh, neanche il pianto, il trattenere il pianto, e quindi quella la ricordo molto, una ḥuṭbah commovente... In quella ḥuṭbah sono stati toccati punti che riguardano il rapporto in particolare con la madre, quella ḥuṭbah ha smosso molto e la gente per giorni ne parlava”.

### 3.4. “Stende la ḥuṭbah per iscritto? Prende appunti?”

#### 3.4.1. La ḥuṭbah stesa su un foglio

Cinque ḥuṭabâ’, Faiṣal, Nawfal, Rašâd, Safwân e Samîr, scrivono la ḥuṭbah su carta e la leggono durante il culto, ma tutti in certi passaggi spie-

gano o recitano dalla propria memoria. Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal ci ha spiegato: *“Scrivo sempre la ḥuṭbah e la studio a memoria, sia la parte in arabo che la parte in italiano. E non la scrivo su un foglio A4 ma su dei foglietti, è più facile gestirli”*. Il *ḥaṭīb* imam Nawfal ha affermato: *“Scrivo sempre la ḥuṭbah e la rileggo molte volte per non commettere errori e per non perdere il filo. La ḥuṭbah scritta è una garanzia per non allungare troppo e per non perdere il filo”*.

#### 3.4.2. *La ḥuṭbah senza foglio*

Gli altri dodici *ḥuṭabâ'* non usano mai il foglio scritto. Il *ḥaṭīb* Ğa'far considera il *ḥaṭīb* che usa il foglio un *ḥaṭīb* incompetente e secondo lui la gente rispetta di più il *ḥaṭīb* che non legge il sermone da un foglio. Il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm afferma: *“Raramente leggo da un foglio. La scrivo e la studio a memoria e non uso il foglio durante l'enunciazione. Questo modo mi semplifica l'enunciazione della ḥuṭbah perché preferisco guardare i fedeli mentre parlo. Solo che in questo modo non posso ricordare le citazioni e i riferimenti, questo è un difetto che non mi piace”*. La strategia adottata dal *ḥaṭīb* imam Târiq è la più diffusa tra gli altri *ḥuṭabâ'*; vediamo un passaggio del suo racconto: *“Non leggo mai da un foglio. Al massimo scrivo i punti da trattare su un foglio per non allargarmi nel discorso”*.

### 3.5. *Ḥuṭab a cicli tematici*

La domanda aveva l'obiettivo di scoprire se i *ḥuṭabâ'* hanno cicli tematici che rispettano nella produzione del proprio discorso omiletico. Tale ciclo potrebbe fornire gli indicatori necessari per costruire delle categorie di temi più importanti secondo il predicatore. Tre *ḥuṭabâ'*, Nawfal, Ḥusâm e Faiṣal, hanno risposto che ogni tanto non finiscono la *ḥuṭbah* nel tempo a disposizione e la finiscono nel venerdì successivo, una pratica che non abbiamo previsto nella preparazione delle interviste.

I *ḥuṭabâ'* imam Faiṣal, Nâsar e Ḥusâm fanno delle *ḥuṭab* a cicli tematici, i quali durano diversi venerdì. Tutti e tre sono ideologicamente schierati: uno influenzato dal salafismo, uno dal 'Adl wa al-'Iḥsân e uno dai Fratelli Musulmani.

Il *ḥaṭīb* imam Nâsar ci ha raccontato un dettaglio rilevante dicendo: *“C'è un sito, <http://www.appstorypodcast.com>, dove ci sono ḥuṭab minbariyyah [sermoni da pulpito, n.d.r.], dove trovo le ḥuṭab, che mi aiuta, lo uso da un anno e mi piace perché ci sono più di mille argomenti non ripetuti, io sono nella prima parte che è costituita da 12 sermoni e quando la finisco passo alla seconda, così imparo sempre delle cose nuove perché io quando non capisco una cosa non la racconto alla gente ma prima cerco di capirla”*.

Il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm invece ha un'altra strategia, che ci ha spiegato in questo passaggio: *“Molte volte le ḥuṭab sono concatenate per esempio con lo ḥadîṭ [detto del profeta, n.d.r.], di quelli che saranno protetti dall'ombra del trono di Allah nel giorno del giudizio ho fatto undici ḥuṭab usando questo ḥadîṭ, questo metodo mi facilita la scelta dell'argomento da trattare”*.

Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal preferisce adottare la strategia dei sermoni a cicli tematici con un obiettivo specifico; ecco ciò che ci ha raccontato: *“Preferisco consacrare diverse ḥuṭab a una pratica religiosa importante in modo che quelli che partecipano continuamente imparino bene tutti i dettagli di quella pratica. Per esempio, ho impiegato un anno per parlare di ṣalât e tre mesi per parlare del wuḍû' [l'abluzione, n.d.r.]”*.

Gli altri quattordici *ḥuṭabâ'* non fanno uso di questa strategia khatabitica.

### **3.6. “Perché i fedeli partecipano alla *ḥuṭbah*?”**

Abbiamo posto questa domanda per conoscere la consapevolezza dei *ḥuṭabâ'* riguardo agli interessi dei fedeli che partecipano al rito del venerdì. I *ḥuṭabâ'* hanno risposto all'unanimità che i fedeli partecipano al rito culturale del venerdì per obbligo religioso.

Il *ḥaṭīb* imam Omar ci ha raccontato più dettagli in questo passaggio: *“Perché hanno l'obbligo sharaitico. Sì, ci sono quelli che si addormentano durante il sermone e c'è una categoria che arriva alla fine della *ḥuṭbah*, compiono la preghiera e se ne vanno, forse perché non hanno tempo e per l'orario di lavoro, per quello che il tempo di ṣalât al-ğumu'ah è dalle 13:00 alle 13:40, neanche un minuto in più, certe volte finiamo alle 13:30, quando finisco la preghiera la prima cosa che faccio è verificare che ore sono, perché i lavoratori riprendono il lavoro alle 14:00 e chiedo nel microfono ai partecipanti di dare precedenza nell'uscita ai lavoratori”*.

Il *ḥaṭīb* imam Nâsar vede questo obbligo da un'altra angolatura: *“Per loro la partecipazione alla preghiera del venerdì è molto importante, anzi è fondamentale, perché il musulmano che non professa tre ṣalât al-ğumu'ah consecutive senza un motivo valido è un ipocrita. Perciò, loro partecipano per non essere ipocriti. Questo è evidente, altrimenti come spieghiamo la partecipazione di quelli che non capiscono né italiano né arabo?”*

### **3.7. Come considerano i *ḥuṭabâ'* il proprio prodotto khatabitico?**

Questa domanda era la più sorprendente per i nostri interlocutori. Alcuni ci hanno chiesto dei chiarimenti ma non li abbiamo forniti. Il nostro scopo era mantenere l'imprecisione per poter verificare il modo della caratterizzazione che adottano i *ḥuṭabâ'*. In questo modo diventa rilevante la scelta dell'ambito ritenuto importante per il *ḥaṭīb*. Di conseguenza alcuni *ḥuṭabâ'*

hanno trovato molta difficoltà a rispondere, e alcuni hanno considerato la caratterizzazione nel senso di valutazione e hanno risposto che sono i fedeli che devono rispondere a questa domanda. Un terzo gruppo invece ha cercato di dare delle risposte che riguardano le funzioni della *ḥuṭbah*. Il dato più significativo è che la maggior parte dei *ḥuṭabâ'* sono convinti che i fedeli non siano influenzati dalla *ḥuṭbah*, a eccezione del *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, che ci ha detto che non ha mai pensato a valutare la propria *ḥuṭbah* e misurare la sua efficacia.

Il *ḥaṭīb* imam 'Idrîs ha esitato un po' prima di rispondere: *“Le mie ḥuṭab mmmmmmmmh si occupano di un fatto [lungo momento di silenzio] Devo trovare una parola che ingloba molti elementi. Posso dire che le mie ḥuṭab sono obiettive. Ma non sono efficaci. Perché non influenzano i fedeli, vedi per esempio la ḥuṭbah sul tabagismo, la gente che fuma potrebbe essere un 30% [300-350 partecipanti, n.d.r.] dei partecipanti e quando faccio la ḥuṭbah e solo cinque persone mi dicono che hanno smesso di fumare, sono poche cinque persone che smettono, perché la gente non prende la ḥuṭbah al 100% e la applica”*.

Il *ḥaṭīb* imam Nâsar scarica la responsabilità dell'eventuale efficacia della *ḥuṭbah* sui fedeli, ecco un passaggio significato del suo racconto: *“Le mie ḥuṭab possono essere efficaci al 100% e al 10%, dipende della gente. Se uno viene per imparare imparerà e chi viene solo per compiere il dovere religioso, e gli chiedi dopo la ḥuṭbah di che cosa ha parlato il ḥaṭīb e non ti risponderà, non è perché non ha capito ma perché non ha nemmeno ascoltato, non è venuto per imparare, se la partecipazione a ṣalât al-ğumu'ah non fosse stata obbligatoria non sarebbe venuto”*.

Il *ḥaṭīb* imam Omar ci ha risposto con fiducia nel suo operato e con fiducia in sé: *“Le mie ḥuṭab sono educative. Grazie a Dio l'efficacia delle mie ḥuṭab si manifesta nella scelta degli argomenti che sono degli insegnamenti ed educativi, non mi piacciono gli argomenti del wa'z [prediche, n.d.r.], l'insegnamento dei mafâhîm [concetti, n.d.r.], i fedeli non vivono in una società musulmana e di conseguenza hanno delle conoscenze sbagliate”*.

La risposta del *ḥaṭīb* imam Yûnus invece si è posta in una dimensione diversa, ci ha parlato della natura stessa della *ḥuṭbah* e di come dovrebbe essere: *“Difficile, sinceramente difficile [grande sospiro] Auguro che sia presa dalla fonte dell'islam. Con una sola parola! Waṣaṭiyyah [equilibrata, n.d.r.]: intendo che il musulmano vive in questa vita come se fosse una vita eterna e nel suo rapporto con Dio come se morirà in questo momento... Per una valutazione non sono in grado di rispondere, sono i fedeli che devono farlo. Ma io sento quello che dicono, penso che lascia una traccia, io credo che sono pochissime le persone influenzate, se tra i 1200 partecipanti solo 100 capiscono un concetto o due della ḥuṭbah sarò felice”*.

Il *ḥaṭīb* imam Ṭāriq ha fatto delle considerazioni ben precise: *“Le mie ḥuṭab sono educative. Tratto preferibilmente argomenti etici, raramente argomenti intellettuali. Non tratto mai argomenti politici, nemmeno quando succedono eventi tragici come quelli di Gaza. Quando succede invece un atto terroristico in Europa ne parlo e spiego ai fedeli la gravità di questa violenza in nome di Dio che l’islam non accetta. Nel 2006 dopo gli attentati terroristici di Casablanca ho fatto in proposito una ḥuṭbah e un fedele alla fine mi disse che era molto arrabbiato”*.

### **3.8. “Ha mai affrontato il tema LGBT?”**

Si tratta senza dubbio di una domanda provocatoria, ma secondo il nostro parere era necessaria per misurare il livello dell’interessamento dei *ḥuṭabâ’* per i temi di attualità di grande interesse sociale, mediatico e politico. Un terzo dei religiosi non sapeva di che cosa si trattasse. Alcuni invece erano imbarazzati, non ne volevano parlare. Il *ḥaṭīb* imam ‘Abbâs ha detto che è una cosa che non “ci” interessa e ha chiuso la conversazione imbarazzato. La metà dei *ḥuṭabâ’* conosceva la sigla ma non ha mai pensato di affrontare il tema, sembra che si tratti di un tabù da evitare per il momento.

Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal non sapeva di cosa si trattasse: *“Che cos’è?”*, ha chiesto; dopo che gli abbiamo spiegato che si tratta di riconoscere i diritti delle tendenze sessuali delle lesbiche, dei gay, dei bisessuali e dei transgender, ha risposto: *“No, mai trattato, ma comincio a pensarci, dobbiamo valutare se non generi una tempesta e se sarebbe funzionale, in quel caso la faremmo”*. Anche il *ḥaṭīb* imam Nâsar non aveva mai sentito la sigla LGBT e ci ha chiesto una spiegazione; una volta sentito il chiarimento ha manifestato un grande imbarazzo, abbiamo capito che non si aspettava questo tipo di domanda, e non era l’unico. Ecco un passaggio del suo racconto: *“No, non conosco niente su questo argomento. Questo argomento metterà la gente in imbarazzo, parlarne nella ḥuṭbah non è un interesse perché molte persone come me... io è la prima volta che sento di questo argomento, mi pare che questo argomento non sia interessante, in una ḥuṭbah parli di questo argomento, non mi pare [cambia argomento, n.d.r.], non viviamo questa problematica, non siamo arrivati a questa problematica, posso trattare il problema della droga perché ci sono dei giovani che hanno preso quella strada, giovani deviati, ma non siamo arrivati a questa problematica [non la nomina, n.d.r.], ci sono degli ‘ahl al-‘ilm [gli esperti in materie religiose, n.d.r.] che dicono ci sono delle cose che Dio copre e tu devi lasciarle coperte, se ne parli con l’altoparlante è come se la diffondessi, è questo che ‘loro’ vogliono, da qui inizia questa faccenda, hh, questa faccenda per me non... per me questa faccenda non è importante trattarla nella ḥuṭbah della ḡumu‘ah [è irritato, n.d.r.]”*.

### 3.9. I contesti nei quali la *ḥuṭbah* si è interrotta

Abbiamo visto, nella descrizione della cornice rituale di *ṣalât al-ğumu‘ah*, la sacralità della *ḥuṭbah* e come i fedeli hanno il dovere di mantenere il silenzio mentre il *ḥaṭīb* enuncia il proprio sermone. Durante il periodo di osservazione abbiamo notato un fedele che ha interrotto il *ḥaṭīb*, di conseguenza abbiamo ritenuto rilevante verificare se questo episodio si ripete nei luoghi di culto oggetto della nostra ricerca e descrivere gli eventuali casi. I casi riscontrati ci hanno permesso di costruire due categorie di interruzioni: la prima è quella delle interruzioni dovute a un motivo esterno e la seconda quella delle interruzioni dovute a un motivo interno.

#### 3.9.1. *Le interruzioni per motivi esterni*

Il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq ci ha raccontato un episodio in cui ha interrotto la sua enunciazione dicendo: “*Mentre facevo la ḥuṭbah un signore italiano entrò nella sala della preghiera, era vestito con i pantaloni e una canottiera bianca. Mentre passava tra le fila dei fedeli, tutti quanti hanno cominciato a guardarlo sorpresi. A quel punto ho interrotto il sermone e ho chiesto a uno dei responsabili del luogo di culto di aiutarlo a trovare la via di uscita, sicuramente soffriva di un disturbo mentale*”.

Il *ḥaṭīb* Nawfal invece ci ha riferito un episodio che oltre all’interruzione della *ḥuṭbah* ci comunica altre informazioni. Infatti, la collocazione del luogo di culto islamico nelle aree residenziali comporta un rapporto di negoziato e di conflitto tra la nuova comunità e i residenti del quartiere. Sentiamo il suo racconto: “*Durante la ḥuṭbah un signore che abita vicino entrò in moschea e chiese ad alta voce se una Fiat Punto bianca che gli bloccava l’ingresso del garage fosse di qualcuno dei partecipanti*”.

#### 3.9.2. *Le interruzioni per motivi interni*

I *ḥuṭabâ’* imam Omar e Faiṣal ci hanno riferito due esperienze simili avvenute durante gli eventi del colpo di Stato messo in atto dal comandante in capo delle forze armate egiziane, il generale Abdel Fattah Al-Sisi,<sup>41</sup> il 3 luglio 2013, nel quale Mohamed Morsi, presidente eletto dell’Egitto, è stato rimosso dalla carica. Sarebbero molti gli episodi delle interruzioni dei *ḥuṭabâ’* che, nei sermoni tenuti nei luoghi di culto in Italia, hanno difeso Morsi e condannato Al-Sisi. Nel caso dei due *ḥuṭabâ’* Omar e Faiṣal, nessuno dei due egiziano, tutti e due sono stati interrotti da un gruppo di fedeli abituali egiziani appena hanno iniziato la condanna dei militari egiziani.

Il racconto del *ḥaṭīb* imam Samîr invece ci porta in un’altra dimensione sociale, vediamo un passaggio: “*Mentre facevo la ḥuṭbah un fedele mi ha*

---

41 *LA SECONDA RIVOLUZIONE. L’Egitto ai militari Mansour presidente Morsi agli arresti*, Avvenire, 4 luglio 2013 (consultato il 24 agosto 2018 alle 11:13).

*interrotto perché non era d'accordo con un passaggio dove ho paragonato i musulmani che seguono la religione come un'eredità di famiglia ai kuffâr di Quraiš [le tribù rivali di Muḥammad, n.d.r.] che rifiutavano l'islam perché seguivano le religioni dei loro padri”.*

Il ḥaṭīb imam Omar era molto irritato nel rispondere a questa domanda: *“Il fatto che succede spesso è la suoneria del cellulare che certe volte è un brano conosciuto di qualche musicista arabo. L'episodio più simpatico è successo quando un fedele seduto in fondo sotto il sole, durante la ḥuṭbah mi ha fatto cenno di finire presto perché non sopportava più il sole, e continuava a indicarmi la sua testa pelata e il sole, si vede che quelli che arrivano per ultimi sono quelli che hanno fretta di andarsene, in questo caso non gli ho risposto perché interrompevo la concentrazione dei fedeli”.*

### **3.10. Le difficoltà più rilevanti relative alla preparazione della ḥuṭbah**

La natura aperta della domanda su quali siano le difficoltà relative alla preparazione della ḥuṭbah era voluta per verificare i livelli di difficoltà che i ḥuṭabâ' riscontrano nella gestione della ḥuṭbah. Infatti, quattro ḥuṭabâ' hanno enfatizzato il problema connesso alla loro doppia attività, cioè quella lavorativa e l'esercizio della professione di ḥaṭīb; questa categoria è composta soltanto da ḥuṭabâ' volontari che svolgono delle attività lavorative anche il venerdì. Una seconda categoria, composta da sette ḥuṭabâ', ha concentrato le sue risposte sulla diversità culturale dei fedeli e sulle ricadute di questo sulla lingua della ḥuṭbah; cinque di questi sette ḥuṭabâ' esercitano la ḥaṭābah (l'arte di predicare) in luoghi di culto situati nelle metropoli e in un centro urbano del Nord Italia. L'ubicazione geografica di questi luoghi di culto ci fornisce la spiegazione: infatti i fedeli residenti in tali città provengono da vari paesi e di conseguenza le loro culture di origine sono diverse come sono diverse le loro lingue. Un terzo gruppo, composto da sei ḥuṭabâ', non ha fornito delle risposte precise da poter 'catalogare' in una categoria, soprattutto il ḥaṭīb imam Nawfal, che non smette di parlare dei suoi successi khatabitici al punto di tentare di convincerci che anche il fedele senegalese che non parla arabo capirebbe lo stesso le sue prediche in arabo. Vediamo con più dettagli le risposte e le spiegazioni dei ḥuṭabâ'.

Per il ḥaṭīb imam Ğa'far la dimensione sociolinguistica è la sfida più importante che trova nella preparazione della ḥuṭbah: *“Nel mio paese di origine la ḥuṭbah ha una sola lingua, le mentalità sono vicine, si parla un dialetto solo. In Europa le lingue, le culture, le etnie sono diverse, questo è taḥaddî [la sfida, n.d.r.], anche se ti trovi tra un gruppo di fedeli arabi, ogni arabo ha il suo arabo parlato, il marocchino non capisce l'egiziano e l'egiziano non capisce il marocchino e il marocchino non capisce per esempio il palestinese e così via, questa è la sfida più grande: la lingua e*

la diversità complessiva”. Il ḥaṭīb ’Amğad era sulla stessa posizione: “Il mio obiettivo è che il 70-80% della gente [i partecipanti al culto, n.d.r.] impari qualcosa da questo argomento, cerco sempre di parlare in arabo classico, niente dialetto, perché ci sono egiziani, algerini, sudanesi, senegalesi che hanno studiato l’arabo, ma il problema linguistico rimane sempre presente”. Per il ḥaṭīb imam Omar invece i problemi sono tanti e sono tutti connessi alla diversità di origine dei fedeli: “La diversità delle origini dei fedeli e delle loro lingue diverse mi mette in grande difficoltà, per esempio se parlo di ciò che succede in Siria il 75% dei presenti non sono interessati, se parli di Egitto lo stesso, perciò abbiamo bisogno di tanto, per esempio mentre io faccio la ḥuṭbah ci sono delle persone che parlano tra di loro e non rispettano la norma che dice di non parlare durante la ḥuṭbah, questa è una dimostrazione dell’ignoranza religiosa di questi fedeli, altri consultano il proprio cellulare e scambiano messaggi, e questo è un buon numero, hanno bisogno di imparare le norme di partecipazione a ṣalât al-ğumu‘ah. A questi devo insegnare una cultura di base, altri vogliono che io parli sempre di ‘ibâdât [le pratiche religiose, n.d.r.], altri ancora vogliono che parli delle ingiustizie che affrontano i popoli musulmani, questa pluralità mi spinge a diversificare i temi. Assolutamente, se i fedeli fossero tutti marocchini o egiziani per esempio sarebbe stato meno difficile, ma questa diversità mi mette sempre in difficoltà nella scelta dell’argomento della ḥuṭbah, con tutta sincerità. Abbiamo molti studenti che frequentano il politecnico e non parlano né l’arabo né l’italiano e ci chiedono la traduzione in inglese”.

Per il ḥaṭīb Yûnus, invece, la dimensione giuridico-religiosa è la difficoltà enorme che trova non solo nella ḥuṭbah ma anche nelle lezioni: “I fedeli provengono da diversi paesi e di conseguenza conoscono l’islam sotto profili di fiqh giuridico-religiosi diversi, i malikiti, i shafi‘iti, i hanbaliti e i hanafiti [sic], perciò ho preferito di [sic] evitare nella ḥuṭbah temi del fiqh”. Per il ḥaṭīb imam Samîr niente è “normale” nella cornice rituale del venerdì: “Quando visito il mio paese di origine e partecipo alla preghiera del venerdì, vedo che tutti i partecipanti del paese, anche il ḥaṭīb, pregano in una vera moschea con il minareto, hanno la stessa mentalità, la stessa cultura. Invece in Italia, preghiamo in un capannone trasformato in moschea, preghiamo di fretta perché dobbiamo ritornare al lavoro, i fedeli sono di origini diversi, hanno culture diverse, anche il ḥaṭīb è di origine diversa, niente è normale. La lingua che unisce tutti è l’italiano ma deve essere un italiano basso molto basso. Cioè un italiano che gli immigrati possono capire non un ‘italiano dei libri’. In questo caso fare una ḥuṭbah che soddisfa tutti queste esigenze diventa difficile sennò impossibile, e poi nel 2016 e

2017 molti profughi sono venuti in Italia e non parlano né l'arabo né l'italiano”.

### 3.11. Il feedback che i *ḥuṭabâ'* ricevono

Secondo i racconti dei *ḥuṭabâ'* i fedeli non lasciano del feedback in modo sistematico, sono poche le occasioni in cui un partecipante comunica al predicatore un'opinione sulla sua performance. Solo due *ḥuṭabâ'* hanno invece l'abitudine di chiedere feedback a persone specifiche, un amico intimo e il responsabile del luogo di culto. Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal ci ha raccontato: *“Loro due mi dicono d'abitudine con sincerità come è andata la ḥuṭbah. In qualche occasione mi fanno i complimenti, come nella ḥuṭbah sul tabagismo. In altre occasioni mi criticano su qualcosa che non devo dire, come nel caso in cui ho criticato un governo arabo con il nome, il responsabile mi chiese di evitare di specificare il nome del paese criticato”*.

Il *ḥaṭīb* imam Nâsar non riceve d'abitudine feedback, ma dopo una *ḥuṭbah* è stato fortemente criticato da alcuni fedeli. Il caso era il seguente: *“Un gruppo di fratelli volevano aprire una nuova moschea, non ero d'accordo, ho detto 'se volete una moschea più grande la cerchiamo e chiunque tenta di aprire una moschea deve sapere che sta costituendo un maṣḡid aḍ-ḍirâr [una moschea del male, n.d.r.] e sta facendo un male alla religione e sta dividendo la comunità', alla fine della ḥuṭbah mi hanno criticato e sono diventato oggetto di discussione per tutta la settimana”*.

In alcuni casi il feedback arriva sotto forma di un suggerimento, come nel caso del *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, che ha raccontato: *“Ieri per esempio ho parlato della moschea al-'Aqsâ a Gerusalemme e di quello che sta succedendo lì, alla fine un fedele mi ha detto è meglio di evitare questi argomenti e di limitarmi a parlare delle pratiche religiose”*.

Al *ḥaṭīb* imam Ṭâriq invece non piace la passività dei fedeli, secondo lui non considerano il *ḥaṭīb* e il suo operato: *“D'abitudine i fedeli finiscono la preghiera ed escono di fretta, non esprimono né le critiche né gli incoraggiamenti. Purtroppo mi sono abituato, loro non mi pagano per fare la ḥuṭbah e non si rendono conto dei sacrifici che faccio e che ho fatto per farla, non si accorgono di niente di tutto ciò come se fosse un mio dovere, da questo lato ci rimango male, perché non c'è un riconoscimento, nemmeno una stretta di mano alla fine della preghiera per salutarti e dirti grazie”*. Il *ḥaṭīb* imam Yûnus riceve lo stesso feedback: *“La critica più ripetuta è che faccio le ḥuṭab molto brevi, questa è la critica principale che mi fanno, l'ho ascoltata in tutti i luoghi dove ho fatto la ḥuṭbah, anche quella dello 'Id, a [la sua città, n.d.r.] pregano in migliaia ṣalât al-'îd, forse la mia ḥuṭbah passerà nella storia come la ḥuṭbah più breve della storia della co-*

munità a [la sua città, n.d.r.]. *Ma in questo caso mi hanno fatto i complimenti per la brevità*”.

Un'altra forma di feedback ricevuta da tre *ḥuṭabâ'* è la critica a causa dell'abbigliamento occidentale con il quale hanno enunciato la *ḥuṭbah*. Il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd ci ha detto: *“Dopo la ḥuṭbah un fratello del Bangladesh mi ha salutato e mi ha fatto i complimenti per la ḥuṭbah e mi ha detto che dovevo vestirmi islamicamente, e quando gli ho chiesto ‘islamicamente vuol dire vestirmi come i musulmani del Bangladesh, dell’Arabia Saudita, dell’Egitto, del Marocco o come?’ , a quel punto ha cominciato a riflettere”*. Riguardo alla stessa dimensione ci parla il *ḥaṭīb* imam Ṭâriq: *“Un venerdì ho deciso di fare la ḥuṭbah con giacca e camicia, alla fine della ḥuṭbah un fedele mi ha detto che un gruppo di fedeli aveva esitato a fare la preghiera seguendo me”*. Il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm invece, era invitato a fare la *ḥuṭbah* della festa di fine Ramadan in un luogo di culto nel Nord Italia; ecco un passaggio del suo racconto: *“Siccome era una festa ho deciso di fare la ḥuṭbah con giacca e cravatta, alla fine della cerimonia il responsabile della moschea mi ha detto che sarebbe stato meglio se avessi avuto un abbigliamento tradizionale”*.

### **3.12. “Come trascorre il venerdì mattina”?**

Questa domanda ci permette di capire le circostanze nelle quali i *ḥuṭabâ'* passano il tempo prima di celebrare il culto rituale del venerdì. In pratica abbiamo due categorie di *ḥuṭabâ'*: la prima è costituita dai *ḥuṭabâ'* a tempo pieno, che passano la mattina del venerdì con delle pratiche connesse alla preparazione della *ḥuṭbah*; la seconda categoria è composta da *ḥuṭabâ'* lavoratori, che passano la mattina del venerdì nel luogo di lavoro. Vediamo ora qualche racconto dei *ḥuṭabâ'* delle due categorie.

#### **3.12.1. Ḥuṭabâ' a tempo pieno**

Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal ci ha raccontato come passa la mattina del venerdì con queste parole: *“Esco da casa e porto con me la mia ḥuṭbah stampata in piccoli fogli e vado al bar, ordino un caffè e una spremuta d'arancio, quel momento è il più importante perché mi impadronisco della ḥuṭbah, memorizzo la parte in italiano, e immagino me stesso sul minbar e la gente di fronte a me e cerco di perfezionare la ḥuṭbah”*.

Il *ḥaṭīb* imam Ğa'far invece afferma: *“Il momento più importante sono le due ore prima della ḥuṭbah. Quando ero in Egitto andavo in moschea alle 9 e prendevo la colazione, era questa la prassi, estate e inverno, qui in Italia a quell'ora la moschea non è aperta e non posso pretendere dai gestori di aprirla in anticipo perché sono il ḥaṭīb del venerdì ma non l'imam*

di ogni giorno e mi considerano un ospite. Rileggo a memoria la ḥuṭbah e la studio in tutti i suoi particolari”.

Il ḥaṭīb imam Ḥusâm, infine, ci ha raccontato le sue consuetudini dicendo: “Una volta venivo qui in moschea per preparare la ḥuṭbah, concentrarmi e prepararmi, però molte persone venivano e certe volte entravano senza neanche bussare, allora mi interrompevano mentalmente e perdevvo la concentrazione, ora purtroppo vengo direttamente da casa alla preghiera e io detesto questo, lo faccio solo perché sono obbligato, io preferisco venire in moschea molto presto, preparo, cerco, studio, rivedo, mi rilasso, soprattutto in certi casi cambio all’ultimo momento l’argomento o un elemento della struttura della ḥuṭbah”.

### 3.12.2. Ḥuṭabâ’ lavoratori

Il ḥaṭīb imam Nâsar risponde alla domanda mettendo a fuoco la solidarietà sociale che gli permette di celebrare il culto del venerdì e nello stesso tempo lancia un desiderio: “Lavoro come tutti i giorni e arrivo all’ultimo minuto, c’è una pressione su di me, ecco perché ci vuole l’imam a tempo pieno, inizio a lavorare nel mercato alle sette del mattino e vengo di corsa all’una in moschea, al mio banco nel mercato lascio mia moglie a lavorare”.

Il ḥaṭīb imam Târiq ci racconta la sua esperienza con queste parole: “Lavoro normalmente e verso le undici e mezzo ripeto la ḥuṭbah nella mia mente, dopo vado a casa a mangiare di fretta e poi vado in moschea, arrivo sempre all’ora giusta. Tutto si fa di fretta”.

## 3.13. Quando e dove il ḥaṭīb cambia l’abbigliamento

Siamo abituati a vedere i religiosi musulmani vestiti con abiti tradizionali di diversi colori e tagli. Non esistono degli abbigliamenti cerimoniali stabiliti da norme religiose. Nei paesi a maggioranza musulmana ci sono delle categorie di religiosi che hanno un abbigliamento specifico, come nel caso dei laureati presso l’Università Al-Azhar in Egitto; lo stesso si può dire di Libano, Siria, Turchia ecc. In Marocco la prassi è che il ḥaṭīb porti abiti tradizionali coprendo il capo, il che non lo fa distinguere da un cittadino comune vestito tradizionalmente. Questo è il caso di della maggior parte dei paesi a maggioranza musulmana. Nel caso dell’Europa e dell’Italia, i ḥuṭabâ’ portano vestiti tradizionali che chiunque può portare.

Dall’indagine che abbiamo fatto abbiamo notato che cinque dei ḥuṭabâ’ a tempo pieno si vestono a casa propria il venerdì mattina con un abbigliamento tradizionale. Uno di loro è il ḥaṭīb imam Ḥusâm, che afferma: “Mi preparo a casa, mi vesto e poi vengo in moschea, ho un vestito per la ġumu‘ah. Lo faccio apposta di uscire nel quartiere il venerdì e il sabato

*con i vestiti della moschea, noi abbiamo qui la chiesa e la sinagoga dei nostri fratelli ebrei e molti di loro sanno che io sono l'imam e il venerdì è il nostro giorno, anche mio figlio di quattro anni si veste con la ġallabiyyah [lunga camicia, n.d.r.], perciò lo faccio apposta di mostrare il rituale e una parte del nostro patrimonio islamico, il venerdì e il sabato, il sabato perché c'è molta gente per strada. Anche in tutti gli eventi ufficiali mi presento con i vestiti tradizionali, perché io sono un simbolo, volendo o non volendo io sono il simbolo dei musulmani in questo luogo”.*

I *ħuṭabâ'* imam Ġa'far e Faiṣal escono il venerdì mattina vestiti come ogni giorno e una volta nel luogo di culto mettono un abito tradizionale. Questo non si fa nei paesi di origine, ma è comune in Italia. Nel caso dei *ħuṭabâ'* a tempo pieno questa pratica di avere degli abbigliamenti nel luogo di culto assume una tendenza 'cristiano-cattolica', che prevede gli abiti cerimoniali custoditi in chiesa. Il caso dei *ħuṭabâ'* lavoratori è diverso: loro, tranne il *ħaṭīb* imam Nawfal, si vestono come tutti i giorni perché devono lavorare come sempre, e quando arrivano nel luogo di culto si vestono con abiti tradizionali. Uno di loro è il *ħaṭīb* imam Ṭâriq, che afferma: “*Mi preparo in moschea, abbiamo una stanza che dà direttamente sulla sala della preghiera, ho lì il mio abbigliamento che uso sempre di venerdì”.*

Con questa indagine panoramica sui produttori del discorso khatabitico abbiamo conosciuto diversi elementi sociologici che agiscono sulla fabbrica della *ħuṭbah* enunciata nei luoghi di culto islamico. Nel prossimo capitolo offriamo la nostra inchiesta sulle aree tematiche sulle quali gli attori religiosi realizzano il proprio prodotto omiletico.

## VIII – Mappa degli argomenti delle *ḥuṭab*

Questo capitolo tenterà di accendere i riflettori sugli argomenti che i *ḥuṭabâ* affrontano nelle proprie produzioni omiletiche, oggetto della nostra ricerca. Tale indagine ci permetterà di sondare le macroaree conoscitive, i concetti di comportamento sociale e il patrimonio simbolico che vengono enfatizzati nel discorso religioso all'interno dei luoghi di culto islamico in Italia.

### 1. Le frontiere di libertà di scelta degli argomenti (tra censura e libertà)

A prima vista l'islam si presenta come una religione senza Chiesa (Pace, 2004<sup>2</sup>). Di conseguenza si potrebbe pensare che, di fronte a questo vuoto istituzionale, in Italia gli attori religiosi abbiano una libertà totale nelle loro scelte missionarie e religiose. I racconti dei *ḥuṭabâ*, l'analisi delle *ḥuṭab* e l'osservazione partecipante che abbiamo compiuto ci hanno dimostrato che ci sono molti fattori che coprono un ruolo cardine nelle scelte di questi religiosi. I musulmani, in qualità di “minoranza conoscitiva” (Berger, 1995), possiedono le proprie concezioni della realtà, che si sono generate e costruite nelle società di provenienza. In Italia, tali comunità si trovano nella situazione di doversi misurare con concezioni e valori di “altre culture” e di interrogarsi sugli obblighi e sulle pratiche religiose nel nuovo contesto (Dassetto, 2011). In effetti, l'islam della diaspora alterna la negoziazione e il conflitto, il ripiegamento e la comunicazione, per ricostruire passo dopo passo un'identità individuale e collettiva (Saint-Blancat, 2008a). In questo *continuum*, i *ḥuṭabâ* subiscono delle censure sociali e in altri casi invece sono loro stessi che esercitano un'auto-censura nella scelta degli argomenti da trattare. Questo ci ha permesso di costruire delle categorie di censure esercitate sulle scelte degli attori religiosi.

#### 1.1. Il controllo mediatico-politico

Spesso i mass media trasmettono notizie relative all'estradiizione dal suolo italiano di un imam a causa del suo discorso religioso intransigente, e spesso tali notizie vengono accompagnate da dure dichiarazioni da parte dei politici. Per esempio, prendiamo una notizia che è stata diffusa da diversi canali televisivi e riportiamola come è stata trasmessa da Rai News, il 28 luglio 2016: “*Terrorismo, imam estradato grazie ai musulmani moderati: i suoi sermoni si erano progressivamente radicalizzati, testimoniando la sua*

*vicinanza all'ideologia estremista di matrice salafita. Per questo Mohammed Madad, marocchino di 51 anni e imam del centro di preghiera islamica di Noventa Vicentina, è stato espulso dall'Italia*". Questo è un tipo di notizia che diventa oggetto di discussione tra i musulmani e questo fa sì che nella comunità dei fedeli si costruiscano un certo *modus operandi* e una gamma di argomenti da evitare. In pratica si discute della possibilità di adozione di un codice di comportamento che si adegui alle aspettative (Anderson, 1923). In questa prospettiva è importante sapere che i social network coprono un ruolo importante perché diventano il mezzo attraverso cui veicolare tali discussioni. Cito di seguito l'esempio di una discussione avviata tramite WhatsApp da un gruppo di imam: un religioso, dopo aver raccomandato ai *ḥutabâ'* di affrontare nei sermoni la situazione che vivono i musulmani di Myanmar, fa notare ai membri del gruppo la dimensione della sicurezza scrivendo:

في خطبة الجمعة اليوم التي بالتأكيد سوف تسجل وتترجم حرفا حرفا، أرى أنه من الضروري الاستفادة من المناسبة خلال حديثنا عن مأساة المسلمين في بورما أن نبين ما أقره الإسلام من حقوق للأقليات غير المسلمة وكيف عاشوا و يعيشون في بلاد الإسلام. لتكتمل الصورة "وبضدها تتميز الأشياء و الا يطغى على الخطب النياحة بل تقديم الصورة المشرفة للإسلام في مثل هذه الحالات.

*"Nel sermone del venerdì di oggi, che sicuramente sarà registrato e tradotto parola per parola,<sup>42</sup> riterrei che dovremmo trarre vantaggio, durante il nostro discorso, dall'evento riguardante la tragedia dei musulmani in Myanmar e focalizzarci sui diritti che l'islam ha garantito alle minoranze religiose nei paesi a maggioranza musulmana affinché il quadro sia completo. Confrontando più situazioni simili, diffondiamo la conoscenza delle cose. Credo sia importante evitare discorsi sentimentali presentando un'immagine dignitosa dell'islam*". Il religioso allude alla registrazione e alla traduzione che qualche ente di sicurezza potrebbe fare e avvisa gli altri *ḥutabâ'* di stare attenti nella scelta delle parole e di non dare libertà all'emozione durante la loro performance. Egli invita inoltre gli altri predicatori ad affrontare il tema del diritto delle minoranze non musulmane di professare la propria religione. Secondo lui, questo è un modo efficace per dimostrare come l'islam abbia dato dei diritti alle minoranze non musulmane, partendo dal controesempio del caso del Myanmar.

## 1.2. Auto-censura

Un *ḥatīb* di un luogo di culto di una metropoli del Nord Italia, durante la nostra intervista, nella sua risposta relativa alla domanda che riguardava il

---

<sup>42</sup> Il titolare di questo suggerimento ha usato la forma indiretta in modo di nascondere il soggetto che registra e quello che traduce.

feedback dei fedeli alle sue *ḥuṭab*, ci ha comunicato che ci sono dei fedeli che ogni tanto gli chiedono di trattare argomenti pratico-rituali, ad esempio come compiere in modo corretto *al-wuḍū'* (l'abluzione) e la *ṣalât* (la preghiera canonica), ma lo stesso *ḥaṭīb* ha affermato di non essere contento di tali richieste. Questo atteggiamento ci mostra che il *ḥaṭīb* in oggetto censura un tipo di argomento richiesto da un fedele perché non lo ritiene opportuno. Un altro esempio di autocensura che abbiamo riscontrato è il controllo che alcuni *ḥuṭabâ'* applicano nelle parti delle letture coraniche in cui viene usato il termine *ḡihâd*:<sup>43</sup> in pratica i *ḥuṭabâ'* recitano dei versetti e quando arrivano al versetto che contiene questa parola, lo saltano completamente. Un altro attore religioso, invece, si è confidato così durante l'intervista: *“Evito di parlare di argomenti come il terrorismo che fanno alcuni musulmani, perché tutti sanno che non è islam, e poi il terrorismo è un argomento che può creare problemi, è meglio evitarlo”*.

### 1.3. Censura dai fedeli

Durante l'intervista con un *ḥaṭīb* di un luogo di culto di una metropoli del Nord, Ḥusâm, ci ha detto che dopo aver parlato di ciò che vivono i palestinesi a Gaza un fedele gli chiese di evitare questo argomento perché non era opportuno. Altri due *ḥuṭabâ'* ci hanno confermato di aver ricevuto dure reazioni da parte di alcuni fedeli quando affrontarono l'argomento del golpe militare contro Morsi in Egitto. La censura da parte dei fedeli ci è stata comunicata anche nel racconto di un altro *ḥaṭīb*, Samîr, che ci ha confidato che in un'occasione, dopo aver finito la *ḥuṭbah* e la preghiera canonica, un fedele gli disse: *“Ma in tutto il Corano non hai trovato nient'altro da recitare tranne questo versetto sul ḡihâd?”*. Citiamo di seguito un altro tipo di censura da parte dei fedeli, una censura di tipo sociolinguistico: il *ḥaṭīb* Omar, un ingegnere edile, ci ha detto che un gruppo di fedeli gli aveva chiesto di abbassare il livello linguistico con il quale trattava i suoi argomenti; i fedeli inoltre avevano aggiunto: *“Non siamo mica all'università!”*.

---

43 *“Jihâd*. Il termine, la cui radice rimanda all'idea di sforzo, indica nel discorso giuridico, ma anche in quello morale, lo sforzo sulla via di Dio (*jihâd fisabil Allâh*). Si tratta innanzi tutto dello sforzo militare per la diffusione o la difesa dell'Islam, diretto alla realizzazione della sua dimensione universale. Tuttavia i giuristi sciiti, e, specialmente in epoca contemporanea, alcuni giuristi sunniti, affiancano a questo sforzo militare, denominato *j. minore* o dei corpi, lo sforzo di autoperfezionamento, definito *j. maggiore* o delle anime. Quest'ultimo è un dovere che incombe su ogni individuo, l'altro è un dovere comunitario, che si considera adempiuto se un numero sufficiente di musulmani vi si dedica. La distinzione tra “grande” (maggiore) e “piccolo” (minore) *j.*, l'uno spirituale e l'altro militare, è comunque attribuita dalla tradizione allo stesso Profeta Muhammad ed è stata accolta dalla maggior parte dei teologi musulmani, per esempio al-Ghazâlî [v. ], fin dal cosiddetto Medio Evo. L'accezione spirituale, anzi, ha trovato largo uso presso i mistici” (Campanini, 2005; p. 170).

I fedeli in pratica avevano chiesto al *ḥaṭīb* di rendere il linguaggio adoperato durante il suo sermone più accessibile e meno aulico.

#### **1.4. Censura da parte dei dirigenti dei luoghi di culto**

Come abbiamo visto nel capitolo V, non tutti i *ḥuṭabâ'* sono i responsabili del luogo di culto dove esercitano la propria missione religiosa, come si può osservare dalla tabella 3 (cap. V, par. 2.3). Perciò, nei casi in cui il *ḥaṭīb* non è il dirigente, si confronta con quest'ultimo, che gli trasmette un vademecum verbale che contiene il codice di comportamento da seguire, ivi compresi gli argomenti da evitare. Nelle comunità dei musulmani delle città di provincia, frequentate principalmente da operai e da profughi di basso livello culturale, la censura riguarda la lista seguente: è vietato parlare di politica, della questione palestinese, di minoranze musulmane e del terrorismo; al *ḥaṭīb*, in questi territori, è richiesto di concentrare il proprio discorso sull'etica religiosa e sullo *'ahkâm* (norme dottrinali). Nei luoghi di culto delle città metropolitane, invece, la raccomandazione più frequente è quella di non nominare gli stati arabi o a maggioranza musulmana e i loro capi di stato.

#### **1.5. Censura strategica**

Intendiamo con questa categoria le censure rivolte alle posizioni o al pensiero del *ḥaṭīb*, se portatore di una corrente di pensiero diversa da quella dei dirigenti del luogo di culto. Un *ḥaṭīb* ci ha raccontato: *“Non possiamo permettere a un ḥaṭīb che ha una linea diversa dalla nostra di fare un sermone nelle nostre moschee, soprattutto se è un bravo oratore, perché può distruggere ciò che noi abbiamo costruito in anni con una sola ḥuṭbah”*. Lo stesso possiamo dire per tutti i luoghi di culto gestiti da associazioni aventi un pensiero ideologico. Basti sapere, per esempio, che nei luoghi gestiti da Da'wah wa Tablîg nessun *ḥaṭīb* può fare la *ḥuṭbah* se non abbraccia questo tipo di ideologia o se è ritenuto un contestatore del pensiero di quest'organizzazione transnazionale. In questi luoghi, nello specifico, non si trattano mai, nelle omelie, argomenti di carattere politico o di solidarietà nei confronti di una minoranza musulmana. Ad esempio, non si trattano nelle *ḥuṭab* argomenti riguardanti la questione palestinese, i musulmani del Myanmar, la situazione della Siria o dell'Iraq. Questi argomenti sono un tabù nei luoghi di culto di questo gruppo religioso. Lo stesso si può dire dei luoghi di culto ideologicamente schierati, al di là dell'ideologia preponderante.

## 2. La costruzione delle macroaree degli argomenti delle *ḥuṭab*

Nella costruzione delle aree tematiche della produzione omiletica abbiamo riscontrato diverse difficoltà: una di esse è stata la difficoltà di classificare alcune *ḥuṭab* contenenti grandi voli pindarici su diversi temi e incapaci di focalizzare un solo argomento. In altri casi, le difficoltà hanno riguardato la scelta del criterio per suddividere le *ḥuṭab*, dal momento che trattavano argomenti appartenenti a molteplici discipline. È di grande rilevanza sapere che il periodo stabilito dalla nostra ricerca per la raccolta delle *ḥuṭab* è compreso tra dicembre 2016 e luglio 2017, arco di tempo che coincideva in parte con il Ramadan. Questo elemento ha conseguentemente influenzato la classificazione, facendo aumentare la macro area chiamata ‘ricorrenze’. Nonostante ciò, abbiamo ritenuto importante analizzare come i diversi *ḥuṭabâ* hanno trattato questo tema. Un altro dato significativo che ha influenzato la macroarea denominata da noi ‘islam transnazionale’ è la notizia della chiusura della moschea al-’Aqsâ a Gerusalemme da parte delle autorità israeliane. La chiusura della moschea è avvenuta a seguito di un attacco palestinese, durante il quale sono morti due soldati israeliani, e di conseguenza diversi *ḥuṭabâ* hanno trattato nelle loro produzioni omiletiche la questione palestinese.

Dall’analisi del materiale raccolto siamo riusciti a dividere gli argomenti trattati in queste macro aree: *fiqh* (giurisprudenza religiosa), mito, spiritualità, islam transnazionale, etica, ricorrenze, *da’wah* (proselitismo, propaganda), solidarietà, politica, storia, autocritica.

**Tab. 8:** Elenco degli argomenti delle *ḥuṭab* con le macroaree

Macroarea	Oggetto del discorso khatabitico
Autocritica	Le virtù di coloro che usano il <i>minbar</i> di <i>rasûlu Allâh</i>
<i>Da’wah</i>	<i>Da’wah ’ilâ Allâh</i> (propaganda dell’invito all’islam)
	<i>Da’wah ilâ Allâh</i> è un obbligo
	La <i>da’wah</i> è il miglior dono di Allah
	Il ruolo dei profeti di Allah
	La fede è un percorso continuo
	La perseveranza fino alla morte
	Il musulmano logorato dalle preoccupazioni della <i>da’wah</i>

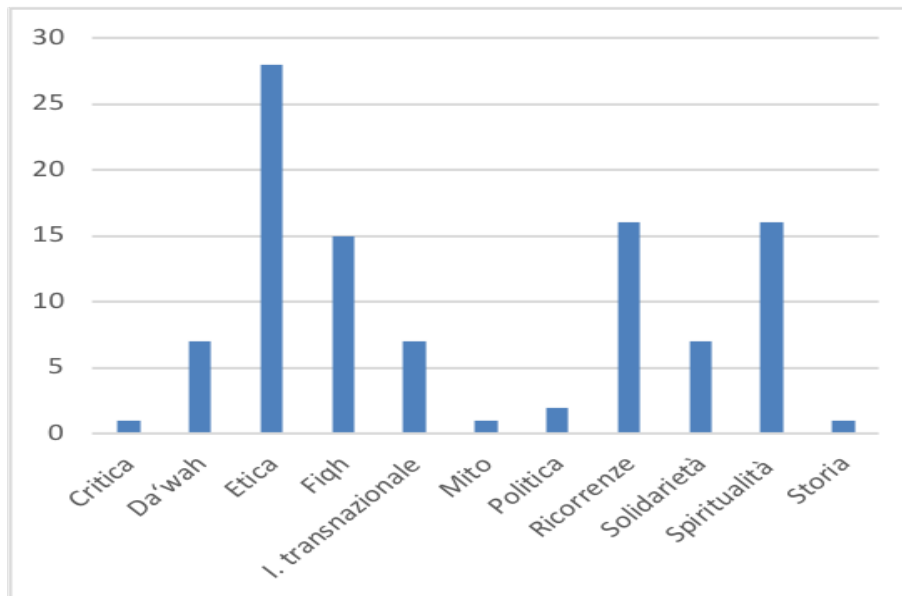
Etica	La corsa alla raccolta dei beni di questa vita è dimenticare <i>'âḥirah</i> (la vita dell'aldilà)
	<i>Al-falâḥ</i> , il vero successo: prima lezione, la perseveranza della <i>ṣalât</i>
	<i>Al-falâḥ</i> , il vero successo: seconda lezione, la perseveranza nelle buone azioni
	Dio non cambia lo stato della gente finché non cambiano ciò che hanno nel cuore
	Chi sono i benevoli e che cosa Allah ha preparato per loro
	Come essere <i>muttaqîn</i> (timorati di Dio)
	Le azioni umane si presentano ad Allah ogni lunedì e giovedì
	L'obbedienza ad Allah e al profeta
	Ascoltare gli altri è una cultura
	<i>'Infâq fi sabîli Allâh</i> (la donazione nel percorso di Dio)
	Rispettare l'etica coranica e profetica
	I danni del fumo del tabacco
	La famiglia deve avere: il dialogo, la chiarezza e la forza dell'appartenenza
	La benedizione è nel rimanere nel gruppo
	Le conseguenze dell'abitudine alla disobbedienza ad Allah
	<i>Al-muwâṭānah</i> , la concittadinanza
	Perché Dio non soddisfa le nostre implorazioni
	Il musulmano è lontano dall'arroganza
	Il musulmano è lontano dai pettegolezzi
	<i>Ġawâmi 'u al-ḥayr</i> , i comportamenti più benevoli
	Il musulmano non è malizioso
	Non rispondere al male con il male
	Come comportarsi nelle disgrazie
	Le caratteristiche della generazione del cambiamento
	Le sette categorie degli ombreggiati nel giorno del giudizio
	Fiqh
Se vuoi <i>rizq</i> (dono di Dio) devi fare <i>taqwah</i> (timore di Dio)	
I doveri dei figli verso i genitori	
<i>'Omrah</i> (versione breve del pellegrinaggio alla Mecca) in Ramadan	

	Le condizioni della <i>'ibâdah</i> (devozione) corretta
	Segnali sulla strada del pellegrinaggio
	I giovani tra i diritti e i doveri
	Maria nell'islam
	Gesù nell'islam
	Gesù profeta è solo una dimensione umana
	Dio ha obbligato i fedeli secondo le loro capacità
	Se i fedeli non si alleano tra di loro vivranno delle disgrazie atroci nella vita terrena
	Il messaggio dei centri islamici in Europa
	<i>Fiqh</i> dei social network (in tre luoghi di culto)
	<i>Maqâşid aşari'ah</i> , gli obiettivi della <i>şari'ah</i>
Islam transnazionale	Sostegno ai musulmani del Myanmar
	L'importanza della <i>'ummah 'islâmiyyah</i> (la nazione dell'islam)
	al-Quds (Gerusalemme)
	Chiusura della moschea al-'Aqsâ
	La Palestina
	Gerusalemme, la capitale eterna della Palestina
	La moschea al-'Aqsâ e Gerusalemme ci uniscono
Mito	<i>'Isrâ' wa al-mi'râğ</i> , ascensione del profeta
Politica	Le elezioni in Italia
	La partecipazione politica
Ricorrenze	Le buone caratteristiche del mese di <i>Rabî' al-'Awwal</i>
	Il senso dell'anniversario della nascita del profeta
	Prepararsi al mese di Ramadan, prendere il treno giusto
	Il mese di Ramadan è una scuola
	Il mese di Ramadan è il mercato dei benevoli
	Il mese di Ramadan è la fiera dei perdonatori
	Il mese di Ramadan è l'occasione dei <i>muğtahidîn</i> (zelanti)
	Il valore degli ultimi dieci giorni del mese di Ramdan
	Il valore di <i>laylat al-qadr</i> , la notte del destino
	Come festeggiare l'anniversario della nascita del profeta

	L'anniversario della nascita del profeta
	<i>Zakât</i> (elemosina canonica), però all'inizio di Ramadan
	Ramadan, un'occasione di cambiamento
	Il calcolo astronomico è il nostro strumento per concordare sull'inizio del mese di Ramadan
	Prepararsi al mese di Ramadan
	La celebrazione della giornata mondiale della donna
Solidarietà	L'importanza di dare <i>ṣadaqah</i> (l'elemosina)
	I segni della grandezza di Dio
	L'atto terroristico di Nizza
	Terrorismo contro gli occidentali e terrorismo contro due moschee in USA
	Solidarietà ai terremotati
	L'atto terroristico contro la moschea a Québec
	Fare il bene al prossimo
Spiritualità	Atti di culto che salvano il fedele dall'inferno
	Quando il cuore è connesso ad Allah, la pratica religiosa è facile
	L'importanza della <i>niyyah</i> , l'intenzione
	La morte, il destino di tutti noi
	Le azioni sono un esame divino
	Dio ti osserva dovunque tu sia
	Cambiare ciò che è nel cuore, e Dio cambia ciò che è attorno a te
	In Italia ogni tanto dobbiamo ricordare <i>al-yaqîn</i> (la certezza dell'esistenza di Dio)
	La vera felicità è quella del paradiso
	La lode, <i>al-ḥamd</i>
	<i>Iṣlâḥ an-naḥs wa tazkiatahâ</i> (migliorare la propria spiritualità)
	La benedizione e le sue <i>asbâb</i> (come ottenerla)
	La condizione dei defunti nelle tombe
	Il conflitto tra l'obbedienza e la disobbedienza ad Allah
	L'unità di misura della vita è ciò che si fa per la vita dell'aldilà
Caratteristiche del cuore sano	

Storia	<i>Ġazwat 'Uhud</i> , la battaglia di 'Uhud
--------	---

Fig. 20: Grafico dei temi presenti nelle *ḥuṭab*



Tab. 9: Elenco delle macroaree con il numero delle *ḥuṭab*

Area tematica	N° <i>ḥuṭab</i>
Critica	1
<i>Da'wah</i>	7
Etica	28
<i>Fiqh</i>	15
Islam transnazionale	7
Mito	1
Politica	2
Ricorrenze	16
Solidarietà	7
Spiritualità	16
Storia	1

## 2.1. Riflessione sulle macroaree

Gli argomenti della macroarea dell'etica sono ventisei e fra essi c'è una focalizzazione (20 su 26) su tematiche religiose di tipo tradizionale. L'invito che viene rivolto ai fedeli è quello di non pensare ad accumulare i beni in questa vita terrena, ma di concentrarsi piuttosto sull'altra vita. Questo sermone è stato enunciato davanti a fedeli del luogo di culto di una città di provincia i cui frequentanti sono per lo più immigrati, e nello specifico profughi, che quindi sono in cerca di lavoro, oppure se lo hanno si trovano comunque in uno stato di difficoltà economica. Dai titoli dei sermoni, fra gli argomenti analizzati, sei sembrano trattare argomenti attuali, e pertanto ne citiamo alcuni: 1) social network e loro corretto utilizzo; 2) dialogo e capacità di ascolto degli altri: come far sì che diventino cultura? 3) combattere il tabagismo; 4) dialogo all'interno della famiglia: come mantenere le tradizioni e far sì che ciò sia un bisogno di tutti i membri del nucleo familiare? 5) la concittadinanza (o *al-muwâṭānah*), un argomento moderno che dobbiamo analizzare per vedere come l'attore religioso vede la convivenza e che sensi trasmette ai fedeli. L'ultimo argomento contiene due termini moderni: le nuove generazioni e il cambiamento. Cercheremo di capire come avviene il cambiamento desiderato e come il *ḥaṭīb* andrà a convincere i fedeli della sua produzione religiosa.

Dall'analisi dei temi delle prediche sulle ricorrenze, invece, è emerso che tutti gli attori religiosi hanno concentrato la loro produzione omiletica sul Ramadan e sull'anniversario della nascita del profeta; solo due di essi hanno trattato il tema della donna. È interessante notare che nonostante il periodo della raccolta delle *ḥuṭab* abbia coinciso con la Pasqua cristiana, il 25 aprile e il 2 giugno del 2017, tali feste non hanno trovato interesse nel discorso religioso. È da precisare che nei paesi di origine, il Marocco per esempio, le feste nazionali rappresentano un tema obbligatorio nei sermoni del venerdì. Nella ricerca eseguita presso l'Université International de Rabat abbiamo effettuato un'intervista con un *ḥaṭīb* del Marocco e con un responsabile del Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, l'ente governativo che gestisce le questioni religiose, che ci hanno confermato che in queste ricorrenze il ministero in questione obbliga i *ḥuṭabâ'* di tutte le moschee del regno a inserire i significati della festa nazionale in oggetto nella propria omelia. Nelle feste nazionali più significative e in occasione di eventi straordinari (più o meno cinque volte all'anno), il ministero invia una *ḥuṭbah* confezionata *ad hoc* da enunciare in tutte le moschee del regno, e questo documento prende il nome di *ḥuṭbah muwaḥḍadah* (sermone unificato) (fig. 21).

Una volta che abbiamo visto i dettagli degli argomenti affrontati dai *ḥuṭabâ'* e le categorie dei temi curati nella loro produzione khatabica, de-

dichiamo il prossimo capitolo allo studio della *muqaddimah* della *ḥuṭbah*: una parte indispensabile della produzione omiletica che ha le sue particolarità, le sue norme e le sue strategie comunicative.

**Fig. 21:** Una copia della circolare del Ministère des Habous et des Affaires Islamiques del Regno del Marocco, inviata ai suoi delegati regionali, nella quale si chiede di enunciare la *ḥuṭbah muwaḥḥadah* (sermone unificato) di venerdì 20 febbraio 2015, che ha come oggetto “L’allattamento naturale”, a tutti i *ḥuṭabâ’* delle moschee del Regno. Si possono vedere la firma del Segretario Generale del Ministero e la delega del Ministro.





## IX – *Al-muqaddimah*

Il focus di questo capitolo è lo studio delle *muqaddimah* delle *ḥuṭab* oggetto della nostra ricerca. Con questo termine indichiamo la parte iniziale del discorso omiletico che il *ḥaṭīb* enuncia. Di che cosa è composto questo passaggio discorsivo? Perché tutti i *ḥuṭabâ'* iniziano l'omelia recitando queste formule? Che valore danno alla *muqaddimah* gli attori religiosi? Quanto sforzo dedicano nella sua preparazione? Che strategie comunicative utilizzano gli oratori nella *muqaddimah*?

### 1. La scelta etimologica

La parte iniziale dell'omelia cultuale del venerdì possiede diversi appellativi che riassumiamo in questo elenco:

- *al-muqaddimah*: deriva dal verbo *qaddama*, ‘mettere avanti’; *muqaddimatu šay'i* significa ‘l'inizio del fatto’; *muqaddimatu al-kitâb* ad esempio è l'introduzione del libro;
- *al-ḥamdalah*: deriva dal verbo *ḥamida* nel senso di ‘ripetere l'espressione’, da questo deriva anche l'espressione *al-ḥamdu li Allâh*, che significa ‘lode ad Allah’;
- *al-'iftitâḥiyyah*: deriva dal verbo *iftataḥa*, cioè ‘inizia’; si indica con questo termine qualsiasi fatto, azione, evento col quale si inizia: *'iftitâḥiyyat al-ğarîdah*, l'editoriale, *al-ğalsatu al-'iftitâḥiyyah*, la seduta inaugurale.

Visto che *al-'iftitâḥiyyah* viene usata popolarmente nelle cerimonie, non useremo questo termine per non creare confusione. Non useremo nemmeno il termine *al-ḥamdalah* perché, come abbiamo visto, si tratta di un'espressione araba che ha un significato popolare: attraverso tale termine si esprime la gratitudine a Dio. Di conseguenza riteniamo che il modo migliore per indicare l'introduzione della *ḥuṭbat al-ğumu'ah* sia *al-muqaddimah*.

### 2. Gli elementi fissi della *muqaddimah*

Di seguito elencheremo la serie degli elementi standard della *muqaddimah* specificando che ogni elemento fisso è completato da una parte liberamente elaborata dal *ḥaṭīb*:

- 1) *al-ḥamdu li Allâh* (lode a Dio);
- 2) *ašhadu allâ ilâha illâ Allâh* (testimonio che non c'è nessun Dio al di fuori di Allah);

3) *ašhadu anna Muḥammadan rasûlu Allâh* (testimonio che Muḥammad è il messaggero di Allah): questa enunciazione viene sempre seguita da un elaborato complementare del *ḥaṭīb*;

4) *ṣalâtu ‘alâ rasûli Allâh*: è il saluto che consiste nella preghiera sul messaggero di Dio;

5) *tawâsî bi at-taqwah Allâh ḥaqqā tuqâtih*: si tratta della raccomandazione di avere timore di Dio, poiché Egli merita d’essere temuto.

Questa struttura standard viene rispettata dai *ḥuṭabâ’* con molta fedeltà ed è ripetuta ogni venerdì e in ogni moschea del mondo, al tal punto da diventare un’aspettativa per i fedeli.

Ogni *ḥaṭīb* usa un proprio elaborato per personalizzare la *ḥuṭbah* secondo le proprie esigenze, che vedremo più avanti.

La *muqaddimah*, con la sua caratteristica sopraccitata di contenere degli elementi costanti che si ripetono ogni venerdì, diventa un veicolo stabile e costante per trasmettere significati simbolici specifici. Tale modo ripetitivo è un tentativo di riprodurre ‘il sottomondo’ istituzionale di *ḥuṭbat al-ğumu‘ah* dei paesi di origine e degli attori religiosi. Essi fanno uso dello stesso campo semantico e riproducono le stesse ‘tacite intese’ condivise all’interno delle comunità dei musulmani. Questo fatto ci è stato comunicato dal vice capo dell’ente della *fatwah* del Sudan durante la sua visita in Italia. Egli ci ha confidato con molta semplicità che i *ḥuṭabâ’* rispettano tale prassi perché è una *sunnah* (pratica religiosa di Muḥammad), senza aggiungere altro.

### 3. Il significato simbolico della *muqaddimah*

La frontiera tra una *maw‘izah* (predica), un *dars* (lezione), una *kalimah* (breve pensiero) o qualsiasi altro discorso religioso e la *ḥuṭbat al-ğumu‘ah* è proprio la *muqaddimah*, senza la quale i partecipanti non considererebbero l’enunciato una *ḥuṭbat al-ğumu‘ah*.

I fedeli aspettano che il *ḥaṭīb* enunci questi elementi nella *muqaddimah*, come ci ha confermato un *ḥaṭīb* in un’intervista: “*I fedeli sanno che il mio discorso è una ḥuṭbat al-ğumu‘ah grazie alla muqaddimah*”. I cinque elementi ripetuti non sono messi in discussione e tutti i fedeli presenti li condividono; la loro enunciazione prende la funzione di legittimare il discorso religioso permettendogli così di divenire *ḥuṭbat al-ğumu‘ah*.

La bravura del *ḥaṭīb* nella *muqaddimah* si percepisce da quanto egli è capace ed è in grado di trasmettere questi cinque elementi attraverso la sua eloquenza per dare loro una forma grandiosa, bella, piacevole e sorprendente.

#### 4. Le *muqaddimah* sunnita e sciita

Tutte le *muqaddimah* nelle *ḥuṭab*, sia quelle prese in considerazione durante la ricerca, sia quelle a cui ho partecipato, contengono un indicatore che fa riferimento all'appartenenza del *ḥaṭīb* e del luogo di culto in oggetto al sunnismo. L'indicatore dell'appartenenza al sunnismo o allo sciismo è costituito dal tipo di saluto che il *ḥaṭīb* rivolge al Profeta. Nella sua produzione omiletica, l'attore religioso infatti si rivolge a Muḥammad, alla sua famiglia, a tutti i suoi compagni e ai devoti che seguono il suo esempio fino al giorno del Giudizio. Ecco tre esempi del modello sunnita:

- “*Oh Allah benedici e abbi in pace il tuo profeta amato Muḥammad, i suoi fratelli profeti, i messaggeri e abbi soddisfazione dei suoi compagni, dei loro seguaci e di coloro che li hanno seguiti e li seguono fino al giorno del giudizio*”:

اللهم فصل وسلم وبارك على نبيك وحببيك محمد صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين واراض اللهم عن الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين وعنا معهم أجمعين.

- “*Testimonio che il nostro maestro e il nostro amato e la nostra guida è Muḥammad, che Allah benedica e abbia in gloria; oh Allah benedici e abbi in pace il nostro maestro Muḥammad, i suoi famigliari e i suoi compagni benevoli e puri*”:

وأشهد أن سيدنا وحبينا و قدوتنا محمد صلى الله عليه وسلم اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

- “*Oh Allah benedicilo e abbilo in pace con i suoi parenti, i suoi compagni e tutti coloro che lo seguono fino al giorno del giudizio*”:

فاللهم صل وسلم وبارك عليه , و على آله و صحبه و اقتدى بأثره إلى يوم الدين.

Il modello della *muqaddimah* sciita è diverso dal modello sunnita nella parte che riguarda il saluto al profeta: gli sciiti si limitano in questa parte a salutare Muḥammad e 'ālu Muḥammad (il profeta e la sua discendenza) e in alcuni casi aggiungono l'espressione “*la maledizione sia sui loro nemici*”.

#### 5. Le diverse funzioni soggettive della *muqaddimah*

Dai racconti dagli attori religiosi abbiamo individuato che la *muqaddimah* ha delle funzioni soggettive particolari oltre alle funzioni religioso-dottrinali. Questo aspetto non era programmato prima delle interviste, ma durante il primo incontro il *ḥaṭīb*, raccontando la sua esperienza omiletica, ha detto:

“*Recitando la muqaddimah scarico la tensione, riscaldo la voce e rompo il ghiaccio*”. Questa risposta ci ha incuriositi. A quel punto, abbiamo cominciato a dare più attenzione alla dimensione soggettiva delle funzioni della *muqaddimah* e abbiamo notato effettivamente che gli attori religiosi hanno diverse considerazioni relative a essa e diverse strategie comunicative nella sua enunciazione.

### **5.1. La *muqaddimah* serve al *ḥaṭīb* per acquisire fiducia in se stesso**

Ci sono dei *ḥuṭabâ'* che leggono la *muqaddimah* e non la cambiano quasi mai. Il *ḥaṭīb* imam Faiṣal ci ha riferito: “*Io non preparo la muqaddimah, prima di tutto perché la conosco a memoria, e poi perché i primi due o tre minuti mi servono per acquisire fiducia in me stesso*”. La parte iniziale del sermone ha una funzione psicologica che permette all'oratore di acquisire il proprio equilibrio psichico per affrontare le centinaia di fedeli seduti in silenzio ad ascoltarlo.

### **5.2. Durante la *muqaddimah* il tecnico regola il suono dell'impianto acustico**

Il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm, che usa la stessa strategia descritta sopra, ci offre un'altra motivazione: “*Ogni tanto l'impianto acustico funziona male e sfrutto questo momento per dare il tempo alla regia [ha usato proprio questo termine teatrale o cinematografico, n.d.r.; cfr. Goffman, 1997] per risolvere il problema tecnico. Ripetere le formule dell'introduzione a memoria mi permette anche di dare delle indicazioni al tecnico per diminuire e aumentare il volume o per fargli capire che tutto funziona*”. Questa interazione avviene tra il *ḥaṭīb* e il regista, grazie a movimenti convenzionali codificati eseguiti con la mano destra e decisi in accordo tra questi due attori. Solo il tecnico sa codificare tali movimenti, mentre i partecipanti non si accorgono di nulla. In quasi tutti i luoghi di culto, è durante la *muqaddimah* che si regolano l'altezza, la distanza e l'orientamento del microfono e si agiustano le irregolarità acustiche.

### **5.3. Occasioni in cui il *ḥaṭīb* cambia strategia e prepara la *muqaddimah***

Il *ḥaṭīb* imam Nawfal, invece, racconta di avere una *muqaddimah* fissa che ripete a memoria; afferma però che in alcune occasioni prepara una *muqaddimah* specifica e cita un esempio: “*Una volta mi è capitato che, durante una ḥuṭbah, ho affrontato il tema della partecipazione alle elezioni: era un argomento molto importante che richiedeva un'introduzione curata; in quel venerdì ho dovuto leggere la muqaddimah da un foglio perché non*

*mi fidavo della mia memoria e non mi piace balbettare davanti ai fedeli*". Per questo imam balbettare o perdere il filo rappresenta un grosso problema in quanto i partecipanti, di fronte a un balbettio, non si concentrerebbero più sull'omelia, ma piuttosto sulla situazione "pietosa" (ha usato questo termine) del *ḥaṭīb*. Dal racconto del religioso abbiamo capito che ci sono delle occasioni in cui egli decide insieme ai suoi collaboratori di produrre un sermone particolare, che avrà risonanza fuori dal luogo di culto: in quel caso la *muqaddimah* sarà appositamente preparata con cura. Scegliere bene i versetti da recitare e gli *ḥadīṭ* è funzionale a rafforzare la posizione e le convinzioni che saranno poi trasmesse nel discorso omiletico. Le *muqaddimah* che il religioso ha curato erano quelle relative alle *ḥuṭbah* enunciate in occasione del terremoto dell'Abruzzo, delle elezioni amministrative, dell'attentato terroristico di Nizza, degli eventi drammatici di Gaza e dell'inizio del mese di Ramadan.

#### **5.4. Leggere la *muqaddimah* da un foglio è una garanzia**

In pratica, leggere da un foglio la *muqaddimah* preparata con cura rappresenta una strategia per evitare ogni eventuale errore e soprattutto per non perdere il filo del discorso. Il predicatore Faiṣal soffre di questo inconveniente e ne teme le conseguenze, perciò preferisce leggere da un foglio perché la posta in gioco è molto alta. Sentiamo il suo racconto: "*Quando mi succede di perdere il filo, abbasso la voce, respiro, rimango un po' in silenzio e guardo le facce dei partecipanti finché non vedo qualcuno che, attraverso il suo sguardo, mi trasmette fiducia. In quel momento guardo solo lui e riprendo il discorso*".

#### **5.5. La *muqaddimah* è lo strumento per citare gli elementi necessari per la validità della *ḥuṭbah***

Il *ḥaṭīb* imam Ğa'far sostiene che la *muqaddimah* deve essere breve, perché il tempo è molto limitato: "*Devo finire presto l'introduzione e passare all'argomento, cosa più importante per il ğumhūr [pubblico, n.d.r.]*", dice. Quando gli abbiamo domandato: "*In questo caso può saltare la *muqaddimah* ed entrare subito nell'argomento?*", il religioso, tutto sorpreso di fronte al mio inaspettato quesito, ha risposto: "*I teologi hanno stabilito gli elementi fondamentali della *ḥuṭbah* senza i quali essa non è valida, il *ḥaṭīb* può usare delle formule e delle espressioni diverse per recitarla, ma ha l'obbligo di enunciarli*". Quest'attore religioso ci ha fornito due informazioni molto importanti: la prima è che, secondo lui, gli elementi fondamentali della *muqaddimah* sono il frutto della produzione dei teologi e non di un riferimento ai testi sacri; la seconda informazione è che, nel suo caso,

la *muqaddimah* è recitata soltanto perché è un elemento fondamentale senza il quale la *ḥuṭbah* – sempre secondo la sua opinione – non sarà religiosamente valida.

## 5.6. La *muqaddimah* in Italia non è come quella in Egitto

Un *ḥaṭīb* ibrido,<sup>44</sup> che lo era in Egitto e ora esercita questo ruolo in Italia, ci fa capire un dato molto importante. Egli ha affermato: “Nella mia *muqaddimah* enuncio solo il necessario giuridico per la validità della *ḥuṭbah*”. Un altro *ḥaṭīb* ci ha detto che in Egitto preparava la *muqaddimah*, ma da quando è in Italia si limita a dirne una breve. Il *ḥaṭīb* imam Yûnus non prepara la *muqaddimah*, ecco che cosa ci ha raccontato: “*La annuncio in trenta secondi e inizio la ḥuṭbah per non perdere tempo, per fare un esempio Mohammed Hassan spende sei minuti nella muqaddimah che sembra, essa stessa, una ḥuṭbah [...] magari in Egitto va bene, ma in Italia no*”. E ha spiegato il perché dicendo: “*Tu perdi sei minuti nella muqaddimah che non ha nulla a che fare con l’argomento stesso della ḥuṭbah, secondo me è proprio fuori dal contesto italiano, abbiamo già poco tempo, in alcune moschee, se ripetiamo tre volte le ḥuṭab, in inverno diventa un problema perché l’ora di ṣalât al-‘aṣr [la preghiera di metà pomeriggio, n.d.r.] è molto vicina e si rischia di connettere ṣalât al-ḡumu‘ah con ṣalât al-‘aṣr, ci sono poco più di due ore durante le quali si devono organizzare tre ṣalât al-ḡumu‘ah*”. Infine l’interlocutore ha dato la sua conclusione al riguardo: “*La muqaddimah si fa solo per legittimare la ḥuṭbah, cioè per motivi sharaitici e poi inizio senza specificare di che cosa parlerò, inizio, e le cose vengono da sé e se il tempo non basta, mi fermo e prometto alla gente di proseguire il venerdì successivo*”. Il *ḥaṭīb* menzionato mette probabilmente in atto questa strategia per questioni di praticità, non per una questione meramente dottrinale. Questa risposta ha una rilevanza particolare: il religioso esprime e spiega che la sua scelta dell’enunciazione rapida e ripetitiva è basata soltanto sullo scarso tempo a disposizione e non su scelte normativo-religiose.

## 5.7. I fedeli non partecipano al culto per divertirsi

Il *ḥaṭīb* ‘Amğad critica implicitamente coloro che trasformano la *muqaddimah* in un’opera teatrale che ha come obiettivo far divertire il pubblico. Ci sono degli attori religiosi, nei paesi a maggioranza musulmana, che lo fanno di continuo: Abd al-Hamid Kishk (1933-1996) ne era un maestro. “*Il ḡumhûr [pubblico, n.d.r.] – afferma – non viene per divertirsi e io*

---

44 Intendiamo con questo termine i *ḥuṭabâ’* che hanno esercitato questo ruolo nel loro paese di origine e continuano a farlo in Italia.

non faccio il ḥaṭīb per farli divertire, e poi devo lasciare il tempo alla traduzione, perciò faccio una muqaddimah breve e racconto una storia commovente, o faccio una domanda: il mio obiettivo è svegliarli, attirare la loro attenzione. Non cambio la muqaddimah, ma cambio l'introduzione dell'argomento che vado ad affrontare". In questo modo l'imam si mette in linea con la maggior parte dei ḥuṭabâ': enuncia velocemente la parte iniziale aggiungendo in questo caso un ingrediente per attirare l'attenzione.

### **5.8. La muqaddimah deve essere preparata come la ḥuṭbah stessa**

L'imam Ḥusâm è convinto di dover preparare la muqaddimah come si prepara la ḥuṭbah e di doverla curare minuziosamente: essa dovrebbe contenere la struttura dell'argomento da affrontare: "La muqaddimah deve essere connessa all'oggetto del sermone e deve essere preparata con cura come la ḥuṭbah, non ci si deve limitare ai suoi elementi essenziali: la muqaddimah deve contenere la struttura di tutto ciò che si enuncerà". Dall'osservazione partecipante delle sue ḥuṭab abbiamo notato che le sue muqaddimah in realtà non seguono le sue convinzioni sopra enunciate, infatti sono simili tra di loro e brevi. La differenza tra questo predicatore e gli altri è che lui è convinto di fare una cosa sbagliata, non conforme alle norme, ma visto il tempo a disposizione e i tempi della preparazione del prodotto khatabitico, egli si adatta alle esigenze e infrange la norma.

### **5.9. La muqaddimah è lo strumento per svegliare i fedeli e prepararli ad ascoltare la ḥuṭbah**

Questa funzione della muqaddimah è stata verificata nel racconto di due ḥuṭabâ'. Nel primo caso, l'attore religioso ha specificato la propria strategia dell'utilizzo della muqaddimah per attirare l'attenzione dei fedeli, svegliarli e tentare di mantenerli coinvolti nella rappresentazione: "La gente quando sente una storia commovente – ci ha detto l'imam 'Amğad – ascoltata con attenzione, si emoziona e segue il discorso del ḥaṭīb". L'imam Muḥtâr, invece, fa partecipare i fedeli ponendo sempre la stessa domanda: "A ilâhun ma'a Allâh?" (Esiste un Dio oltre ad Allah?) e loro ripetono la seguente espressione: "lâ 'ilâha illâ Allâh!" (Non c'è nessun Dio tranne Allah).<sup>45</sup>

---

45 Questa strategia comunicativa e partecipativa è stata una caratteristica della comunicazione di un famoso predicatore egiziano, ṣayḥ Kishk, degli anni '80 del secolo scorso, che ripeteva ad alta voce e con lettura salmodica delle espressioni di *tawḥîd* (il monoteismo) al punto di far entrare i fedeli in una sorta di isterismo collettivo. Egli è stato uno dei primi, se non il primo, predicatore analizzato da ricercatori occidentali. Da citare le diverse ricerche pionieristiche eseguite dall'antropologo statunitense Patrick Gaffney, che negli anni '80 e '90 ha focalizzato l'analisi dei sermoni in Egitto e in particolare modo quelli di Kishk (Gaffney, 1988), e le ricerche di Gilles Kepel (1984): si veda il ca-

## 5.10. L'autocensura nella *muqaddimah*

Più di un *ḥaṭīb* recita nella formula del saluto del profeta un'espressione molto famosa e, quando arriva alla parte in cui viene menzionata la parola *ḡihād*, la salta. Abbiamo riscontrato questa strategia in almeno quattro luoghi di culto di metropoli e di città di provincia; invece, altri *ḡihād* la enunciano senza imbarazzo. Un esempio di autocensura proviene dal *ḥaṭīb* imam Omar, che dice:

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه من خلقه وحببيه أدى الرسالة وبلغ الأمانة ونصح هذه الأمة ففرج الله به الأمة صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه أمهات المؤمنين والتابعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

“*Testimonio che non c'è un altro Dio al di fuori di Allah e che Muḥammad è il suo servo [o adoratore, n.d.r.], messaggero, il suo prescelto, il suo amato, ha trasmesso il messaggio e ha guidato la 'ummah, l'ha salvata, che Allah lo abbia in misericordia, i suoi parenti, i suoi compagni, le sue mogli, madri dei credenti e tutti i loro seguaci fino al giorno del giudizio*”.

Invece l'esempio della recitazione dell'espressione completa, senza censura, lo prendiamo dal *ḥaṭīb* imam 'Idrīs, che dice:

وأشهد أن سيدنا نبينا و عظيمنا محمدا عبده ورسوله خليله وصفيه أدى الأمانة ونصح الأمة وكشف الغمة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه الله اليقين ونحن على ذلك من الشاهدين اللهم جازه عنا خير الجزاء.

“...*che Muḥammad il nostro Signore e la persona più grande tra di noi è il suo servo [o adoratore, n.d.r.], suo messaggero, suo prescelto, ha trasmesso il messaggio e ha guidato la 'ummah, l'ha salvata e ha fatto il ḡihād per Allah come Egli merita e noi ne siamo testimoni, che Allah lo ricompensi nel migliore dei modi*”.

A questo punto potremmo dire che abbiamo due categorie di *ḥuṭabâ'*: coloro che, almeno nella *muqaddimah*, evitano l'uso del termine *ḡihād* e coloro che conservano la formula originale senza modifiche.

## 5.11. *Muqaddimah* con accenno implicito all'argomento della *ḥuṭbah*

C'è una categoria di *ḥuṭabâ'*, come il *ḥaṭīb* imam Rašād, che adottano questa strategia: durante l'annunciazione degli elementi della *muqaddimah* inseriscono un versetto del Corano o uno *ḥadīṭ* connessi all'argomento da trattare nella *ḥuṭbah*, come in questo esempio:

الحمد لله الحمد لله رب العالمين يضاعف ثواب المتصدقين ولا يضيع أجر المحسنين و  
أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن سيدنا ونبينا وحبينا محمدا عبد الله

---

pitolo III, “Stato dell'arte”.

ورسوله فاللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمدا وعلى آله وصحبه أجمعين  
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.  
أما بعد فأوصيكم عباد الله ونفسي بتقوى الله سبحانه وتعالى إذ قال جل مقامه "فاتقوا  
الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم".

Mentre il *ḥaṭīb* enuncia gli elementi fondamentali della *ḥuṭbah*, recita il versetto con il quale invita i fedeli a temere Dio, usando la citazione stessa del Corano che raccomanda ai fedeli di essere generosi: “*Temete Dio quanto potete, e ascoltate e ubbidite e fate la carità per il vostro stesso bene, perché quelli che si preservano dall’avarizia dell’anima, quelli sono i beati*”.<sup>46</sup> In questo modo l’attore religioso enuncia rapidamente la *muqaddimah* e nello stesso tempo fa un accenno all’argomento da trattare, in questo caso la generosità.

### 5.12. Doppia *muqaddimah*

Si tratta di una strategia adoperata dal *ḥaṭīb* imam Samîr, che allunga la *muqaddimah* al punto da citare due volte l’espressione *’ammâ ba’d*, espressione convenzionale usata per la prima volta da Quss ibn Sa‘idah dalla Ğâhilliyyah (periodo preislamico) in poi, che separa la *muqaddimah* dalla *ḥuṭbah*. Si tratta del *ḥaṭīb* che allunga di più il sermone rispetto a tutti quelli presi in considerazione nella nostra ricerca. La sua *ḥuṭbah* dura quaranta minuti e la sua *muqaddimah* quattro minuti e dieci secondi: in pratica il 10% del tempo viene impiegato nella parte iniziale.

### 5.13. La *muqaddimah* controcorrente

Al contrario della consuetudine, il *ḥaṭīb* imam Faiṣal preferisce anticipare l’implorazione e inglobarla nella *muqaddimah*. Tutti i *ḥuṭabâ’* oggetto della nostra ricerca fanno un’implorazione più o meno lunga alla fine dell’enunciazione della predica, al punto che quando il religioso arriva all’implorazione i partecipanti capiscono che il rito ha raggiunto la sua fine. Questo *ḥaṭīb* rappresenta un caso particolare tra tutti i *ḥuṭabâ’* presi in considerazione. Abbiamo individuato la spiegazione di questa strategia inusuale nel suo racconto: “*Preferisco lasciare per ultimi i messaggi che ritengo più importanti, perché alla fine della ḥuṭbah tutti i fedeli sono presenti, compresi i ritardatari*”.

<sup>46</sup> Corano, *sûrah* LXIV, versetto 16 (Ventura, 2010; p. 355).

## 6. Allah e Muḥammad sono i termini più ripetuti nella *muqaddimah*

La *muqaddimah* più breve è composta da settanta parole, mentre la più lunga è di 223 parole. Di conseguenza anche la durata varia da 30 secondi a 4 minuti e 10 secondi.

Il termine più ripetuto nelle *muqaddimah* delle novantotto *ḥuṭab* analizzate è “Allah”: infatti viene pronunciato 579 volte per una media di quasi 6 volte per ogni *muqaddimah*. In realtà, il numero è molto più alto di questo perché Allah viene indicato con altri termini, con i suoi attributi come: *as-Sami‘* (Colui che ascolta), *al-Baṣīr* (Colui che vede), *Rabbunâ* (il nostro Signore), *ar-Raḥīm* (il Misericordioso), *ar-Raḥmân* (il Clemente) e molti altri ancora.

Il termine “Muḥammad” viene usato una sola volta nella *muqaddimah*, perché fa parte della *ṣahâdah* (professione di fede), che è uno dei cinque elementi fondamentali della *muqaddimah*. Ma per rispetto, nel discorso religioso Muḥammad viene indicato con altri termini, ad esempio: *rasûlu Allâh* (il Messaggero di Dio), *an-nabiyu* (il profeta), *Sayyidunâ* (il nostro Sovrano), *Ḥabībunâ* (il nostro Amato), *Qudwatunâ* (il nostro Esempio), *Mu‘allimunâ* (il nostro Maestro).

## 7. Le dimensioni teologiche della *ḥuṭbah*

La dimensione della teodicea nella *ḥuṭbah* si riscontra nell’espressione con la quale si inizia il discorso, che è, come da consuetudine, *al-ḥamdu li Allâh* (lode a Dio), nel senso di ringraziamento e di espressione della soddisfazione della volontà di Dio. Un ringraziamento per tutto ciò che il fedele possiede, ma anche per ciò che sembra negativo. Il messaggio del *ḥaṭīb* infatti sembra spiegare che il male potrebbe essere una prova divina, una punizione per dei peccati fatti in precedenza o addirittura lo scudo per evitare un male ancora più terrificante. Citare quest’espressione all’inizio del rito culturale è un modo per ricordare ai fedeli *al-ḥamdu li Allâh*, la lode ad Allah.

La dimensione escatologica della *muqaddimah* invece si manifesta nell’espressione “Temete Allah e il giorno del giudizio”: il ricordo della morte è un oggetto religioso diffuso nel discorso teologico musulmano. Quando il predicatore lo accenna nella *muqaddimah* non fa che rafforzare tale ricordo. Come vedremo più avanti, tale oggetto potrebbe essere l’argomento di tutta la *ḥuṭbah*, durante la quale il predicatore descrive tutte le fasi dalla morte al giorno del giudizio.

Abbiamo inoltre una terza dimensione soteriologica della *muqaddimah*: si nota quando il *ḥatīb* incita i fedeli, in questa parte iniziale della predica, a temere Allah in questo modo: “Non morirete se non musulmani”. Quest’espressione ha come obiettivo ricordare la norma relativa alla ‘salvezza’: essere musulmano.

## 8. La *muqaddimah* come simbolo della continuità della tradizione omiletica

La *muqaddimah* è la parte che conserva gli elementi tradizionali e fondamentali dell’islam stesso. Forme, termini ed espressioni sono rimasti intatti. Se prendessimo la *muqaddimah* della *ḥuṭbat al-ḡumu‘ah* del primo secolo dell’islam, potremmo ancora usarla nelle moschee di oggi. Se prendessimo come esempio la *muqaddimah* della *ḥuṭbah* di abū Bakr (il primo Califfo Ben Guidato), vedremmo che i *ḥuṭabā’* di oggi usano ancora la stessa struttura di quella *muqaddimah*, ma anche lo stesso lessico, gli stessi termini, gli stessi concetti. Quella che segue è la *muqaddimah* di abū Bakr (ibn ‘abd Rabbuh 1953; vol. 4, pp. 128-129):

الحمد لله، أحمده وأستعينه، وأستغفره وأؤمن به، وأتوكل عليه، وأستهدي الله بالهدى، وأعوذ به من الضلالة والردى، ومن الشك والعمى، ومن يهد الله فهو المهتدي، ومن يضل الله فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يُحيي ويميت، وهو حي لا يموت، يعزُّ مَنْ يشاء ويُذل مَنْ يشاء، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق، ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، أرسله إلى الناس كافة، رحمة لهم، وحجة عليهم، والناس حينئذ على شرِّ حال في ظلمات الجاهلية، دينهم بدعة، ودعوتهم فرية، فأعز الله الدين بمحمد صلى الله عليه وسلم وألف بين قلوبكم أيها المؤمنون فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبيِّن الله لكم آياته لعلكم تهتدون، فأطيعوا الله ورسوله، فإنه قال عز وجل: "مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا" [النساء: 80].

*“La lode ad Allah, lo lodo e imploro il Suo sostegno, e credo in Lui, e mi rifugio in Lui, e imploro la Sua guida, e mi rifugio in Lui contro il dubbio e l’accecamento. Colui che Allah guida sarà il ben guidato e colui che Egli fa smarrire non troverà nessun alleato che lo guidi. Testimonio che non c’è nessun Dio al di fuori di Allah l’Unico e senza associati, a Lui il regno e la lode, egli risuscita e fa morire, egli è il Vivente che non morirà, elogia chi vuole e umilia chi vuole, tra le Sue mani c’è il bene ed egli è l’Onnipotente. Testimonio che Muḥammad è il suo messaggero e suo servo, l’ha inviato con la guida e con la religione della veri-*

*tà, nonostante il rifiuto dei miscredenti, l'ha inviato a tutta l'umanità come misericordia e come prova su di loro, in un momento in cui erano malvagi e vivevano nella Ğâhilliyyah, la loro religione era un'invenzione e la loro propaganda era una bugia. Allah ha elogiato la sua religione con il messaggio di Muḥammad, e ha avvicinato i vostri cuori, oh fedeli, e così siete diventati fratelli, ed eravate a un passo dall'inferno e Allah vi ha soccorso, così egli vi mostra i suoi segni per guidarvi. Obbedite ad Allah e al suo messaggero e sappiate che egli disse: 'Chi ubbidisce al messaggero ubbidisce a Dio e chi se ne allontana si allontana da Dio'".<sup>47</sup>*

## **9. I modelli di *muqaddimah* riscontrati nella nostra ricerca**

Quasi tutti i *ḥuṭabâ'* hanno espresso l'inadeguatezza del tempo dedicato all'enunciazione della *ḥuṭbah*, e di conseguenza anche il tempo dedicato alla stesura della *muqaddimah* diventa esiguo: non vale la pena di impegnarsi troppo per rendere accurata una *muqaddimah* che deve durare pochi secondi. Proprio per questo hanno sviluppato diversi modelli di *muqaddimah*. Qui di seguito vedremo le categorie di tali modelli e aggiungeremo una categoria straordinaria delle *ḥuṭab*. In questo caso la *muqaddimah* è preparata con cura e con attenzione.

### **9.1. Proposta di classificazione delle *muqaddimah* attraverso il criterio geografico-territoriale**

La nostra analisi si muove da molteplici punti di vista, uno dei quali è quello diatopico. Muovendoci attraverso i luoghi, infatti, abbiamo osservato le *muqaddimah* delle *ḥuṭab* e questo ci ha permesso di ipotizzare delle categorie. Elenchiamo qui di seguito le impressioni raccolte rispettando il criterio geografico-territoriale già proposto nella nota metodologica.

#### *9.1.1. Il caso di una metropoli del Nord Italia*

Ecco il modello con cui il *kathib* tiene il suo discorso: la voce è calma e lui è sicuro di sé, la mano la destra è posizionata sopra alla sinistra al livello dell'addome per tutta la durata della *muqaddimah* (2 minuti e 22 secondi), non legge da un foglio, guarda ogni tanto a destra e a sinistra e non fissa nessun punto, recita diversi versetti del Corano, secondo la scuola *ḥafs* diffusa nel Medio Oriente, alla fine della *muqaddimah*. Subito dopo la *muqaddimah* ripete sempre la stessa espressione:

---

<sup>47</sup> Corano, *sūrah* IV, versetto 80 (Ventura, 2010; p. 52).

أستفتح بالذي الذي هو خير.

“Inizio da ciò che è meglio” – dice – e recita in modo salmodico versetti del Corano con una bella voce: questi versetti sono l’oggetto dell’argomento che svilupperà nella *ḥuṭbah*, che viene enunciata solo in arabo.

#### 9.1.2. *Il caso di un’altra metropoli del Nord Italia*

Qui il *ḥaṭīb* recita i versetti del corano in modo salmodico, con una bella voce e senza specificare che si tratta del Corano: i presenti capiranno che si tratta del Testo Sacro solo dal modo di recitarlo secondo la scuola di *warṣ* diffusa nel Maghreb: le sue mani questa volta sono appoggiate sul *minbar*, ma la posizione degli arti non è un indicatore dell’appartenenza a una scuola specifica: è un tratto sempre discrezionale. Per un paio di volte, alza la mano destra al livello della spalla; non legge dal foglio, anche se lo tiene in mano (per acquisire sicurezza), guarda a destra e a sinistra i partecipanti e fa delle implorazioni che abitualmente si enunciano alla fine della *ḥuṭbah*.

Il *kathib* recita la *muqaddimah* in italiano in 15 secondi, poi si rivolge ai partecipanti chiamandoli “*aḥibbatī fī Allāh*” (amati in Allah) e inizia la *ḥuṭbah*.

#### 9.1.3. *Il caso di una città di provincia*

Il *ḥaṭīb* si appoggia su un bastone che adagia sulla spalla destra e lo blocca con il braccio, con la mano dello stesso braccio impugna il microfono e con la mano sinistra invece tiene il foglio contenente il sermone. Indossa una lunga camicia bianca, porta la barba abbastanza lunga, ha gli occhiali e il copricapo tradizionale (*ṭaqqiyya*). Il *minbar* è un piccolo pulpito di legno con tre gradini. Il *ḥaṭīb* legge la *muqaddimah* dal foglio e alza la testa per guardare i partecipanti. Ci ha colpito molto il fatto che il *ḥaṭīb* rilegga dal foglio anche le parti imparate in maniera mnemonica nonostante siano formule che si ripetono uguali ogni venerdì. La sua *muqaddimah* ha una durata di 30 secondi, dopodiché si rivolge ai fedeli appellandoli con l’espressione “*ayyuhâ al-muṣallûn*” (“Oh oranti”).

Il *ḥaṭīb* recita la *muqaddimah* con una voce monotona e veloce: non utilizza nessuna strategia per attirare l’attenzione o per spiegare l’argomento della *ḥuṭbah*. La voce è esitante malgrado la lunga esperienza come *ḥaṭīb* in quel luogo di culto. Questa esitazione si evince anche dalle veloci e continue sbirciate al foglio anche quando recita le formule diffuse e conosciute.

#### 9.1.4. *Il caso di un centro urbano*

Il *kathib* si presenta in questo modo: lungo vestito blu scuro, barba grigia e curata, occhiali e copricapo, anello (forse d’argento) al dito medio della mano destra. Le mani appoggiate sul *minbar*, la voce forte e sicura, recita

lentamente per un minuto e trenta secondi, si esprime con grande fiducia e trasmette ai fedeli la sua padronanza della parola. La sua eloquenza proviene da una buona preparazione e da una lunga esperienza come *ḥaṭīb*. Ripete la stessa *muqaddimah* in tutte le occasioni. Durante la *muqaddimah* della *ḥuṭbah* riservata alla tanto *vexata quaestio* palestinese, porta l'abbigliamento dei laureati dell'Università al-Azhar e aggiunge una kefiyah palestinese avvolta attorno al collo. Questo modo di appoggiare la sciarpa è caratteristico dei leader politici o sindacalisti durante i raduni e simboleggia, in questo caso, il sostegno della causa palestinese.

## 9.2. *Muqaddimah della 'ḥuṭbah straordinaria'*

Un altro criterio utilizzato per la nostra proposta di categorizzazione, oltre a quello geografico, è quello tematico. Ci hanno colpito particolarmente le *muqaddimah* di alcune *ḥuṭab* che andiamo a descrivere qui di seguito e che chiameremo '*ḥuṭab straordinarie*' proprio perché escono dai temi ordinari solitamente trattati, modificando alcuni elementi consueti. Ci sono state situazioni particolari che rappresentano solo degli esempi nei quali la *ḥuṭbah* ha assunto dimensioni diverse da quelle proclamate nei venerdì ordinari: il venerdì prima delle elezioni amministrative, il venerdì dopo il terremoto dell'Abruzzo e il venerdì dopo l'attentato di Nizza. Vedremo questa strategia con più profondità nel corso di questa elaborazione, limitandoci ora a vedere come la *muqaddimah*, in questi casi, si trasformi e si presenti con un nuovo aspetto. L'elemento che si è modificato maggiormente è l'utilizzo della lingua italiana. Nelle *muqaddimah* ordinarie la parte in italiano copriva quindici secondi, mentre nelle *muqaddimah* delle *ḥuṭab* straordinarie arriva a coprire tre minuti. Nella *ḥuṭbah* ordinaria, l'implorazione viene fatta soltanto in arabo e si rivolge principalmente ai musulmani, mentre nel caso della *ḥuṭbah* stra-ordinaria il *ḥaṭīb* fa l'implorazione in italiano e la rivolge alle vittime, alle loro famiglie, e alle persone che hanno subito dei danni materiali.

### 9.2.1. *Il caso della ḥuṭbah dedicata alla partecipazione alle elezioni amministrative*

Nel caso della *ḥuṭbah* dedicata alle elezioni amministrative, anziché iniziare con l'espressione araba "*aḥibbatī fi Allāh*" ("amati in Allah"), il *ḥaṭīb* si rivolge ai partecipanti in italiano chiamandoli: "gentili sorelle e fratelli" (ha anticipato le femmine anziché i maschi rispettando la consuetudine del *politically correct* occidentale utilizzata per i discorsi, oppure ha fatto ricorso ai nuovi spazi discorsivi del mondo arabo, utilizzati dalla cornice progressista). Dalla modalità attraverso cui viene presentata la *muqaddimah*, i fedeli abituali capiranno da soli che la *ḥuṭbah* sarà fuori dall'ordinario, non solo

per la presenza dei mass media con la loro attrezzatura e il loro personale, ma anche dal linguaggio e dal contenuto della *ḥuṭbah* stessa.

### 9.2.2. *Il caso della ḥuṭbah dedicata al terremoto dell’Abruzzo*

Proponiamo qui di seguito il testo di una *muqaddimah* straordinaria letta dal *ḥaṭīb* Omar, esattamente come l’ha pronunciata:

*“La lode a Dio Compassionevole e Misericordioso e la pace e la benedizione siano sul suo profeta Muḥammad ṣallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam, sui suoi famigliari, compagni, e su tutti gli altri profeti e coloro che li seguono fino al giorno di giudizio [sic]. Gentili sorelle e fratelli: l’altro ieri ci siamo svegliati, di fronte alle tragiche notizie che giungevano dal Centro Italia, dove un violento terremoto ha raso al suolo intere [sic] paesi causando la morte di più [di] duecentocinquanta di [sic] nostri concittadini. Rivolgiamo in questa triste situazione le nostre più sentite condoglianze a tutte le famiglie delle vittime, a cui testimoniamo la nostra vicinanza in questi momenti di dolore e di lutto, a loro e alle migliaia di persone che hanno perso il loro alloggio, la loro attività e il loro lavoro vanno le nostre preghiere. Preghiamo l’Altissimo di assisterli e alleviare il loro dolore”.*

La caratteristica più importante di questa *muqaddimah* è il fatto che sia pronunciata in italiano all’inizio del culto rituale diversamente dalla consueta prassi. I fedeli abituali capiranno immediatamente che la *ḥuṭbah* tratta un argomento relativo a un evento inusuale. Il predicatore adotta una strategia comunicativa che indica l’appartenenza dei fedeli alla nazione italiana, usando dei termini come “nostri concittadini”. La stessa strategia comunicativa sarà adottata nel discorso khatabitico, dove usa l’espressione “la nostra Italia”, e nelle sue implorazioni a Dio non trascurerà di pregare Allah di proteggere l’Italia.

### 9.2.3. *Il caso della ḥuṭbah del venerdì dopo l’attentato di Nizza*

In questo paragrafo presentiamo la *muqaddimah* della *ḥuṭbah* dedicata all’attentato di Nizza. La trascrizione rispecchia la pronuncia del *ḥaṭīb*:

*“Lode a Dio Clemente e Misericordioso, la pace e la benedizione siano sul nostro benamato, il profeta Muḥammad ṣallâ Allâhu ‘alaihi wa sallam, sui suoi compagni, i suoi seguaci fino al giorno del giudizio. Abbiamo seguito con profondo dolore le terribili notizie, l’ennesimo attentato alla sacralità della vita umana. Ieri nella vicina città di Nizza. Esprimiamo la nostra vicinanza e il nostro più sentiti condoglianze [sic] alle famiglie delle vittime e ci rivolgiamo al Signore della pace, al Misericordioso, e al Benevolo in questo benedetto*

*giorno del venerdì affinché faccia scendere la Sua Pace, la sua misericordia su tutte le creature, Allâhumma amîn”.*

In questa *muqaddimah* si notano i messaggi trasmessi all’opinione pubblica da una parte e i sensi trasmessi ai fedeli dall’altra. Nel primo caso il *ḥaṭīb* esprime la vicinanza alle vittime e alle loro famiglie ed esprime una condanna implicita nel discorso quando descrive l’attentato come un atto contro la sacralità della vita umana. I fedeli, dal canto loro, capiranno che l’attentato eseguito in nome di Allah non può essere considerato un sacrificio a Dio perché è un’aggressione alla sacralità della vita. Questo è un nuovo modello di *muqaddimah* che non abbiamo riscontrato in nessun altro luogo di culto e che contiene due tipi di indicatori: il primo è l’indicatore culturale che si esplicita con l’utilizzo della lingua italiana, il secondo è di carattere religioso, indicato con le espressioni “la sacralità della vita” e “ci rivolgiamo al Signore” e con le implorazioni.

Potremmo dire che siamo di fronte a due modelli di *muqaddimah*: quella della *ḥuṭbah* ordinaria e quella della *ḥuṭbah* straordinaria. Ciascuno dei due tipi di *muqaddimah* ha le proprie caratteristiche, il proprio linguaggio, i propri sensi e i propri indicatori. Il secondo modello rappresenta in modo chiaro l’adattamento del discorso religioso della *muqaddimah* al contesto e agli avvenimenti catastrofici.

## **10. La *muqaddimah* sul web**

Abbiamo individuato due dimensioni della *muqaddimah*, che chiameremo dimensione soggettiva e oggettiva: la prima fa riferimento al *ḥaṭīb* che adatta la *muqaddimah* secondo le proprie esigenze, che possono essere legate al tempo a disposizione o ad altri fattori simili, come nel caso delle *muqaddimah* che durano solo 30 secondi. La dimensione oggettiva riguarda le strategie comunicative che l’attore religioso adotta per soddisfare le esigenze della comunità o del contesto sociale, come nel caso delle *muqaddimah* delle *ḥuṭbah* straordinarie dopo eventi catastrofici sui quali non si può non spendere delle parole.

Nell’universo del web ci sono molti siti che offrono dei modelli di *muqaddimah* già confezionate e pronte all’uso. Dopo una rapida navigazione in questi siti, abbiamo notato che sono delle produzioni molto curate e tutte contengono i cinque elementi necessari per la validità della *muqaddimah*. Queste non possono però essere funzionali al contesto italiano, perché sono troppo lunghe per il tempo che i predicatori hanno a disposizione.

Ecco qualche esempio: quando si digita su un motore di ricerca l'espressione مقدمات الخُطب (*muqaddimah* dei sermoni) i risultati sono 1.240.000 siti: sicuramente non sono tutti siti dedicati a questa materia perché si tratta di tutti i siti che comprendono quest'espressione, ma il dato importante è che la *muqaddimah* della *ḥuṭbah* gode di un aspetto di indipendenza dalla *ḥuṭbah*.

Tra i siti più visitati, scegliamo di menzionarne tre:

- <http://www.alukah.net/sharia/0/99905/>: è un sito che contiene ventisette *muqaddimah*. I commenti degli utenti alludono alla soddisfazione provata dai *ḥuṭabâ'*: sia per la disponibilità delle *muqaddimah* che per la loro bellezza formale, dal punto di vista linguistico;
- <http://ammaraLabede.yoo7.com/t1132-topic> è un sito che offre delle *muqaddimah* fatte dagli utenti stessi e offre la possibilità anche ai *ḥuṭabâ'* di inviare le loro migliori produzioni per pubblicarle;
- <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=94746>: questo sito invece offre trentatré *muqaddimah* tutte redatte da un esperto di nome Ahmed Said.

La *muqaddimah*, nata con la pratica discorsiva religiosa dell'islam, ha plasmato uno schema che i predicatori continuano a rispettare fino a oggi. I protagonisti in Italia non fanno eccezione, la loro produzione omiletica dimostra tale rispetto e la presenza di tale schema. Nello stesso tempo, non possiamo sottovalutare gli adattamenti che tali religiosi hanno escogitato: la *muqaddimah* in trenta secondi o la *muqaddimah* straordinaria in italiano che è uscita dal modello tradizionale sono solo due esempi delle trasformazioni che il prodotto omiletico sta subendo.

Nel prossimo capitolo entreremo nel cuore della *ḥuṭbah* per verificare come i *ḥuṭabâ'* hanno affrontato questi temi, a quali tipi di agire sociale e religioso invitano i fedeli e quali sensi e convinzioni trasmettono nel loro discorso.



## X – Il discorso khatabitico

L'obiettivo di questa parte della ricerca è accendere i riflettori sugli argomenti che i *ḥuṭabâ'* oggetto della nostra indagine affrontano nella propria produzione omiletica. Ciò ci permetterà di conoscere in profondità le macro-aree conoscitive, i codici di comportamento sociale al quale invitano i fedeli e gli elementi più rilevanti del patrimonio simbolico trasmessi all'interno delle moschee.

### 1. Le diverse dimensioni del mese sacro di Ramadan

Questo capitolo verificherà come i *ḥuṭabâ'* hanno modellato il loro discorso omiletico per confermare, rafforzare e conservare le plausibilità del mese di digiuno di Ramadan. Questo mese è il nono del calendario 'islamico'; si tratta di un calendario lunare in cui i mesi sono di 29 o di 30 giorni, di conseguenza sembra che l'anno lunare si sposti rispetto all'anno gregoriano (solare). Nel 2017 il mese di Ramadan è iniziato il 26 maggio ed è finito il 24 giugno. Oltre alle sue caratteristiche religiose, questo mese è uno dei più ricchi di significati socioculturali. Nei paesi a maggioranza musulmana, i cambiamenti sono tanti e di diversi tipi: non solo il regime alimentare che muta ma anche la vita sociale, l'orario di lavoro e della scuola, la programmazione televisiva, l'orario dei treni, i tipi di piatti cucinati, il rapporto con la religione, ecc. Del resto, in ogni regione si sono sviluppati modelli di vivere il mese di Ramadan. Visto che i musulmani in Italia provengono da diversi territori, hanno portato con loro questi modelli in Italia. I *ḥuṭabâ'* non fanno eccezione, perciò devono fare i conti con il panorama ramadanico in Italia e cercare di trasmettere una conoscenza plausibile a una comunità di musulmani di diverse origini, diverse culture e diverse provenienze.

#### 1.1. Ramadan è una scuola

Il *ḥaṭīb* imam Omar ha usato questa metafora per presentare ai fedeli l'arrivo del mese di Ramadan,<sup>48</sup> usando due aggettivi per descriverlo: *šahr al-mubâarak* (il mese benedetto) e *šahr al-'azîm* (il mese immenso). In questa scuola, i fedeli sono gli studenti, l'insegnante è il digiuno e l'esaminatore è Allah:

إخواني الكرام أخواتي الكرام كل عام وأنتم بألف خير بمناسبة دخول رمضان هذا الشهر المبارك هذا الشهر العظيم هذا الشهر الكريم.

---

48 *Ḥuṭbah* del 02/06/2017.

La convinzione che il *ḥaṭīb* trasmette ai presenti è che tale periodo è un'occasione per i musulmani di iniziarlo come *mu'minîn* (fedeli) e finirlo puri e *'awliya'u Allâh* (alleati di Allah, ma in certe zone è considerato come il santo). Egli spiega l'obiettivo di questo culto: far abituare la persona a essere benevola, vicina a Dio, grintosa e attiva, non una persona pigra e torpida. In altre parole, il religioso tenta di convincere i fedeli che in Ramadan ci sono due tipi di persone, quelli che non concretizzano l'obiettivo di Ramadan e coloro invece che lo fanno:

هذا الشهر الذي جعله الله مدرسة لأمة الإسلام كي يدخلوا فيها مؤمنين ويخرجون منها طاهرين متقين أولياء الله تعالى هذا الشهر العظيم من أهدافه أن يعودك أن تكون إنسانا صالحا أن تكون إنسانا قريبا من الله تعالى أن تكون إنسانا نشيطا فعلا ليس خمولا ولا كسولا.

Metaforicamente, il *ḥaṭīb* considera i fedeli come se fossero degli studenti: senza *niyyah ṣâlihah* (la benevola intenzione) le iscrizioni alla scuola saranno respinte; però non spiega di che cosa si tratta. Questa pratica, citare la *niyyah* ma non spiegarla, è diffusissima nel discorso religioso islamico, non solo in Italia. Il *ḥaṭīb* in oggetto ha parlato di *niyyah ṣâlihah*, che letteralmente vuol dire “intenzione benevola”: in questo modo lo spazio interpretativo degli ascoltatori è abbastanza vasto e legittimamente soggettivo. Ritornando al sermone, il religioso spiega ai fedeli che, una volta che la candidatura all'iscrizione nella scuola è accettata, gli studenti *muğtahidîn*, che sono gli studenti che si impegnano di più, i secchioni, cominciano a imparare e a dare; spiega che la pratica che si fa nella scuola ramadanica consiste nel digiuno, nelle veglie notturne, nell'abbassare lo sguardo e controllarsi nel parlare:

الطلاب المجتهدين الذين يقدمون طلبات انتسابهم إلى هذه المدرسة بنية صالحة فإن كانت هناك نية صالحة تقبل الله تعالى هذه الطلبات للانتساب إلى المدرسة الرمضانية ويبدأ الإنسان فيها بالتعلم ويبدأ الإنسان فيها بالعطاء ويبدأ الإنسان فيها بالصوم وفي قيام الليل وفي غض البصر وحفظ اللسان.

In seguito, il predicatore invita i fedeli a porsi l'obiettivo, dal primo giorno della scuola di Ramadan, di ottenere alla sua conclusione la *ṣahâdah rabbâniyyah* (il diploma divino) da Allah, che dichiara che lo studente è un *waliyyu Allâh*; afferma che potrebbero esserci tra i fedeli componenti di questa categoria e nessuno dei presenti lo sa:

كل واحد فينا عليه أن يضع أمام عينه أمام نخب عينيه أن حين دخوله إلى هذه المدرسة الرمضانية أن يتخرج في آخرها ولديه شهادة ربانية من الله تعالى بأنه ولي الله نحن نسمع بهذه الكلمة نسمع عن أولياء الله تعالى نسمع عنهم ولا يخطر في بالنا أن أحدنا ممكن أن يكون وليا لله.

Un altro richiamo dell'attore religioso riguarda questa volta l'invito ad avere la vera volontà, cioè, secondo lui, la volontà di fare delle azioni, e questo comporta fare tre cose:

- per prima cosa il religioso invita i fedeli a non fare azioni *ḥarâm* (illecite) e evitare le azioni che conducono allo *ḥarâm*: “*Chi vuole il diploma di wilâyyah [l'alleanza con Dio, n.d.r.] deve evitare lo ḥarâm*”:

ولكن الإرادة الحقيقية هي إرادة العمل إذن كي نكون متحققين بتلك الإرادة ثلاثة أشياء علينا فعلها.

أولا ترك الحرام كل شيء حرام كل شيء يؤدي إلى الإنسان أن يفعل الحرام أن يرتكب الحرام علينا إن أردنا أن نتخرج من هذه المدرسة بشهادة الولاية أن نبتعد عن الحرام.

- in secondo luogo è necessario fare tutte le pratiche religiose che Allah ha prescritto, *ṣalât*, *zakât* e tutto il resto, e farlo con perfezione, così la persona si innalza a un secondo grado verso il diploma:

وثانيا أن نتقن الفرائض كل ما فرض علينا من صيام من صلاة من زكاة كل ما فرض علينا أن نتقنه إتقان الفرائض تقربنا بأفعالنا هذه إلى الدرجة الثانية من نيل مرتبة الولاية مرتبة المتقين.

- in terzo luogo, l'oratore invita gli ascoltatori, per essere promossi nella scuola di Ramadan, a fare *nawâfil* (le pratiche religiose facoltative); non basta non fare lo *ḥarâm* e rispettare le prescrizioni obbligatorie, ma bisogna fare anche *nawâfil*:

وثالثا أداء النوافل إذن كي نتخرج من هذه المدرسة الرمضانية بتلك الشهادة لا نكتفي بالابتعاد عن الحرام وإتقان فرائضنا ولكن علينا نؤدي مزيدا من النوافل.

Per convincere la sua platea, l'attore la invita a non perdere l'occasione, l'occasione immensa che permette, grazie a delle azioni benevoli e ad *al-'itqân* (la perfezione), di arrivare al grado di *muttaqîn* (benevoli e timorati di Dio).

وثالثا أداء النوافل إذن كي نتخرج من هذه المدرسة الرمضانية بتلك الشهادة لا نكتفي بالابتعاد عن الحرام وإتقان فرائضنا ولكن علينا نؤدي مزيدا من النوافل.

Un'altra strategia adottata dal religioso è manifestata nella sua omelia quando ricorda ai fedeli che Allah li aiuta immensamente in questo mese, chiude le porte dell'inferno, apre quelle del paradiso e imprigiona i diavoli, e in questo modo tutto per i fedeli diventa facile:

ذلك الله تعالى اخبرنا أن في هذا الشهر هناك معونات ربانية منها أنه تعالى يفتح أبواب الجنان ويغلق أبواب النيران ويصعد الشياطين كل ذلك كي يعيننا نحن على أن نكون في هذا الشهر من المؤمنين.

Il *ḥaṭīb* fa ricordare un elemento sociologico molto importante quando afferma che un altro aiuto di Allah è la presenza di altri fratelli che si raccolgono in moschea a pregare in gruppo, e quando un fedele li guarda si incoraggia a fare come loro e si vergogna di se stesso se non partecipa al culto. In pratica egli non fa che rafforzare l'attendibilità di questo comportamento sociale tramite l'azione sociale continua del gruppo dei religiosi:

ويساعدنا أيضا من خلال تجمعنا مع بعض فعندما يرى أحدنا أن إخوانه يأتون لأداء  
الفرائض في المسجد فهو يستحي من نفسه ويخجل ويقول كيف يكون ذلك إخوان لي  
يأتون إلى المسجد ويتقنون الفرض بالقيام بالفرائض جماعة.

## 1.2. Ramadan il mese di *taqwah* = sicurezza economica

Un'altra dimensione è stata focalizzata dall'imam Safwân,<sup>49</sup> che ha invitato i fedeli a sforzarsi nel mese di Ramadan per chiedere perdono a Dio dei propri peccati e ha riassunto le buone azioni da compiere nell'implorazione per guadagnare il perdono divino: tutto ciò aveva l'obiettivo di concretizzare il miglior stato del fedele in questa vita, cioè la *taqwah*. Questo è l'obiettivo del digiuno:

فلا بد إخواني في الله لا بد أن تجتهد فيه لا بد أن نتضرع فيه إلى الله سبحانه وتعالى  
أن على الله سبحانه وتعالى على معاصينا على ذنوبنا على خطايانا على ما فعلناه في  
حياتنا أن فرصة هذه الفرصة للتضرع إلى الله سبحانه وتعالى إخواني في الله لا بد  
لأن الله سبحانه وتعالى الغاية من هذا الشهر العظيم وهو الحصول على أكبر شيء في  
هذه الحياة على تقوى الله هذه هي الغاية من هذا الصيام.

Chi vuole arrivare alla *taqwah* deve concretizzare le buone azioni e in questo modo vengono aperti degli spiragli per i suoi problemi; Dio lo arricchisce con il suo *rizq* (dono) in modo inaspettato e gli facilita la vita. Sono queste le conseguenze della *taqwah* secondo il religioso. Il digiuno è uno scudo contro i problemi della vita quotidiana e della povertà (Croteau & Hoynes, 2015). Questa interpretazione è assai presente nel discorso religioso musulmano: la connessione della *taqwah* con la ricchezza e la protezione dal terrore. In questo modo i sacrifici che fa il fedele hanno una realtà significativa collettiva:

والذي يحصل على تقوى الله قضيت حوائجه كما بين الله سبحانه وتعالى. ومن يتق الله  
يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب يقول الله سبحانه وتعالى ومن يتق الله  
يجعل له من أمره يسرى.

Per rafforzare questa posizione il *ḥaṭīb* insegna ai fedeli che i saggi dicono che se un individuo vuole il *rizq* deve temere Dio, se vuole la benedizione

---

<sup>49</sup> *Ḥuṭbah* del 26/05/2017.

del *rizq* deve temere Dio e se vuole la continuità del *rizq* deve temere Dio, perciò la *taqwah* è la base del *rizq*:

نعم إخواني الكرام من أسباب كذلك الرزق وأسسه تقوى الله يقول الحكماء إن أردت الرزق فاتق الله وإن أردت البركة في الرزق فاتق الله وإن أردت دوام الرزق فاتق الله فتقوى الله أساس الرزق.

Quindi lancia il monito che a colui che non ha *taqwah* Dio fa perdere la ragione; egli non riuscirà a riconoscere la verità, vivrà nella malinconia e non conoscerà mai la vera felicità:

نعم إخواني الكرام الذي لا يتقي الله الذي لن يحصل على تقوى الله ويلهو بالدنيا عن الآخرة ويجعل الدنيا همه والحلال ما حله الجيب فرق الله عليه أمره يتشتت قلبه وما يسعد ولا يعرف ذوق السعادة الحقيقية أبدا إن الله سبحانه وتعالى فرق أمره والذي يفرق الله أمره ما الذي يستطيع أن يجمعه له.

In un altro tentativo per convincere gli ascoltatori, egli fornisce l'esempio di alcune persone ricche che si suicidano nonostante possano comprare tutto ciò che desiderano con i loro soldi. Ora è chiaro il significato che il religioso dà a *rizq* (dono divino) sono i soldi. I fedeli che seguono il sermone si costruiscono o rafforzano la concezione *taqwah*=sicurezza economica, e questa concezione è resa credibile con i versetti del Corano che parlano di *rizq* (dono divino) e con gli *ḥadīṭ* (detti) profetici:

ولهذا نجد في حياتنا بعض الناس الأغنياء في الظاهر عندهم الأموال وعندهم كل الأشياء ولكن يقتلون أنفسهم ينتحرون بإمكانهم بالأموال الكثيرة التي عندهم يشترون بها كل حاجياتهم يسددون بها جميع الرغبات.

Il *rizq* è come la fine della vita: se l'individuo non lo raggiunge, il *rizq* raggiungerà lui. Questo è un altro messaggio che viene trasmesso ai fedeli per convincerli che non sono loro i protagonisti, nella povertà e nella ricchezza, bensì Dio, ma in base al loro *taqwah*. *Rizq* è *maktûb* (scritto) come lo è il termine della vita:

لأن الرزق إخواني في الله الرزق مثل الأجل إذا لم تأتبه يأتيك لا ينقص منه شيء ولا يزيد عنه شيء لأن الله سبحانه وتعالى كتب أرزاقنا كما كتب آجالنا.

Per rafforzare la sua posizione il *ḥatīb* racconta la storia di un gruppo di pellegrini che trovarono una persona caduta in un pozzo che non si era fatta male, nemmeno un graffio; dopo che l'ebbero salvato e gli ebbero offerto del latte, egli morì subito. Questa storia era sufficiente per tentare di convincere i partecipanti che la persona caduta nel pozzo non si è fatta male perché doveva ancora consumare un suo *rizq maktûb*, il bicchiere di latte, e la persona non abbandona questa vita se non consuma tutto il suo *rizq* pre-scritto:

وعلى سبيل المثال جماعة من الناس الحجاج كانوا في سفر ووقفوا أمام بئر ووجدوا رجلاً فأخذه فوجدوه حياً ليس به شيء سبحان الله فأعطوه يعني أعطوه شيء من اللبن طاس من اللبن فسأله أحد من قال كيف سقط في هذا البئر فقال والله اختل توازني فسقطت قال له أنتم ترون ما بي شيء الحمد لله فهو يتكلم فإذا به يسقط أمامهم ميتاً سبحان الله فيفسر. هذا العليم قال لا زالت في رزقه اللبن الذي هو مع الجماعة لا زال في رزقه سقط في بئر لم يصبه شيء خرجوه أخرجوه من البئر حتى يشرب اللبن ينتهي رزقه فمات لأن الرزق مثل الأجل الإنسان لا يخرج من هذه الدنيا حتى يستوفي رزقه.

Un'altra azione alla quale il *ḥaṭīb* invita i fedeli è quella di donare *ḥaqq al-mâl* (il diritto del denaro), così il denaro si moltiplica perché al fedele che ha la *taqwah* la ricchezza viene incontro costretta da Dio:

وأنتى حق المال فهو يتصدق فالمال يزيد بالصدقة يزيد فهو شكور. لأنه جعل الله سبحانه وتعالى غناه في قلبه وأتته الدنيا وهي راغمه.

### 1.3. La ricetta di un “digiuno corretto”

Prima di esporre la sua ricetta, che consiste in una serie di procedimenti operativi cognitivi e normativi che il fedele deve osservare per compiere un “digiuno corretto”, il *ḥaṭīb* imam Nawfal<sup>50</sup> enfatizza la relativa ricompensa.<sup>51</sup> Egli informa gli ascoltatori che Allah salva dall’inferno ogni notte di Ramadan un certo numero di fedeli in ogni città, perciò il fedele deve lavorare ogni notte con Allah, deve vegliare di notte con Allah e certamente deve avere una sincera *niyyah*; il religioso ha usato proprio il verbo lavorare, questo implica che il significato trasmesso è che il fedele è un lavoratore presso Dio, e se questo lavoratore esegue il suo lavoro in modo corretto sarà ripagato:

الله عتقاء في كل المدينة وكل ليلة عتقاء وخاص تكون أنت من الأولين الناس واقفين برا خاص يكون الإنسان في كل ليلة يخدم مع الله يومياً يسهر مع الله النية صادقة مع الله حتى يكون في الأوائل.

Il *ḥaṭīb* avverte i partecipanti che il problema non è nella religione, in Dio o nel profeta, ma il problema è dei fedeli che non rispettano le tre condizioni della pratica religiosa, che sono la sincera volontà, la sincera *niyyah* e lo svolgimento del culto nel rispetto delle norme sharaitiche:

المشکل فین کابین راه ماشی فالدين ولا فالله ولا فالرسول صلى الله عليه وسلم المشکل فالعباد أيها الإخوة كابين اللي إلا عقلنتو في الخطبة الماضية تكلمنا عن العبادة وتكلمنا عن شروط العبادة وقلنا أن العبادة عندها شروط ثلاثة صدق العزيمة والإخلاص في النية وأن تتوفر هذه العبادة مع الشرع.

50 *Ḥuṭbah* del 09/06/2017.

51 Il *ḥaṭīb* parla spesso nel suo sermone un arabo marocchinizzato; di conseguenza abbiamo trascritto il testo originale senza modificarlo.

A questo punto il *ḥatīb* inizia a esporre una serie di norme per convincere i fedeli e far ricordare loro che il digiuno “è così che viene fatto”. Ecco gli ingredienti della sua ricetta per un “digiuno corretto”:

- l’adorazione che il fedele deve avere nei confronti di Dio è basata sull’equilibrio tra la paura e l’amore, perciò egli deve essere umile e timoroso nella sua pratica religiosa:

الأصل الخوف الحب التدلل حين تأتي العبادة ماشي تجي وأنت رافع الصدر ديالك في  
تدلل وخشية أمام الله عز وجل حتى تعبد الله عز وجل.

- la notte prima dell’inizio del digiuno il fedele deve avere la *niyya* e la sincera volontà di fare il digiuno del giorno seguente e di non avere dubbi, come dire che il giorno sarà lungo e caldo: il fedele non si comporta così, anzi egli ha delle buone intenzioni verso Allah e il digiuno passerà meravigliosamente:

يجب علي من الليلة عندما أمسك أستحضر- النية ومعها صدق العزيمة ها انا حققت  
جوج شرطين صدق العزيمة تكون عندي ميكونش التردد النهار غادي يكون طويل  
سخون لا المؤمن ميديرش هاد الشي حتاسن مع الله أحسن الظن بالله وغادي يدوز  
عندك النهار مزيان.

- si deve consumare *as-suhûr* [il pasto che si consuma prima dell’alba e dell’inizio del digiuno, n.d.r.] perché esso contiene la benedizione e perché questa pratica differenzia i musulmani da *ahl al-kitâb* (i cristiani e gli ebrei). In più, questa è una *sunnah* che il religioso deve compiere. Egli deve dimostrare rispetto per il suo profeta perché lui è il maestro, la guida e l’insegnante:

والرسول صلى الله عليه قال فيه تصحروا فإن في الصحور- بركة هو اللي كيفصل ما  
بيننا وبين أهل الكتاب هما معندهومش- الصحور كيتعشلا مع 08 ويبدأ الصيام المسلمين  
فصل الله الصيام الرسول صلى الله عليه وسلم فصل الصيام ديالوا بالصحور ميقولش  
لا تعشيت مع 9 وملي جا 12 نعست خودو بالسنة راه كاين سنن الصوم حتاموا  
الرسول صلى الله عليه وسلم راه هو قدوتك ومعلمك و أستاذك.

- bisogna astenersi dal mangiare, dal bere e dalle pratiche sessuali dall’alba al tramonto:

إذن الكف علاش إيما عن الأكل الشرب والجماع من طلوع الفجر إلى غروب الشمس  
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا  
الصيام إلى الليل.

- si deve compiere la *sunnah* di Muḥammad, chi lo fa quando gli altri l’hanno abbandonata avrà la ricompensa di cento martiri:

عن الرسول- فما هي السنن السنن هي جمع هي سنة من أحيى سنتي عند فساد أمتي فله  
أجر 100 شهيد.

- il *ḥaṭīb* invita i fedeli a “*ritardare as-suhûr* [l’ultimo pasto prima dell’inizio del digiuno, n.d.r.] e *consumarlo giusto prima dell’alba, i cristiani e gli ebrei non fanno as-suhûr nel loro digiuno, se il musulmano vuole che il suo digiuno sia inserito nel cerchio dei musulmani egli deve fare come i musulmani, non come i cristiani e gli ebrei*”:

إن فصلنا بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أية السحر ابوة إلى بغيتي تفرق بينك وبينهم يكون صومك داخل في خانة المسلمين عليك أيها الأخي أن تحيي هذه السنة من الآن.

Il religioso fa riferimento a una pratica religiosa che non ci risulta esistere nelle due religioni monoteiste, ma insiste in questa direzione per convincere gli ascoltatori della sua posizione. In seguito, cerca di legittimare questa posizione dicendo che mangiare e bere all’ultimo momento prima dell’alba dà più energia all’organismo:

وشوف الخير اللي غادي يجيك وهي في حد ذاتها هي مزيانة عندنا حنا لأن شرب الماء في واحد الوقت ضروري أو تاكل شي حاجة فواحد الوقت متأخر من الليل فهو كتعطي الجسم واحد الطاقات.

- bisogna anticipare il *fuṭûr* (la rottura del digiuno) perché è la *sunnah* di Muḥammad:

وقال صلى الله عليه ماتزال أمتي بخير بخير نعاودها بخير ما عجل الفطر وأخر السحور.

“*Appena tramonta il sole, bismi Allâh* [in nome di Allah, quest’espressione è diffusa tra i musulmani prima di iniziare a mangiare, n.d.r.], *bere dell’acqua e mangiare dei datteri, perché i datteri sono molto efficienti per lo stomaco*”:

عياذن المؤذن بسم الله الما أولا التمر ولا جينا الفوائد ديال التمر اللي بقاو دابة حاليا أشمن فائدة عندها على المعدة والأمعاء.

Il *ḥaṭīb* espone delle giustificazioni per legittimare il consumo di datteri all’inizio del *fuṭûr* e si affida a una spiegazione scientifica secondo la quale, a quanto dice lui, i datteri contengono una sostanza chiamata *piksine* che favorisce la digestione; in più i datteri contengono fibre vegetali molto utili per l’intestino, però si deve consumare un po’ di datteri e fare la preghiera canonica, allungandola in modo che i datteri facciano il loro effetto, e poi si mangia. In questo modo si ottengono due risultati: il primo è perdere l’appetito, il secondo è ottenere tutti i benefici di qualsiasi alimento che si mangia:

لأن المعدة تكون مرهقة وفارغة هاديك البيكسين كتساعد على الهضم والتمر حاليا وجدو أنه كيرهف المعدة وكيرطب الأمعاء بالألياف الخشبية أوووو يعطي السكريات وينشط العقل والجسم فيذهب كيزهدب الخمول والكسل والتمر اذا أخذ خديتو دابة أو حنا

كنزربولا فالصلاة وكنزربولا فالماكلة الا خديتي التمر وصليتي وتقلتي الصلاة وكليتي أي حاجة بعدا أول شيء مكتباش عندك الشهية بزاف وثانيا داك الشيء اللي كليتي كيفعوا لأنك كتلقى ديجا للمعدة وصل واحد الوقت غتستقبل أي حاجة غاندخل.

In parallelo lancia un monito a coloro che non iniziano la rottura del digiuno consumando datteri e bevendo acqua, non eseguono la preghiera canonica, mangiano di fretta e si riempiono di cibo; di conseguenza non riusciranno a fare la preghiera, si appesantiscono e non potranno fare nulla e dopo un mese saranno colpiti da qualche malattia cronica come il diabete o il colesterolo, o avranno l'ulcera nello stomaco. Afferma il *ḥaṭīb*: “Allah ci ha donato questo corpo per conservarlo, cosa che possiamo fare se seguiamo la sunnah di Muḥammad”:

ولكن الا مكليتيش التمر ومشربتيش الما ودرتي ديك المسألة عشوائية ولهفتي على الماكلة وماصليتي ومرتاحتش المعدة كينتفخ البطن والا نتفخ البطن كيقال وإلا تقال متصلي مغادي دير حتى شيء حاجة ولكن بعد شهر إما يتصاب بشيء مرض مزمن السكر ولا شيء الكولسترول أو غادي تكون مريض بالقرحة ديال المعدة إذن الله سبحانه وتعالى عطانا هاد الجسم حتى نحافظ عليه ولكن للمحافظة عليه أه خاصنا نتبعوا ما قاله الرسول.

- un'altra norma che fa parte della ricetta del *ḥaṭīb* è l'implorazione ad Allah, quindi non fare come coloro che passano il giorno di digiuno raccontando pettegolezzi e dicerie: il fedele invece passa il suo tempo nell'adorazione divina e soprattutto nell'implorazione; questa pratica è il cuore delle pratiche religiose, secondo lui, e si ripete tutto il giorno:

من سنن الصوم الدعاء، إن بنادم كييقى غير على النومة والغيبة وانت ستاغل النهار كلو ديالك فالعبادات عبادة الدعاء راه عبادة من العبادات وأفضل العبادات وهو مخ الاستغفار مخ العبادة اللهم أنت ربي لا اله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك وأنا على عهدك وعهدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت أبوء لك بنعمتك علي و أبوء بذنوبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت وأنت قول هاد الكلام طيل النهار وكيفاش غادي تسر وعند الفطر مللي كيبيغي يفطر الانسان يطلب الله عز وجل ثم يقول بسم الله ويبدأ في أكل التمر.

- il fedele non deve esagerare, facendo il *wudû'* (l'abluzione), nel lavarsi la bocca e il naso, perché potrebbe inghiottire dell'acqua involontariamente:

كاين شيء أمور الإنسان كيديرها وتقدر ضرور فالصوم ديالو المبالغة في المضمضة هي المبالغة في الحياة ف الأيام العادية ولكن في رمضان غير حدا سنينات حتى لا يدخل الماء ويفسد عليه صومه .

- il religioso spiega che il fedele che ama molto sua moglie e di mattina la desidererebbe, chi non riesce a controllarsi, deve evitare di baciare la propria moglie durante il giorno di digiuno: se si accoppiano il loro di-

giuno non è più valido. Perciò il fedele (maschio) non deve guardare alle bellezze della propria moglie durante il digiuno, può farlo invece dopo il tramonto del sole, e non deve pensare alle pratiche sessuali:

كايين واحد عزيزة عليه مرتو كيصبح عليها كيتكلم عليها اللي هو سريع وغير واثق  
فرا سو- بلاش علاش القبلة لمن أه من لا يضبط النفس من الأحسن ميحببش الشهوة من  
بعدها كيجيب الإنزال وإلى جاب الإنزال فأنت كتبطل الصوم ديالك، إدامة النظر  
بشهوة إلى الزوجة مثلا الإنسان لا على غض البصر- فما بالك بالخارج، ناس الفكر  
في شكل الجماع أنت صايم وكتفكر فداك الشيء.

- il predicatore spiega poi che il fedele, quando mangia o beve involontariamente, deve smettere subito e deve continuare il digiuno. Questa persona deve essere molto contenta perché è Allah che lo ha fatto mangiare e bere, deve essere felice perché Allah la ama:

الأكل والشرب أو النطق عمدا أما إذا كان ناسيا هادا أقصد في الأكل قادر- أطعمه الله  
وسقاه داك اللي كينسى ويأكل ويشرب ميبقاش بيكي ويقول أش درت وا يفرح راه حبو  
الله عز وجل علاش كايين في حديث من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه  
فقد أطعمه الله وسقاه.

È evidente come il *ḥaṭīb* tenti di comunicare un modello di digiuno che garantisce al fedele la salvezza dall'inferno. Tale modello non consiste solo nell'invito a compiere delle pratiche religiose, ma comprende anche i comportamenti da evitare. Questo non gli impedisce di trattare davanti al pubblico dettagli intimi del rapporto tra marito e moglie in modo esplicito. In rapporto a quest'ultimo fatto, abbiamo ritenuto corretto chiedere, tramite conversazioni dirette e non programmate, il parere di qualche fedele, e siamo arrivati alla conclusione che non erano d'accordo sul modo con il quale il religioso ha affrontato questo punto. Dello stesso parere erano due dei responsabili del luogo di culto dove si è svolta la *ḥuṭbah*; la ragione che ci hanno comunicato è che tra i fedeli potrebbero esserci dei figli con i genitori e questo discorso li metterebbe a disagio e in imbarazzo.

#### 1.4. Ramadan, il mercato dei devoti

Sembra che il titolo che abbiamo dato a questo paragrafo sia una nostra invenzione, ma è il *ḥaṭīb* imam Nâsar<sup>52</sup> stesso a spiegare ai suoi ascoltatori che si tratta di una fiera dei perdonatori, mercato dei devoti e occasione dei laboriosi:

ها هي عشرة يا عباد الله قد حلت وها هو ثلث الشهر الأخير قد بدأ وهذا موسم  
المتسامحين وسوق العابدين وفرصة المجتهدين.

---

<sup>52</sup> *Ḥuṭbah* del 09/06/2017.

Questa non è una novità nel discorso religioso islamico, anzi l'espressione del commercio con Dio è presente fin dalla nascita dell'islam. Nel Corano si trova:

*“credenti, volete che vi guidi a un commercio che vi salverà da un castigo doloroso? se avete fede in Dio e nel suo inviato e lotterete sul sentiero di Dio con le vostre ricchezze e voi stessi, sarà meglio per voi, se lo sapeste”*.<sup>53</sup>

Di conseguenza molti predicatori usano questa retorica nel loro linguaggio religioso per trasmettere il senso di “chi compie un'azione viene ripagato”. Facciamo riferimento, in quest'occasione, anche alla nozione di *ḥassanât* e *sayyi'ât*. Si tratta di un'unità di misura delle ricompense divine delle azioni “buone” e delle azioni “non buone”; in più ci sono delle situazioni, come insegnano i testi religiosi, nelle quali questi *ḥassanât* si moltiplicherebbero.<sup>54</sup> Tale senso è interiorizzato nella mente musulmana e fa parte dei consensi collettivi dei musulmani. Quando il *ḥaṭīb* nel suo sermone descrive Ramadan come il mercato dei devoti, non sorprende i partecipanti ma enuncia un concetto attendibile e plausibile.

Nella sua comunicazione omiletica, il *ḥaṭīb* si sofferma nell'importanza delle ultimi dieci notti di Ramadan e del fatto che una di queste notti è *laylat al-qadr* (la notte del destino),<sup>55</sup> nella quale è stato fatto scendere il Corano, e invita i fedeli a imitare Muḥammad, che durante queste notti aumenta *al-'ibâdah* (le pratiche religiose) e sveglia i suoi famigliari perché facciano lo stesso:

وجل لقد حلت هذه الليال العشر لا وقد خصها الله جل وعلى بليلة هي خير من ألف شهر لم لا والنبي (ص) يجتهد في العبادة والطاعة فيها ما لا يجتهد في غيرها نعم لقد كان النبي (ص) يحتفي بها أي احتفاء يزيد فيها من العبادة ما لا يزيد في غيرها من الأيام والليالي و يوقظ أهله.

A questo punto l'attore religioso tenta di convincere il pubblico affermando la presenza di due categorie di fedeli. La prima categoria è composta da *ṣâlihîn* (i devoti), che aspettavano con ansia queste dieci notti, e una volta arrivate passano il tempo nell'adorazione del loro Signore, e il vento porta i gemiti dei peccatori, i respiri degli amati e le storie dei pentiti:

---

53 Corano, *sûrah* LXI, versetti 10-11 (Ventura, 2010; p. 349).

54 Citiamo come esempio: “*Quelli che donano parte delle loro ricchezze sul sentiero di Dio somigliano a un seme da cui germogliano sette spighe, ciascuna con cento semi. Così Dio raddoppia molte volte la sua grazia a chi vuole, Dio è ampio e sapiente*” (Corano, *sûrah* II, versetto 261: Ventura, 2010; p. 26).

55 Si narra che in questa notte Muḥammad incontrò la prima volta l'arcangelo Gabriele, che gli annunciò che era stato prescelto da Allah per trasmettere la parola di Dio. In questo incontro il profeta ricevette i primi versetti del Corano. La *sûrah* numero XCVII (Ventura, 2010; p. 403) è dedicata a questa notte e annuncia che è una notte migliore di mille mesi.

فيا أيها المؤمنون لقد كان الصالحون يعدون الأيام عدا شوقا لهذه العشر الفاضلة يقول أبو رجب رحمه الله المحبون تطول عليهم الليالي فيعدونها عدا لإنتظار الليال العشر في كل عام فإذا ظفروا بها نالوا مطلوبهم وخدموا معبودهم رياح هذه الأصحاب كانت تحمل أنين المذنبين وأنفاس المحبين وقصص التائبين.

La seconda categoria, invece, è costituita dalle anime che rifiutano queste benedizioni. Per essere più convincente il religioso esprime il proprio sconvolgimento di fronte a una situazione così evidente: una notte meglio di mille mesi che non viene presa in considerazione da tali persone. Questo è un modo efficace per conservare la plausibilità della pratica religiosa particolare di questa notte:

عندما نعلم أيضا أن في هذه الليالي ليلة هي خير ليالي العام العبادة فيها تقضل عن عبادة غيرها في ألف شهر ليلة عظيمة وبركات كثيرة الخيرات لما يتنزل فيها على العباد من عظيم منح ربانية وجميل النفحات الإلهية عندما نعلم ذلك نتعجب أشد العجب من بعض النفوس التي لا تستحب تلك الخيرات بإعطاء مزيد من العمل والجد في هذه الليالي .

Una volta trasmessi i sensi voluti, il predicatore presenta la sua ricetta dicendo che le pratiche religiose più importanti da compiere per l'occasione sono: qualsiasi *'ibâdah* (pratica religiosa) che avvicina a Dio, frequentare la moschea, allungare le letture del Corano, fare il bene al prossimo, fare *şilat ar-raḥim* (visitare i parenti e i famigliari), compiere la carità verso le creature di Dio e fare altre azioni benevoli. Come possiamo vedere l'invito in questa situazione ha avuto una ricaduta sul comportamento sociale dei fedeli: un invito che connette i rapporti sociali, l'etica religiosa, con la devozione. In questo caso, e in ricerca degli *ḥassanât*, l'etica potrebbe essere rispettata non per il fine del bene comune ma per raccogliere più compenso, soprattutto se prendiamo in considerazione il concetto già enunciato dallo stesso religioso, quello del commercio con Dio. A questo punto come saranno considerati coloro che ricevono la carità dei benevoli?

فيجتهد في طاعات الله لما فيها من كل طاعة وكل عبادة تقر بكم إلى الله جل وعلى بالتبدير إلى المساجد والإطلال في قراءة القرآن وذكر الله تعالى والصلاة والإعتذار والصدقة وبذل الخير وصلة الأرحام والإحسان إلى عباد الله وغير ذلك من الأعمال الصالحات والطاعات المقربة إلى الله جل وعلى.

Nel suo tentativo di costruire questa plausibilità, il *ḥatīb* traccia le frontiere dell'universo dei benevoli in modo da conservare i suoi abitanti e non lasciare loro lo spazio per "emigrare" negli altri universi. Così cita i comportamenti che i benevoli devono evitare: "Non rovinare la purezza di queste notti con le passeggiate nei supermercati, le sedute a chiacchierare, al-laḡw [l'intrattenimento inutile, n.d.r.], seguendo i TG e gli eventi e i programmi televisivi":

ولا تقسوا صفو هذه الليالي بالصراف في الأسواق والجلسات والقطاعات ومتابعة البرامج والقنوات واللهو وراء الأخبار والأحداث .

Dopo queste raccomandazioni cognitive e normative, il religioso si affida all'escatologia islamica per far ricordare ai presenti il fatto che l'attuale Ramadan potrebbe essere il loro ultimo Ramadan, e di conseguenza devono attivarsi come se fosse l'ultima occasione:

لا يجدر بأي مسلم أن يفوته ولا أن يفوتها ويتهاون بها فلعله لا يكتب له من العمر أن يعيشها مرة أخرى.

Un altro aspetto sociale che possiamo incontrare in questa produzione omiletica riguarda il fatto che la notte del destino non è specificata nella narrazione religiosa, o piuttosto ci sono diverse opinioni al riguardo, perciò il *ḥatīb* invita i fedeli di sforzarsi tutte le ultime dieci notti di Ramadan in modo di avere la certezza d'averla celebrata, e ribadisce che la mancata specificazione è dovuta al fatto che Allah vuole che i fedeli non si limitino allo sforzo religioso di una notte ma lo compiano per dieci notti:

لكن الأكيد من الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنها في هذه العشر الأواخر من رمضان وزاد النبي أو ليلة الثالث والعشرين أو ليلة الخامس والعشرين أو ليلة السابع والعشرين أو ليلة التاسع والعشرين جعلها خفية حتى لا يعلمها الناس فلا يجتهدون فقط خلالها وإنما يجتهدون في كل أيام العشر الأواخر من رمضان لعلهم يضمنون قيام هذه الليلة العظيمة.

Il predicatore passa poi a invitare, questa volta, i padri di famiglia a far ricordare ai figli e alla moglie l'importanza di tali giorni, a sostenerli per compiere le devozioni dovute e a facilitare loro le circostanze per realizzare questo bene:

فيا أيها الآباء ذكروا أبنائكم وزوجاتكم بليلة القدر ذكروهم بحال النبي (ص) وأهله في مثل هذه الليالي حفزوهم لأجل أن يستشعروا عظمة هذه الأيام وهيئوا لهم سبل تحقيق ذلك.

Infine, l'oratore fa ricordare ai partecipanti una pratica religiosa che, secondo lui, molti non conoscono: si tratta di *al-i'tikâf* (ritiro); li invita a compierla negli ultimi dieci giorni di Ramadan e tenta di convincerli facendo riferimento a testi profetici:

عباد الله الاعتكاف عمل لا يعرفه كثير من الناس أو عمل يتناساه كثير من الناس أو عمل يغفل عنه الكثير من الناس الاعتكاف من الأعمال التي تتأكد في رمضان ومن السنن التي كان النبي (ص) يواظب عليها في هذا الشهر.

Questa pratica consiste nel ritiro spirituale in una moschea per una durata più o meno lunga, durante il quale si consacra il tempo alle diverse pratiche religiose: le preghiere canoniche, la lettura del Corano, le *dikr* (formule per

ricordare Dio), lo studio della religione. Il religioso, nel suo tentativo di convincere i fedeli a compiere questa pratica, cerca di renderla attendibile nel contesto italiano. Sapendo che per molti fedeli è molto difficile ritirarsi dieci giorni, invita al ritiro per qualche notte, o anche una notte sola, e chi non può farlo neanche una notte può imitare tale pratica facendo le preghiere in moschea, distaccandosi dagli interessi materiali e rimandando tutto ciò che può rimandare:

فمن لم يتيسر له الاعتكاف العشر فليعتكف بعض الليال و إن لم يتيسر له فليعتكف ليلة واحدة فإنه من دخل المسجد قبل المغرب وخرج بعد الفجر بنية الاعتكاف كتب له اعتكاف ليلة فإن لم يتيسر له الإعتكاف بالكلية فليتشبه بالمعتكفين في المسجد وقراءة القرآن وليشهد صلاته وقيامه وليقطع علاقته بأمور الدنيا و يؤجل كل ما يمكن تأجيله من الحاجات والمصالح ليعش بعد ذلك لخلوة لربه.

### 1.5. Ramadan è il mese del cambiamento spirituale

Ramadan è il mese adatto per trasformare il cuore in un cuore benevolo e *an-nafs* (l'io) in una *nafs* benevola. Il sermone del predicatore imam Marwân<sup>56</sup> è caratterizzato dalla categorizzazione come strategia comunicativa. Egli classifica i fedeli attraverso dicotomie come sostenuto-abbandonato, *ḥassanât-sayyi'ât* (ricompense-pene), angeli-animali, i religiosi amati da Allah-gli altri, il felice-il disgraziato.

Quando il profeta guardava la luna nuova che annunciava l'inizio del nuovo mese del calendario musulmano, soprattutto il mese di Ramadan, faceva un'implorazione a Dio affinché facesse di tale mese un mese di pace e di fede, di serenità e d'islam, e affinché fosse una "nuova luna" di buon auspicio e di bene per la *'ummah*. Questo sermone del *ḥaṭīb* rinforza la credibilità della quale gode il sentimento che il protagonista è Dio, e nello stesso tempo dimostra come la religione simbolizzi la volta protettiva sotto la quale i fedeli si rifugiano per proteggersi contro i terrori della vita:

كان إذا رأى هلالاً كان النبي صلى الله عليه وسلم يبدأ بهذا الدعاء وهو قوله صلى الله عليه وسلم اللهم أهله علينا بالأمن والإيمان والسلامة والإسلام ربي وربكم الله هلال بشر وخير.

Però, affinché l'implorazione sia soddisfatta, il fedele non deve avere un cuore *lâhin* (assente), e non solo, anzi Dio non accetta nemmeno la pratica religiosa da un cuore simile, perché il profeta disse che se il cuore è benevolo tutto il corpo lo sarà e se il cuore è rovinato tutto il corpo lo sarà. Questa convinzione ha la sua vasta credibilità tra i musulmani, il predicatore non fa che rafforzarla e ricordarla al suo pubblico:

<sup>56</sup> *Ḥutbah* del 02/06/2017.

واعلموا يا عباد الله أن الله سبحانه وتعالى لا يقبل الدعاء من قلب لاه غافل فكيف يقبل الله سبحانه وتعالى العبادة من قلب لاه غافل معرض عن الله سبحانه وتعالى وعن الدار الآخرة كلا لا يكون له ذلك و يقول النبي صلى الله عليه وسلم ألا وإن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت فسدت سائر الجسد ألى وهي القلب .

Per convincere gli ascoltatori, egli enuncia un concetto religioso secondo il quale il ruolo dell'essere umano è assente e tutto dipende da Dio; quindi dice che il Signore non guarda all'aspetto e all'abbigliamento ma guarda ai cuori e alle azioni, e se vede nel cuore dell'individuo del bene lo guida, mentre se vede riluttanza e rifiuto lo devia:

يا عباد الله أن الله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى إلى الأجساد ولا ينظر إلى الثياب ولكن ينظر سبحانه وتعالى إلى القلوب والأعمال فإذا رأى الله سبحانه وتعالى وعلم سبحانه وتعالى من قلب عبده خيرا وفقه للخير وإذا رأى الله سبحانه وتعالى منه إعراضا وإنكاسا وغفلة ضله الله سبحانه وتعالى وخذله .

Di conseguenza, il *ḥaṭīb* costruisce due categorie di persone, il gruppo *muwaffaq* (sostenuto) e il gruppo *maḥdūl* (abbandonato):

لأن الناس كما قلنا صنفان صنف موفق وصنف مخذول .

L'oratore non si accontenta di ciò, ma informa che Dio guarda nel cuore la riluttanza, il rifiuto, il danno, il sonno e la pigrizia. Di conseguenza, tenta di convincere i fedeli a essere ben attivi durante il digiuno del mese di Ramadan:

وإذا رأى سبحانه وتعالى إعراضا وإضرارا وغفلة وكسلا ونوما أضلك الله سبحانه وتعالى .

Trasmette quindi una sua interpretazione dicendo che il nemico più scaltro dell'uomo non è il diavolo né le sue voglie, ma è il suo ego residente al suo interno, questo è il male che blocca la luce:

ولتعلموا يا عباد الله أن أعدى عدو للإنسان نفسه الذي بين جلدیه أعدى عدو للإنسان ليس شيطانه وليس هواه ولكن نفسه التي بين وهذا الشهر الذي يحجب النور .

Cerca di legittimare la sua posizione ricordando ai fedeli che Satana era il motivo per il quale Adamo fu cacciato dal paradiso, ma Satana lo fece per la sua arroganza, perciò il nemico numero uno dell'uomo è il suo ego:

إذا فيقول الإنسان أن الشيطان هو أعدى عدو للإنسان ليس ذلك نقول بأن الشيطان هو أعدى عدو صراحة وهو الذي أغوى أبونا آدم لكن من الذي أغوى الشيطان حتى عصى أمر الله عز وجل وحتى ارتكب نهي الله من هو إنما نفسه المتكبرة نفسه المتجبرة نفسه المتغمسة إذا فأعدى عدو للإنسان نفسه التي بين جنبيه .

Dopo che il *ḥaṭīb* ha esposto i pericoli che aspettano l'essere umano trasmettendo concezioni condivise e attendibili per i musulmani, egli descrive

il rimedio, lo “scudo contro il terrore”. Infatti, il religioso informa i fedeli che Allah ha fatto del mese di Ramadan un’opportunità per gli angeli e per l’ego ma non per il diavolo, di conseguenza se vedi una persona che si dedica al bene, fa del bene e si affretta verso il bene, questo vuol dire che la sua coscienza le ha ordinato di fare tutto ciò; al contrario, se una persona si sforza per fare il male e compie il male questa è una prova che il suo ego è la cosa più malvagia che possiede. Questa è un’altra categorizzazione che si può osservare in questa omelia, solo che questa volta per definire la categoria dei ‘buoni’ e la categoria dei ‘cattivi’ si affida all’azione sociale come indicatore della malvagità o della benevolenza del loro *nafs* (l’io):

ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى هذا الشهر ليس حظا فيه للشياطين وإنما جعل الله سبحانه وتعالى هذا الشهر حظا فيه للملائكة وللنفس فإذا رأيت إنسانا أقبل على الخير ويعمل الخير و ويسارع في الخير فاعلم أن ضميره أمره بذلك وإن رأيت إنسانا يعمل الشر ويجتهد في الشر ويقوم بالشر فاعلم أن نفسه من أخبت الخبائث نفسه التي يحملها بين جنبيه.

Ora, l’attore religioso si sforza di legittimare la sua posizione e di convincere il pubblico di essa. In pratica, passa dall’esposizione di un’interpretazione soggettiva del senso di Ramadan alla sua legittimazione tentando di oggettivare tale interpretazione e renderla una realtà plausibile per gli ascoltatori. Gli strumenti dei quali fa uso sono i testi sacri e soprattutto gli *ḥadīṭ*. Così, egli spiega che ogni persona è accompagnata da due angeli e due diavoli nella sua vita, però durante il mese di Ramadan i diavoli rimangono imprigionati e così il fedele si libera di loro e rimane in compagnia dei due angeli, uno a destra che registra gli *ḥassanât* (unità di misura della ricompensa per le ‘buone’ azioni) e uno a sinistra che registra le *sayyi’ât* (unità di misura della ricompensa per le ‘cattive’ azioni):

ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى من لطفه ومن كرمه ومن رحمته بعباده وهب لكل إنسان أن لكل إنسان معه أربعة مع كل إنسان معه جماعة من الملائكة ومن الشياطين فالشياطين في رمضان تسلسل ولم يبق معه في رمضان إلا الملائكة التي على يمينه يكتبون الحسنات والتي على الشمال يكتبون السيئات.

Un altro strumento usato dall’oratore nella legittimazione della propria posizione è l’affermazione che dal primo giorno del mese sacro si aprono le otto porte del paradiso e si chiudono le sette porte dell’inferno:

إذا كانت أول ليلة من رمضان فتحت أبواب الجنة الثمانية فلم يغلق فيها باب وأغلقت أبواب النار السبعة فلن يفتح فيها باب.

Spiega poi che Dio ha invitato i fedeli nel Corano a compiere il digiuno usando l’espressione *yâ ‘ibâdî* (Oh miei adorati), un’espressione che si usa parlando con persone lontane, ma Dio non è lontano. Allora, si chiede il religioso, perché usa questa forma? Lui stesso risponde: “È come se Dio

*avesse detto 'voi ignorate il vostro Signore, come Egli sia, e la Sua grandezza, e di conseguenza vi ho messo in questa posizione lontana'. Ha fatto così per segnalarci di fare due cose, rispondere al Suo invito, al Suo ordine, e enfatizzarlo e considerarlo*". Questo è un tentativo del predicatore di convincere i fedeli che sono tutti lontani da Dio e per avvicinarsi a Esso devono rispondere al Suo invito – ordine – digiunando nel mese di Ramadan:

إنما هي تكون من بعيد وكأن الله سبحانه وتعالى أنزلنا منزلة البعيد مع أنه سبحانه وتعالى يقول وهو أقرب إليكم من حبل الوريد فكيف وينزلنا سبحانه وتعالى منزلة البعيد وكأن الله جل وعلى يقول لنا يا عبادي جهلكم بي وجهلكم بأمرى وجهلكم بعظمتي أنزلتكم منزلة البعيد فنناديتكم بنداء البعيد . وكأننا سبحانه وتعالى أنزلنا منزلة البعيد فناده سبحانه وتعالى ليلفت أنظارنا إلى أمرين إلى أن نستجيب نداء الله عز وجل وإلى أن نستجيب إلى نداء الله وأمر الله وأن نعظم الله سبحانه وتعالى وأن نقدره سبحانه وتعالى حق قدره.

Un'altra strategia adottata dal religioso per convincere la sua platea è dare l'esempio concreto; in pratica cerca di trasmettere l'esperienza della generazione "benedetta", quella dei primi musulmani. Essi erano i compagni del profeta ed erano i migliori musulmani, perciò non c'è nulla di meglio che descrivere il loro comportamento per costruire credibilità attorno al modo in cui deve comportarsi il musulmano quando sente l'espressione coranica già citata: *yâ 'ibâdî* (Oh miei adorati). Secondo lui, appena sentita tale espressione i *ṣaḥâbah* (discepoli di Muḥammad) si concentravano sul discorso che veniva dopo, perché si trattava di un invito a compiere un bene o del divieto di compiere un male:

ولهذا كان الصحابة رضوان الله عليهم مع شدة امتثال أمرهم الله كانوا إذا سمعوا نداء من الله سبحانه وتعالى كان تشربت أعناقهم للاستماع ما بعد النداء كما قال الرسول إذا سمعت يا عبدالله يا أيها فقوي سمعك فإنه خير يأمرك الله عز وجل به وإما شر ينهك الله سبحانه وتعالى عنه

Il mese di Ramadan in pratica è un mese di tanti sacrifici, di fame, di sete e di stanchezza, ma il senso che l'oratore trasmette non ha niente a che fare con tutto ciò. Anzi, il mese sacro è uno dei più immensi doni che Allah abbia offerto ai suoi adoratori, in questo mese fu fatto scendere il Corano, nel quale Allah ha chiamato i fedeli con l'appellativo più bello che esiste. Egli non ha bisogno delle creature, anzi Egli è misericordioso con loro, clemente, perdona i peccati e salva dall'inferno:

من أعظم الخيرات التي أتم الله سبحانه وتعالى بها على عباده وهي شهر رمضان الذي قال فيه جل وعلى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى من الله ما أعظمه من نداء وما أعظم هذه المنة وما أعظم هذه الكرامة يناديك سبحانه وتعالى ليس طمعا في ما عندنا أو ليس في غنانا وإنما سبحانه وتعالى ليعطينا

وليمدنا وليتكرم علينا سبحانه وتعالى وليرحمنا وليغفر لنا ذنوبنا وليعتق رقابنا من النار سبحانه وتعالى

A questo punto il religioso trasmette un nuovo significato del mese sacro, dice che Dio non fa di questo periodo un periodo del mangiare, ma è una disciplina divina per coloro che Egli presceglie tra le Sue creature. Spiega quindi che i *ṣaḥābah* avevano l'abitudine di mangiare due volte al giorno, al sorgere del sole e dopo il tramonto, e Dio ha confermato questa disciplina con il digiuno del mese sacro, però ha decretato un leggero cambiamento, cioè quel pasto che consumavano dopo il sorgere del sole Egli lo anticipò all'alba. Di conseguenza, hanno accettato questa pratica religiosa con facilità e questo li ha aiutati a dare più spazio alle pratiche religiose. Questo nuovo senso trasmesso ai fedeli è soltanto un procedimento cognitivo, l'attore religioso non trasmette nessuna disciplina normativa. Non è chiaro perché egli porti alla conoscenza degli ascoltatori tale regime alimentare, è un tentativo implicito di invitarli a cambiare il modello della divisione dei pasti quotidiani? È possibile, vista la tendenza salafita di questo *ḥaṭīb*. Il fatto di replicare che era il regime alimentare degli arabi ma fu confermato dal Corano allude all'importanza che il religioso dà a una probabile riforma del regime alimentare dei musulmani oggi:

لكننا في هذا الزمان أصبح عندنا شهوة الأكل والشرب أكثر وأكبر من شهوة الطاعة أصبح عندنا رمضان و قبل رمضان أننا نستعد للأكل وللشرب وللمسلسلات ولأفلام وللترفيه ولترويه عن النفس فهذا الصحابة كان عندهم أكلتان في اليوم والليل فقط فجاء الإسلام لينظم هذا الأكل وهذا الشرب فكان عندهم أكل بعد الغذاء أي بعد صلاة الصبح وكانت عندهم الأكلة الثانية وهي العشاء كانت ما بين المغرب والعشاء فأبلغ الله سبحانه وتعالى أن يثبتوا على ذلك الأكل الذي كان يأكلونه بين المغرب والعشاء وأمرهم الله سبحانه وتعالى أن يقدموا ذلك الأكل الذي كان يأكلونه قبل الغذاء أي قبل صلاة الفجر وبعد طلوع الشمس قال قدموه بساعة أو ساعتين فجاء الإسلام ليقرر ذلك فلماذا تقبلوها فكان ما زادهم رمضان إلا عبادة وطاعة و اشتياق لعبادة الله عز وجل ولهذا أصبحت النفوس الآن أثقل ما عليها أن تمتنع من الأكل والشرب والجماع لماذا لأن النفس البشرية تأبى ذلك تأبى أن تمتنع عن الأكل والشرب والجماع.

Il *ḥaṭīb* costruisce anche altre due categorie di persone: coloro che sono capaci di autocontrollarsi nel mangiare, nel bere e nell'aver rapporti sessuali, e gli altri, che non ce la fanno. La prima categoria fa uso della ragione più che del desiderio e di conseguenza occupa una posizione come quella degli angeli o migliore; la seconda categoria non riesce a controllare il proprio desiderio e non fa funzionare la ragione, di conseguenza questa categoria assume la posizione degli animali. L'interpretazione del messaggio del religioso potrebbe essere che coloro che fanno il digiuno riescono ad autocontrollarsi e la loro ragione vince il loro desiderio, perciò sono come gli angeli se non meglio, mentre coloro che non fanno il digiuno sono persone che

seguono di più i loro desideri senza far funzionare la ragione, e perciò sono simili agli animali:

بان الناس أصبحوا يشتغلون بهاتين الصفتين الذميتين اللتين جعلهما الله جل وعلى من صفة البهائم و ما جعل من صفة الملائكة جعل الله عز وجل العقل وهي الطاعة والعبودية لله سبحانه وتعالى فإذا ما تمم الإنسان شهوته كان صفة الحيوان و إذا غلب الإنسان عقله على شهوته ارتقى إلى مرقى الملائكة أو ما فوق الملائكة كما قال سبحانه وتعالى لو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث.

Di nuovo il predicatore si affida alla categorizzazione, questa volta informa gli ascoltatori che Allah li ha chiamati con l'appellativo riservato ai Suoi fedeli, è come se li avesse richiamati dicendo: *“Oh miei adoratori che ho accettato nella mia religione e che ho prescelto tra i miei amati, e a cui ho trasmesso la mia parola, questo è il mio messaggio, rispettatelo fino al giorno di giudizio”*. Queste parole non sono parte del Corano ma un discorso del *ḥaṭīb*, e la sua interpretazione dell'espressione: *yâ 'ibâdî* (Oh miei adorati). Poi, per legittimare la sua posizione relativa alla categoria di *ya 'iabdi*, fa riferimento a un detto di Muḥammad, secondo il quale Allah concede la ricchezza materiale a chi ama e non ama ma la religione la concede solo a coloro che ama. Il religioso non si risparmia di costruire un discorso soggettivo in cui parla in nome di Dio. Nello stesso tempo, la sua interpretazione lascia capire come lui divide le persone: i musulmani che hanno una certa religiosità, e questi sono quelli che Allah ama, e tutti gli altri:

فسبحانه وتعالى يناديك سبحانه وتعالى بنداء الرحمة وهذا النداء ليس نداء عاما إنما هو نداء للمؤمنين وكان الله جل وعلى يقول يا عبادي الذين قبلتهم لديني واصطفيتكم من محبتي وأحببتكم لرسالتي هذا بي وهاذه رسالتي وهذا أمري فاحملوه إلى قيام الساعة ويقول لنبي صلى الله عليه وسلم إن الله جل وعلى يعطي الدنيا من أحب ومن لا يحب ولا يعطي الدين إلا من أحبه الله سبحانه وتعالى.

Il religioso continua la propria categorizzazione per ricostruire plausibilità nelle sue posizioni, e dice che il mese di Ramadan è il mese dell'adorazione, della misericordia, del Corano, dell'elemosina, delle azioni benevole, delle veglie notturne; il fedele deve far vedere la propria bontà a Dio, e colui che Egli sostiene in questo bene è il felice mentre colui a cui Dio impedisce questo bene è il disgraziato:

هذا الشهر شهر عبادة وشهر رحمة وشهر قرآن وشهر صدقة وشهر إحسان وشهر قيام الليل فعليك أن توري الله عز وجل من نفسك خيرا فالسعيد من وفقه الله عز وجل والشقي من حرمه الله سبحانه وتعالى.

Anche questo predicatore sta esponendo la sua ricetta, e non potevano mancare nella lista i comportamenti che, secondo lui, i fedeli devono evitare: il

mese sacro non è il mese delle telenovele, dei film, delle partite di calcio, del divertimento, e non è il mese in cui dormire tutto il giorno o trasformare la notte in giorno e il giorno in notte, e passare tutta la notte davanti alla TV, ai libri, a Facebook; così il fedele pensa che abbia fatto il digiuno, ma invece si è soltanto astenuto dal mangiare, dal bere e dalle pratiche sessuali. Il *ḥaṭīb* desidera diffondere un modello del musulmano durante il mese di Ramadan:

فهذا شهر رمضان ليس شهر المسلسلات ولا الأفلام ولا المباراة ولا الفكاهة ولا السكتشات ولا أنينام الإنسان حتى ينتفخ بطنه ربما ينام الإنسان من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وربما يكون الإنسان الليل كله في سهر يعني في مسلسلات على البرامج وعلى الكتب وعلى الأفلام وعلى الفيس بوك لا الإنسان يصبح نائماً ويقول أنا صائم صحيح أنك صمت عن الأكل والشرب.

Infine, il predicatore insiste sulla categorizzazione e spiega che Dio ricompensa quelli che fanno il “digiuno corretto”, i fedeli monoteisti e sinceri, coloro che fanno un vero digiuno e compiono una vera veglia notturna, e non coloro che fanno il digiuno astenendosi dalle pratiche *ḥalāl* [lecite, n.d.r.] e dopo il tramonto compiono lo *ḥarām*. Fa capire che il digiuno si fa come Dio vuole:

لكن الله سبحانه وتعالى للمؤمنين الصادقين الموحدين المخلصين الذين يصومون النهار حق صيام ويقومون الليل حق قيام لا الذين يصومون على الحلال ويفطرون على الحرام ويصومون في نهار رمضان لكن يوبحون الحرام في ليال رمضان إنما الصوم الذي يريده الله سبحانه وتعالى.

## 1.6. Il mese che permette di ripagare tutti i debiti

Il concetto della morte è molto presente nel discorso religioso islamico: il *ḥaṭīb* imam Omar<sup>57</sup> ha iniziato proprio confermando il fatto sorprendente della fase finale della via, che arriva senza preavviso; afferma che la morte è molto più vicina di quanto immagina l’individuo:

واحظروا التسوية واعلموا أن الموت يأتي بغتة فلا يغترون أحد بإذن الله عز وجل فإن الجنة والنار أقرب إلى أحدكم من شرك نعله.

Secondo il religioso, i musulmani non danno importanza al mese di *Ša‘bân*, il mese prima di Ramadan; tenta quindi di spiegare ai presenti la sua importanza dicendo che si tratta del mese in cui tutte le azioni dell’individuo vengono consegnate ad Allah, tutte le azioni di un anno, di conseguenza è un mese speciale:

إخواني الكرام أخواتي الكريمات نحن في أواخر شهر شعبان هذا الشهر الكريم هذا الشهر الفضيل هذا الشهر الذي هو بين شهري رجب ورمضان شهر يغفل عنه

<sup>57</sup> *Ḥuṭbah* del 09/06/2017.

الكثيرون شهر شهر ينسأه الكثيرون وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى الله عز وجل.  
أعمال السنة كلها ترفع في شهر شعبان.

Quest'importanza, spiega il religioso, è derivata anche dal comportamento del profeta durante *Ša'bân*: egli faceva il digiuno per molti giorni perché preferiva che le sue azioni fossero consegnate mentre era a digiuno. Il predicatore trasmette una sua interpretazione per ricostruire un nuovo senso del mese precedente al Ramadan, e lo enfatizza dicendo che i musulmani sono invitati a tentare di far sì che sia un mese al loro favore e non il contrario. Le azioni richieste ai fedeli da parte dell'attore religioso sono la lettura del Corano, la veglia di notte in preghiera e il digiuno:

إذا فلنحاول أن يكون هذا الشهر شاهد لنا لا شاهد علينا أن نحاول أن نعمل فيه من الطيبات ما استطعنا نعمل فيه من قراءة القرآن ومن قيام الليل ومن صيام أيام شعبان المتبقية.

A questo punto il religioso annuncia la data del primo giorno del mese di Ramadan e cerca di legittimare la sua posizione citando il Consiglio Europeo della Fatwah e della Ricerca come autorità istituzionale che ha pubblicato la notizia; aggiunge poi una norma che dice, secondo il religioso, che se la luna nuova, che annuncia l'inizio del mese lunare, viene avvistata da un musulmano in qualsiasi punto del globo, tutti i musulmani devono iniziare il giorno seguente il digiuno. Questa norma è oggetto di molte discussioni e dibattiti religiosi all'interno della grande famiglia mondiale. Il *ḥaṭīb* non trasmette le divergenze relative a tale norma ma enuncia soltanto la norma nella quale lui crede. Questa posizione appartiene alla corrente ideologica alla quale aderisce questo predicatore, cioè quella dei Fratelli Musulmani:

طبعاً شهر رمضان حسب ما ورد إلينا في فتوة المجلس الإسلامي الأوروبي للإفتاء سيكون إن شاء الله يوم السبت 27 من هذا الشهر فلم يتبقى منه إلا أسبوع فيوم الجمعة القادم ليلة الجمعة إن شاء الله ستكون ليلة التراويح وسيكون هناك لمن يترصد هلال رمضان عليه أن يترصده في ليلة الجمعة لكي يتأكد من أن هلال رمضان قد رؤي ورؤية المسلمين واحد أي يكفي أن يراه أي مسلم في أي نقطة من العالم وتكون رؤيته صادقة لكي تكون رؤيا لجميع المسلمين فمن شهد منكم الشهر فليصمه.

In seguito, l'oratore invita i suoi ascoltatori a prepararsi al mese di Ramadan, e usa una metafora per trasmettere il senso di questa preparazione: il fedele è come il commerciante pieno di debiti a cui dicono che ha l'occasione di ripagare tutti i suoi debiti in un mese, basta compiere una serie di pratiche. Tentando di indurli a un certo comportamento durante il mese sacro, afferma che Allah perdona tutti i peccati precedenti a coloro che compiono il digiuno del mese di Ramadan *'îmânan wa ihtisâban* (per fede e per ricompensa divina). Il commerciante è il fedele, i debiti sono i peccati, e

che posto copre Dio in questa metafora? Abbiamo già notato la nozione del mese sacro come mese del commercio con Allah nel discorso di un altro oratore, anche se le sue strategie comunicative erano diverse:

كيف علينا نحن أن نستعد لهذا الشهر الكريم لهذا الشهر الفضيل ماهي الأشياء التي يتوجب علينا أن نفعلها تصوروا إخواني الكرام لو أن تاجرا عليه ديون جمّة كثيرة وقيل لهذا التاجر أنك في خلال شهر أن تفعل فيه خلال شهر من الأشياء ما يوفي عنك جميع ديونك الفائتة أليس حلي بهذا التاجر أن يسعى بكل جهده كي يلتزم بما اشترط عليه كي يتحلل من جميع ديونه كذلك الله تعالى قال من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه أي أن جميع ذنوبه الفائتة سوف تغفر له.

Il *ḥatīb* distingue poi i peccati che si commettono nei confronti di Allah e i peccati relativi a una persona, e spiega che Allah non perdona i peccati fatti a danno di una persona se la parte offesa non viene ripagata o perdona da parte sua. Questo richiamo verso un atteggiamento sociale del fedele allude alla giustizia che deve regolare il rapporto del fedele, come persona, con tutti gli altri. La giustizia, in questo senso, consiste nel chiedere perdono alla parte offesa o ripagarle il danno:

طبعاً يغفر الله تعالى في شهر رمضان لمن ارتكب هذه المعاصي فيما بينه وبين الله عز وجل أما المعاصي أو الأخطاء التي ارتكبت في حقوق الآخرين فيجب أن يستسمح الإنسان أخاه أو أن يرد له حقه لأن الحقوق المتعلقة بين البشر لا تغفر إلا إذا استسمحك صاحبها أو إذا أنت رددت له حقه.

Un altro comportamento, come spiega l'oratore, non viene perdonato: si tratta di *širk* (associare a Dio altri dei). Questa precisazione permette di tracciare i confini degli *insider* e degli *outsider*. È la frontiera che separa due universi: quelli che hanno la chance della salvezza se rispettano un codice di comportamento e gli altri, che non hanno questa chance. Per far interiorizzare questa normativa, il religioso, si affida a una metafora: il credente è come un viaggiatore che prende il treno giusto, ma il suo comportamento durante il viaggio non è tanto corretto, e di conseguenza arriva comunque alla sua meta pagando delle conseguenze dovute al suo atteggiamento; invece il *mušrik* (chi associa a Dio altri dei) è come il viaggiatore che prende il treno sbagliato, quindi anche se il suo comportamento è corretto non arriverà mai alla sua destinazione:

هناك شيء آخر الله تعالى لا يغفره إلا بتوبة نصوح وهو الشرك والشرك علينا أن نعرف أن منه ما هو جلي ومنه ما هو خفي والشرك قد مثله مثله بعض العلماء بأن شخصاً قد أراد أن يستقل قطاراً ليذهب إلى وجهته. هذا الشخص أراد أن يصعد إلى القطار لكي تكون وجهته ومقصده بلداً معينة يذهب إلى ذلك البلد, لا يفرق مع هذا الشخص إن ارتكب أخطاء على هذا القطار أي أنه عوضاً أن يجلس في الدرجة الثانية جلس في الدرجة الأولى أو في الدرجة, هو يصل في النهاية إلى بلده. لكن الخطأ

الكبير الذي لا يغتفر هو أن يخطأ الإنسان في ركوب القطار أو في صعود هذا القطار وأن يرتكب الخطأ في بأن يأخذ قطارا آخرًا إلى وجهة أخرى.

Continuando l'esposizione della sua "terapia" collettiva bergeriana, il *ḥaṭīb* espone come deve comportarsi il viaggiatore che prende il treno sbagliato: egli deve scendere e prendere il treno giusto che lo porta ad Allah. Cambiare il treno sbagliato con il treno giusto è la metafora che usa il religioso, questa volta, per spiegare ai fedeli la *at-tawbah annaṣūḥ* (il pentimento puro):

إذا عليه أن ينتبه وان يتوقف وأن يعود أدراجه بالتوبة وأن يستقل القطار ذو الوجهة الصحيحة هذا هو ما أراد الإنسان من موقفه أراد الإنسان من الإسلام من موقفه اتجاه الشرك يريد الله تعالى أن يولي وجوهنا اتجاهه.

A questo punto, il predicatore ritorna alla cerchia dei fedeli per descrivere i comportamenti inadeguati che i fedeli compiono durante il loro viaggio, e adotta la divisione dei fedeli in due categorie per trasmettere il senso desiderato: quelli che trovano la felicità nel raccogliere soldi e frequentare le donne e quelli che, invece, trovano la felicità nel *fadlu Allâh* (i doni divini) e nella Sua misericordia:

إذا ليسأل كل إنسان منا ما هو الشيء الذي يفرحه ما هو الشيء الذي يسعده هل تسعدك الدنيا هل تسعدك الأموال هل تسعدك النساء هذه كلها أنواع من الشرك الخفي لأن ما يجب أن يسعد الإنسان ويفرح قلبه هو فضل الله عز وجل وأن ينال رحمته.

Per garantire la conservazione delle pratiche adottate nel mese sacro, l'oratore invita i presenti a non prendere il treno sbagliato. Si tratta di un tentativo di convincere e di rafforzare le concezioni relative al mese sacro, perché prendere il treno sbagliato significa perdersi, non arrivare più alla propria destinazione. Questo è un modo per avvertire riguardo alla devianza degli 'abitanti' dell'universo musulmano. La prima norma da rispettare, secondo il religioso, è di tipo cognitivo. Perciò egli non si risparmia di trasmettere le conoscenze ramadaniche che "il musulmano deve sapere", il senso del digiuno, il "diritto" del digiuno, i suoi doveri e i suoi fondamentali:

علينا أن نتجهز إذا في هذا الشهر وما تبقي وما تبقي من شهر شعبان أن نجهز أنفسنا إلى رمضان بأن نأخذ القطار المناسب وأن لا نصعد على القطار الخاطئ وأن نلتزم الوجهة الصحيحة وأن يكون استعدادنا لشهر رمضان شهر الصيام بأن ندرك ما معنى الصيام حقه وواجباته وأركانه.

Nel tentativo di spiegare queste norme, i fedeli ascoltano il *ḥaṭīb* mentre trasmette una concezione che secondo lui tutti conoscono; per lui si tratta di un consenso comune tra i partecipanti, questa strategia comunicativa serve molto all'oratore per togliere il dubbio. In altre parole egli dice che sta per enunciare una concezione ovvia per tutti e di conseguenza non ci sarà biso-

gno di legittimarla, o peggio ancora discuterla, è una concezione plausibile: Dio non ha ordinato il digiuno per negare i suoi doni ma piuttosto per purificare i fedeli:

وأنتم جميعاً تعلمون أن الله تعالى لم يفرض علينا الصيام ليحرمننا من نعمه وإنما فرض علينا الصيام ليطهرنا.

Infine, il predicatore affronta un punto di grande rilevanza sociologica: dice ai fedeli che non devono considerare il mese sacro come un'abitudine ma devono considerarlo come un mese di *'ibâdah* (devozione). Un mese di abitudine, per lui, vuol dire una ricorrenza annuale, un esempio di folklore, il consumo doppio di cibo, passare le serate davanti alla TV. Invece, sempre secondo il *ḥaṭīb*, il mese della *'ibâdah* deve essere un mese privo dagli interessi materiali, non si devono programmare appuntamenti durante questo mese e bisogna dedicare il mese al digiuno di giorno e alla veglia la notte, fare *ṣalât at-tarawîḥ* (preghiere canoniche facoltative peculiari del mese sacro) in moschea, completare almeno una *ḥatmah* (lettura dell'interno Corano):

نسعى لأن يكون هذا الشهر شهر عبادة أن نتخلص من كل ما يأتي إلينا من فضلات أخرى نلهينا أن نحاول أن نتخلص من أعمال الدنيا إذا كان لذا أحدكم مواعيد فليحاول أن يأجلها ما استطاع إلى خارج هذا الشهر وأن لا يأخذ وأن لا يأخذ على عاتقه مواعيد أخرى كي يكون في هذا الشهر متفرغاً متفرغاً لماذا لصيام نهاره وقيام ليله قيام رمضان يتطلب منا أن نخطط إلى أن تكون لنا خطبة أن تكون لنا ختمة للقرآن في شهر رمضان على الأقل ختمة واحدة في شهر رمضان علينا من قيام شهر رمضان أن نلتزم بصلاة التراويح أن نأتي إلى المسجد وأن نؤدي صلاة العشاء جماعة وأن نؤدي صلاة التراويح.

Le *ḥuṭab* ramadaniche che abbiamo preso in considerazione ci hanno permesso di scoprire due categorie di *ḥuṭabâ'*: la prima categoria, cui appartengono gli imam Marwân, Nâsar, Nawfal, Yûnus e Safwân, ha dedicato tutta la produzione khatabitica del mese sacro alle pratiche e alle norme relative al digiuno; Marwân e Nâsar hanno iniziato a sensibilizzare i fedeli sul digiuno prima ancora dell'inizio del mese sacro; la seconda categoria, cui appartengono Rašâd, Ğa'far, Faiṣal, Ṭâriq, Ḥamîd e tutti gli altri, ha dedicato solo la *ḥuṭbah* del primo venerdì alla cornice ramadanica e ha affrontato altri argomenti negli altri venerdì.

## 2. Etica

Questo capitolo tenterà di scoprire gli elementi etici che i *ḥuṭabâ'* in Italia trasmettono ai fedeli musulmani provando a convincerli ad applicarli fuori dai luoghi di culto. Perciò proveremo a rispondere a una serie di domande

che riguardano il corpus di norme, inserito nel discorso omiletico, che definisce il buono e il cattivo, il giusto e lo sbagliato, il bene e il male e i valori comuni. Nello stesso tempo verificheremo se queste norme di comportamento concernono i propri simili, nel senso dei correligionari, o sono rivolte a tutti i membri della società. Insomma, cercheremo di scoprire le regole di comportamento sociale che gli attori religiosi cercano di trasmettere, tramite la *ḥuṭbah*, in una società dove le comunità dei musulmani sono una minoranza conoscitiva. Prendiamo in esame diverse *ḥuṭab* per verificare le dimensioni sociali che gli attori religiosi hanno preso in considerazione affrontando i temi relativi all'etica.

## 2.1. *Al-mufliḥūn*

Il *ḥaṭīb* imam Muḥtâr<sup>58</sup> spiega che *al-mufliḥ* è il vero credente, *mu'min ḥaqīqī*, il vero credo è un'espressione con la lingua e un'azione, il credo che ti accompagna e cammina con te, il credo che spinge il fedele a compiere il bene. Questa è la prima condizione per essere *mufliḥ*: avere una fede attiva, per avere la benedizione divina; così incontri il bene ovunque, e Allah benedice i tuoi beni materiali, la tua salute, il tuo benessere e la tua famiglia:

الله عز وجل وصفهم بالمؤمنين الذي يفلح هو المؤمن الحقيقي الذي يفوز هو المؤمن الحقيقي.  
 هذا الإيمان عندما يأتي إلى قلب النسان ويمارسه الإنسان في سلوكه الحياتي يكون مؤمن حقيقي ومسلم حقيقي فان الله يفتح عليه الخير من كل مكان يفتح عليه البركة في المال والصحة والعافية يفتح عليه بان يتحول أولاده و أسرته إلى أسرة صالحة يبارك له في صحته يبارك له في المال يبارك له في أولاده يبارك له في كل شيء.  
 ليس الإيمان مجرد كلمات يقال أنا مؤمن أنا مسلم لا هناك فرق بين الإيمان والإسلام الإسلام مجرد أن تشهد أن لا اله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله فقد دخلت في الإسلام وبعد ذلك تقيم أركان الدين الخمسة.

In questo modo il *ḥaṭīb* ha circoscritto la categoria *al-mufliḥūn* per escludere tutti i non musulmani e tutti i musulmani che si accontentano di pronunciare la testimonianza della fede e si limitano a compiere le cinque pratiche religiose dell'islam. Per essere *insider* del gruppo il fedele deve evitare il *laġw* (futilità), qualsiasi azione verbale o non verbale inutile alla persona e agli altri. Di conseguenza il *ḥaṭīb* desidera una *'ummaḥ* che non gioca, non si diverte, ma costruisce la civiltà. Il predicatore esclude tutti coloro che passano ore e ore a guardare le partite di calcio, o guardano tutto il tempo i film, o passano ore e ore sui social network: questi non possono essere *mufliḥūn*:

<sup>58</sup> *Ḥuṭbah* del 16/06/2017.

هؤلاء الذين يعرضون عن اللغو. أمة الإسلام, ليست أمة لعب ولا لهو ولا جدال ولا مفسقة ولا هرطقة, ولا شيء من كل هذا, إنها أمة عملية, أمة بنت الحضارة. لكن للأسف الشديد, إنعكست الآية, وأصبح ترويح النفس أصبح ترويح النفس هو الصفة الغالبة, طول النهار في ترويح النفس, إسأل إسأل المتعلقين بالكورة, كم يسمعون من ماتش في اليوم, كم مباراة يشاهدونها؟ وبما قد ذهب و بين التعليق و بين (لم أفهم الكلام) و كذا و كذا, المتعلقين بالأفلام, كم يشاهدون؟ المتعلقين بالوسائل الإعلامية الكبيرة, مثل الفيسبوك و غيرها من هذه الأشياء, التي أصبحت تضيع الوقت, و تشغل الإنسان أكثر مما يستفيد إلا من رحم ربي. يا إمام لقد ذكر طاووس أن الأتئين من اللغو, الأتئين من اللغو, الأتئين الذي لا طاقة للإنسان فيه الذي هو عبارة عن تنفيس للوجع الذي فيه من اللغو فماذا فعل الإمام يقول فما أن حتى مات.

Per rafforzare e legittimare il suo messaggio, il religioso fornisce l'esempio del profeta dell'islam che evitava i gemiti durante la sofferenza per la sua malattia, e così fecero anche i suoi discepoli. Questo è un tentativo di convincere gli ascoltatori e di dare credibilità al suo messaggio grazie a degli esempi pragmatici; in altre parole, vorrebbe dire che se i discepoli hanno evitato questo comportamento e sono riusciti a farlo anche i fedeli possono fare la stessa cosa, questo comportamento è la cosa saggia da fare ma anche l'unica se si vuole diventare *muflihun*.

## 2.2. La 'ibâdah è una protezione contro il complotto

Il *ḥaṭīb* imam 'Idrîs<sup>59</sup> ha affrontato il tema dell'etica da un'altra prospettiva. Dice che la 'umma è una 'umma internazionale, sempre connessa ad Allah; ogni musulmano devoto, da quando apre gli occhi di mattina fino a quando va a letto, ha davanti agli occhi l'obiettivo di soddisfare le raccomandazioni divine:

وجدوها أمة عالمية, دائما مرتبطة بالله سبحانه وتعالى, من أول القيام و تفتيح العين, فيقول الحمد لله الذي أحياني بعد أن أماتني وإليه النشور, إلى أن ينام, و يقول بإسمك ربي وضعت جنبي, و صلوات و ذكر و إستغفر و عمل و غير ذلك.

Il *ḥaṭīb* usa la forma linguistica passiva per non specificare il soggetto, dicendo che quando è stato visto che la 'umma è una 'umma transnazionale, seria, connessa giorno e notte con il ricordo di Allah e dedita alla preghiera e al lavoro, "hanno" deciso di occuparla con tre cose: sport, cinema e sesso. In questo modo la 'umma non pensa più alle cose costruttive e serie, e sono stati spesi miliardi per addormentare la 'umma. Il soggetto non è definito dal *ḥaṭīb*, ma si tratta di coloro che hanno speso miliardi per costruire la macchina del divertimento. Tale categoria sembrerebbe l'opposto

<sup>59</sup> *Ḥuṭbah* del 23/06/2017.

del gruppo della 'umma transnazionale. Da una parte vi sono gli imprenditori del divertimento (lussuria), dall'altra parte i veri credenti e in mezzo la 'umma vittima del complotto:

فقالوا عليكم بالثالوث, نضيعها منهم, الثالوث عبارة عن ثلاث كلمات, أو ثلاث أفعال فيهم حرف السين, اللياقة و السينما و الجنس, cinema/sport/sex, ثلاث أشياء فيهم حرف السين أو S, تشغلون هذه الأمة, تجعلونها لا تفكر في أشياء مفيدة, تجعلونها لا تنتج الأشياء المفيدة, تجعلها لا تهتم إلا بالمترفات, كم توضع في وسائل الإعلام من مليارات.

### 2.3. Il rafforzamento del gruppo

Il *ḥaṭīb* imam Nâsar<sup>60</sup> non si limita a descrivere le norme di comportamento per appartenere al gruppo ma va oltre.

Per prima cosa rivolge il discorso a tutti i presenti dicendo che la prima regola è che ciascuno di loro deve avere la consapevolezza di essere l'interezzato del suo discorso:

أول شيء من هذه الوسائل أنني أكون أنا المخاطب بهذا الكلام و ليس غيري مش أنا يستمع الخطبة فلان هو اللي يعمل كذا أنا و أنت المخاطبون بهذا الكلام أننا سنقف يوم القيامة أمام الواعد الديان و سنسأل عن كل كلمة خرجت من ألسنتنا سنسأل عن كل فعل و عن كل حركة و عن كل سكرة سنسأل أمام الله سبحانه و تعالى.

Seconda regola di comportamento è quella di avere solo amici benevoli, attivi e *muflihîn*. Spiega che l'amico e il compagno che non possiedono queste caratteristiche saranno la disgrazia dell'individuo nel giorno del giudizio. Possiamo trovare qui la spiegazione dell'isolamento di alcuni musulmani nel proprio gruppo con tutte le ricadute sociali che questo atteggiamento genera. In questo caso sarà difficile per un gruppo di fedeli devoti avere rapporti sociali intensi con gli italiani:

الشيء الثاني أننا دائما نصاب الصالحين نصاب العمليين نصاب الفالحين لأن الصاحب ( لم أفهم الكلام) و قلبي من صاحبك أقل لك من أنت؟ ( إنقطاع في الصوت لم يفهم الكلام) كل مرة يكلمك و يجيلك بشهوات يمين و شمال أما عندما تصاحب الصالحين و تكون في بيوت الله و من حول بيوت الله و من يعيش في بيوت الله سبحانه و تعالى من ذكر و الإستغفار و الصلاة و غيرها هم سيأخذون بأيديك إلى طاعة الرحمن.

### 2.4. La fedeltà come pratica più importante dell'etica

La fedeltà è in testa a *al-'ahlâq*, il buon comportamento con la gente, dice il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm:<sup>61</sup>

60 *Ḥuṭbah* del 14/07/2017.

61 *Ḥuṭbah* del 23/06/2017.

قال أحسنكم خلقاً فيبلغ صاحب الخلق الحسن المنزلة العالية حتى يكون أقرب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

L'etica è il motivo per cui è stato inviato il profeta, chi ha un buon comportamento con la gente sarà vicino al profeta nel giorno del giudizio:

والأخلاق إنما هي في الإسلام لها شأن عظيم ومقام كريم فمن عامل الناس بها كان له من الفضل الكبير وأحبه النبي صلى الله عليه وسلم.

Questo *ḥaṭīb* invita i fedeli ad avere un buon comportamento con la gente senza categorizzarla:

ومن هذه الأخلاق الرفيعة والخصال الحميدة الوفاء.

Il predicatore sceglie nel suo discorso omiletico di parlare della fedeltà come uno dei comportamenti più raccomandati sia dal Corano che dal profeta. Un comportamento che, secondo il religioso, crea fiducia tra le persone:

إذا عاهدت إنسان اتفقت على إيجار بيع شراء معاملات مساعدة فأنت عليك أن توفى بهذا العهد إذا كنت التزمت بهذا العهد فعليك أن توفى به فأنت مسئول عنه

L'oratore spiega ciò che intende con degli esempi, come quelli del soggetto che deve rispettare gli accordi di affitto, di compravendita, le transazioni; il fedele deve dimostrare fedeltà a questi patti e ne sarà responsabile. È evidente che il discorso interessa un comportamento sociale nei confronti di tutti i membri della società:

الله سبحانه وتعالى وصانا وصاننا وأمرنا أن نوفى بالعهد معه سبحانه وتعالى و معناه أن تطيعوه فيما أمركم به ونهاكم. يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود وقد أمرنا وهذا أمر من الله سبحانه أمر عباده المؤمنين بالوفاء بالعقود. أيها المؤمنون وكذلك من الوفاء بعهد الله أداء الديون إلى أهلها. ومن الوفاء كذلك أن يحفظ الجليل أن نحفظ الجليل أي من أسدى إلينا معروف.

Successivamente, il *ḥaṭīb* identifica tre livelli di fedeltà: il primo è con Allah, il fedele deve compiere le sue pratiche religiose con fedeltà; il secondo livello è la fedeltà ai patti, che possono essere dei contratti; il terzo livello è la restituzione dei debiti e il quarto è il riconoscimento che dobbiamo dimostrare a quelli che ci hanno aiutato.

Possiamo dire che le raccomandazioni trasmesse in questo discorso incoraggiano un codice di comportamento sociale che non riconosce categorie di persone o di fedeli. È un tentativo di rendere credibile e plausibile tra i fedeli l'etica nei confronti dei componenti della società intera.

## 2.5. L'obbedienza ai genitori è parte dell'obbedienza ad Allah

Il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd<sup>62</sup> focalizza il tema dell'obbedienza ai genitori. Per convincere i partecipanti dell'importanza dell'obbedienza ai genitori, l'attore religioso riporta il parere di un famoso discepolo del profeta. Questa tattica comunicativa è molto presente nel discorso omiletico islamico, al punto che possiamo considerarla un elemento strutturale di credibilità del discorso religioso. Il referente spiega che l'obbedienza ad Allah non sarà accettata se non viene accompagnata dall'obbedienza al profeta, la *zakât* (elemosina canonica) non viene accettata se non si fa la preghiera e riconoscere i doni di Allah non sarà accettato se non accompagnato del riconoscimento ai genitori. Il *ḥaṭīb* spiega poi che la soddisfazione di Allah è connessa alla soddisfazione dei genitori e così anche il malcontento di Allah è connesso al malcontento dei genitori:

المصير قال ابن عباس رضي الله عنهما عنهما ثلاث أو ثلاث آيات نزلت مقرونة بتلات لا تقبل منها واحدة بغير قرينتها أولها قول الله جل وعلی وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فمن أطاع الله ولم يطع الرسول فلن يقبل منه والثانية قال الله جل وعلی وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة فمن صلى ولم يزكي لن يقبل منه والثالثة قول الله جل وعلی أن اشكر لي ولو الذي إلي المصير فمن شكر الله ولم يشكر لوالديه لن يقبل منه. اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بقوله رضا الله في رضى الوالدين وسخط الله في سخط الوالدين.

Sempre per convincere i partecipanti a sopportare i propri genitori e avere molta pazienza nei loro confronti fa loro ricordare che da piccoli i genitori hanno sopportato i figli e avevano molta pazienza con loro:

واصبر على ذلك واحتسب الأجر من الله تعالى كما صبر عليك في حال صغرك.

L'enfaticizzazione di questo comportamento è accompagnata da una serie di norme che l'attore religioso invita i fedeli a rispettare nei confronti dei propri genitori. Le norme sono evitare la noia per la loro presenza, di farli arrabbiare e di irritarli con delle parole che feriscono, parlare con loro con rispetto, non chiamarli con i loro nomi e non alzare la voce in loro presenza:

واحذر عبد الله من الدجر والملل منهما ولا تتغس ولا تكدر عليهما بكلام تجرحهما به وقل لهما قولا كريما حسنا طيبا مقرونا بالاحترام والتعظيم مثل يا أبتاه يا والدي يا أماه يا والدتي ولا تدعوهما بأسمائهما واحترهما ووقرهما ولا ترفع عليهما صوتا.

---

<sup>62</sup> *Ḥuṭbah* del 07/07/2017.

## 2.6. Saper ascoltare è la virtù del *mu'min*

L'ascolto è la chiave della convivenza armoniosa: questo è il messaggio che il *ḥaṭīb* imam Rašād<sup>63</sup> ha cercato di trasmettere ai partecipanti. Per convincerli inizia il suo discorso ricordando che l'udito è un dono divino:

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوه إن الله لغفور رحيم ومن أهم النعم نعمة السمع.

Poi precisa che il dono merita il ringraziamento. Perciò il fedele deve sapere che ci sono delle norme di ascolto che si chiamano *'ādāb al'istimā'*:

كيف استخدمناها وكيف شكرنا عليها الله سبحانه وتعالى وكيف نستثمرها وكيف نستخدمها هذا ما علمنا وأتمنا عليه نبينا صلى الله عليه وسلم في آداب الاستماع. ولذلك إذا كلمك أحد أو استمعت إلى حديث عليك أن تتصت أن تتصت وتستمتع قبل أن تجيب فهذا من الآداب التي علمها لنا الأمير صلى الله عليه وسلم.

Perciò, dice il *ḥaṭīb*, quando qualcuno ti parla devi sentire e ascoltare prima di rispondere. Anche questo predicatore per legittimare la sua trasmissione fa riferimento al Corano e ricorda che c'è un passaggio in cui Allah ascoltava le lamentelle che una moglie fece al profeta e fece scendere una rivelazione al riguardo nonostante i due fossero soli:

وكذلك قد علمنا ديننا الحنيف هذا الأدب الراقي حيث ذكر القرآن الكريم أن الله عز وجل هو سبحانه يستمع لامرأة وهو بذاته العلية استمع لها إذ أنت تشكي زوجها للنبي صلى الله عليه وسلم.

Questo esempio serve al *ḥaṭīb* per enfatizzare l'azione dell'ascolto; in altre parole avrebbe detto: guardate come Dio nella Sua grandezza ha ascoltato la moglie che si lamentava al profeta, anche voi dovete ascoltare con umiltà le persone quando vi parlano.

In seguito, il predicatore enfatizza questa pratica nella sua dimensione sociale e informa i fedeli che *“colui che non ascolta non impara, non migliora la sua pratica religiosa e non può convivere con gli altri”*, e per legittimare la sua posizione spiega che senza l'ascolto degli altri non si può dialogare e di conseguenza si continua a guardare le differenze rispetto agli altri come un ostacolo. E dà una spiegazione a *“molti problemi delle famiglie musulmane dovuti, in generale, alla mancanza del dialogo e alla mancanza dell'ascolto, l'adulto non dà ascolto al problema del giovane e il giovane non dà ascolto alle direttive dell'adulto e questo genera divisioni, separazioni e grandi discordie”*:

فان كثير من المشاكل في بيوت المسلمين وبيوت الناس عامة في عدم الحوار وعدم الاستماع لا يستمع الكبير لمشكل الصغير ولا يستمع الصغير لتوجيهات الكبير وهذا يجعل تفرقا وتقسما واختلافا كثيرا

63 *Hutbah* del 09/06/2017.

L'oratore religioso ha accennato indirettamente a uno dei problemi maggiori all'interno delle comunità dei musulmani, al quale abbiamo dedicato un paragrafo specifico (cap. VII, par. 2.5.1).

Non basta ascoltare la persona, spiega il religioso, non devi interrompere il parlante, altrimenti il messaggio non sarà completo e questo genera mal comprensione e in seguito nasceranno le discordie e l'odio; ascoltare chi parla è un suo diritto:

معناه أن تخلي الإنسان يكمل كلامه لا تقطع كلامه فربما تأخذ الفكرة منقوصة وتأخذ المعلومة منقوصة فتسيء الظن بذلك الإنسان وتقع في الإثم أو تقع في العداوة والبغضاء بين الناس فلا تقاطعه فتبغضه وهذا الإصغاء من حقوق المجلس.

In più il predicatore fa infiltrare delle norme socio-culturali nella sua produzione religiosa, si tratta dell'etica degli arabi nell'ascoltare:

قال أحد الصالحين لجليسي علي ثلاث خصال إذا أقبل وسعت له في المجلس وإذا جلس أقبلت عليه نظرت إليه توجهت إليه إنسان يأتيك فيتكلم معك وأنت تعطيه بظهورك أو تشتغل بشيء آخر وهو يكلمك هذا الكلام كان تحقيره أو تحقير كلامه و آخر هذا الخصال على جلس إذا جاءني وسعت له في المجلس وإذا جلس أقبلت عليه وإذا حدث سمعت منه.

Dare la schiena a una persona che parla è un'offesa e un'umiliazione, anzi si deve fare spazio a questa persona, guardarla e ascoltarla. In più se si tratta di una persona più colta di te, o che ha più esperienza nella vita, devi ascoltare più che parlare:

إذا جلست مع إنسان عنده خبرة في الحياة إنسان متعلم أو عالم فاحرص أن يكون كلامك أقل مما تسمع أكثر من الاستماع لكي تستفيد إما في كثرة الكلام فقط للفرصة أن تتعلم.

I vantaggi dell'ascolto, secondo il predicatore, sono tanti, fra i quali conoscere le esperienze degli altri e acquisire delle nuove conoscenze. E quando il marito ascolta la moglie, la moglie ascolta il marito e i genitori ascoltano i figli, regneranno l'affetto e la concordia nelle famiglie musulmane e non musulmane. L'affetto genera il dialogo e il dialogo genera concordia, come insegna il Corano:

أيها المصلون لحسن الاستماع فوائد كثيرة ف فهي يستفيد الإنسان من تجارب الآخرين وينتفع من آرائهم وأفكارهم وتحصل المودة والتآلف في بيت المسلم وفي كل البيوت لأن الزوج إذا استمع إلى زوجته والزوجة إلى زوجها والآباء إلى الأبناء فهذا يجعل المودة يوصلهم إلى الحوار يوصلهم إلى المشاورة وهذا كما علمنا وأدبنا الله سبحانه وتعالى وأمرهم شورى بينهم.

L'importanza dell'ascolto, per questo imam, non solo è essenziale per il musulmano e la famiglia musulmana, ma quando diventerà una pratica sociale migliorerà la convivenza. Egli fornisce l'esempio dell'ascolto del vi-

cino e del collega di lavoro e mette in evidenza che l'obiettivo della religione è aggiustare ciò che esiste sulla terra e diffondere il bene tramite le buone azioni:

كذلك الذي يشتغل معك في الشغل يستمع إلى مشاكله والذي والذي يكون جارك يستمع إلى مطالبه حتى تحسن التعايش ولا ننسى أن هذا الدين أتى ليصلح فيما ما في هذه الأرض ويعين على تعمير الأرض بالخير وفي و العمل الصالح.

Questo tipo ideale di *ḥuṭbah* potremmo identificarlo come 'la *ḥuṭbah* socialmente utile'.

## 2.7. La cura delle malattie del cuore: la dimensione sociale dell'elemosina

Il *ḥaṭīb* imam Samîr<sup>64</sup> ha affrontato il tema dell'offrire l'elemosina come una forma terapeutica dell'ego.

Nel discorso religioso islamico o musulmano è molto presente l'espressione *marad al-qulûb*, la malattia del cuore. Quest'espressione ha origine nel Corano, al quale fa riferimento il religioso in oggetto, che spiega che cosa intende con cuore malato dicendo che è il cuore diventato duro come la pietra se non di più. Fornisce anche una spiegazione alla malattia del cuore dicendo che il cuore si è ammalato perché non ha piovuto, o perché mancano i soldi, o perché si è continuamente in viaggio, e ci si è dimenticati che il Donatore è Allah e che la ricchezza arriva dal cielo; la soluzione è chiedere perdono ad Allah:

مرضت نفسك من قلة الغيث ونسيت بأن الله بيده خزائن المطر أكثر من الإستغفار يأتيك الدواء يرسل السماء عليكم مدرارا "مرضت نفسك من قلة المال أو كثرة سفر ونسيت بأن الرزق يأتيك من السماء يمددكم بأموال أكثر من الإستغفار يكثر الله مالك وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه، وأنفقوا مما جعلناكم مستخلفين فيه. وفي السماء رزقكم.

La durezza del cuore, secondo il religioso, è dovuta dall'allontanamento da Dio, il cuore non reagisce più di fronte alla Sacra Scrittura. La migliore cura, continua il predicatore, è dare la *ṣadaqah* (l'elemosina):

والصدقة أيها الإخوة هي أفضل سلاح لمرض النفس أقوى سلاح لعلاج النفس الصدقة هي أقوى سلاح لعلاج النفس.

Dare l'elemosina per vedere quanto sono felici e contenti i poveri che la ricevono, così il predicatore spiega l'effetto di questa pratica religiosa. Successivamente spiega che la *ṣadaqah* non consiste solo in un dono in soldi, vestiti o cibo, ma anche in altri comportamenti sociali: sorridere davanti alla faccia del tuo fratello (il prossimo), togliere un ostacolo dal sentiero di una persona, aiutare una persona che vuole cavalcare la sua bestia; è chiaro

64 *Ḥuṭbah* del 14/07/2017.

che il *ḥaṭīb* usa in questa parte retoriche tradizionali copiate dai libri di storia, però dice: “*Quando queste belle pratiche si diffondono nella società come si diffonde la malattia diventeremo tutti musulmani*”. Egli tenta di rendere la *ṣadaqah* un comportamento sociale ampio che va oltre il senso stretto dell’elemosina per coprire proprio i rapporti sociali:

والابتسامة في وجه أخيك صدقة، ولذلك في الحديث ابتسامتك في وجه أخيك صدقة،  
إمالة الأذى عن الطريق صدقة، تعين الرجل على راحته لأن هذه الصدقة إذا  
انتشرت في المجتمع كما ينتشر المرض أصبحنا والله الحمد كلنا مسلمين.

Non è molto chiaro che cosa intenda con la sua espressione “diventeremo grazie a Dio tutti musulmani”, ma conoscendo l’ambiente e le retoriche enunciate riterrei che il *ḥaṭīb* intende che i musulmani di questa società meriterebbero d’essere chiamati musulmani.

Nella sua predica, il religioso tenta di convincere i fedeli a compiere l’elemosina, perciò usa alcuni elementi escatologici che offre la religione musulmana e che elenchiamo di seguito. La *ṣadaqah* è una delle porte del paradiso:

الصدقة أيها الإخوة، الجنة باب من أبواب الجنة، والجنة لا يدخلها إلا المعافى.

Aggiunge quindi che “*questa pratica religiosa diventerà un’ombra nel giorno del giudizio,*<sup>65</sup> *salva quello che la pratica dall’inferno, e spegne la rabbia del Signore*”:

الصدقة تظل صاحبها يوم القيامة وتفك صاحبها من النار الصدقة تطفى غضب الرب  
عز وجل.

La *ṣadaqah* è il motivo della felicità del fedele e della bellezza del suo viso nel giorno del giudizio:

الصدقة سبب سرور المتصدق ونضرة وجهه يوم القيامة

Essa è la sicurezza nel giorno della grande paura:

الصدقة أمان من الخوف يوم القيامة يوم الفرع الأكبر وعدم الحزن على ما فات.

Essa è il motivo della redenzione, della buona notizia della *ḥusnu al-ḥâtimah* (la buona sorte nel giorno del giudizio) e dell’implorazione degli angeli in favore del fedele:

الصدقة سبب لمغفرة الذنوب وتكفير السيئات. الصدقة من المبشرات بحسن الخاتمة  
وسبب لدعاء الملائكة الكرام المستجاب.

---

65 Secondo la versione islamica, nel giorno del giudizio non ci sarà nessuna ombra tranne quella del Trono di Dio. Molte narrazioni del profeta descrivono delle pratiche religiose che si trasformeranno in ombra per i propri esecutori.

Il predicatore evidenzia l'importanza del lavoro in gruppo e fa ricordare una retorica molto diffusa nel discorso religioso musulmano: “chi indica un bene è come colui che lo compie”; invita quindi i fedeli a diffondere questa conoscenza e a incoraggiare gli altri musulmani a “donare”. Egli non nomina la *ṣadaqah* ma invita alla donazione:

أخي الحبيب أنفق يبارك لك الله.

La donazione, dice il *ḥaṭīb*, benedice le proprietà che si moltiplicano, i figli che diventano *ṣāliḥîn* (benevoli), la vita che diventa più lunga, e il cuore che diventa felice, e chi si attiva per offrire la *ṣadaqah* ha la ricompensa del *muḡâhid fî sabîli Allâh* (il combattente nel sentiero di Dio) come chi la ostacola avrà un castigo immenso; in più essa salva da una fine “scorretta” come bruciare o annegare:

الصدقة تزيد في العمر وتزيد في المال وسبب في الرزق والنصر. الصدقة علاج ودواء وشفاء. الصدقة تمنع الحرق والغرق وتمنع ميتة السوء، المتصدق والعامل على الصدقة لها أجر المجاهد في سبيل الله كما للمحرض أي الذي يلمز الناس في الصدقات حتى لا يتصدقوا عذاب أليم.

L'attore religioso ha fatto di tutto per convincere il suo pubblico a compiere tale pratica religiosa sapendo che non c'è nessuna istituzione religiosa locale che gestisce le donazioni in denaro. L'unica è il luogo di culto stesso, dove lui esercita la propria attività religiosa. Questo sforzo enorme era diretto, secondo il nostro parere, a convincere i fedeli a donare all'associazione che gestisce il luogo di culto. Questa conclusione è dovuta alla richiesta esplicita che lo stesso attore ha fatto alla fine del culto, nella quale ha chiesto ai presenti di offrire le loro donazioni per poter coprire le spese dell'affitto e delle bollette.

## 2.8. Il “vero” povero

Il donatore è solo un passacarte fra Dio e il povero, afferma il *ḥaṭīb* imam Samîr.<sup>66</sup> Il primo messaggio che il religioso trasmette agli ascoltatori consiste nel far ricordare loro la benevolenza del profeta e dei primi musulmani:

أيها المسلمون لقد بعث الله عز وجل نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين يرحم الضعيف والصغير والفقير والمسكين فاقتدى الصحابة رضي الله عنهم أجمعين برحمته وجعلوها نهجا لهم حتى وصفهم الله سبحانه وتعالى بأنهم رحماء بينهم أي يرحم بعضهم بعضا طلبا لرحمة الله سبحانه وتعالى.

“I componenti di quella generazione erano misericordiosi tra di loro, il più forte aiutava il più debole, l'adulto curava il più giovane, e hanno meritato di essere misericordiosi tra di loro come li chiama il Corano”. Poi, passa a

66 *Ḥutbah* del 07/07/2017.

un'altra mossa e recita il passaggio del Corano che afferma che il donatore avrà la restituzione della sua donazione e qualcosa in più:

و وعد الله المنفق بأن يعرضه ويخلف عليه ويضاعف له الأجر أضعافاً كثيرة قال تعالى وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين.

Perciò, spiega il religioso, “*non c'è da temere la perdita o la povertà perché questa è una promessa di Dio*”. Per molti fedeli quando parla il Corano non si discute ma si dà per scontato ciò che dice, perché la credibilità nel contenuto del Corano è parte stessa della fede. Sono queste parole che preparano il terreno al predicatore per trasmettere il suo messaggio. Per convincere i presenti, egli afferma che Dio restituisce dieci volte ciò che il fedele dona:

لا تخف لا تخف على ذلك المال الذي أنفقته فان الله سبحانه وتعالى يجازيه بالحسنة عشر أمثالها.

Per dare importanza a questo operato il predicatore afferma che il donatore è come un passacarte che dà al povero ciò che Dio gli voleva donare, e il fedele non deve preoccuparsi perché il Signore gli restituirà tale donazione:

وتعالى فإن كنت سبياً أن في أن يمر رزق أحد الضعفاء أو أحد المسلمين أو أحد البشر على يديك فاعلم أن خير الرازقين سوف يعيده لك من عنده.

Il predicatore fa riferimento a un elemento della teodicea per incoraggiare i fedeli a donare: dice che la povertà e la necessità sono delle prove nelle quali Dio mette i fedeli, e quando un fedele ha un conoscente, un parente o un vicino che soffre per questa prova, questa situazione è una prova anche per il fedele benestante. È una prova per il povero per esaminare la sua pazienza e nello stesso tempo è una prova per esaminare la generosità del benestante:

الناس في هذه الدنيا ممتحنون مبتلون بالخير والشر و وكثيراً من الناس يجد نفسه في مأزق وضيق ولا يستطيع بضعفه أن يخرج منها وحتى الضيق الذي يكون فيه جارك وأخوك في الله هو ابتلاء لك نعم يقول هذا الإنسان هذا ابتلاء الله سبحانه وتعالى من ضيق في المال أو ضيق عتعة في فيفي الأشياء ولكن فيها كذلك تلك البلية أو تلك المحنة يتتبع هي هي كذلك امتحان لك فكيف سوف تتصرف وأنت المؤمن الذي أمره الله سبحانه وتعالى.

*Al-mu'min* (il fedele) sa che se aiuta una persona disgraziata Dio lo aiuterà nel giorno del giudizio, perciò come si comporterà in un'occasione simile? Poi il *ḥatīb* passa a una tattica già vista con un altro predicatore: afferma che l'azione che Allah ama di più è quella con cui si accontenta una persona bisognosa, la si aiuta a risolvere un problema, la si aiuta a pagare un debito, la si sostiene nella sua fame:

أحب الأعمال إلى الله أحب الأعمال إلى الله تعالى سرور تدخله على مسلم أو تكشف  
أو تكشف عنه كربة أو تقضي عنه ديناً أو تطرد عنه جوعاً.

Il religioso apre poi una parentesi, forse ha il dubbio che qualcuno capisca male: afferma che le azioni più importanti sono sicuramente le cinque pratiche fondamentali dell'islam,<sup>67</sup> ma anche le azioni che si fanno per migliorare il proprio stato di *'iyyâlu Allâh* (figli di Dio), perché le persone sono *'iyyâlu Allâh*.

Per convincere i fedeli, il *ḥaṭīb* in questo caso fa uso di immagini spaventose del giorno del giudizio: descrive le persone in quel giorno sotto un sole molto vicino alle loro teste e senza nessuna ombra, e fa risalire queste informazioni a una narrazione profetica:

والمصدقين والمصدقات و أقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم الله سبحانه وتعالى يضاعف أجر من يعطي ويدخره الله تعالى له في الآخرة ويظلمهم به يوم القيامة مع كل الناس سوف يكونون تحت الشمس وتكون الشمس على بعد ميل.

In quella situazione drammatica, continua il religioso, ci sono delle categorie di persone che Dio copre nell'ombra del Suo Trono tra loro coloro che offrivano *ṣadaqah*:

ونحن نعلم الحديث الذي يبين السبعة الذين يظلمهم الله بظلمة يوم لا ظل إلا ظله منهم رج تصدق بيمينه فصدقة أخفاها حتى لا تعلم شماله ما قدمت يمينه فهذه الصدقات هي كذلك تظلك يوم القيامة هذه الصدقات الخالصة لله سبحانه وتعالى.

Egli continua la descrizione di tale giorno dicendo che sarà molto lungo e ogni persona sarà giudicata, dalla prima all'ultima, nel momento in cui la *ṣadaqah* continua a fare ombra ai suoi praticanti, e questo è un dono di Allah:

يفصل يحكم بين الناس يعني يوم القيامة والناس كل إنسان ينتظر الحساب حتى ينقضي حساب كل الخلق من أول الخلق إلى نهايتهم ذلك الإنسان في ظل صدقته يوم القيامة فهذا فضل من عند الله سبحانه وتعالى.

La *ṣadaqah* è una via d'uscita per coloro che possiedono più delle loro necessità e sono consapevoli che una parte di ciò che possiedono è un diritto dei bisognosi e dei poveri, ed è così il *ḥaṭīb* cambia strategia nel suo sforzo omiletico di convincere i partecipanti:

هي مفرجة في إذن الله تعالى على البشر الذين هم أعطاهم المال فعلموا فيه حق الفقير وعملوا فيه حق المسكين.

67 Queste pratiche sono chiamate in alcuni testi "i cinque pilastri dell'islam" e sono: *ṣahâdatain* (la professione di fede), compiere le cinque preghiere canoniche quotidiane, fare il digiuno del mese di Ramadan, offrire la *zakât* (elemosina canonica) e compiere il pellegrinaggio canonico alla Mecca.

## 2.9. Il cambiamento interiore è la chiave del cambiamento della realtà

Allah non cambia la realtà delle persone se loro non cambiano la loro *nafs* (l'io), questo era il senso che il *ḥaṭīb* imam Muḥtâr<sup>68</sup> ha tentato di trasmettere ai fedeli. Egli spiega, infatti, che Dio ha dato alla natura delle leggi che non cambiano, e nello stesso tempo ha dato all'essere umano delle leggi stabili al di là delle loro etnie o dei loro colori:

الله عز وجل قد سن لعباده سنن وقوانين لا تتغير ولا تتبدل سنة الله التي قد خلت من قبل ونمتثل لسنة الله تمثيلا ونمتثل لسنة الله تحويلا هذه السنن والقوانين الإلهية التي أوصاها الله عز وجل جعلها في البشر كلهم لا اختلاف بين ألوانهم ولا أجناسهم.

La conseguenza più importante di questo cambiamento interiore è la trasformazione nelle società, nei sistemi, nei popoli, nelle culture e nelle civiltà:

مسألة التغيير في المجتمعات والتغيير في الأنظمة والتغيير في الشعوب والتغيير في الثقافة والحضارة.

Poi il religioso enuncia una norma che per lui è una verità: se l'uomo desidera il benessere, vivere in pace, affetto, amore, armonia, e vivere sereno, deve sapere che queste cose non cadono dal cielo; come disse Omar ibn al-Ḥaṭṭâb, “*Il cielo non piove con l'oro e l'argento*”:<sup>69</sup>

فإذا أراد أن يعيش عيشة رغدة و أن يعيش في سلام وفي ود وحب وونام وأن يعيش مرتاح البال فإن ذلك لم ينتزل من السماء فإن السماء كما قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه إن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة.

Il predicatore continua a legittimare la sua posizione e cerca di convincere il suo pubblico, ma questa volta recitando due passaggi del Corano: “*Dio non cambia nulla a un popolo finché quel popolo non cambia la disposizione della propria anima*”<sup>70</sup> e “*Dio non muta il favore di cui ha colmato un popolo finché quel popolo non muta quel che ha nel cuore*”.<sup>71</sup> Questo, afferma l'attore religioso, è la legge del Cielo, la legge del Cielo che Allah decretò per le sue creature e per i suoi adoratori:

قال رب العزة جل وعلى إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ويقول أيضا ذلك لأن الله لم يكن مغيبرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. هذا هو قانون السماء قانون السماء الذي سماه الله عز وجل لخلقهم وعبادته.

Come da copione, il *ḥaṭīb* fornisce l'esempio dalla *sunnah* per completare la legittimazione religiosa della sua posizione: spiega che Dio poteva facili-

68 *Ḥuṭbah* del 23/06/2017.

69 È il secondo dei califfi che succedettero al profeta.

70 Corano, *sûrah* XIII, versetto 11 (Ventura, 2010; p. 148).

71 Corano, *sûrah* VIII, versetto 53 (Ventura, 2010; pp. 107-108).

tare tutto al Suo profeta ma anch'egli doveva dimostrare che è necessario migliorarsi e compiere delle azioni:

لو أراد الله عز وجل له أن يجمع له الدنيا كلها لجمعها له ولفتح له قلوب العباد والبلاد  
ولكن لأبد من التغيير والأخذ بالأسباب.

Il predicatore si affida anche alla storia per dare credibilità a ciò a cui invita i partecipanti: fa ricordare loro l'episodio di un discepolo di Muḥammad che pianse quando invase l'isola di Cipro, e quando gli venne chiesto il motivo disse che quelle persone avevano cambiato ciò che era nei loro cuori. Invita quindi i fedeli a vedere com'è la loro fine: anche "noi" se cambiamo in negativo ciò che abbiamo nei cuori faremo la stessa fine; questa, afferma, è una legge divina:

أبو الضرضاء رحمه الله كان من ضمن الفاتحين لجزيرة قبرص وعندما فتحت أخذ  
يبكي فسأله من معه فقال له يا صاحب رسول الله هذا يوم أعز الله فيه الإسلام  
والمسلمين فلماذا تبكي قال أبكي لحال هذه الأمة كانوا في منعة وقوة وكذا وكذا فغيروا  
وبدلوا فأصابهم الله بما اقترفوا نحن كذلك إن غيرنا وبدلنا أصابنا ما أصاب هؤلاء  
القوم سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

Il *ḥatīb* continua a legittimare il cambiamento di ciò che il fedele ha nel proprio cuore ma non spiega di che cosa si tratti. La sua posizione continua a essere una retorica religiosa basata sulle legittimazioni dai testi sacri e dalla storia ma senza arrivare a chiarire ai fedeli ciò che essi devono realmente compiere per cambiarsi. E, in modo sorprendente, il *ḥatīb* cita un esempio in contraddizione con la sua posizione, quello di Mosè, dicendo che quando il profeta dei figli di Israele chiese al suo popolo, dopo la liberazione dal faraone, di combattere con lui per entrare nella Terra Santa, essi gli risposero di andare a combattere insieme al suo Signore. E così, conferma il *ḥatīb*, Dio dà la vittoria a Mosè:

عندما عاد بنوا إسرائيل إلى رشدهم وغيروا هذا المس الذي قال ل موسى إذهب أنت  
وربك فقائكك إنها هنا مقاعدهم أتاه الله عز وجل النصر والتبجيل ودخل الأرض  
المقدسة هذا بطبيعة البشرية سنة الله عز وجل في الكون لا تحارب ولا تجادل ولا  
تهان.

Sembra che il religioso abbia cambiato completamente posizione: all'inizio il cambiamento riguardava ciò che è nel cuore e delle azioni da compiere, ora invece afferma che il cambiamento di ciò che c'è nel cuore fa cambiare automaticamente la realtà attorno:

لذلك يا أحباب الخليل محمد (ص) نحن مطالبون بأن نتغير وأهم ما نغير فيه أنفسنا  
يتغير ما حولنا.

Comincia quindi a legittimare questa nuova versione del cambiamento con uno *ḥadīṭ* in cui si narra che Dio abbia detto che se le Sue creature gli obbe-

discono, Egli fa scendere il cibo dal cielo e lo fa uscire dalla terra. Il *ḥaṭīb* dimentica che qualche minuto prima ha raccontato che Omar disse che il cielo non piove con l'oro e con l'argento:

يقول رب العزة جل وعلى في ذلك عبادي إنهم أطاعوني عبادي إن هم أطاعوني  
لأنزلت عليهم المن من السماء ولأسقيتهم بالمطر بالليل ولأصبحوا لا يسمعون صوت  
رعد الخير سينزل علينا وصدق الله عندما قال ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا  
عليهم بركات من أين هذه البركات ليست من السماء وحدها وليست من الأرض  
وحدها ولكن من السماء والأرض ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات  
من السماء والأرض.

Di nuovo, l'oratore ritorna alla prima versione, con il cambiamento che riguarda ciò che è nel cuore e anche il comportamento, e dice che questa è una legge che Dio applica con i suoi adoratori e con i suoi nemici:

فمن صان هذا القانون الإلهي الذي لا يحاك ولا يجادل ولا يباغي سنة التغيير حتى  
يغيروا ما بأنفسهم وكيف أن هذا القانون وجعله الله عز وجل ... وطبقه مع أوليائه  
وأعدائه حتى لو كانوا أعداء إذا غيروا وطبقوا وعملوا فإن الله عز وجل يغير حالهم  
حتى ولو كانوا غير مؤمنين حتى ولو كانوا غير موحدين.

Anche ai non musulmani se applicano questa legge Dio concede successo, dice il religioso, e rinforza la sua posizione con una retorica molto presente nel discorso religioso musulmano: Dio sostiene lo Stato giusto anche se è miscredente e non sostiene lo Stato ingiusto anche se è musulmano:

إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر أبدا الدولة الظالمة ولو كانت  
مؤمنة.

Spiega quindi velocemente che cosa intende con lo Stato giusto, è lo Stato dove il governante e i governati sono uguali:

ساوت بين الرعية أصبح الرئيس كالمرووس.

Solo ora l'oratore inizia a spiegare l'obiettivo della sua predica: dice che il cambiamento inizia cambiando ciò che è nel cuore perché questo è (il *ḥaṭīb* indica con la propria mano il cuore) più forte di tutti i fenomeni naturali, dal vento alle montagne e dal ferro al fuoco, a condizione che obbedisca ad Allah, e con il cuore Allah cambia il corpo e con il corpo la realtà attorno all'uomo:

قلب ابن آدم أشد من الريح و الماء وأشد من النار وأشد من الجبال أشد من كل شيء  
إذا هو أطاع الله سبحانه وتعالى لم يشعر بشيء وسعه قلب ابن آدم عندما يقوي القلب  
بالله ويمتلئ بالحكمة والنور- والإيمان فيغير- الله عز وجل به الجسد وعندما يتغير هذا  
الجسد فإنه يغير ما حوله.

Il secondo elemento di trasformazione è quello della famiglia e della società, di ciò che si ha attorno a sé, spiega il religioso, è cambiare con saggezza e nei modi migliori:

وهذه هي المرحلة الثانية من التغيير بعد تغيير النفس إصلاح الأسرة والمجتمع وبعد ذلك إصلاح ما حولك بالحكمة والموعظة الحسنة.

Il *ḥaṭīb* spiega questa tappa del cambiamento dicendo: “*Iniziate con voi stessi, i vostri cuori, vostro padre, vostra moglie, vostra madre, i figli, gli zii, nel tuo posto di lavoro, diventi il vero messaggero dell’islam, diventi l’inviato della provvidenza divina dovunque tu sia, in questo modo il musulmano diventa il modello del musulmano che ha trasformato, trasforma e si trasforma al meglio grazie a Dio, in questo modo Egli ci apre il cuore della gente e ci apre il paese*”:

ابدؤوا بأنفسكم وابدؤوا بقلوبكم وابدؤوا بعد ذلك بأبيكم بذويكم بزوجتك و أمك و أبيك وأولادك وأعمامك و خلاتك ابدأ بمن تعود بمجلسك في مصنعك في معملك ابدأ كن رسل الإسلام الحقيقي كن مبعوثا العناية الإلهية في أي مكان ارتحلت أو كنت فيه كن نموذج للمسلم الذي غير ويغير- ويتغير- للأفضل بفضل الله سبحانه وتعالى بهذا يفتح الله علينا قلوب العباد ويفتح بنا البلاد.

## 2.10. I negatori della *sunnah* sono *outsider*

Nella sua *ḥuṭbah* l’imam Rašād<sup>72</sup> focalizza il tema relativo all’obbedire ad “Allah e al Suo messaggero”. Per convincere i suoi ascoltatori egli dialoga con loro in questo modo: “*Se poniamo questa domanda semplice a una persona comune, ‘come puoi obbedire ad Allah e al suo messaggero?’ , egli risponderà applicando ciò che c’è nel Corano e ciò che ci è pervenuto dalla sunnah*”. L’attore religioso espone questa risposta come una concezione condivisa e credibile tra i musulmani, perciò avvisa la sua platea dicendo che ci sono dei musulmani che vogliono applicare il Corano ma non gli *ḥadīṭ* del profeta e questo è un pericolo per la religione:

وسلم فكيف نطيع الله وكيف نطيع الرسول إذا سألنا هذا السؤال البسيط لمؤمن عادي يقول أمر الله ما أتى به في كتابه العزيز- وأمر النبي صلى الله عليه وسلم ما أتى في سنته وأحاديثه الشريفة صلى الله عليه وسلم ولكن في بعض من بعض الناس من يشكك في حديث النبي صلى الله عليه وسلم أو يشكك السنة فيقول إذا لم يكن هذا في القرآن فأنا لا أطيعه وهذا من المخاطر- التي تهدد ديننا الحنيف.

I pericoli secondo il *ḥaṭīb* non riguardano la religione, ma piuttosto la fede dei musulmani che cascano nelle trappole di coloro che dicono una verità ma per usarla nel male, e dicono che questa o quest’altra pratica non c’è nel

<sup>72</sup> *Ḥuṭbah* del 26/05/2017.

Corano; in realtà, come disse il profeta, i musulmani hanno due Corani, il Corano di Allah e la *sunnah*:

فإن هددت فهي تهدد إيمان بعض الناس اللذين يسقطون في فخاخ أولائك الذين يقول  
كلمة حق الخطيب يتعتع ي ي ي يريدون بها باطلا لما يقول أين ذكر ذلك في القرآن  
أين قال الله هذا الشيء وقد كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فقد أتيتم قرأنا ومثله  
معه.

“*Chi dubita degli ḥadîṭ del profeta è come se dubitasse delle raccomandazioni del Corano, perché Allah disse ‘se seguite Muḥammad sarete guidati’*”: con queste parole l’oratore cerca di trasmettere questa posizione:

فمن يشكك في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم فكأنما يشكك في أمر الله والله  
سبحانه وتعالى كذلك أمرنا فقال و إن تطيعوه تهتدوا.

A questo punto il *ḥaṭīb* passa a un altro punto relativo al modo di trasmissione degli *ḥadîṭ*, in altre parole cerca di legittimare la credibilità degli *ḥadîṭ*, perciò afferma che la religione è stata trasmessa da uomini che erano sinceri con Allah e gli erano fedeli, sia i discepoli del profeta sia *al-‘ulamâ’* (gli esperti delle scienze religiose islamiche) che hanno raccolto lo *ḥadîṭ*; basta citare, dice il predicatore, la storia che tutti sanno, che racconta come imam al-Buḥârî viaggiava per lunghe distanze per sentire un solo *ḥadîṭ* e come in un caso egli notò che la persona che doveva trasmettergli uno *ḥadîṭ* prendeva in giro la sua bestia, e questo fu sufficiente per non considerare affidabile questa persona. Tale storia crea e rafforza la credibilità dei fedeli negli *ḥadîṭ* raccolti e trasmessi dagli esperti del sacro:

نعلم جلنا قصة البخاري رضي الله عنه لما ذهب وسافر- مسافات طويلة حتى يسمع  
حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم فأدرك رجلا كانت كان فرسه بعيدا عنه فه فه هذا  
الرجل لم يستطع ي ي ي يأتي بفرسه فاصطنع وكأنه عنده من الحب أو من من من  
الطعام في تلك الدابة حتى يأتي بها فلما شاهد البخاري رحمه الله هذا الأمر قال إن أنت  
لم تصدق هذه الدابة فكيف أستطيع أن أصدقك في نقل حديث النبي صلى الله عليه  
وسلم وتركه وعاد أدرأجه.

Un altro elemento che rafforza la posizione del *ḥaṭīb* è l’affermazione che il discorso del profeta è una rivelazione divina, e come Dio protegge il Corano protegge anche i detti del profeta, perché sono una rivelazione:

فقد قال سبحانه وتعالى وما ينطق عن الهوى فأنه سبحانه وتعالى بين لنا بأن كلام  
النبي صلى الله عليه وسلم هو من وحي الله تعالى وإنما هو وحي يوحى فكلام النبي من  
وحي الله وكما حفظ الله سبحانه وتعالى كتابه كذلك حفظ كلام النبي صلى الله عليه  
وسلم.

Il religioso in un altro passaggio della sua produzione omiletica lancia un monito avvertendo i presenti che colui che dubita dello *ḥadîṭ* del profeta o della sua sincerità o del suo timore di Dio è come se avesse dubitato del

Corano. In questo caso non parla della trasmissione dei detti ma proprio del dubitare del loro contenuto. Queste affermazioni non sono una novità per la comunità dei fedeli, sono piuttosto un rafforzamento e una saldatura di concezioni che godono di una forte credibilità fra di essi:

فكيف يأتي أن الإنسان يشكك في هذا الكلام من شكك في تقواهم وصدقهم كأنما شكك في كلام الله سبحانه وتعالى.

Non manca la dimensione sentimentale nella strategia comunicativa: per rafforzare questa posizione, questa volta, il *ḥaṭīb* descrive agli ascoltatori una scena del giorno del giudizio, dicendo che in quel giorno terribile il profeta offrirà ai devoti dell'acqua con le proprie mani e gli angeli gli impediranno di donare ad alcuni individui dicendo al profeta che lui non sa che cosa hanno cambiato dopo la sua morte, di conseguenza non meritano più questo trattamento privilegiato. In questo modo il consenso attendibile dei presenti relativo all'importanza dei detti del profeta e della *sunnah* in generale viene rafforzato con l'obiettivo di conservare la convenzione di applicare le norme coraniche e profetiche alla pari.

هذا حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم يوم القيامة عن الحوض يرى أناسا هم من أمته هو يناديهم ولكن تدفعهم الملائكة ويقولون له أو هم ليسوا من أمتي يقولون لا تعلم ماذا بدلوا من بعدك.

### 3. Famiglia

Abbiamo realizzato le interviste con i *ḥuṭabâ'* prima della fine della raccolta dei discorsi omiletici. Durante tali interviste i religiosi hanno espresso tutti i gravi problemi sociali che vivono le famiglie dei frequentatori del culto di *ṣalât al-ğumu'ah*: i problemi tra coniugi e quelli tra i genitori e i figli erano le categorie di problemi più frequenti. Di conseguenza ci aspettavamo di riscontrare un alto numero di omelie il cui focus fosse affrontare questi temi, ma contrariamente a tutte le aspettative solo tre predicatori hanno concentrato il loro discorso sui problemi della famiglia. Questo fatto è un indicatore rilevante della discrepanza tra le esigenze delle comunità dei musulmani in Italia e il discorso khatabitico che viene veicolato all'interno dei luoghi di culto.

La prima osservazione da fare analizzando una *ḥuṭbah* che aveva come focus “i doveri dei figli verso i genitori” è che il discorso era rivolto ai frequentatori del culto, che erano delle persone adulte: molte di loro sono dei genitori e sicuramente alcune di loro potevano avere i genitori ancora in vita nei paesi d'origine. Perciò ci siamo chiesti: in favore di chi si fa questo tipo di discorso? Sicuramente non è una *ḥuṭbah* indirizzata ai figli dei par-

tecipanti al culto, quelli che potremmo chiamare i giovani di seconda generazione. Il *ḥaṭīb* non affronta il problema dei figli dei musulmani in Italia ma piuttosto fa ricordare ai fedeli adulti i loro doveri verso i genitori. Nello stesso tempo questo discorso piace ai partecipanti perché legittima le loro aspettative dai figli, che devono rispettare un codice di comportamento se vogliono essere dei “buoni” musulmani.

Vediamo ora come il *ḥaṭīb* imam 'Idrīs<sup>73</sup> ha affrontato questo tema. All'inizio fa un paragone tra tre situazioni e dice prima di tutto che l'obbedienza di Allah è connessa all'obbedienza al profeta, e se qualcuno obbedisce ad Allah ma non al profeta non sarà accettata la sua obbedienza; in secondo luogo, se qualcuno esegue *ṣalât* e non la *zakât* non sarà accettata la sua pratica religiosa; infine, se qualcuno è riconoscente a Dio e non lo è ai genitori non sarà accettato il suo riconoscimento a Dio:

قال ابن عباس رضي الله عنهما عنهما ثلاث أو ثلاث آيات نزلت مقرونة بثلاث لا تقبل منها واحدة بغير قرينتها أولها قول الله جل وعلى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فمن أطاع الله ولم يطع الرسول فلن يقبل منه والثانية قال الله جل وعلى وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة فمن صلى ولم يزكي لن يقبل منه والثالثة قول الله جل وعلى أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير فمن شكر الله ولم يشكر لوالديه لن يقبل منه.

Questa strategia comunicativa sovrappone la cornice sociale a quella religiosa, l'attore religioso nella sua performance tenta di convincere il suo pubblico che le tre situazioni appartengono alla stessa cornice e che tutte le tre situazioni fanno parte della ricetta della condotta religiosa “corretta”. Per legittimare tale interpretazione si affida a un testo sacro profetico secondo il quale il profeta avrebbe detto che la soddisfazione di Allah è basata sulla soddisfazione dei genitori:

ولذلك اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بقوله رضا الله في رضا الوالدين وسخط الله في سخط الوالدين.

In un'altra prospettiva, il religioso spiega ai partecipanti che un “buon” musulmano ha il dovere di riservare ai genitori vecchi lo stesso comportamento che essi avevano verso di lui quando era piccolo, citando dei testi sacri che legittimano questa posizione, “*Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che siate buoni con i vostri genitori. Se uno di loro o entrambi rimangono con te fino alla vecchiaia non dire loro il tuo fastidio, non li rimproverare e invece parla generosamente. Piega davanti a loro l'ala dell'umiltà che viene dalla misericordia e di': «Signore mio, abbi misericordia di loro come loro di me quando mi hanno cresciuto da bambino»*”.<sup>74</sup>

73 *Ḥuṭbah* del 14/07/2017.

74 Corano, *sūrah* XVII, versetti 23-24 (Ventura, 2010; p. 167).

وقد فصل الله عز وعلی ما يجب في إحسان بالوالدين في قوله تعالى إما يبلغن عندك الكبر احدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا عباد الله هذا معنى واضح يبين فيه المولى جل وعلی انه اذا وصل الوالدان أو احدهم إلى الكبر حال الضعف والعجز وصار- عندك في آخر العمر كما كنت في أول العمر.

Seguendo sempre questa strategia il *ḥaṭīb* cambia tono nel suo tentativo di essere più convincente, e spiega agli ascoltatori che colui che crede in Allah, negli angeli, nei profeti, nelle Sacre Scritture, nel giorno del giudizio e nel destino nel bene e nel male,<sup>75</sup> se testimonia l'Unicità di Allah e la profezia di Muḥammad e se è un *mu'min ḥaqqan* (un vero credente), deve obbedire ai genitori e non dimostrare supremazia nel loro confronti:

المطلوب عباد الله منك أيها المسلم إن كنت تأمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالله واليوم الآخر وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وان كنت تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وان كنت مؤمنا حقا أن تطيع الوالدين ولا تأف من شيء تراهم.

Per essere chiaro il predicatore spiega i comportamenti da evitare nei confronti dei genitori: non seccarsi e non annoiarsi di loro, non arrabbiarsi con loro e non ferirli con delle parole inappropriate, non chiamarli con i loro nomi, e non alzare loro la voce:

واحذر عبد الله من الزجر والملل منهما ولا تنغص ولا تكدر عليهما بكلام تجرحهما به وقل لهما قولا كريما حسنا طيبا مقرونا بالاحترام والتعظيم مثل يا أبتاه يا والدي يا أمه يا والدتي ولا تدعهما بأسمائهما واحترمهما ووقرهما ولا ترفع عليهما صوتا.

Il miglior *ḡihād* è quello di mantenere un buon sostegno ai genitori vecchi, quindi il predicatore racconta ai fedeli la risposta di Muḥammad quando un suo discepolo gli chiese il permesso di andare a combattere con lui: il profeta gli ordinò di stare con i genitori, che era meglio di andare a combattere i *kuffār* (miscredenti). Per il religioso il paragone con questo episodio dimostra l'immenso diritto dei genitori verso i propri figli:

فلقد جاء رجل إليه ليستأذنه بالجهاد في سبيل الله فقال النبي (ص) أحي والداك قال نعم قال ففيهما فجاهد ففيهما فجاهد ثم كذلك بين النبي (ص) فضل بر الوالدين على الجهاد في سبيل الله فيأله من حق عظيم للوالدين على الأولاد.

Il *ḥaṭīb* invita i fedeli a dare precedenza nella buona condotta alla madre rispetto al padre, e spiega che Muḥammad a un suo discepolo che gli chiese chi merita per primo il buon comportamento avrebbe risposto per tre volte la mamma e poi alla quarta volta il papà:

<sup>75</sup> Questo elenco composto da sei elementi è considerato dai teologi musulmani *arkân al-'imân* (i sei pilastri della fede).

وقد جاء رجل إلى النبي ص مع سلم فقال يا رسول الله صع سلم من أحق الناس بحصني صحابتي فقال النبي ص مع سلم أمك قال ثم أين أو قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك وقال في الرابعة ثم من قال قال أبوك.

L'oratore poi enfatizza il ruolo della mamma usando un esempio di un fedele che prese la mamma vecchia sulla schiena, compì insieme a lei *al-ḥağğ* (il pellegrinaggio alla Mecca) e chiese a un discepolo di Muḥammad se questo gesto avrebbe ripagato ciò che la mamma aveva fatto per lui, l'esperto invece lo informò che non aveva ripagato nemmeno una delle doglie del parto. Far ricordare ai fedeli le immagini della propria mamma durante il parto e durante i primi mesi di vita è una tecnica comunicativa efficace per toccare la loro sensibilità. Il *ḥaṭīb* ci ha raccontato durante l'intervista che molti fedeli si sono commossi durante questo passaggio, soprattutto coloro che hanno i genitori vecchi nei paesi d'origine:

وروى ابن عمر رضي الله عنهما رجلا يحمل أمه على منكبيه ويطوف بها الكعبة يحمل أمه على منكبيه ويطوف بها الكعبة فقال أوفى سأل ابن عمر قال يا ابن عمر هل أدبت أو هل ترى اني أدبت حق أمي هل تراني إن فعلت هذا الفعل وحملتها على منكبي وطففت بها الكعبة هل أدبت حق أمي فقال ابن عمر رحمه الله ورضي عنه ولو زفرة من زفرات الولادة.

Secondo il predicatore in oggetto la madre avrebbe tre diritti più del padre, e spiega la sua interpretazione elencando le differenze tra di essi: è la madre che ospita il feto nove mesi in grembo e sopporta molte sofferenze durante il periodo di gravidanza, è lei che partorisce e resiste ai dolori del parto e che accudisce il bambino giorno e notte:

فالأم لها ثلاث حقوق ومعناها أكثر من الأب لأنها تتفرد عن أغلب الأشياء منها مشقة الحمل وصعوبة الوضع وصعوبة الرضاعة وكثرة الشفقة والخدمة والحنو فقد حملتك في بطنها تسعة وكابدت عند الوضع ما يذيب النهج وأمطت لأجلك عن عينيها لذيذ المنام.

Quelli che non conoscono *al-ma'rûf* (il consenso comune o le norme condive), spiega il religioso, hanno messo i diritti dei genitori in fondo alla lista dei doveri, anzi hanno disobbedito loro e li hanno umiliati:

صغيرا لكن عباد الله بعض الذين لا يعرفون المعروف ولا يقدرول للوالدين الحقوق جعل حقوق الوالدين من أهون الحقوق وعقوا أباءهم وعصوهم وأذاقوهم أليم الهوان.

A questo punto il predicatore costruisce due categorie di persone, *al-'âqq li al-wâlidain* (il disobbediente dei genitori) e *al-bîrr li al-wâlidain* (quello che soddisfa i genitori), e afferma che sia *al-'âqq* che *al-bîrr* possono fare tutto ciò che desiderano fare in questa vita, ma nella vita dell'aldilà *al-'âqq* finirà all'inferno e *al-bîrr* finirà in paradiso. La redenzione, la salvezza e l'assoluzione a questo punto sono connesse al rispetto della ricetta che de-

termina la condotta da rispettare con i genitori, e non alla cornice religiosa e rituale:

فليعمل العاق ما شاء أن يعمل فلن يدخل الجنة فيصوم العاق ولا يصلي ويحج ويدر الأعمال كلها لي بغاه ولكن عاق لو ديه فلن يدخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم وليعمل البار ما شاء أن يعمل فلن يدخل النار.

Successivamente il *ḥaṭīb* mette in guardia i fedeli dicendo che Allah maledice coloro che insultano i loro genitori, e per convincere gli ascoltatori a evitare questo tipo di azioni spiega che la maledizione di Allah significa la cacciata dalla Sua Misericordia:

وقال صلى الله عليه وسلم لعن الله العاق لو ديه أتدري أخي في الله ما معنى النعلة اللعنة هي الطرد والإبعاد عن رحمة الله جل وعلى وقد قال النبي صع سلم لعن الله من سب أباه لعن الله من سب أمه.

L'attore non si accontenta di questo monito e spiega che Allah non rimanda la punizione del cattivo comportamento con i genitori al giorno del giudizio, anzi *'uqûq al-wâlidain* (l'agire 'scorretto' verso i genitori) è l'unico peccato il cui fautore viene punito nella vita terrestre; offre quindi l'esempio del discepolo del profeta che alla sua morte non poté pronunciare *ašahâdatain* (le due testimonianze di fede) a causa della propria madre che non era soddisfatta di lui. Per i musulmani è un fatto molto grave non poter pronunciare la testimonianza di fede alla morte, di conseguenza riportare un esempio di questo tipo affrontando il tema dell'obbedienza dei genitori è una strategia efficace e convincente:

وقال النبي صع سلم كل الذنوب يؤخرها الله جل وعلى إلى يوم القيامة إلا عقوق الوالدين فإنه يعجل لصاحبه أن يعجل إليه العقوبة في الدنيا قبل يوم قبل يوم القيامة فيا عباد الله لقد ورد في روايات كثيرة تبين شناعة عقوق الوالدين وعظم حقهما.

Il *ḥaṭīb* non tenta di parlare di amore e di ricambiare l'affetto, non gioca sui sentimenti, anzi si limita a costruire e ricomporre degli schemi di comportamento che il fedele deve rispettare per salvarsi e guadagnare il paradiso.

Il *ḥaṭīb* imam Muḥtâr, invece, ha affrontato nella sua produzione khatabica<sup>76</sup> il fatto che i componenti della famiglia devono praticare tra di loro il dialogo e la chiarezza e avere la forza del legame.

---

<sup>76</sup> *Ḥuṭbah* del 21/07/2017.

#### 4. *Al-Mawlid an-nabawî* (l'anniversario della nascita del profeta) tra sufismo e salafismo

La nascita del profeta ha cambiato il percorso della storia e dell'umanità, questo è il senso che il *ḥaṭīb* imam Faiṣal<sup>77</sup> ha trasmesso ai fedeli per enfatizzare la figura di Muḥammad come profeta. “Perciò tale giorno è un giorno di un vero festeggiamento, ma non è un giorno di festa come tutte le altre feste”, afferma. Con questa affermazione il religioso cerca di invitare i fedeli a festeggiare la ricorrenza del *mawlid an-nabawî* e nello stesso tempo a non concedere a questa occasione il livello di *'ibādah* (pratica religiosa). Nei paesi a maggioranza musulmana esiste uno storico dibattito sullo status da dare a questa ricorrenza. I rituali e le cerimonie che vengono celebrati dipendono appunto da tale status. In sostanza la corrente salafita considera il giorno dell'anniversario della nascita del profeta un giorno come tutti gli altri, di conseguenza non prevede nessuna celebrazione e nessun culto; anzi, i predicatori salafiti ignorano nel loro discorso religioso qualsiasi accenno ad *al-mawlid*, o ne parlano soltanto per criticare coloro che lo festeggiano e per invitare i musulmani a evitare qualsiasi tipo di festeggiamento, perché è una *bid'ah* (innovazione religiosa), cioè Muḥammad non ha mai festeggiato il suo compleanno e nemmeno i suoi discepoli. Un'altra corrente, rappresentata dall'“islam parallelo” (Pace, 2004<sup>2</sup>; p. 200) e dal sufismo, considera *al-mawlid* una parte integrante della sfera rituale dell'islam. Due Stati simbolizzano questa divergenza: in Marocco questo giorno è considerato un giorno festivo e in Arabia Saudita è un giorno feriale come tutti gli altri. Detto ciò, il *ḥaṭīb* adotta una strategia particolare: cerca di accontentare le due categorie di fedeli, quelli che considerano tale ricorrenza una festa e gli altri, che considerano il festeggiamento del *mawlid* una *bid'ah* (innovazione religiosa):

أيها الإخوة نحن مقبلين على حدث عظيم هذا الحدث غير مجرى التاريخ بل مجرى حياة الإنسانية بل مجرى حياة أمة ولكن هذا اليوم هو يوم احتفال حقيقة ولكن ليس هو عيد كالأعياد الأخرى الواجبة علينا.

##### 4.1. Il festeggiamento “corretto”:

Il predicatore trasmette ai fedeli la sua ricetta per il modo in cui i musulmani devono festeggiare l'anniversario della nascita di Muḥammad: “Devono festeggiarla ogni giorno – dice – seguendo il suo esempio, mantenendo il suo percorso, applicando il Corano e la sunnah, proprio come facevano i ṣaḥābah, questo è il modo corretto per festeggiare *al-mawlid*”:

<sup>77</sup> *Ḥuṭbah* del 09/12/2016.

الاحتفال الحقيقي بهذه المناسبة هو تحقيق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم أي في العيش تحت الربوة الكتاب والسنة هذا هو الاحتفال الصحابة ولكن كانوا يومياً يحتفلوا بهذا العيد أي انه كانوا كيمشيو على نهج الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الاحتفال الحقيقي.

L'attore religioso non si limita a esporre la sua ricetta, ma indica ai fedeli il modo scorretto di festeggiare questa ricorrenza profetica: recitare dei canti per venerare Muḥammad, comprare abiti nuovi,<sup>78</sup> visitare i parenti, questi sono comportamenti lontanissimi dal Corano e dalla *sunnah*, spiega il religioso, e afferma che tale comportamento è 'amr ḥaṭīr [un fatto pericoloso, n.d.r.]:

ليس أننا نهلهل و نشري الثياب نقوم بالزيارات لا ونحن بعيدين كل البعد عن السنة بعيدين كل البعد عن الكتاب والسنة هذا هو الأمر الخطير.

La posizione di questo predicatore allude a una tendenza salafita e rigorosa, vista la chiarezza con la quale espone la propria posizione e il modo in cui tenta di convincere i fedeli ad adottare un agire religioso piuttosto che un altro. Ma questo luogo di culto, situato in una città di provincia, non è considerato una sede della corrente salafita, anzi la metà dei fedeli sono dei musulmani comuni provenienti dal Nord Africa e prevalentemente dal Marocco, sono degli operai, di basso profilo culturale, e non hanno nessuno schieramento ideologico. L'altra meta è composta in gran parte di profughi approdati recentemente, con un gran percentuale di africani e pochi asiatici. Anche il *ḥaṭīb* non è un salafita, non ha fatto uso del repertorio di questa tendenza, non ha pronunciato i soliti termini del tipo *bid'ah*, *salaf ṣālih* (gli antenati benevoli), *muḥālafat al-muṣrikīn* (la non somiglianza con i miscredenti), ecc., e non ha fatto riferimento ai maestri del salafismo come è consuetudine dei predicatori salafiti quali ibn Baz, ibn Uthaimin, al-Shaeikh, ecc. Perciò, diventa legittimo pensare a come alcuni elementi interpretativi del salafismo siano penetrati nella sfera religiosa dei musulmani comuni e vengano veicolati nel discorso religioso.

Il *ḥaṭīb* evita di approfondire il discorso sul festeggiamento “corretto” in quest'occasione, perché secondo lui i musulmani non conoscono abbastanza la *sīrah* (la biografia del profeta). Per legittimare la sua scelta cerca di convincere i fedeli dicendo che per conoscere un libro, un discorso o una personalità bisogna conoscere la biografia di quella personalità o dell'autore del libro o discorso; lo stesso si fa per conoscere l'islam, il Corano e la *sunnah*:

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نعرف أي كتاب أو أي نص أو أي شخصية دون أن نرجع إلى سيرته فمثلاً طه حسين و غيره لا يمكن أن نفهم اه علمه وماذا يريد من

<sup>78</sup> Si tratta di una consuetudine nei paesi a maggioranza musulmana: comprare degli abiti nuovi in occasione delle feste religiose.

خلال كلامه إلا عندما إلا مرجعناش لتاريخ ديالو والحياة والمكونات ديالو كذلك الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن نفهم كتاب السنة إلا اذا رجعنا إلى السيرة النبوية وتحققنا فيها وتقبلناها وعشناها.

Muhammad è una luce che ha illuminato prima il Medio Oriente e poi tutto il globo, così l'oratore religioso tenta di convincere i presenti ad adottare la sua posizione, aggiungendo che ventiquattr'ore su ventiquattro si canta lo 'ādān (il canto che si fa dal minareto per richiamare i fedeli alla preghiera) da qualche parte nel mondo:

محمد صلى الله عليه وسلم نور أضاء مصر والشام وفعلا هذه حقيقة نعيشها الآن 24 ساعة على 24 ساعة كايين الأذان في الكرة الأرضية مكينش شي مكان على هاد الأرض على هاد البسيطة مفيهاش مساجد مفيهاش مسلمين إما عرب إما عجم ويقام الأذان 24 ساعة على 24 ساعة.

Anche in questa ricorrenza il *ḥaṭīb* trasmette delle nozioni religiose di carattere soteriologico, e ricorda ai fedeli come il tempo passa veloce, la vecchiaia arriva rapidamente e l'individuo si trova di fronte alla morte senza essersi preparato. Così invita i fedeli ad autogiudicarsi ogni notte prima di dormire, per valutare le azioni compiute ed evitare l'indomani di compiere delle azioni scorrette:

إسألوا الشباب وما فقد من طفولته والكهلى وما فقد من شبابه والمسمن العجوز وما ضاع من كهولته هكذا هي الدنيا لها انطلاقة ومحطات ولها نهاية فنحن عابري السبيل. فمراجعة النفس قبل النوم تجعل اكثر ونلتجئنا أكثر صوابا عندما الإنسان يذهب إلى الفراش كيبدأ يتسائل اش دار فالنهار وكبيدلا يفكر فالأمور ديال الدين والدنيا كيكون أكثر صواب في اليوم التالي في قراراتنا في أمور ديننا ودنيانا.

Poi avverte gli ascoltatori di evitare di avere un cuore cieco o di avere la *baṣīrah* (la coscienza) cieca; secondo lui è meglio perdere la vista degli occhi e non perdere la vista del cuore, perché in quel caso si perde tutto, è la vista del cuore che permette l'adorazione divina:

فأب فافضل العابدين من فقدان بصره أهون عنده من فقدان البصيرة اذا عمي القلب اذا عمي القلب مشى كل شيء. شحال من واحد دابة كيقول يمشيو ليا العوينات وتممشيش ليا البصيرة ديالتي بها باش كنعبد الله عز وجل.

*Al-mawlid* è un'occasione per rafforzare la convinzione delle radici storiche dell'islam e il rapporto diretto con Ibrahîm (Abramo). Affrontare la *sīrah* come se Muhammad non avesse storia e come se fosse venuto dal nulla non dà plausibilità al discorso religioso. Perciò spiega agli ascoltatori come Ibrahîm sposò Haġar ed ebbero Isma'îl, che fu portato dai genitori in un posto sperduto che diventò la Mecca. I fedeli conoscono questo discorso, l'hanno sentito molte volte e continueranno a sentirlo, perché fa parte degli elementi che legittimano lo status di Muhammad:

فحملت وولدت اسماعيل فجاء الأمر ابتلاء أن يأخذ الإبن و الزوجة إلى واد مكة لا ماء لا عشب لا حياة لماذا لأن الله سبحانه وتعالى يخطط لشيء عظيم وهو ولادة محمد صلى الله عليه وسلم . كيخطط للبيت ثم غادي يأتي بعد البيت بيت الرسول صلى الله عليه وسلم اتى اسماعيل وجاء وتزوج ومن نسوبه خرج ابناء وصلنا إلى عدنان ومن عدنان الى كنان ثم قصي ثم بعد قصي جاء هشام ثم عبد المطلب ثم جاء عبد الله ثم تزوج عبد الله من من أمنة و, ولد المصطفى صلى الله عليه وسلم.

A questo punto il predicatore descrive un'usanza degli arabi di quell'epoca nel suo discorso, ma senza avvertire i partecipanti della natura di tale usanza: il messaggio sarà decodificato da loro nella sua cornice religiosa. L'usanza consiste nel fatto che le famiglie benestanti della Mecca consegnavano i loro neonati a delle balie di campagna. Il *ḥatīb* insegna ai fedeli che questa pratica ha delle spiegazioni: la Mecca era una città, come si direbbe oggi, inquinata, il latte delle donne di campagna era di una qualità superiore al latte delle donne della Mecca, conteneva più anticorpi, il bambino in campagna imparava *al-'arabiyyah al-fuṣḥā* (l'arabo standard) ed evitava l'eventuale contagio di una malattia infettiva. È evidente l'interpretazione soggettiva prodotta dal religioso per dare delle spiegazioni a un'usanza meccana di un millennio e mezzo fa, senza fare riferimento ad alcuna citazione di un manuale di storia, di uno studioso, di un teologo:

مكة كانت بحال الحاضرة كانت فيها أوبئة وكانت حتى هي بحال اللي كنقولو فحال هاد المدن اللي عندنا اللي ولا فيها التلوث فكان المولود الذي يولد كيعطوه البدو والصحراء لماذا كاين هناك أسباب باش كاين الحليب ديال النساء البدو أفضل من حليب نساء مكة الثانية كياخذ المناعة فيه كل شي فيه المناعة كينفع الإنسان من الأمراض تعلم اللغة العربية الفصحى رابعا هو أن كانت أوبئة بمكة كيتفاداو باش دري فهاداك السن يتصاب.

La narrazione biografica del profeta enunciata dal *ḥatīb* enfatizza le conseguenze della presenza di Muḥammad neonato presso la famiglia della sua balia; racconta che l'arrivo del bambino portò con sé i doni divini, la donna ebbe abbondanza di latte e la benedizione nella sua casa, al punto che alla scadenza dei due anni chiese alla madre di trattenere il bambino altri due anni:

ولكن ثاني محمد صلى الله عليه وسلم في الرضاع إنفرد عن باقي الرضع حيث أن عندما دخل على حليلة السعدية دخل الرزق والحليب إلى ثديها وعمة البركة في بيتها فطلبت من أمه بعد عامين أن تبقيه عندها سنتين أخريتين لماذا لأن لقات فيه الخير ولقات فيه كل شيء.

Un altro episodio straordinario viene trasmesso dal religioso, che racconta di quando “*Ġibrīl* [l'arcangelo Gabriele, n.d.r.] prese Muḥammad mentre giocava con i bambini e lo stese per terra, gli aprì il petto, e gli estrasse il cuore, lo lavò all'interno di un secchio d'oro pieno d'acqua di Zamzam

[una sorgente all'interno della moschea della Mecca, n.d.r.] e poi rimise il cuore al suo posto, il più rapido intervento sotto la direzione del Cielo compiuto senza anestesia e senza telecamere, l'intervento cardiocirurgico più rapido". Questa narrazione è molto presente nel discorso religioso islamico, se ne parla sempre in questa ricorrenza per enfatizzare lo status del profeta e conmetterlo allo straordinario. Il fatto della purificazione del cuore di Muḥammad bambino da parte dell'Angelo capo ha i suoi significati simbolici, il più importante dei quali è il fatto che Muḥammad non è persona comune come tutte le altre:

بعد عامين حدث أمر غريب بعض الروايات تقول على أن جبريل أو رجلا أتيا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يلعب مع الصبيان إخوانه من الرضاعة فطرحه جبريل أرضا وشق صدره وأخرج القلب وأخرج من القلب مدغة وغسل القلب في طاس من ذهب بماء زمزم أسرع عملية رئيس قسم من السماء سبع سماوات ينظر ويأمر بدون كميرات بدون آلات بدون تخدير بدون مساعدين وطبيب المبعوث هو جبريل يشق صدر الرسول صلى الله عليه وسلم أسرع عملية القلب خرج حيد من العمق ديالو وتغسل أو رجع فالحياة الرسول صلى الله عليه.

## 4.2. Gli ebrei

Un'altra convinzione viene trasmessa sempre dalla *ḥuṭbah* di 'Idrîs per rafforzare la credibilità dello status speciale del profeta: questa volta racconta la storia di un viaggio che fece un gruppo di mercanti della Mecca, tra i quali c'era Muḥammad, all'età di dodici anni, accompagnato dal proprio zio; a un certo punto avrebbero incontrato un sacerdote cristiano, Abrahâ, che vedendo il ragazzo gli avrebbe fatto delle domande, gli avrebbe controllato la schiena e avrebbe detto a suo zio: "*Riporta il tuo nipote alla Mecca! Se gli ebrei sapessero ciò che io ho saputo lo ucciderebbero*":

هنا كنا تكلمنا بالعربية على أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما أصبح عمره 12 سنة أخذه عمه إلى الشام في تجارة هنا كان أحد العباد على صومعته وهو بحيرة فعندما دخل عليه محمد رأى فيه ملامح النبوة فقال له بالله عليك هل ترى في منامك ما تراه في الليل ما يتحقق بالنهار قال نعم قال فبحث عن خاتم النبوة في ظهره فوجده فقال لعمه إرجع بابن أخيك فلو علمت اليهود بما قصصت عليك ليقتلونه لقتلوه.

Il predicatore non fa riferimento a nessun testo storico e a nessuna fonte nel suo racconto. La conferma dell'importanza da parte di Abrahâ è una conferma di uno specialista riconosciuto dagli arabi, si tratta di un testimone privilegiato che dopo aver usato i suoi 'trucchi del mestiere' sarebbe arrivato alla sua conclusione. Un'altra osservazione che potremmo fare riguarda un'altra convinzione trasmessa in questa storia, si tratta della posizione degli ebrei nei confronti del profeta. Il religioso non si ferma a spiegare la sua affermazione e a metterla, casomai, nel suo contesto socio-storico. Anzi, la

enuncia con una certa normalità e fluidità e non sappiamo come verrà deco-  
dicata questa affermazione dai fedeli.

### 4.3. La nascita naturale ma straordinaria

Nonostante la nascita naturale del profeta, il *ḥaṭīb* 'Idrīs enfatizza questo episodio da una prospettiva stupefacente: *al-Mawlid*, secondo lui, è un dono divino, una misericordia unica:

بركة ورحمة بركة ورحمة وهداية يزفها القدر لأهل الأرض إنه المولد السعيد المولد  
النعمة والبعثة الرحمة.

Il predicatore riporta delle narrazioni che descrivono le caratteristiche ano-  
mali di tale evento, come il fatto che Âminah, la madre del profeta, avrebbe  
sentito una voce che la informò di avere in grembo un profeta e le disse di  
eseguire delle pratiche e ripetere delle formule alla sua nascita, di chiamar-  
lo Muḥammad e avrebbe sognato una luce che usciva dal suo corpo e illu-  
minava i palazzi di Bassora:

كانت تحدث أنها أوتيت لما حملت برسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل لها إنك حملت  
برس برسول الله صلى الله عليه وسلم إنك حملت بسيد هذه الأمة فإذا وقع بالأرض  
فقولي أعيذه بالواحد من شر كل حاسد ثم سمي محمد أعيذه بالواحد من شر كل حاسد  
ثم سمي محمدا ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور- رأت منه قصور- بصرا في  
أرض الشام.

L'oratore si affida anche ad altri racconti, come quello del fatto che il nome  
Muḥammad non era diffuso e che solo tre persone prima del profeta porta-  
rono questo nome, perché i loro genitori sapevano che un profeta sarebbe  
dovuto apparire e che avrebbe portato questo nome:

يقول جده عبد المطلب سميته محمدا أردت أن يحمد الله في السماء وخلقه في الأرض  
ولا يعرف في العرب من تسمي بإسم محمد قبله صلى الله عليه وسلم إلا ثلاثة طمع  
أبائهم حين سمعوا بذكر محمد صلى الله عليه وسلم وبقر زمانه وبعثته أن يكون لهم  
ولد

Un altro fatto raccontato dal religioso riguarda abû Lahab, lo zio di  
Muḥammad e suo avversario, che avrebbe liberato la schiava che gli portò  
la notizia della nascita del profeta. Il *ḥaṭīb* afferma che Dio alleggerirà il  
castigo a questo zio "infedele" grazie a quel gesto di liberazione:

هذا أبا لهب فرح بمولد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءت جاريتة ثوية تبشره  
بمولد ابن أخيه فرح و إن حررها أعطاه حريتها بذاك الفرح وجاء في الأثر أن الله  
يخفف العذاب على أبي لهب بسبب فرحه يوم الإثنين الله عز وجل يخفف عليه العذاب  
يوم الإثنين بسبب فرحه برسول الله.

Tutti questi elementi ci fanno ricordare come le tre religioni monoteiste descrivono la nascita dei reciproci leader in modo da esaltare il lato misterioso e straordinario di tali eventi, il che copre il personaggio di un velo di singolarità, particolarità e sacralità.

#### 4.4. Il mese dell'anniversario del *mawlid* è un mese particolare

Il predicatore imam 'Idrîs<sup>79</sup> ha trasmesso un senso nuovo connesso al mese di *Rabî' al-'Awwal* (il terzo mese del calendario islamico), secondo lui è un mese particolare che ha delle caratteristiche specifiche che nessun mese possiede. All'inizio informa gli ascoltatori che tale mese gode di uno scarso interessamento da parte dei ricercatori:

أما بعد أيها الإخوة المسلمون أحبتي في الله لازلنا نتقيض سويا ظلال هذا الشهر العظيم المبارك شهر ربيع الأول ذلك الشهر الذي لم يأخذ حظه من الباحثين الصابرين لكل ما فيه من كنوز.

Per convincere i suoi ascoltatori il religioso si affida a quattro punti. Il primo è il fatto che questo mese contiene tra i suoi giorni l'anniversario della nascita di Muḥammad, che illuminò il creato con la sua guida:

أن هذا الشهر العظيم الذي نحن الآن نعيش أيامه ولياليه شهر ربيع الأول فيه دون غيره ولد رسول الله صلى الله وسلم وبارك عليه ولد فيه خير الأنام قاطبة ولد الهدى فالكائنات ضياء وفم الزمان تبسم وثناء ولد النبي محمد صلى الله وسلمه وبارك عليه في هذا الشهر دون غيره من الأشهر وتلك ممدحة ومنقبة إختص بها هذا الشهر دون سواه.

Il secondo punto è riferito a un fatto inusuale nel discorso religioso islamico: il *ḥaṭīb* enuncia che in questo mese iniziò la rivelazione del Corano a Muḥammad, contrariamente alla narrazione diffusa tra i musulmani che la rivelazione sarebbe stata iniziata in Ramadan. Perciò, il *ḥaṭīb* cerca di giustificare la sua scelta affermando che sei mesi prima del mese di Ramadan Muḥammad avrebbe iniziato a fare sogni che si concretizzavano e questo è, secondo il religioso, una rivelazione:

وفي هذا الشهر أيضا بدأ الوحي للنبي محمد صلى الله وسلم وبارك عليه فكما بينا لإخواننا أنه إذا كان بداية نزول سيدنا جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان في العشر الأواخر من شهر رمضان إلا أن بداية الوحي أصلا كانت في شهر ربيع الأول كما قال النبي صلى الله وسلم وبارك عليه أول ما بدئ به كما قالت عائشة عن الرسول صلى الله عليه وسلم أول ما بدئ به (ص) كانت الرؤيا الصالحة يراها النبي (ص) فإذا بها تتحقق في الوضوح كفلق الصبح وذلك مدة ستة أشهر قبل نزول سيدنا جبريل عليه السلام فستة أشهر قبل رمضان كانت شهر ربيع الأول إذا فهو شهر بداية الوحي أصلا وهذه ميزة له دون سواه من الأشهر.

---

<sup>79</sup> *Ḥutbah* del 09/12/2016.

Il terzo punto è relativo al fatto che in questo mese, *Rabî‘ al-‘Awwal*, sarebbe successa la *hiğrah*, l’emigrazione dalla Mecca a Yatrib (Medina), un evento, dice il predicatore, che marcò l’inizio di una nuova era e la costituzione della prima *dawlah*, Stato, della nuova religione:

ثم في هذا الشهر أيضا دون سواه كما صح في كتب أهل السنة هجرة النبي صلى الله وسلم وبارك عليه حيث هاجر النبي (ص) في هذا الشهر لكي يؤسس للإسلام وللمسلمين أول دولة لهذا الدين الجديد وكان ذلك في شهر ربيع الأول.

Come quarto e ultimo punto nel tentativo di convincere la platea, l’attore religioso afferma che tale mese è caratterizzato dall’anniversario della morte di Muḥammad, avvenuta dopo che la gente era entrata nella religione di Allah tramite conversioni di gruppo:

ثم ما ثم بعدما أتم وكملت الرسالة وتم أتم الله عز وجل دين وأكمل الملة ونصر الأمة ودخل الناس في دين الله أفواجا وأدى النبي صلى الله وسلم وبارك عليه مهمته كنبى ورسول توفاه الله عز وجل أيضا في هذا الشهر العظيم.

È evidente il tentativo del *ḥaṭīb* di ricostruire un nuovo senso religioso relativo al terzo mese del calendario islamico, al punto che si potrebbe pensare che tale mese sia il mese più importante del calendario dei musulmani. Questo allude al comportamento di alcune confraternite sufi che enfatizzano un tipo di agire rituale connesso soprattutto all’anniversario della nascita di Muḥammad e che dura diversi giorni. Ma il religioso in questione non accenna a nessun rituale, comportamento religioso, o azione culturale. In pratica si limita alla descrizione della cornice cognitiva relativa al mese del *Mawlid*. Di conseguenza si sofferma sull’anniversario della nascita del profeta dicendo che il Corano cita in diversi passaggi eventi biografici di profeti per dare l’esempio ai credenti. A questo punto possiamo immaginare che l’invito dell’oratore ai fedeli è quello di considerare questi passaggi coranici un modello di comportamento. A questo punto sarebbe importante conoscere la *sīrah* di Muḥammad, che è, secondo il *ḥaṭīb*, il sigillo e il signore dei profeti:

نقف وقفات سريعة مع ميلاد الرسول صلى الله وسلم وبارك عليه كأحد أهم الأحداث التي تمت خلال هذا الشهر العظيم وأن أقول أيها الإخوة إذا كان الله عز وجل بالعموم أفرض صفحات وصور- و آيات طوال من كتابه العزيز في قصص الأنبياء والسابقين لكي نفيد منها لقد كان في قصص عبرتهم لأولي الألباب فكيف بسيرة النبي (ص) وكيف بقصة حياة النبي عليه الصلاة والسلام وهو سيد الأنبياء وخاتم المرسلين.

#### 4.5. Lo status del profeta comporta due ruoli

Nella stessa *ḥuṭbah* il *ḥaṭīb* insegna ai fedeli che il primo ruolo del profeta è quello di trasmettere il messaggio di Dio alle persone; il secondo ruolo è

l'esecuzione dei comandamenti divini in modo da insegnare ai nuovi musulmani le pratiche religiose e i comportamenti che hanno l'obbligo di rispettare:

مهمة النبي (ص) هي أداء رسالتين عظيمتين الرسالة الأولى وهو التبليغ عن الله تبارك وتعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وهذه المهمة الأولى إن عليك إلا البلاغ والمهمة الثانية والرسالة الثانية التي هي مهمة النبي صلى الله وسلم وبارك عليه هي أن يطبق أمر الله عز وجل أمامنا فنتخذة قدوة و أسوة.

Per avere una conoscenza di questi due cornici cognitive il *ḥaṭīb* invita i fedeli a studiare la *sīrah*. Secondo lui è l'unico modo per sapere come svolgere le pratiche religiose come *ṣalāt* e *al-ḥağğ* (la preghiera canonica e il pellegrinaggio alla Mecca):

فإن أمرنا بأمر طبقه أمامنا لكي نقتضي به صلى الله عليه وسلم فإذا أمرنا بالصلاة أتبع ذلك بقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وإذا أمرنا بما كلفنا الله عز وجل به من الحج قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم وهكذا مهمتان عظيمتان تبليغ ما أمر الله عز وجل به رسوله للناس كافة.

#### 4.6. L'invito allo studio della *sīrah* per compiere una pratica religiosa "corretta"

L'invito dell'oratore religioso ai partecipanti alla stessa *ḥuṭbah* è quello di studiare la *sīrah* nei minimi dettagli, compresi i comportamenti di Muḥammad compiuti da essere umano e non da profeta. Soltanto con uno studio del genere il fedele, secondo il *ḥaṭīb*, sarà in grado di capire la differenza tra i comportamenti della cornice religiosa e gli altri comportamenti:

لا يمكن أن نصل إليهما على الوجه السليم إن لم نقف مع سيرة النبي (ص) في كل جزئيات حياته بل حتى المواضع التي فعلها النبي (ص) من حيث كونه إماما أو قاضيا أو حاكما أو تلك الأشياء والأقوال والأفعال التي قالها وفعلها جبلة وفطرة وليس رسالة ونبوة و تشريع لن نستطيع أن نميز بين هذه الأمور الثلاثة إلا إذا وقفنا على سيرة النبي صلى الله وسلم وبارك عليه أفعال وأقوال النبي (ص).

Le azioni e i discorsi di Muḥammad, secondo il predicatore, sono delle norme da rispettare. In questo modo egli affronta la parte relativa alla cornice normativa per convincere i partecipanti a rispettare un codice di comportamento; il profeta è una fonte sharaitica:

أيها الإخوة كل أفعاله وأقواله تنقسم إلى ثلاثة أقسام أفعال وأقوال يقولها ويفعلها الرسول (ص) من حيث كونه نبي مصدر من مصادر التشريع مبلغ عن الله تبارك وتعالى يوصل إلينا مقصود الله منا وهذا هو مناط الإتيان ونقطة الاقتداء أن نقتدي به صلى الله وسلم وبارك عليه في هذا الأمر وفي هذا الموضع كلاما وأفعالا.

Imitare le azioni religiose e le pratiche rituali del profeta è l'obiettivo della *sīrah*, secondo il religioso, ma insegna ai fedeli che ci sono delle pratiche e

delle azioni compiute dal profeta che non fanno parte di ciò che i musulmani devono eseguire. Tenta quindi di spiegare che Muḥammad oltre a essere un profeta è un essere umano, e alcuni suoi comportamenti facevano parte dei comportamenti umani, non religiosi. Perciò il *ḥaṭīb* spiega ai partecipanti che i piatti preferiti da Muḥammad, per esempio, non fanno parte del codice di comportamento religioso che i musulmani devono rispettare. Si sofferma molto su questo punto per chiarirlo, dicendo che ci sono dei musulmani che non fanno differenza tra i comportamenti di Muḥammad il profeta e i comportamenti di Muḥammad l'uomo. Di conseguenza porta degli esempi, dicendo che i gusti del profeta come il colore preferito, il piatto preferito, gli orari per dormire e per svegliarsi sono tutti dei comportamenti di Muḥammad l'uomo e i musulmani non hanno l'obbligo di imitarli:

وهناك أقوال وأفعال يفعلها النبي (ص) ليس تشريعا لنا وليس مبلغا عن الله عز وجل ولم يطلب منا أن نقتدي به فيها وإنما فعلها صلى الله وسلم وبارك عليه بحكم فطرته فهو يحب هذا اللون ويكره هذا اللون يحب هذا الطعام ولا يحب هذا الطعام ينام في هذا الوقت ولا ينام في هذا الوقت هذه أشياء يفعلها النبي (ص) من خلال طبيعته وسجيته وفطرته.

Un altro fatto rilevante secondo il predicatore è che alcuni discepoli di Muḥammad l'hanno imitato anche nelle pratiche non religiose, l'hanno fatto per l'amore che avevano per lui. Il religioso cita degli esempi per chiarire questo comportamento dei discepoli: 'abdu Allah ibn Omar mentre cavalcava il suo cammello arrivò a in un luogo preciso e fece un giro su se stesso senza motivo, e quando gli chiesero una spiegazione di tale comportamento rispose di aver visto Muḥammad fare così; un altro discepolo mangiò con il profeta, osservò che gli piaceva *al-'aqt* (un piatto) e disse che per l'amore che aveva per il profeta da quel giorno *al-'aqt* diventò il suo piatto preferito. Il *ḥaṭīb* spiega che questi discepoli sapevano che non era obbligatorio imitare il profeta in queste azioni, ma lo fecero lo stesso per amore:

ونسير أيضا حتى على خياراته البشرية أحد الصحابة أظنه أنس رضي الله عنه وأرضاه أكل مع النبي (ص) ذات يوم لكن الغريب رغم فعل النبي (ص) هذا فعل بشري وليس تشريعي إلا أن أنسا من فرط حبه للنبي (ص) يقول فأحببت الأقط منذ ذلك اليوم لحب رسول الله (ص) بل ويقول قائلهم نقلا عن ابن عمر رضي الله عنهما لو رأيت ابن عمر في سفره لقلت أنه مجنون لماذا؟ وإنما يركب ناقته ويسير بها ثم يعرج بها يمينا ويميل بها يسارا فيقولون ماذا تفعل فيقول هنا رأيت النبي (ص) يميل بناقته هذا من فرط حبهم للنبي (ص) وإلا فهم أعرف الناس أن هناك أقوالا وأفعالا يقولها ويفعلها النبي (ص) بحكم بشريته.

Il predicatore fa l'ennesimo tentativo di convincere i partecipanti del fatto che non tutti gli elementi biografici di Muḥammad facciano parte della cornice religiosa, facendo riferimento ad alcuni episodi della sua vita, ad

esempio quello in cui, durante la battaglia di Badr, scelse un luogo di accampamento e alcuni discepoli che non condividevano questa scelta gli chiesero se si tratta di un comandamento divino non sindacabile o invece era una decisione personale. Quando il profeta spiegò che era una scelta personale, essi scelsero un altro luogo più adatto:

ولذلك لما جاؤوا مثلاً في يوم بدر لما جاؤوا في يوم بدر و جاؤوا قبل المشركين إلى المكان فحط الرسول (ص) رحاله في مكان ما وجعل البئر أمامه فقال له أحد الصحابة يا رسول الله أنزل أنزلك الله إياه فنسمع ونطيع أم هي الحرب والرأي و المكيدة قال لا بل هي الحرب والرأي والمكيدة فقال له إذن هذا ليس بمنزل لنجعل البئر خلفنا ونحارب عدونا فإن عطشنا ذهب جنودنا يشربون ومنعوا هم منعوا هم فلن يكونوا أصبر على الحرب مثلنا فقال هو كذلك.

Riepilogando, il *ḥaṭīb* nell'occasione dell'anniversario della nascita di Muḥammad ha affrontato questa ricorrenza soffermandosi su quattro punti: a) enfatizzare il mese di *Rabī' al-'Awwal*; b) lo status e i due ruoli del profeta; c) studiare la *sīrah* per imparare la religione e di conseguenza compiere una pratica religiosa "corretta"; d) fare differenza tra i comportamenti di Muḥammad il profeta e Muḥammad l'uomo. Questo discorso allude al modo con il quale il *ḥaṭīb* preferisce festeggiare questa ricorrenza; non affronta il festeggiamento da una prospettiva normativo-religiosa ma trasmette implicitamente il suo modo di festeggiare: studiare la *sīrah* per conoscere e conoscere per applicare.

#### 4.7. La solidarietà con gli abitanti del quartiere

Il *ḥaṭīb* Ṭāriq invita i fedeli nella sua *ḥuṭbah*<sup>80</sup> a partecipare a un'iniziativa organizzata dal luogo di culto per pulire la strada adiacente. Tenta di convincere gli ascoltatori a partecipare in tanti per dimostrare a "loro" la convivenza, la pace, la tolleranza, la dignità e il pudore. Per convincerli, egli spiega che i musulmani sono degli ambasciatori dell'islam e lo rappresenta:

غدا إن شاء الله مع التاسعة إلا الربع، تأتي في الصباح فنتعاون باش أن نشطبو هاد الأرضية هادي نتعاونو معاهم نحن فهاد المدينة نحن سفراء البلدان ديالنا نحن كنمئلوا المسلمين وهادي مناسبة باش نبينو ليهم على التعايش وعلى السلم وعلى التسامح راه هناك ثلاث ضوابط عندنا الكرامة وعندنا الحياء وعندنا التسامح الإنسان يجي هنا إن شاء الله نهار السبت ونجيو بكثرة وإن شاء الله نتعاونو.

#### 4.8. Una riflessione su due tendenze religiose relative al *Mawlid*

Le *ḥuṭab* studiate ci hanno aiutato a individuare due tendenze religiose presenti nel discorso khatabitico nei luoghi di culto presi in esame: la corrente

<sup>80</sup> *Ḥuṭbah* del 09/12/2016.

salafita, rappresentata dai due *ḥuṭabâ'* imam Nâsar e imam 'Abbâs, che hanno usato il registro salafita nella loro produzione omiletica indicando qualsiasi festeggiamento dell'anniversario della nascita di Muḥammad con dei termini come *bid'ah* (innovazione rifiutata della religione) e *muḥâlif li as-sunnah* (contraddizione con la tradizione profetica); la seconda corrente, invece, rappresentata dal *ḥaṭîb* imam Faiṣal e dall'imam Omar, ha invitato i fedeli a festeggiare questo evento e a farlo ricordare ai propri famigliari. L'atteggiamento di altri *ḥuṭabâ'*, come quello del *ḥaṭîb* imam Nawfal, ha incoraggiato un festeggiamento ma particolare, cioè quello di condurre la vita quotidiana nel rispetto delle norme e delle pratiche religiose. Questa categoria, nel nostro parere, desidera soddisfare tutti i fedeli, sia quelli che sono contro i festeggiamenti che quelli favorevoli. Tutti gli altri *ḥuṭabâ'* hanno affrontato il suddetto evento senza pronunciare nessuna opinione sui festeggiamenti.

## 5. Tahwil al-Qiblah

### 5.1. Il tentativo di enfatizzare la potenza divina tramite la scoperta scientifica

Il *ḥaṭîb* imam Samîr<sup>81</sup> spiega che gli scienziati misurano le distanze astronomiche con l'anno luce, cioè la distanza che la luce percorre in un anno: porta l'esempio della luce del sole e dice che arriva alla terra in otto minuti. Poi spiega ai fedeli che gli scienziati hanno scoperto dei corpi celesti lontani milioni di anni luce e malgrado tutto ciò hanno scoperto solo una parte piccola dell'universo. E aggiunge, per convincere il suo pubblico, che le navi spaziali costruite dall'uomo impiegano anni per arrivare al pianeta più vicino alla terra:

نحن اليوم لا نعرف إلا جزء من الكون و يقيس العلماء الكون اليوم بالسنة الضوئية  
والسنة الضوئية هي المسافة التي يقطعها الضوء في سنة كاملة فالمسافة التي يقطعها  
الضوء إلى الشمس تأخذ ثمن دقائق. ثمن دقائق فما بالك المسافة إلى سنة ضوئية  
فلنتخيل اليوم أن هناك بعض النجوم التي وصل إليها علم الفلك تعد بملايين السنوات  
الضوئية ومع هذا ما وصلوا إلى طرف الكون مازال الكون أوسع من ذلك سفينة  
واحدة من سفن الفضاء تسير بسرعة هائلة أقصى من سبع آلاف كيلو في الساعة تأخذ  
حتى الآن ثلاث سنوات حتى تصل إلى أقرب الكواكب إلينا.

81 *Ḥuṭbah* del 21/04/2017.

## 5.2. I tre sensi simbolici del cambio della *qiblah*

Il cambio della *qiblah*<sup>82</sup> dalla moschea al-'Aqsâ a Gerusalemme alla moschea al-Ḥarâm alla Mecca ha tre dimensioni secondo Samîr: una dimensione politica, una dimensione militare, una dimensione storico-religiosa:

لقد كان لحادث التحويل القبلة أبعاد كثيرة منها السياسي ومنها العسكري ومنها الديني ومنها التاريخي.

Sono quattro i sensi relativi a quest'evento che egli cerca di trasmettere ai partecipanti e che sono relativi alla nuova *qiblah*: a) un senso politico, in pratica la penisola arabica diventa il centro degli eventi internazionali; b) un senso storico, perché ha collegato l'eredità profetica di Abramo; c) il senso militare, spiega il religioso, perché ha dato fine all'adorazione degli dei e ha stabilito il monoteismo alla Mecca; d) il senso religioso, infine, è relativo alla connessione dell'islam con la religione di Abramo e nello stesso tempo ha diversificato la religione musulmana dalle altre religioni:

فبعدها فبعدها السياسي أنها جعلت الجزيرة العربية هي محور الأحداث في العالم وهذا هو الواقع وبعدها التاريخي أنها ربطت العالم الإسلامي بالإرث النبوي لإبراهيم عليه السلام وبعدها العسكري أنها ما حدث لفتح مكة وإنهاء الوضع الوثني في الجاهلية في البيت الحرام حول الكعبة بعد أن كانت مركزاً للأصنام وعبادة الأصنام صارت مركزاً للتوحيد وعبادة الله عز وجل أصبح يرفع فيها لا إله إلا الله محمد رسول الله وبعدها الديني أنها ربطت العالم الإسلامي بدين إبراهيم عليه السلام وميزت الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم.

## 5.3. Il cambio della *qiblah*: un passo verso la costruzione della nuova identità dei musulmani

Il significato simbolico del cambio della *qiblah*, sempre secondo la stessa *ḥuṭbah*, è un tentativo di costruzione dell'identità islamica (la ricetta dell'identità islamica), questa è la convenzione che il *ḥaṭīb* tenta di costruire nella sua interpretazione dell'evento dello scambio della *qiblah*. Trasmette la sua ricetta dell'identità islamica spiegando che essa è un'entità a parte; i suoi aspetti sono dichiarare la propria soddisfazione di avere Allah come Signore, l'islam come religione e Muḥammad come profeta. Così l'islam per lui è un percorso integrale nella vita, nel lavoro, è seguire ciò che disse Allah e ciò che disse Muḥammad, nel mangiare, nel bere, nel ma-

82 Per compiere la preghiera canonica i fedeli musulmani rivolgono il loro volto verso la Mecca, che è chiamata la *qiblah*. All'inizio dell'islam la *qiblah* era la moschea al-'Aqsâ a Gerusalemme, solo in un secondo tempo la *qiblah* è stata cambiata. Di questo evento parla il Corano nella *sûrah* II, versetto 144, che recita: "Vediamo che volgi il viso verso il cielo e adesso ti daremo una *qiblah* che ti soddisferà: volgi il viso verso la sacra moschea, tutti volgetevi verso quella direzione ovunque siate. Quelli a cui fu dato il libro sanno che è la verità che viene dal loro Signore, Dio non è disattento a quel che fanno" (Ventura, 2010; p. 14).

trimonio, nel comportamento con i musulmani, nel comportamento con i non musulmani: l'islam è un percorso integrale che raccoglie tutti gli aspetti della vita:

... للشخصية المسلمة المتميزة التي تقول رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً في الطعام في الشراب رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً فكان الإسلام منهجاً متكاملًا للحياة في العمل ماذا قال الله وماذا قال رسول الله في هذا العمل في الطعام في الشراب في الزواج في التعامل مع الناس في التعامل مع المسلمين في التعامل مع غير المسلمين ماذا قال الله ماذا قال محمد رسول الله فكان الإسلام منهجاً متكاملًا لجميع شؤون الحياة.

Il religioso vuole distinguere i musulmani dalle società della Ġâhilliyyah come gli ebrei, i cristiani e altri, e spiega che il Corano ha ordinato ai musulmani di cambiare la *qiblah* di Gerusalemme, che era condivisa con gli ebrei, per dare una peculiarità ai musulmani, ordinando loro di rivolgersi nelle preghiere verso la Mecca:

هنا بعدما تميز المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة عن غيره من من المجتمعات الجاهلية كاليهود والنصارى والمشركين وغيرهم زاده الله جل وعلا تميزاً بأن نزل الوحي على الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم بأن نزل الوحي على رسول الله بصرف المسلمين عن القبلة التي كان يشاركون فيها اليهود وهي بيت المقدس إلى قبلة المسلمين خاصة وهي الكعبة المنورة.

#### 5.4. Il cambio della *qiblah* è la dimostrazione della devozione dei compagni del profeta

Il *ḥaṭīb* continua la stessa *ḥuṭbah* specificando una nuova nozione, che consiste nel comportamento dei musulmani quando sentono i comandamenti di Allah e di Muḥammad: “ascoltiamo e obbediamo”. Legittima la sua posizione dicendo che i musulmani *al-muwahḥidūn* (monoteisti), che dicono di avere soddisfazione di avere Allah come Signore, l'islam come religione e Muḥammad come profeta, appena hanno sentito della notizia hanno cambiato la *qiblah* di Gerusalemme e si sono rivolti verso la Mecca:

المسلمون الموحدون بالله الذين يقولون رضينا بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً أول ما سمعوا بالخبر خير تحويل القبلة المسلمون ماذا قالوا سمعنا وأطعنا إنا كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا.

La vita terrestre è una continua prova, così il *ḥaṭīb* tenta di dare un senso alla vita umana. Poi spiega che Allah concede a qualcuno i soldi per metterlo alla prova, per vedere se andrà a fare del bene o del male, gli concede la salute sempre come prova, gli concede una moglie e una famiglia e lo mette alla prova. Il predicatore cerca di convincere i fedeli a condurre la

propria vita quotidiana con la consapevolezza che le proprie azioni sono una prova continua:

وهكذا كثرت أقاويل السفهاء من الناس فأنزل الله قوله "سيقول السفهاء من الناس فكان امتحانا واختبارا كما قال الله" تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير. الذي خلق الموت الحياة ليلوكم يعطيك الله المال حتى يمتحنك في المال يعطيك الله الصحة يعطيك الله زوجة أراد الله عز وجل في دار الدنيا أن تكون دار امتحان واختبار.

Mettere alla prova i fedeli, secondo il religioso, permette ad Allah di distinguere tra due categorie di persone: *al-ḥabîṭ* (il malvagio) e *aṭ-ṭayyib* (il benevolo). Cerca di spiegare ai fedeli le caratteristiche dei benevoli: sono coloro che rispettano il patto con Dio, offrono l'elemosina per Dio nella necessità e nel benessere, compiono *ṣalât al-fağr* (la preghiera canonica dell'alba), educano i propri figli sulla religione islamica; non spiega invece le caratteristiche del malvagio:

ليميز الله الخبيث من الطيب ليعلم الله عز وجل من الرجال الذين قال الله فيهم رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الذي يصلي الفجر ويحافظ على صلاة الفجر رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الذي ينفق في سبيل الله في السراء والضراء كما قال الله عز وجل وسارعوا إلى مغفرة من ربكم هؤلاء رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الذي يربي أولاده على الإسلام.

### 5.5. Il trasferimento della *qiblah* era un desiderio del profeta

Il predicatore continua insegnando ai fedeli che questo evento era un desiderio continuo di Muḥammad: egli alzava sempre lo sguardo verso il cielo, desiderando che la *qiblah* si trasformasse nella direzione della moschea costruita migliaia di anni prima dal patriarca Ibrahîm, ma il permesso non era pervenuto finché non arrivò il mese di *Ša' bân*:

هذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ينظر إلى السماء كان يحب أن تتغير القبلة إلى بيت أبيه إبراهيم الذي بناه منذ آلاف السنين لكن الإذن من الله لم يأتي بعد حتى جاء شهر شعبان.

### 5.6. La categoria del *mu'min aṣ-ṣâdiq* (il fedele sincero)

Il *mu'min aṣ-ṣâdiq* (il fedele sincero) è un'altra categoria le cui caratteristiche vengono trasmesse dal religioso, che chiarisce ai partecipanti che un gruppo di *ṣaḥâbah* (compagni del profeta), mentre erano in preghiera rivolti verso Gerusalemme, quando il comandamento di trasformare la *qiblah* nella direzione della Mecca fu pervenuto a Muḥammad cambiò direzione durante la preghiera; queste per il *ḥaṭîb* sono le caratteristiche del *mu'min aṣ-ṣâdiq*:

حتى أن الصحابة كانوا يصلون صلاة فجاهم المنادي يقول لهم إن رسول الله أمرنا من رسول الله إن رسول الله رسول الله أمرنا أن نحول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فلم يتردد الصحابة لحظة واحدة لم يتردد الصحابة أبداً عند سماع كلام المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم فتحولوا وهم في الصلاة هكذا المؤمن الصادق المحب للنبي صلى الله عليه وسلم عند سماع كلام الحبيب صلى الله عليه وسلم إنما كان قول المؤمنين زادوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا فلم يتردد الصحابة عند سماع كلام النبي صلى الله عليه وسلم وتحولوا وهم في الصلاة.

Si tratta di un'occasione usata da alcuni ipocriti e alcuni ebrei per screditare l'islam: l'oratore spiega la reazione di questi due gruppi di persone, che dissero che i musulmani o erano devianti prima, quando la *qiblah* era Gerusalemme, o sono diventati devianti con la trasformazione della *qiblah* nella direzione della Mecca:

هنا وفي تلك اللحظات وفي أثناء تحويل القبلة تكلم بعض المنافقين وبعض اليهود واخذوا يثيرون الشكوك حول الإسلام والمسلمين واخذوا يقولون كان يصلي إلى بيت المقدس سنوات ومحمد يصلي إلى بيت المقدس ثم الآن يحول القبلة إلى الكعبة كيف هذا، هذا لعب في الدين إن كانت القبلة الأولى على حق فالآن على باطل وإن كان الآن على حق فهو قديماً كان على باطل.

A questo punto il *ḥaṭīb* ricostruisce la sua convinzione per trasmettere una credibilità alla posizione religiosa relativa alla trasformazione della *qiblah*, e spiega ai fedeli che l'universo è creatura di Allah, l'oriente è di Allah e l'occidente è di Allah, e chi rivolge il suo volto verso destra o verso sinistra trova Allah. Questa convinzione è connessa con il discorso che il religioso ha fatto all'inizio, quando ha affrontato l'immensità dell'universo e il fatto che la scienza malgrado tutta la tecnologia disponibile non ha potuto scoprire che una piccola parte di esso. I luoghi, secondo lui, non sono oggetti fini a se stessi ma hanno un senso simbolico:

والرد على أولئك أن القبلة الأولى لله والقبلة الثانية أيضاً لله "قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" وهكذا كان تحويل القبلة فتنة وامتحاناً وابتلاء واختباراً للصحابة وابتلاء واختباراً لأهل

Questa occasione, per il *ḥaṭīb*, è favorevole per trasmettere un altro senso inglobato in questa interpretazione che ha fatto: la messa alla prova distingue coloro che seguono la *sunnah* del profeta e applicano i suoi *ḥadīṭ* da coloro che volgono le spalle al messaggio divino:

كان تحويل القبلة فتنة وامتحاناً وابتلاء واختباراً للصحابة وابتلاء واختباراً لأهل الإيمان ليعلم الله عز وجل من فوق سبع سموات من يتبع الرسول من يسمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم من يطبق أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم من يتبع سنة النبي صلى الله عليه وسلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه.

## 5.7. Rinunciare all'attaccamento agli oggetti e attaccarsi solo a Dio

Un altro senso basato sulla propria interpretazione viene trasmesso dal *ḥaṭīb* imam 'Abbās,<sup>83</sup> quando spiega ai partecipanti che la trasformazione della *qiblah* è voluta da Allah per togliere dal cuore dei *muwahḥidīn* (monoteisti), che dicono che non ci deve essere nessun ascolto e nessuna obbedienza tranne quella ad Allah e a Muḥammad, l'attaccamento a un luogo in modo che si attaccassero solo all'Uno e all'Unico (intende Dio):

أراد الله سبحانه وتعالى أن ينزع من نفوس المسلمين الموحدين بالله الذين يقولون لا إله إلا الله لا سمع ولا طاعة إلا لله ولا سمع ولا طاعة إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم سمعنا وأطعنا أراد الله عز وجل أن ينزع من نفوس المسلمين الموحدين العصبية للمكان ويتوجهون بوجدانهم وبأنفسهم وبقلوبهم إلى الواحد الأحد.

## 5.8. Tutto il messaggio di Allah è riassunto in “fai e non fai”: la strategia per convincere i fedeli a donare al luogo di culto

Nella stessa *ḥuṭbah* l'attore religioso trasmette altre caratteristiche della categoria dei *muwahḥidīn*: sono quelli che quando sentono un comandamento da Allah o da Muḥammad dicono “abbiamo sentito e obbediamo”, perché Allah ordina sempre di fare delle azioni e di evitarne altre: compiere la preghiera, non consumare alcolici, non falsificare la verità, offrire le donazioni. Perciò, Allah voleva vedere il comportamento dei musulmani, fedeli e *muwahḥidīn*, come si sarebbero comportati di fronte al Suo comandamento di trasferire la *qiblah*: quelli che avrebbero detto “abbiamo sentito e obbediamo” e gli altri, che non avrebbero ascoltato la parola di Allah:

فعندما يسمعون قال الله قال محمد صلى الله عليه وسلم سمعنا وأطعنا فالله عز وجل دائما يقول إفعل ولا تفعل صلي لا تشرب الخمر إفعل ولا تفعل لا تأكل أموال الناس بالباطل لا تغش الناس عليك بالزكاة عليك بالحج إفعل ولا تفعل فأراد الله عز وجل أن يرى من المسلمين المؤمنين الموحدين كيف عندما يقول الله تحولوا إلى الكعبة من سيقول سمعنا وأطعنا ومن سيعرض عن كلام الله وكلام رسول الله.

Il *ḥaṭīb* affronta il fatto che oggi i musulmani cominciano a dubitare della parola di Allah e di quella del profeta, le sentono ma non dicono “abbiamo sentito e obbediamo”. Porta degli esempi, come le azioni dei musulmani che ascoltano il profeta dire “*colui che, tra la mia 'ummah, compie la frode non fa parte di noi*”, ma oggi la frode è diffusa tra i musulmani. Un altro esempio che fa è quello delle parole “*il vero musulmano è quello dalla cui lingua le persone sono salve*”, ma c'è il musulmano che maledice e insulta con parole oscene i musulmani e i non musulmani nonostante il profeta abbia detto: “*Sono stato inviato per completare la buona etica*”. È evidente come l'oratore cerchi di convincere gli ascoltatori ad acquisire un atteggiamento

<sup>83</sup> *Ḥuṭbah* del 21/04/2017.

mento particolare: quello di ascoltare e obbedire ad Allah e Muḥammad; per arrivare al suo obiettivo adotta una strategia basata sull'uso continuo dei versetti del Corano ma soprattutto dello *ḥadīṭ*. Tale strategia comprende l'utilizzo di un termine molto caro ai musulmani: *'ummatu Muḥammad* (il gruppo dei seguaci di Muḥammad). In tal senso, il predicatore spiega che colui che compie delle frodi è un *outsider* della *'ummah*:

ونبدأ اليوم تشكك في كلام الله وكلام محمد صلى الله عليه وسلم هكذا المسلم الموحد عند سماع كلام الله وكلام محمد صلى الله عليه وسلم سمعنا وأطعنا لما نسمع كلام النبي محمد من غش أممي فليس منا واليوم المسلمون الغش في المعاملات لما نسمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم الناس من لسانه وتجد المسلم مع أخاه المسلم ومع غير المسلم سباب لعان السب واللعن والألفاظ البذيئة والنبي صلى الله عليه وسلم قال وإنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.

A questo punto il religioso informa i fedeli che il musulmano viene invitato dentro una dimora di Allah (moschea) per offrire una donazione, sapendo che l'elemosina guarisce le malattie e protegge dall'inferno, e gli angeli implorano Dio di benedire chi offre e di maledire l'avarò; perciò il musulmano che ha questa conoscenza non può negare di sapere:

تجد المسلم يدعى في بيت من بيوت الله إلى الإنفاق وإلى الصدقة والنبي قال اتقوا النار ولو بشق تمره والنبي صلى الله عليه وسلم قال داووا مرضاكم بالصدقة والنبي قال ما من يوم يصبح العباد فيه إلا وملكان ينزلان فيقول أحدهما الله إعطي منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم أعط ممسكا تلفا.

Il luogo di culto in oggetto vive una tragedia, secondo il *ḥatīb*, più di cinquecento fedeli lo frequentano nel culto del venerdì e non riescono a coprire le sue spese gestionali. È molto interessante tracciare la traiettoria discorsiva del predicatore 'Abbâs, che in occasione della ricorrenza relativa al trasferimento della *qiblah* plasma la sua produzione omiletica per arrivare al suo obiettivo finale, quello di convincere i fedeli a donare le loro elemosine e le loro offerte alla cassa del luogo di culto: dalla rinuncia all'attaccamento ai beni materiali, attraverso al lungo passaggio pieno di convinzioni e nozioni per convincere i fedeli dell'esistenza di due categorie, la prima composta dai musulmani che ascoltano e obbediscono alla parola di Allah e di Muḥammad e l'altra dai musulmani che volgono le spalle a tale parola, gli *insider* della *'ummah* e gli *outsider*, arriva all'obiettivo di convincere i fedeli a donare:

ومأساة يحياها هذا المسجد ما وجدت هذه المأساة في حياتي عندما نجد المصلي ومسجدا ومركزا إسلاميا يصلي فيه أكثر من 500 شخص لا يستطيعون دفع مصاريف الكهرباء ولا الغاز ولا مصاريف المسجد ولا شيء أين أمة الإسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قال إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحا مقيما الإنسان.

Un'altra strategia comunicativa viene adottata dal predicatore quando chiarisce ai fedeli che al fedele che è abituato a *ṣadaqah ġâriyyah*, un agire religioso, Dio continuerebbe a donare la sua ricompensa anche se avesse un impedimento a continuare questo agire religioso. Il fatto sociale molto importante in questo messaggio è convincere i fedeli a compiere le pratiche religiose in continuazione in modo da conservare la pratica della preghiera, conservare la *ṣalât* in moschea, conservare *ṣalât* in gruppo:

فالنبي قال ستظل هذا العمل سيظل صدقة جارية إلى يوم القيامة إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحا مقيما الإنسان كان يحافظ على صلاة الفجر وكان يحافظ على الصلاة مع المسلمين في جماعة الآن أصبح قعيدا لا يستطيع أن يتحرك لا يمينا ولا يسارا الآن الله عز وجل من فوق سبع سماوات يكتب له كأنه صلى صلاة الفجر مع المسلمين فهو لم يصل لأنه كان يحافظ ويدوم على هذا العمل إنسان كان يدوم على عمل صالح في هذه البلاد.

Un altro tentativo del *ḥatîb* per convincere i suoi ascoltatori consiste nello spiegare che il compito dei musulmani è diffondere la religione nelle moschee e sostenere la religione di Allah, ma questo non è il compito solo dell'imam e dei responsabili del luogo di culto, loro devono sostenere il peso della *da'wah*, le responsabilità religiose, le responsabilità del luogo di culto, però la *'umma* è in sonno profondo. Spiega ai fedeli che Ibrahîm (Abramo) era da solo una *'umma* e che l'individuo che pensa solo a mangiare e sposarsi e dopo muore non è un musulmano:

نحن ننشر دين الله في بهذه المساجد نحن ننصر دين الله أما فقط المسؤولين عن المسجد أو شخص أو شخصين في المسجد هم فقط يتحملون هم الدعوى وهم الدين وهم المسجد والأمة هنا في نوم عميق وصدق الله إذ يقول إن إبراهيم كان أمة شخص فقط يبحث عن يأكل ويشرب ويتزوج ويموت هذا ليس مسلم.

L'islam non è solo *ṣalât*, digiuno e *zakât*, ma è sostenere *hamm 'ad-dîn* (la causa della religione), sostenere i bisogni dei poveri, sostenere le necessità dei bisognosi, sostenere le esigenze delle moschee, questa è la 'ricetta dell'islam' che il predicatore trasmette ai fedeli. Con questa interpretazione essere musulmano implica avere dei compiti sociali, non si tratta più di un invito all'agire religioso ma è un invito anche all'agire sociale, se non all'agire politico. Ecco che il religioso spiega ai fedeli che nel giorno del giudizio Dio chiederà a ciascuno che cosa ha fatto per la Sua religione: *ṣalât*, digiuno e *zakât* sono delle pratiche personali ma che cosa è stato fatto per sostenere l'islam in Europa?

الإسلام ليس صلاة وصوم وزكاة, الإسلام أن تحمل هم الدين أن تحمل هم الفقراء أن تحمل هم المساكين أن تحمل هم المساجد أن تحمل هم دين الله عندما تموت وتبعث ماذا قدمت لدين الله فيقول يا ربي صليت, الصلاة لنفسك والصوم لنفسك والحج لنفسك ماذا قدمت أنت لدين الله ماذا قدمت لنصرة الإسلام في أوروبا.

Ecco che il *ḥaṭīb* espone la soluzione a questa “tragedia” e invita tutti i fedeli a portare con loro cinque o dieci euro il venerdì successivo, e a rispettare questa pratica il primo venerdì di ogni mese: così si risolve la crisi del luogo di culto:

طرحنا فكرة إن شاء الله نطبقها إن شاء الله من الجمعة القادمة كل لو يأتي بخمس أورو معه إن شاء الله وهذا ليس مشكلة خمس أورو أو عشرة أورو يأتي بها في الجمعة القادمة إن شاء الله ونقوم بهذا العمل جمعة واحدة في الشهر نحل بها أزمت المسجد.

Mantenendo questa prassi, secondo il *ḥaṭīb*, non ci sarà bisogno di aspettare un sostegno economico dall'estero; dopo che il luogo di culto è stato acquistato e i dirigenti hanno fatto un grande sacrificio per raccogliere le donazioni dall'estero, ora tutti i fedeli devono essere rispettosi del patto con Dio:

رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه, فنريد من هذا المسجد رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. لماذا ننتظر فقط المسؤولين يأتوننا بدعم خارجي أين الأمة هنا في نوم عميق الحمد لله من الله علينا بمركز إسلامي دفع فيه الملايين بسبب سعي هؤلاء الإخوة الذين جاهدوا في سبيل الله تركوا أموالهم وتركوا ديارهم وتركوا أعمالهم في سبيل الله كما قال الله عز وجل "والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون ما جاء فأصبحوا صاروا على نهج النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نهج الصحابة في نصر دين الله في تلك البلاد.

La moschea è una custodia di Allah nelle mani dei musulmani, questa è la convinzione che il *ḥaṭīb* trasmette ai fedeli. Per convincerli della sua interpretazione porta l'esempio di altre città che hanno acquisito il proprio luogo di culto grazie alle donazioni dei fedeli: il religioso cita l'esempio di Milano e di Bologna e dice che raccolgono fino a sessantamila euro nel mese di Ramadan perché obbligano ogni fedele a donare cento o duecento euro:

والله في المساجد في ميلانو في بولونيا يجمعون ستون ألف في شهر رمضان لماذا الإخوة يفرضون على كل شخص 100 أورو أو 200 أورو لكل شخص فنجمع المبلغ المطلوب فأين المسلمون أين الموحدون أين المسلم الذي عندما يموت يسأله الله عز وجل ماذا قدمت لدين الله.

L'oratore si affida molto alla dimensione soteriologica per convincere i fedeli a donare e usa retoriche del tipo: “*Dove sono i veri musulmani mono-teisti che saranno giudicati davanti al Signore su quello che hanno fatto per sostenere la religione di Allah?*”. Questo sostegno non è che la donazione delle offerte:

فأين المسلمون أين الموحدون أين المسلم الذي عندما يموت يسأله الله عز وجل ماذا قدمت لدين الله.

Invitare e convincere i fedeli a partecipare con le loro donazioni per l'acquisto dei luoghi di culto è un compito del *ḥaṭīb*. Infatti, il predicatore più bravo è quello che è in grado di produrre un discorso omiletico credibile e convincente per raccogliere il massimo delle donazioni. Da notare che ci sono dei *ḥuṭabâ'* specializzati nella raccolta dei fondi (*money advisor*) e che vengono chiamati dalle associazioni e dai luoghi di culto quando vi è necessità. Questa categoria di *ḥuṭabâ'* è composta da religiosi che svolgono tale attività in forma volontaria e altri che lo fanno dietro pagamento.

Nell'ultimo tentativo, il *ḥaṭīb* incita i fedeli dicendo loro che sono seicento a partecipare al culto e se ognuno di loro dona cento euro, in un solo venerdì si raccolgono i seicentomila necessari alla gestione del luogo di culto per molti mesi:

فلماذا لا نفرض على كل شخص من الإخوة في شهر رمضان اذا كانت الحاجة المسجد بحاجة إلى ستين الف نجمع نحن الحمد لله في شهر رمضان سنكون نحن في 600 شخص أو 700 شخص نقول يا إخوة إن شاء الله اليوم غدا في صلاة التراويح نجمع 100 أورو لكل شخص والغير المستطيع والمستطيع يدفع 300 أورو و نجمع 600 أورو في سبيل الله و ابتغاء مرضات الله عز وجل.

## 6. 'Isrâ' wa al-mi'râġ<sup>84</sup>

### 6.1. Prima l'agire sociale e poi l'implorazione divina

Di fronte a un evento straordinario come *'isrâ' wa al-mi'râġ*, il *ḥaṭīb* imam Safwân<sup>85</sup> ha intrapreso una strategia basta su due punti: da una parte si è

84 *'Isrâ'*: Termine arabo che indica il misterioso "viaggio notturno" compiuto da Muhammad al quale accenna il Corano (17,1) – dal "tempio santo" al "tempio remoto", individuati tradizionalmente nella moschea della Mecca e nella spianata del tempio di Gerusalemme, ove in seguito è stata edificata la moschea detta appunto al-Aqsà, ossia "la remota". La tradizione islamica ha arricchito di particolari il breve cenno coranico descrivendo l'i. come un itinerario guidato dall'angelo Gabriele. Il Profeta lo compì in groppa a una prodigiosa cavalcatura alata detta Burâq, raffigurata con volto di donna. All'i. Sarebbe seguita un'ascensione al cielo detta mi'raj" (Campanini, 2005; p. 167). Questo evento ha generato dibattiti senza fine in due dimensioni. La prima riguarda la modalità del viaggio, è cioè se fu un viaggio esoterico e quindi una *ru'ya* (visione) o al contrario un fatto realmente accaduto. La seconda dimensione è di tipo letterario e riguarda la narrazione dell'ascensione di Mohammad nei sette Cieli, "in ognuno dei quali avrebbe incontrato un profeta che l'aveva preceduto nel mondo per l'identica missione salvifica del genere umano: Adamo fu il primo, seguito da Yahyà (Giovanni Battista) e da 'Īsā (Gesù), da Yūsuf (Giuseppe) nel terzo Cielo, da Idrīs (Enoch?) nel quarto, da Hārūn (Aronne) nel quinto, da Mūsā (Mosè) nel sesto Cielo e da Ibrāhīm (Abramo) nell'ultimo" (Wikipedia, voce "Isrā' e Mi'raj", [https://it.wikipedia.org/wiki/Isrā'\\_e\\_Mi'\\_raj](https://it.wikipedia.org/wiki/Isrā'_e_Mi'_raj), consultato il 22 luglio 2018 alle 17:30). Da qui, la produzione dei libri "della Scala" e il dibattito sull'eventuale influenza sulla Commedia dantesca. Per maggiori approfondimenti facciamo riferimento agli studi di Paltrineri (1992), Asín Palacios (1994) e De Libera (1991).

85 *Ḥuṭbah* del 07/07/2017.

soffermato sulla legittimazione del comportamento che il fedele deve avere davanti al testo sacro; dall'altra ha cercato di spiegare il contesto in cui è avvenuto lo *'isrâ' wa al-mi'râġ* in modo da trasmettere una conoscenza religiosa relativa a uno tra gli aspetti più noti della dimensione mitologica dell'islam.

Il predicatore inizia il suo discorso omiletico enunciando una concezione condivisa tra i musulmani comuni: quando il testo coranico espone quest'evento il fedele ci deve credere perché è Allah che sta parlando e la mente non è in grado di cercare nelle leggi della natura e del creato per capire le leggi divine:

وحين يجيء النص القرآني في هذا الحدث فليس لنا إلا أن نؤمن به لأنه ورد من الله وليس لعقولنا أن تبحث البحث الكامل في قوانين الأرض وقوانين البشر لنحاول أن نفهم قوانين الله.

Il *ḥaṭīb* tenta di dare una spiegazione alle difficoltà che trovò Muḥammad in quel periodo dicendo che Allah ha il potere di sostenere la sua religione senza nemmeno inviare un profeta che tribola a trasmettere la parola di Dio, ma Egli vorrebbe insegnare che ci vogliono le iniziative e ci vuole un maestro che insegna ai suoi seguaci:

وكان من الممكن بكن فيكون فينصر- الله عز وجل الدعوة الإسلامية دون حاجة إلى نبي دون حاجة إلى النبي (ص) يأخذ بالأسباب أو يزعج نفسه من أجل نشر الدعوة الإسلامية لكن الله عز وجل كان يستطيع بكن فيكون دون أن يجعل من أسباب البشر ولا من ماديات الحياة ولا مقدمات الحياة مقدمات بكن فيكون فينصر- الله عز وجل دعوته, لكنه صلى الله عليه وسلم جاء أسوة لأمة مسلمة مؤمنة موحدة لله قاندها من محمد (ص) يتبعون من يتبعون محمد (ص) يقتدون بمن يقتدون بمحمد (ص) في أقواله وفي أفعاله وفي حركاته وفي سكناته.

Successivamente, il predicatore trasmette agli ascoltatori (un 30% dei presenti sono dei profughi appena sbarcati) una sua interpretazione cognitiva tramite la quale invita i musulmani a *tablîġ ad-da'wah* (trasmettere il messaggio), e spiega il messaggio da trasmettere, che consiste nel chiarire alla gente la moderazione dell'islam, l'amore della religione, e come l'islam non è stato rivelato per uccidere, anzi è una misericordia per la gente, i *ġinn*, e anche per le piante e per gli animali:

الأمة المسلمة كما قال صلى الله عليه وسلم مطالبة بتبليغ دعوة النبي (ص) إلى الناس كافة لأن النبي قال بلغوا عني ولو آية فحتى يكون لكل مؤمن إنقطع عنه وحي السماء اجتهاد في أن يسعى ليعلم الناس وسطية الدين ومحبة الدين وكيف أن الإسلام ليس فيه قتل وكيف أن الإسلام جاء رحمة للإنس والجن وكيف أن الإسلام جاء رحمة للنباتات والحيوانات.

Un'altra disciplina normativa che il religioso trasmette ai fedeli è che l'immigrato musulmano in Italia deve essere un esempio del "musulmano

corretto”, che si comporta secondo *al-’âdâb al-’islâmiyyah* (l’etica islamica), prendendo l’esempio di Muḥammad, che ha insegnato come si comporta bene con il vicino anche il non musulmano, il *kâfir*:

كيف يكون المسلم في هذه البلاد قدوة قدوة في أفعاله في تصرفاته كيف أن النبي (ص) وجه المسلم من غشنا فهو من غش أمتي فليس منا كيف تعامل مع المسلم ومع غير المسلم بأداب الإسلام كيف علمنا النبي (ص) حق الجوار حتى مع المسلم حتى مع غير المسلم حتى مع الكافر كيف علمنا النبي (ص) نتعامل مع الناس بأداب الإسلام وأداب النبي (ص).

Poi il predicatore invita i fedeli a non essere sedentari e passivi nella moschea, anzi li invita a usare tutte le risorse che Dio ha donato loro. Secondo il religioso, Dio non soddisfa le implorazioni del fedele che non usa le proprie risorse. Per rendere la sua posizione più plausibile enuncia un esempio della persona che rimane passiva a implorare Dio di dargli una moglie, dei bambini, un lavoro, e dice che il suo desiderio non sarà soddisfatto se non esce dalla moschea e non cerca un lavoro. È chiaro il ruolo che l’oratore copre in questo caso: egli tenta, usando la sua ‘autorità’ religiosa, di convincere i fedeli, molti dei quali sono dei profughi appena sbarcati, a compiere un ‘agire sociale’ e a evitare un tipo di azione passiva. Il nostro ragionamento è basato sull’osservazione partecipante che abbiamo eseguito in questo luogo di culto della Sicilia. L’invito a rispettare un codice di comportamento specifico anche con il non musulmano e ad agire per cercare un lavoro sono dei messaggi richiesti dalla situazione del momento e dal ruolo che i dirigenti del luogo di culto hanno deciso di coprire. Non è più un ruolo limitato a rispondere alle esigenze ‘religiose’, ma si tratta di un ampliamento delle frontiere funzionali del luogo di culto per occuparsi delle esigenze *hic et nunc* della società:

وهنا لنا وقفة أن الإنسان الذي يمدده الله بالأسباب عليه أن يستعمل هذه الأسباب في الوصول إلى ما يريد مثلاً شخص يبحث عن عمل ذهب إلى كذا مصالح ولم يجد عمل لكن ظل جالس في المسجد يا الله يا الله هب لذي زوجة ولد، الله عز وجل قال خذ بالأسباب وبعد ذلك توكل على الله لا بدّ تبحث وتأخذ بالأسباب إلى أن تفقد الأسباب.

Per legittimare la sua posizione, dopo aver esposto la sua ‘terapia’, il *ḥaṭīb* informa i fedeli che si tratta dello stesso comportamento tenuto dal profeta: una volta morti sua moglie Ḥadîḡa e suo zio abû Ṭâlib, egli perse due sostenitori di grande influenza tra le tribù della Mecca, e quindi tentò di trasmettere l’islam tra le tribù limitrofe per trovare sostegno. Quest’esperienza era drammatica, nel senso che il profeta era da solo e le tribù l’hanno cacciato umiliandolo. A questo punto, dice l’oratore, il profeta esaurì le proprie risorse e chiese sostegno a Dio:

هنا فعل النبي هذا وذهب إلى الطائف وذهب يمين ويسار، هنا خطط النبي (ص) ماذا يفعل ذهب إلى الطائف سلطوا عليه السفهاء والعبيد، بعد أن فقد أسباب البشر التجأ إلى الله متضرعا اللهم أني إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وأوالي على الناس.

Il senso che l'oratore trasmette a questo punto è che con l'avvento dell'evento straordinario, *'isrâ' wa al-mi'râğ*, è come se Dio volesse dire che se quelli che vivono sulla terra rifiutano Muḥammad, coloro che sono nel cielo lo accettano. Il predicatore insiste che la risposta miracolosa arrivò solo dopo l'esaurimento di tutte le risorse umane di Muḥammad. Il messaggio ai fedeli è molto chiaro, non devono aspettare che un cambiamento della loro situazione arrivi dal cielo ma devono agire per cambiarla dalla terra:

فقد كان حدث الإسراء والمعراج وبعد كل هذه الأحداث ما لقيه النبي (ص) من إيذاء في مكة وإيذاء في الطائف هنا الله عز وجل أن يواسي النبي (ص) ويقول له يا حبيبي يا محمد أنا لم أتركك أبدا لكن تركتك للأسباب حتى تكون أسوة للأمة الإسلامية.

## 6.2. Il nuovo rapporto tra cielo e terra

L'attore religioso chiarisce al suo pubblico che tra i significati dello *'isrâ' wa al-mi'râğ* c'è la posizione privilegiata della *'ummah*. Secondo lui quest'evento miracoloso ha aperto all'umanità una nuova era nel rapporto tra il cielo e la terra, questo evento fu un cambiamento dalla conoscenza che considerava il cielo una scatola chiusa alla conoscenza che spiega i suoi segreti, i suoi insegnamenti e i segni di Allah. Il significato che il religioso tenta di trasmettere è quello 'scientifico' dell'evento. Aggiunge anche che si tratta di una responsabilità che Allah ha fatto assumere ai musulmani, soprattutto in quest'epoca in cui la scienza è arrivata ad alti livelli mai raggiunti prima:

نتحدث عن الإشارات الإلهية لمكانة الأمة الإسلامية في ليلة الإسراء والمعراج كان من أجل تلك الإشارات أن رحلة الإسراء والمعراج فتحت للبشرية عهدا جديدا في اتصال السماء بالأرض فما عاد الإنسان ينظر إلى السماء على أنها خزانة مغلقة بل أمكن الولوج إلى أسرارها وأمكنه أن يستجلي العظات والعبر منها.

Il religioso si affida a un passaggio del Corano che recita: “*Non vedi? Dio fa correre le nubi e poi le raduna e poi ne fa degli ammassi e poi cade la pioggia. Fa discendere dal cielo montagne di nubi piene di grandine*”.<sup>86</sup> Lo commenta dicendo che il Corano ha descritto con meraviglia come si costituisce la pioggia negli strati del cielo e qualunque musulmano *yatadabbar* (studia) questi versetti sarà convinto senza il minimo dubbio che questo testo non può essere che di origine divina:

<sup>86</sup> Corano, *sûrah* XXIV, versetto 43 (Ventura, 2010; p. 214).

يصف لنا في القرآن الكريم كيفية تكون هذه الأمطار وصفا عجيبا يجعل المسلم وهو يتأمل في هذه الآيات يوقن يقينا لا يقاربه يقين أن هذه الآيات لا يمكن إلا أن تكون من خالق السماوات والأرض إسمع إلى الله عز وجل وهو يصف تكون الأمطار في طبقات الجو العليا في سورة النور "ألم تر أن الله يزجي سحابا تألف بينه ثم يجعله ركاما فترا فيخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سماء برقه يذهب بالأبصار".

Il suo tentativo di legittimare questa credibilità si basa sull'uso di un approccio tipico del concordismo tra il testo sacro e la scienza. Infatti cita un passaggio del Corano che dice "In questo giorno, Noi salveremo il tuo corpo perché tu sia un segno per chi verrà dopo di te, però ai Nostri segni molti uomini non badano",<sup>87</sup> e spiega come un medico francese di nome Maurice Bucaille<sup>88</sup> si convertì all'islam dopo aver esaminato la mummia del faraone Ramses II:

الإسلام صنع عقلا راقيا صنع عقلا يجمع بين الدين والعلم موريس بوكي وهذا من أشهر أطباء الجراحة الفرنسيين المصرية... وجاء فرعون أو جاء بدنه إلى فرنسلا وحين نزل بدراسات أثرية يعني علماء الآثار يريدون أن يجروا عليه بعض الدراسات وتكون فريق البحث وكان على رأسه الدكتور موريس بوكي و اكتشفوا أن في الجسد آثارا من الآثار المألحة مما يعني أكيدا أن هذا غرق في مياه مالحة فأكدت عنده هذه الحقيقة أن هذا هو جسد فرعون... وبينما هو يبحث في ما توفر لديه من كتب أعلم أن هناك آية تقول "فاليوم ننحيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية ولكن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون".

Questa legittimazione è uno sforzo di trovare un compromesso per rafforzare la sua posizione, quella della credibilità del Corano come testo divino. Di conseguenza, dopo questi esempi della legittimità 'scientifica' enunciata agli ascoltatori, il predicatore li invita a rafforzare i legami con *kitâbu Allâh* (il libro di Dio), e a fare in modo che i suoi versetti penetrino nei cuori. Invita i fedeli a organizzare delle sedute in famiglia attorno a *mâ'idatu al-Qur'ân* (il tavolo del Corano), per leggerlo e studiarlo, e se i figli non conoscono l'arabo perché sono nati e cresciuti in Italia, il *ḥaṭīb* invita a usare le traduzioni italiane del libro sacro:

فلتكن صلتكم بهذا الكتاب أقوى مما كانت من قبل فلتجمعوا أزواجكم زوجاتكم ولتجمعوا أبنائكم وبناتكم ولتجلسوا على مائدة القرآن من اليوم تتلون آياته وتتدبرون كلماته وتحاولون أن تنفذ هدايات القرآن إلى قلوبكم لا يهم أن تقرؤوا في اليوم جزءا أو نصف جزء اقرأ كل يوم خمس آيات أولادك لا يفهمون العربية جيدا اقرأ لهم بالترجمات الإيطالية.

87 Corano, *sûrah X*, versetto 92 (Ventura, 2010; p. 128).

88 Per maggiori informazioni sui lavori di Bucaille facciamo riferimento alla sua pubblicazione del 1987 dal titolo *Les Momies des pharaons et la médecine : Ramsès II à Paris, le pharaon et Moïse*, Paris: Séguier.

Per ultimare il suo tentativo di convincere i partecipanti alla *ḥuṭbah*, il predicatore cita l'esempio del *muqri'* (recitatore del Corano) che mentre recitava il testo sacro morì in diretta televisiva a causa di un malore, e spiega che questa morte in diretta è uno *šaraf* (onore) presso Allah, soprattutto perché morì mentre leggeva il passaggio che se recitato salva dall'inferno:

فاجئنا بوفاته بل فاجأ العالم كله بوفاته لم يكن أحد يعرف عنه شيء قبل ذلك وفي لحظة وفاته عرف العالم كله عنه كل شيء عرف العالم عنه أنه ممن أراد الله عز وجل أن يشرفهم في الدنيا والأخرة ذلكم هو الشيخ جعفر عبد الرحمان ذلك الشيخ الإندونيسي الذي توفي وهو يتلوا كتاب الله عز وجل وجل حين علمت بوفاته قلت أي شرف له عند الله عز وجل حتى يتوفى وعلى الهواء مباشرة وهو يتلوا قول الله تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير- وهي السورة المنجية لصاحبها-

Tra le azioni raccomandate dal religioso in questa *ḥuṭbah* vi è l'invito ai genitori ad accompagnare i propri figli al concorso organizzato in un grande albergo e dedicato alla memorizzazione e alla lettura del Corano, per incoraggiarli a continuare il cammino nel percorso con il libro di Allah:

يقيمون لهم احتفالاً بمشيئة الله عز وجل في الفندق الكبير الذي بجوار- إيسي لونغان إن شاء الله يوم الأحد الساعة الثالثة والنصف وأنتم جميعاً مدعوون إلى هذا الإحتفال أحضروا أبناءكم وبناتكم اجعلوهم يحضرون هذه الإحتفالات حتى تكون حافزاً لهم على مواصلة الطريق مع كتاب الله عز وجل.

## 7. *Al-mawt* (la morte)

Uno dei temi più diffusi nella sfera spirituale del discorso khatabitico è la morte. Come abbiamo visto nel capitolo IX, dedicato alla *muqaddimah*, uno degli elementi essenziali di essa è il ricordo, che il *ḥaṭīb* deve trasmettere ai fedeli, del fatto che devono temere Allah e non devono morire se non da musulmani. Perciò il termine “la morte” è presente quasi in tutte le *ḥuṭab* come conseguenza di questa ‘norma’ religiosa. Abbiamo contato undici *ḥuṭab* connesse alla morte, al giorno del giudizio, al paradiso o all’inferno tra le novantotto raccolte. Delle *ḥuṭab* che affrontano questi temi, tre sono dell’imam Ḥusâm, due dell’imam Muḥtâr, due dell’imam ‘Abbâs e una ciascuno per gli imam Nawfal, Omar, Ğa‘far e Ṭâriq; in pratica sette *ḥuṭabâ’* su diciassette hanno dedicato almeno una *ḥuṭbah* alla morte in sette mesi. Tra queste ne abbiamo scelta una in cui il *ḥaṭīb* imam Ḥusâm,<sup>89</sup> all’inizio della sua performance, informa i partecipanti che dopo il rito consueto del *ğumu‘ah* si terrà *ṣalât al-ğanâzah* (la preghiera canonica del morto) relativa a una musulmana della comunità locale deceduta. Prima di affrontare il discorso religioso del predicatore riteniamo rilevante soffermarci brevemente sulla descrizione della cornice rituale relativa al funerale del fedele musulmano in Italia.

Nei casi di morte di cittadini appartenenti alla religione musulmana, la salma viene preparata dall’imam o dall’esperto religioso prescelto dalla comunità locale. La preparazione consiste nell’esecuzione del *wuḍû’* (l’abluzione), simile a quello che fanno i fedeli per purificarsi ed eseguire la preghiera canonica; poi l’esperto, con l’aiuto di una o due persone, fa *al-ğusl* (un lavaggio) della salma a base di acqua, e la temperatura dell’acqua deve essere gradevole come se fosse ancora in vita. Successivamente si asciuga il cadavere e si avvolge nel *kafan*, tre pezzi di stoffa bianchi non cuciti per il maschio e cinque pezzi per la femmina. È raccomandato l’uso di vari tipi di profumi, perciò le comunità dei musulmani cercano di riprodurre le usanze e i costumi dei paesi di origine: in tal senso alcuni usano delle essenze, altri usano dei fiori seccati, ad esempio rose. Quest’operazione in Italia viene eseguita negli obitori degli ospedali. Tutti i casi che abbiamo verificato dimostrano una grande collaborazione del personale ospedaliero per facilitare questa pratica, molti responsabili degli obitori hanno le coordinate dell’addetto musulmano e lo chiamano quando c’è necessità. Una volta che la salma è preparata gli addetti dell’agenzia funebre incaricata dai parenti del defunto la mettono nella cassa in presenza dei funzionari dell’ufficio comunale competente, che chiudono la cassa alla presenza dei parenti e sotto il controllo dell’esperto religioso musulmano, che garantisce

<sup>89</sup> *Ḥuṭbah* del 16/06/2017.

che tutta l'operazione sia eseguita nel rispetto del codice consueto della cornice rituale della *ḡanâzah 'islâmiyyah* (il funerale islamico). A questo punto il religioso e i suoi aiutanti (sono tutti dei volontari, compreso l'esperto) mettono la cassa nel carro funebre nel caso in cui viene trasportata verso un luogo di culto islamico, altrimenti la mettono in un luogo pulito e compiono *ṣalât al-ḡanâzah* (la preghiera canonica del morto) in loco per poi mettere la salma nel carro funebre che la accompagna verso la sua destinazione finale, un aeroporto per fare il viaggio verso il paese di origine o un cimitero locale. Nel caso in cui la salma viene trasportata verso un aeroporto, il ruolo dell'esperto e dei suoi aiutanti è finito e inizia il ruolo degli addetti dell'agenzia funebre che si occupano di tutte le pratiche e degli spostamenti della cassa finché non viene consegnata agli addetti dell'aeroporto; nel caso in cui la salma viene trasportata verso un cimitero locale, il ruolo degli addetti dell'agenzia funebre si limita al trasporto della cassa e a sbrigare le pratiche amministrative. Molti componenti della comunità dei musulmani partecipano al funerale: si presentano all'obitorio senza partecipare alla preparazione della salma, ma esprimono la loro vicinanza e la loro solidarietà ai parenti del defunto e partecipano a *ṣalât al-ḡanâzah* (la preghiera canonica del morto). Nei casi in cui la salma viene trasportata in un luogo di culto islamico, che sono casi rari ma negli ultimi anni si verificano sempre di più, il rito religioso viene celebrato dopo la *ṣalât* canonica. I musulmani considerano un buon auspicio la persona che muore nella notte tra giovedì e venerdì, e sbrigano le pratiche amministrative in modo di poter celebrare i riti del defunto a mezzogiorno alla fine del culto del venerdì in moschea. Più fedeli partecipano a *ṣalât al-ḡanâzah* meglio è per l'anima del defunto e più soddisfazione c'è per i suoi cari (Rhazzali, 2014b).

Ritornando al nostro tema, il *ḥaṭīb* ha sfruttato questo funerale per affrontare il tema della morte nella sua produzione omiletica: ogni giorno, ogni ora e ogni minuto, spiega il predicatore, sentiamo che una persona è morta, la morte prende le persone tra di noi sotto il nostro sguardo. La presenza della cassa funebre nel luogo di culto, dei parenti della defunta, dei suoi conoscenti e la consapevolezza da parte dei fedeli del delicato momento creano un contesto ideale per affrontare il tema della morte e trasmettere la 'conoscenza' desiderata dall'attore religioso. Perciò afferma che oggi la morte ha chiamato questa sorella e un giorno toccherà a "noi", e i musulmani celebreranno i riti religiosi per la "nostra" morte:

أما بعد, أحبتي في الله بعد قليل سنصلي صلاة الجنابة على أحد إماء الله سبحانه و  
تعالى بداية نسال الله سبحانه و تعالى أن يتغمدها برحمته و أن يسكنها فسيح جناته و  
أن يرزق أهلها الصبر و السلوان.  
لكننا في هذا المقام ماذا نقول؟ ماذا نقول؟ و نحن نرى الموت كل يوم يأخذ أمام أعيننا  
أحب الناس إلينا, لا يمر يوم بل لا تمر ساعة و لا دقيقة و لا لحظة, إلا و نسمع عن

فلان مات فلانة ماتت, كان عمر رضي الله عنه يقول: "كل يوم ينادي المنادي مات فلان أين فلان, متى يقال مات عمر ابن الخطاب", سينادي علينا أيضا وسنشيح و يصلى علينا.

In primo luogo, il *ḥaṭīb* fa ricordare ai presenti ciò che descrive come *musallamât* (norme scontate), non solo per i musulmani ma anche per *'ahl al-kitâb* (i cristiani e gli ebrei), ed elenca gli elementi seguenti: la morte è *ḥaqq* (una verità), dopo la morte nella tomba c'è un giudizio e perciò, spiega il religioso, la tomba potrebbe essere un *rawd min riyyâd al-ğannah* (un prato del paradiso) o una *ḥufrah min ḥufar an-nâr* (una fossa dell'inferno). Quindi implora Dio affinché le tombe di tutti i musulmani siano dei prati del paradiso, e aggiunge che dopo la tomba ci sarà un lungo giorno in cui ci saranno la resurrezione, il giudizio, il paradiso, *al-mîzân* (la bilancia), l'inferno e *aş-sirât*.<sup>90</sup>

نحن نؤمن أن الموت حق و هذه عقيدة عند المسلمين و بعد الموت هناك في القبر حساب و إما أن يكون القبر روضة من رياض الجنة أو إما أن يكون حفرة من حفر النيران نسأل الله أن يجعل قبورنا و قبور جميع المسلمين روضة من رياض الجنة, و نؤمن كذلك بعد الموت هناك يوم طويل لا نهاية له هو يوم القيامة و ما فيه من نشر و حساب و جنة و نار و صراط و حساب و ميزان, و كل ذلك من الأمور المسلمة عند المسلمين و عند غيرنا أيضا من أهل الكتاب و غيرهم.

Secondo il *ḥaṭīb* non è questo il problema, dimenticare la morte e non prepararsi a quel momento è il vero problema, perché, secondo lui, la morte separa la fase dell'agire e la fase del giudizio, e non fa differenza tra un adulto e un bambino, un uomo e una donna, un ricco e un povero. Con queste parole il religioso trasmette ai presenti il fatto che ognuno di loro potrebbe essere il prossimo richiamato e pone la domanda: perché l'oblio? È come se i musulmani che durante la loro vita quotidiana non ricordano la morte avessero un comportamento 'scorretto':

الإشكال ليس في هذه القضية الإشكال كله في نسيان هذه الساعة في عدم الإستعداد لها في عدم تذكرها إلا إذا رأينا ملك الموت. رغم أن الله سبحانه و تعالى كل يوم يرسل إلينا رسلا للكثير حتى نستفيق و نستعد للموت لأنه إذا مات الإنسان إنقطع عمله خلاص إنتهت الحياة و نحن نعمل اليوم بلا حساب أما غدا عند الموت فسوف يأتي الإمتحان ساعة الحساب و ساعتها إما جنة و إما ناراً, الموت أيها الأحبة هل هو يفرق بين كبير و لا صغير؟ هل هو يفرق بين رجل أو امرأة؟ هل هو يفرق بين غني أو فقير, لا .. لا يفرق, فلماذا النسيان؟

Nel suo tentativo di convincere i suoi ascoltatori del senso simbolico della tomba, il predicatore racconta la storia di uno dei discepoli di Muḥammad,

90 Secondo la narrazione islamica, si tratta di un ponte sottile sull'inferno che porta al paradiso: *aş-sirât* è l'ultimo passaggio che permette al 'giudicato' di passare al paradiso o cadere nell'inferno.

che quando sentiva un discorso sul paradiso e sull'inferno non si commuoveva, ma quando si fermava davanti a una tomba si commuoveva perché considerava lo stato del defunto nella tomba, cioè il fatto che la tomba fosse un prato del paradiso o una fossa dell'inferno, un segnale della sua fine nel giorno del giudizio:

كان عثمان رضي الله عنه إذا وقف على القبر بكى , و إذا لم يذكر بأي شيء غيره لا يبكي لا بالجنة و لا بالنار, فسئل و قيل له يا صاحب رسول الله صلى الله عليه و سلم نذكرك بالجنة فلا تبكي و نذكرك بالنار فلا تبكي فلماذا عندما تقف على القبر و تتفكر الموت تبكي, قال من نجي من القبر من حساب القبر رزقه الله عز و جل بالثبوت فقد نجي.

A questo punto invita i partecipanti a non dimenticare mai la morte, in nessun momento, e ad agire nel modo in cui desiderano incontrare Dio nel giorno del giudizio. Spiega che se uno muore mentre prega sarà resuscitato pregando e se muore mentre fa delle azioni 'scorrette' ritroverà il suo Signore compiendo quell'azione:

خلي دائما في دماغك الموت تذكر الموت أنك ستموت في أي لحظة في اي دقيقة على أي حال و يبعث الموتى و يبعث الإنسان يوم القيامة على ما مات عليه لو مت و أنت ساجد تبعث هكذا, أما الإنسان إذا مات و هو يعصي يبعث هكذا.

L'azione durante la quale muore un musulmano è il segnale della sua fine nel giorno del giudizio, così il predicatore cerca di spiegare il senso della *ḥâtimah al-ḥasanah* (la bella fine): ogni persona nella sua resurrezione nel giorno del giudizio compirà la stessa azione che fece durante il momento della sua morte:

فمن ختم له بخاتمة حسنة كانت هذه بشارة له بأنه من أهل الجنة و يبعث المرء على ما مات عليه كما قال صلى الله عليه و سلم "إنما الأعمال بالخواتيم" كما روى بذلك مسلم و غيره "نسأل الله أن يحسن خاتمتنا" فإذا خرجت روحه و كان من الصالحين ولفت في الحرير و أصبحت ريحها طيب و صعدت إلى السماء و أهل السماء يستبشرون بها.

Successivamente ricorda ai fedeli i momenti della morte e dice che negli ultimi attimi prima di morire una voce chiama il morente e gli chiede: "Dov'è la tua forza? Dov'è la tua ricchezza? Dove sono i tuoi sostenitori? Dov'è il tuo benessere? Dove sono i tuoi immobili? Dove sono i tuoi soldi? Dove sono i tuoi titoli, i tuoi ranghi e le tue posizioni? Nessuno può salvar-ti oggi dalla morte!":

عندما تنتزع منا الروح يقال لنا يا ابن آدم أين قوتك؟ أين هذا الجبروت؟ أين هذه الصحة؟ أين هذه القوة؟ أين قوتك؟ ما أضعفك, أين مالك؟ أين هذا المال الذي تنفقه هنا و هناك و كذا و كذا, أين العمارات؟ و أين البيوت؟ و أين العقارات؟ أين هي؟ أين هي؟ إقتربنا من أن نجعل لأبنائنا و لأحفادنا و ننسى أننا سنحاسب على هذه

الأموال أمام الله سبحانه و تعالى , أين مالك؟ ما أفكرك , أين أهلك؟ أين حشرك؟ أين نصيبك؟ أين الرتب العالية و الألقاب و المناصب؟ أين أهلك؟ هم من حولك لكن هل يستطيعون أن يؤخروا الموت عنك و لو دقيقة و لو لحظة.

L'oratore spiega che una volta messo il morto, qualsiasi morto, all'interno della sua tomba, l'anima ritorna al suo corpo e due angeli la interrogano sul suo Dio, sulla sua religione e su quello che pensa di Muhammad. Ci sono due categorie di persone, secondo lui, i musulmani che rispondono senza dubbio e vengono rallegrati e i *kuffâr* (i miscredenti), che non rispondono e vengono rattristati:

و يأتيه ملكان كما جاء في ذلك الحديث الصحيح يأتيه ملكان فيقعدانه ملكان ليسألانه ثلاثة أسئلة يسألانه عن ربه و عن دينه و عن نبيه , فإذا أجاب عن هذه الأسئلة فيتحول قبره إلى روضة من رياض الجنة. أما الكافر فيسأل من ربك فيقول ها ها , ما دينك فيقول ها ها لا أدري , من نبيك ها ها لا أدري فيوقض عليه قبره جهنم و العياذ بالله إلى أن تقوم الساعة.

Ora è giunto il momento in cui il predicatore espone la sua ricetta per prepararsi alla morte per i musulmani che vivono nell'immigrazione e nel peccato, in una terra lontana e non musulmana. A questo punto non è chiaro se il religioso considera l'emigrazione in Italia un peccato o se considera il contesto italiano un ambiente dove si pecca facilmente. Ogni momento, aggiunge, “facciamo” dei peccati e “facciamo” *tawbah* (pentimento) e *al-'istiğfâr* (chiedere il perdono divino), quindi si interroga sul da farsi:

كيف نستعد له و هذه الدنيا من حولنا فتن فتن المال فتننة الدنيا الزوج فتن الأموال الأنصاب المناصب و غير ذلك كما قال الإمام الشافعي رحمه الله "إني ابتليت بأربع ما سلطت, إلا لجرمي مذلتي و هواني, إبليس و الدنيا و نفسي و الهوى, إبليس و الدنيا و النفس و الهوى, كيف التخلص هذه أعدائي", يعني كل شوي نعصى و نتوب و نستغفر ربنا [...] غربة و معاصي بلد بعيدة ليست بلد إسلامية ماذا نفعل؟

Ecco la ricetta che il musulmano secondo il *ḥaṭīb* deve rispettare per garantirsi una “buona” morte: a) ricordare sempre la morte; b) smettere di compiere *al-ḥarâm* (delle azioni illecite) e fare *tawbah* (il pentimento), per esempio chi vende sostanze *ḥarâm* (intenderebbe, secondo il nostro parere, implicitamente le bevande alcoliche, la carne suina e la droga), e sapere che accumulare ricchezza e finire in *ğahannam* (l'inferno) non è un affare; c) fare *muhâsabat an-nafs* (un auto-giudizio) prima del giorno del giudizio; d) ripagare i danni provocati a chi li ha subiti; e) fare *ṣadaqah ġâriyyah* (azioni caritative): trasmettere una conoscenza utile agli altri, dare una buona educazione ai propri figli, fare un'opera per il bene comune come la partecipazione nella costruzione di una moschea, la *kafâlah* (essere il tutore legale) di un orfano o di una vedova:

أولا نتذكر الموت، ثانيا بأن نتوب إلى الله سبحانه و تعالى توبة صحيحة صادقة، إن كان شغال في الحرام أو يسرق أو يرتشي أو يبيع الحرام أو غيره، يجلس مع نفسه ما الفائدة؟ الآن سنجمع هذا المال و بعد قليل سيصلي علينا و ندفن و نكون من أهل النار، أن ترد المظالم لأهلها ترد أي مظلمة لناس سواء كانت قولية أو فعلية أو غير ذلك، كل واحد فينا لابد أن يفعل صدقة جارية: علم ينتفع به، ولد صالح يدعو له، تساعد في بناء مسجد أو تكفل يتيم أو أرملة.

## 8. I social network

I social network sono stati l'oggetto di tre *ḥuṭab*, enunciate in tre luoghi di culto diversi durante il periodo della raccolta della produzione omiletica per la nostra ricerca. Il fatto curioso è che i *ḥuṭabâ'* durante le interviste non hanno accennato all'uso dei social network da parte dei fedeli né con un giudizio positivo né negativo. Malgrado ciò ci siamo trovati con tre sermoni dedicati a tale pratica, al contrario di quanto avvenuto con i problemi famigliari: tutti i predicatori ne hanno parlato nelle interviste ma non abbiamo riscontrato produzione omiletica dedicata a tali problemi. Tutti e tre i *ḥuṭabâ'* hanno espresso grosso modo lo stesso giudizio sull'uso dei social network e hanno trasmesso delle indicazioni su quando usarli e come. Tra le tre produzioni ne abbiamo scelta una che abbiamo ritenuto sociologicamente più significativa per la nostra tesi.

### 8.1. Le famiglie musulmane invase dai social network

Il *ḥaṭīb* imam Ğa'far<sup>91</sup> comunica agli ascoltatori che parlerà di un fenomeno che ha invaso tutte le case in tutti i paesi, cioè gli strumenti chiamati social network come Facebook, WhatsApp, Youtube e gli altri mezzi simili. Il fatto strano, secondo il religioso, è che più di due miliardi e due cento milioni di persone usano questi mezzi, e ogni giorno un miliardo di utenti usano Facebook, e lui si chiede quale sia la "nostra" (dei musulmani) posizione in questa onda devastante:

موضوعنا اليوم حول ظاهرة خلفتها الشبكة العنكبوتية و عمت البلاد و العباد ظاهرة دخلت بيوتنا و غزت كبيرها و صغيرها إنها وسائل التواصل الاجتماعي الفيس بوك الواتساب اليوتيوب و من هم على شاكلتها فأصبح عدد مستخدميها أكثر من مليارين و مائة مليون شخص بل أغرب من ذلك يدخل إلى موقع الفيس بوك مليار شخص يوميا فما موقعنا نحن معشر المسلمين من هذه الموجة العارمة؟

Dopo questa breve introduzione, il predicatore descrive implicitamente l'uso dei social network come una *ḥikmah* (saggezza) e spiega ai partecipanti che il musulmano deve imparare la *ḥikmah* da chiunque:

<sup>91</sup> *Ḥuṭbah* del 07/07/2017.

جاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها رواه الترمذي و ابن ماجه الدين ديالنا كيقول لينا فين ما كانت الحكمة خدوها خودو الحكمة عند من كان تيقولو- من فم السبع وهذا قوة دين الله عز وجل.

L'invito che l'oratore fa agli ascoltatori è quello di usare questi mezzi con *al-mîzân* (la bilancia), in modo da fare *tasfiyyah* (infiltrare) questa saggezza, e spiega loro che il musulmano che segue il percorso del profeta e di Allah non deve preoccuparsi di niente, anche se si trovasse tra i lupi:

ولكن را عندكم الميزان عندكم لعبار عندكم قال الله قال الرسول باش باش تصفيو باش فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن عرض عن ذكرى فين له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى. للي تبع الطريق ديال النبي وتبع الطريق ديال الله تعالى راه ميخاف من حتى حاجة واخة يكون وسط الذياب.

## 8.2. I social network sono un “regalo” di Allah

Questo è il senso che l'attore religioso trasmette al suo pubblico: i vantaggi di questi strumenti, spiega, sono tanti, questo è un dono divino perché Egli vuole il nostro bene e noi dobbiamo essere riconoscenti:

فعلا هناك منافع وإيجابيات كثيرة جلبتها هذه الوسائل والحمد لله وهذا من فضل الله وكرمه على أهل هذا الزمان الله تعالى تبرع على هاد الناس ديال هاد الزمان الله تعالى بغا لينا الخير سبحانه وتعالى وأما بنعمة ربك فحدث.

A questo punto il *ḥatīb* elenca i vantaggi, secondo lui, dei social network:

- le notizie e le informazioni viaggiano velocemente;
- sono facilitate la ricerca scientifica e scolastica;
- chi desidera leggere trova molto materiale;
- sono disponibili vasti spazi per il dialogo:

الأخبار تتداول والمعلومات بسرعة فائقة كيوقع الخبر هنا كتلقاه وصل إلى قاع الدنيا هذا من فضل الله وكرمه سبحانه وتعالى- تيسير مجال البحث العلمي والدراسي- اللي بغى يقرأ تبارك الله موجود دخل الفيس بوك دخل اليوتوب دخل يعني ال المئات بل الألاف من المواقع وإن لم يكن الملايين من المواقع فتح فضاءات للنقاش والحوار- بدون حواجز- أو قيود بغا يتعلم بغا يقرأ بغا يستافد بغا يناقش كل ذلك متاح بفضل الله وكرمه بواسطة هذه الوسائل التي أكرمنا الله سبحانه وتعالى بها.

Il vantaggio più rilevante, secondo lui, è che sono degli strumenti che servono per confrontarsi, ribellarsi contro l'ingiustizia e rovesciare gli oppressori, come è successo nella primavera araba:

بل أكثر من ذلك هذه الوسائل تساهم في التصدي بقوة للظلم والثورة على الظلم والإطاحة بالظالمين ومثال الربيع العربي ليس منا ببعيد.

Un altro vantaggio rilevante, secondo il religioso, è che i social network sono degli strumenti efficaci per fare *da'wah* (proselitismo religioso) e diffondere la *hikmah* (saggezza) e la conoscenza; chiede quindi ai partecipanti se hanno investito questo dono divino in modo “positivo” e se hanno colto i suoi vantaggi:

وهي أيضا وسيلة للدعوة إلى الله وسيلة لنشر الوعي وسيلة لنشر الحكمة بين الناس أجمعين لكن أحبتي الكرام السؤال الذي يطرح نفسه هل فعلا استثمرنا هذه النعمة هل فعلا استثمرنا هذه الإيجابيات وهذه المنافع استقدنا منها هنا يعني هنا مرتبط الفرس أحبتي الكرام.

### 8.3. Quando i social network diventano antisocial network

Il *ḥaṭīb* Faiṣal<sup>92</sup> invece esprime il suo dispiacere per comunicare agli ascoltatori il suo disappunto e il suo invito a evitare l’agire “scorretto” con i social network. Afferma che per molti utenti i social network sono diventati degli strumenti del peccato e non più della benevolenza. La rete è diventata una palude di bugie, insulti, siti pornografici, e tanti siti che distruggono l’etica e il buon comportamento. Successivamente, invita i fedeli a evitare questo uso “scorretto” della rete e nello stesso tempo li invita a evitare di navigare e “perdere” molto tempo tra i milioni di pagine su internet, esortandoli a non dimenticare che nel giorno del giudizio ogni persona dovrà giustificare il modo in cui ha passato la propria vita:

للأسف الشديد وعند كثير من الناس أضحي شر هذه الوسائل وإثمها أكبر من خيرها ونفعها فهي في المقابل مجال مليء بالأكاذيب والإفك والشائعات ومستتقع مفتوح لنشر المواد الإباحية القاتلة للمروءة والأخلاق إلا من رحم الله ومجال أيضا لضیاع الوقت ونسطر على هذه الكلمة ومجال لضیاع الوقت والمبالغة في متابعة التفاصيل والتنقل بين ملايين الصفحات وكاننا نعلم معشر المسلمين أننا سنسأل عن هذا الوقت فيما أفئنا.

Il *ḥaṭīb* spiega che i social network hanno contribuito ad *at-tafakkuk al-'ussari* (la disintegrazione delle famiglie) perché, secondo lui, permettono la gelosia, la sfiducia, l’inganno e il sospetto tra le coppie. Per convincere gli ascoltatori riporta delle statistiche, senza specificare la propria fonte, dicendo che il 30% dei divorzi in Inghilterra sono causati dai social network e in uno Stato arabo che evita di nominare<sup>93</sup> questa percentuale arriva

92 *Ḥuṭbah* del 16/03/2017.

93 Il fatto di nominare l’Inghilterra e di evitare di nominare il paese arabo in oggetto è spiegato nell’intervista rilasciata dal *ḥaṭīb* e dal responsabile del luogo di culto. La loro strategia comunicativa è basata sulla norma di non criticare nessun paese arabo, capo di Stato o regime. Il motivo, secondo loro, è evitare di innescare delle discordie con i fedeli provenienti da tali stati. Secondo noi, oltre quel motivo esiste anche il motivo di evitare di avere problemi con le rappresentanze diplomatiche dei paesi arabi, che potrebbero scrivere i nomi dei religiosi oppositori nelle liste nere.

al 50%. La spiegazione che trasmette è che i mariti avrebbero criticato le proprie mogli perché si sono fotografate con altri maschi, o perché hanno ricevuto dei messaggi da sconosciuti:

وقد أسهمت هذه الوسائل كثيرا في التفكك الأسري وفي خراب العائلات بالتحريض على سوء الظن وعلى المكر والشك والغيرة الزائدة فمثلا في بريطانيا وهادي أرقام مزيان الإخوان يقبلو عليها باش نعرفوا حنا فين غاديين في بريطانيا تسببت هذه الوسائل بنسبة 30% في حالات الطلاق وفي أحد البلدان العربية لا داعي لذكر اسمها وصلت هذه النسبة إلى 50% راني شفتك فالفيس بوك علاش تصورتني علاش لاخر تاصل بيبك علاش هادا علاش هدا.

I social network, per l'oratore religioso, assumono le stesse norme religiose della TV e della radio: finché si usano nel *ḥayr* (il bene) sono degli strumenti leciti, ma quando si usano nello *ḥarâm* (il male) diventano degli strumenti illeciti. Tenta di legittimare la sua posizione dicendo che questa è la religione e tutti i profeti sono stati inviati per trasmettere un codice "corretto" di comportamento, la religione non è solo preghiera e digiuno:

ما نقوله على هذه الوسائل نقوله على التلفاز وعلى الراديو أي استعملناه في الخير فهو خير وإن استعملناه فيما يعصي الله فهو معصية كالعين اللي عطانا الله سبحانه وتعالى إلا كنشوفوا بها ما أحل الله فهو حلال ويكتب عند الله أجرا وثواب وإن كنا نرى بها ما يحرم الله ونستعملها فيما يحرم الله أو فيما حرم الله فسوف نحاسب عليها هذه نعمة وهذه نعمة شوف غير أنت وأنا وهاديك كيفاش غانستعملوها وهذا هو الدين أحبتي الكرام را جا النبي صلى الله عليه وسلم بهاد الدين والأنبياء كلهم جاؤوا ليعطونا الوسائل كيف نعيش.

La religione, secondo il *ḥatīb*, insegna al fedele come vivere, come comportarsi con la gente e come trascorrere questa fase di vita prima dell'incontro con Allah. Questi insegnamenti ci fanno capire il ruolo sociale della *ḥutbah*, non si tratta di un discorso religioso fine a se stesso ma è piuttosto un discorso in cui l'esperto del sacro, per usare dei termini molto cari a Durkheim, invita e cerca di convincere i credenti ad assumere un codice specifico di comportamento e ad avere una specifica conoscenza:

أيها الأخ الكريم الدين ليس هو الصلاة والزكاة والصوم فقط لا الدين كيعطيك كيفاش تعيش كيفاش تعامل مع الناس كيفاش دوز هاد المرحلة حتى تلقى الله بسلام.

Un altro lato negativo dei social network, secondo il predicatore, è la dipendenza di alcune persone dal loro uso, cosa che causa il loro isolamento anche all'interno della stessa famiglia. Aggiunge il fatto che la dipendenza spinge alcune persone, maschi e femmine, a usare i loro smartphone mentre camminano, e altre passano molte ore di giorno e di notte a navigare:

ومن سلبيات هذه الوسائل أيضا إدمان الناس عليها وانعزالهم عن بعضهم البعض كيف ما قلنا التباعد حتى في الأسرة الواحدة وبدون مبالغة كل الناس كبيرا وصغيرا

صغاراً وكباراً ذكوراً وإناثاً إلا من رحم الله ومن علامات هذا الإدمان باش كنعرفوا  
كايين الإدمان كتلقى الناس جالسين بالساعات طوال ليلاً ونهاراً.

Per mettere i partecipanti davanti alle loro 'responsabilità' fa ricordare loro una norma rilevante, dicendo che i fedeli partecipano a *ṣalât al-ğumu'ah* non solo per ascoltare, ma per ascoltare ed eseguire. L'ultima cosa che si fa, secondo lui, è dare un'occhiata a questi strumenti e la prima cosa che si fa al risveglio è consultarli, e quando si interrompe la connessione a internet tutta la famiglia entra in crisi. Il religioso spiega che sono le persone che devono tenere sotto controllo questi strumenti, non il contrario:

وكما قلنا دائماً ونقول نأتي إلى الجمعة بنية الاستماع والتنفيذ بإذن الله عز وجل ننام على هذه الوسائل ونستيقظ عليها تقطع الشبكة كلشي كيتخلع كأن مصيبة وقعت على أهل البيت وعلى أهل المحيط أشنو وقع تقطعات الأنترنت إيوا صافي قبل كان عادي داك الشي أحبتي الكرام نبغيو باش هاد الشي ميبقاش يتحكم فينا نوليو حنا نتحكمو فيه.

#### 8.4. I social network distolgono dalle pratiche religiose

A questo punto il predicatore spiega ai fedeli che ci sono delle persone che si dedicano a questi strumenti virtuali e dimenticano i loro doveri religiosi e non religiosi, non pensano più alle pratiche religiose facoltative o raccomandate e trascurano i loro doveri intellettuali:

ومن أغرب آثار هذه الوسائل عندنا معشر المسلمين حتى كنتكلمو على المسلمين على حنا على الناس ديال طيبة الناس ديال طورينو الناس اللي كينين هنائي إنشغال الكثير منا بهذه الوسائل عن الفرائض والواجبات مما يؤدي إلى التقصير فيها أو تركها بكلية والعياذ بالله فضلاً عن النوافل والمستحبات والدراسة والتحصيل العلمي.

Il predicatore spiega che ci sono delle persone che *masâkîn* (fanno pietà), che erano sulla retta via e quando sono entrate in questo mondo senza avere protezione e senza avere il sapere vi sono annegate. L'uso delle metafore come la retta via, il mondo virtuale e l'annegamento fa capire il modo con il quale il religioso vede il mondo attorno a sé: navigare su internet senza avere una conoscenza solida delle materie religiose è come nuotare senza saperlo fare. Un'altra osservazione curiosa che egli espone è il paragone con il gioco del calcio: dice che una volta la pratica che allontanò le persone dai loro obblighi era il calcio, ma oggi il problema è molto più serio:

كايين بعض الناس كانوا مساكن شادين الطريق مللي دخلهم هاد الوسواس ودخلوا لهاد العالم بدون وقاية وبدون علم غرقوا فيه غرقوا فيه فأصبح كنا كنعقولو الكرة كرة القدم وهذا فهاد الشي يعني أشد وأشد.

Il religioso va oltre e dice che il fedele che naviga su internet e non vi annega è un *waliy min 'awliyyâ' Allâh*, espressione che prende diverse interpretazioni: un santo, un beato, un alleato di Allah, un amato da Allah; in que-

sto caso presupponiamo, conoscendo l'ambiente in cui la *ḥuṭbah* è stata enunciata, che il senso desiderato è quello di santo:

فمن وفقه الله أحبتي الكرام وفقه الله بأن يضبط نفسه في هذا الزمان ويستفيد من هذه الوسائل بدون أن يغرق فيها فهو ولي من أولياء الله بإذن الله.

### 8.5. I social network potrebbero causare la devianza

A questo punto il *ḥaṭīb* descrive la pratica più pericolosa, secondo lui, nell'uso dei social network: afferma che ci sono degli spazi oscuri dove le persone possono chattare, e il giovane musulmano che non ha una buona conoscenza della sua religione potrebbe essere pian piano spinto verso delle idee decostruttive che gli innescano dei dubbi sulla sua religione al punto da cambiare il proprio credo e riempirsi di odio, violenza e crimine; purtroppo, dice, ci sono delle persone che sono diventate così:

والخطير في هذه أو الآثار السلبية الخطير على بعض ذوي الزاد العلم القليل والإيمان الضعيف والاستدراج والتأثر ببعض الحوارات والنقاشات في غرف مظلمة الإنسان معندوش واحد العلم كايين واحد الإيمان كافي باش يفهم ويعرف ياخذ ويعطي كيدخل لشي غرف وكبيدا يناقش وكبيدا هكا حتى يأدي به الأمر إلى خلل في التصور ثم التشكيك في عقيدته وهذا هو الخطير كيولي يشك حتى فراسوا حتى فهاد الدين ديالو كي بالشوية بالشوية حتى يصبح ويتشبع بأفكار هدامة مخربة إلى أن يصبح والعياذ بالله أسأل الله ألا يكون أحدا منا حتى حتى يصبح من الدعاة والمعرضين على الكراهية والعنف والجريمة والقتل وكايين اللي وصلو لهاد الشئ.

Di conseguenza, il *ḥaṭīb* invita i genitori a controllare ciò che fanno i propri figli e come usano strumenti come il tablet connessi a internet, e ad aprire il dialogo con loro sulle attività che fanno su internet. Il religioso invita i genitori a non considerare questi strumenti uno *ḥarâm* (illecito), ma a verificare che non ci sia un uso inadeguato di questi strumenti. Nello stesso tempo egli sconsiglia ai genitori di acquistare ai propri figli tali strumenti e abbandonarli a loro stessi:

فيا أحبتي الكرام ر هادي مصيبة إلا متعاوناش عليها الجانب المزيان لا ننكره ولكن الجانب الآخر نرضو منو البال خصوصا لوليدات ديالنا كيحي الإنسان كيشري واحد الطابليط لولدوا ويعطيه ويخليه ويعطيه الموضوع ديال أوكيخليه وتبارك الله لوليدات ديالنا يعني يتعلمون بسرعة فائقة لأن الزمان ديالهم هذا الزمان ديالهم فلهذا مغاديش نمنعوا لوليدات ديالنا ومغاديش نقولوا هاد الشئ حرام لأن لا يمكن لا يمكن نقولوا هاد الشئ مخصوصش يكون لا يكون ولكن ندخلو ليه ندخلو ليه بالإسلام ديالنا ندخلو ليه بما علمنا الرسول صلى الله عليه وسلم نتحاور مع ولادي شنو شنتي شنو هذا.

Nel suo ennesimo tentativo di convincere i fedeli dell'uso "scorretto" di internet, il predicatore afferma che da questa prospettiva gli *'ulamâ* hanno proclamato che internet è una delle corde di *'Iblîs* (il Diavolo), e per legitti-

mare questa posizione recita un passaggio del Corano che dice: “*Voi che credete, entrate tutti nella pace e non seguite le orme di Satana che è un vostro chiaro nemico*”.<sup>94</sup> In più spiega come la devianza si concretizza passo dopo passo e non arriva di colpo; ecco perché, aggiunge il religioso, è meglio avere una buona compagnia:

من هذا الجانب يعتبره بعض العلماء حبلا من حبال الشيطان وتأكيدا لقسم إبليس لعنه الله لما أقسم بين يدي الله قال وبعزتك لأغوينهم أجمعين ويحذرننا الله عز وجل بالمقابل في سورة البقرة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" قلنا خطوات ماشي قالنا متبعوش الشيطان لا الخطوات ديالوا لأن إبليس مغاديش يديك للمعصية مباشرة فلهذا الحل نقول بعضه وهو التعلق بالصحة المباركة.

L'ultimo tentativo del religioso per convincere i fedeli dell'uso “corretto” di internet consiste nell'enunciare l'elenco dei problemi di salute causati dall'abuso di internet: problemi di vista, della mano, del collo, della schiena, del cervello, dell'orecchio e su tutto il corpo a causa dello sforzo e delle onde elettromagnetiche. Quest'ultimo problema, secondo il *ḥatīb*, tocca il 10% delle persone che abusano di internet; egli cita “una ricerca francese” e aggiunge che l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha classificato le onde elettromagnetiche dei cellulari tra le cause del cancro:

وهناك أضرار أخرى أحبتي الكرام تجلبها هذه الوسائل وهي أثارها الصحية على العين واليد والعنق والظهر والدماغ والأذن وعلى باقي الجسد بسبب الإجهاد وبسبب الموجات الكهرومغناطيسية فهناك مرض جديد يسمى الحساسية المفرطة ذات السبب الإلكتروني يصيب هذا المرض 10 بالمائة من المدمنين حسب دراسة فرنسية حديثة خصوصا عند الأطفال ونكتفي أحبتي الكرام في هذا الباب بتصريح رسمي لمنظمة الصحة العالمية التي تقول يقول التصريح بالحرف المجالات الكهرومغ الكهرومغناطيسية المنبعثة من الهواتف النقالة مصنفة من قبل المركز الدولي للبحث في السرطان ضمن خانة الأسباب التي من المحتمل أن تسبب السرطان عند الإنسان.

---

94 Corano, *sūrah* II, versetto 208 (Ventura, 2010; p. 20).

## 9. *Da‘wah*

A chi è indirizzato il discorso sulla *da‘wah*? A che cosa si invitano gli altri? Chi sono gli “altri” che sono oggetto della *da‘wah*? Nessun *ḥaṭīb* ha tentato di definire che cosa si intende con il termine *da‘wah*. Tenteremo di conoscere i significati di tale termine dai sensi che l’attore religioso trasmette nel suo messaggio omiletico. I *ḥuṭabâ’* che hanno affrontato questo tema sono gli imam Faiṣal, Yûnus, Muḥtâr, Nawfal e Rašâd. L’imam Faiṣal in particolare ne fa la propria missione di vita. Ciò era molto evidente nell’intervista che ci ha concesso, nella quale ci ha spiegato che l’obiettivo delle sue attività è fare *da‘wah*, al punto di preferire gli incontri con i visitatori del luogo di culto rispetto alla *ḥuṭbah* stessa.<sup>95</sup>

### 9.1. Offrire l’islam nel mercato delle religioni

Il *ḥaṭīb* Faiṣal si rivolge<sup>96</sup> a un pubblico composto da soggetti che non sono degli esperti dell’islam o delle scienze religiose, ma sono in maggioranza degli immigrati. Il predicatore inizia il suo discorso omiletico recitando un versetto del Corano: “*Chi dice parola migliore di chi invita a Dio e fa del bene dicendo: «Io sono di quelli che si sottomettono al Signore?»*”:<sup>97</sup>

فصلت قال تعالى " ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين ".  
الله عز وجل يدعوننا في هذه الآية الكريمة إلى الدعوة إليه.

Il *ḥaṭīb* dopo aver recitato questo versetto commenta così: “*Allah ci invita in questo benedetto versetto a fare da‘wah per suo conto*”. Per rendere la nozione di quest’azione plausibile e indiscutibile l’oratore spiega agli ascoltatori che si tratta di una norma divina: “*Ci raccomanda di trasmettere il bene*”. Il primo senso della *da‘wah* che il *ḥaṭīb* tenta di trasmettere è la trasmissione del bene, ma non spiega che cosa intende con il bene:

يدعوننا أن ننقل الخير.  
إلى غيرنا يدعوننا أن ننقل هذا الخير إلى مجتمعنا.

Il bene va trasmesso “*agli altri, alla nostra società*”. Prima ancora di spiegare chi sono gli “altri” e quale società intende, tenta di legittimare questa posizione: “*Il profeta disse: nessuno di voi è un vero credente se non desidera per suo fratello ciò che desidera per se stesso*”. In questo modo il religioso ha usato il versetto del Corano per trasmettere un consenso plausibi-

95 Intervista del 21/07/2017.

96 *Ḥuṭbah* del 16/03/2017.

97 Corano, *sûrah* XLI, versetto 33 (Ventura, 2010; p. 296).

le, ha determinato l'oggetto a cui si rivolge l'azione e infine ha usato uno *ḥadīṭ* per legittimare questa posizione. Poi raccomanda agli ascoltatori:

قال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه لا يؤمن  
أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.  
نحاولوا ما أمكن ينتاشر فالمجتمع ديالنا باش حتى حنا يوصلنا شي بركة.

Il *ḥaṭīb* continua con il suo tentativo a convincere il pubblico dei fedeli a praticare la *da'wah* del “bene” nella società locale, sottintendendo con il termine “bene” la fede o la conversione all'islam, e per legittimare la sua posizione egli informa i fedeli che questa pratica è il ruolo dei profeti e dei sapienti. Questa strategia comunicativa adottata dal religioso ci fa riflettere sulla pressione sociale esercitata su di lui:

الدعوة مهمة الأنبياء والعلماء.

In altre parole, invita i partecipanti al culto a praticare la *da'wah*, che è una professione onorevole, e coloro che la praticano saranno onorati come i profeti e i sapienti.

Per convincere i fedeli a quest'azione recita “*Se Allah guida una persona grazie a te, questo è meglio di tutto l'universo*”. Con questo *ḥadīṭ* il *ḥaṭīb* ci svela il senso del bene che pronunciò all'inizio, il bene è trasmettere l'islam:

لأن يهدي الله واحدا على يدك خير لك مما طلعت عليه الشمس.

“*La ricompensa divina di questo successo è così enorme che il fedele non riesce a immaginarla*”. In più, insiste invitando a lavorare in gruppo e a essere disponibili a collaborare nelle attività dell'associazione, trasmettendo un nuovo senso, e dice: “*Se cooperiamo tutti insieme per invitare una persona e Allah la guida, tutti noi divideremo l'immensa ricompensa divina e saremo i ricchi dei ricchi*”. Il fattore della ricchezza è un elemento convincente se ci rendiamo conto che il pubblico è composto da immigrati venuti in Italia, in gran parte, per motivi di lavoro. Penso che il *ḥaṭīb* sia consapevole delle diversità dei partecipanti, perciò tenta di convincere coloro che non sono in grado di fare *da'wa* da soli a partecipare alle attività propagandistiche con le loro possibilità:

إلى كلنا تعاوننا كاملين تعاوننا على واحد والله تعالى هداه نقسم ما في الدنيا كلها والله عز وجل كيقول خير لك تصوروا الخيرات ديال الدنيا كلها تقاسمناها ببعضياتنا سنكون من أغنى الأغنياء.

Poi il religioso passa a un'altra tattica e dice: “*Questa missione la compie solo quello amato da Allah*”. In questo caso il *ḥaṭīb* comunica con un'altra categoria di fedeli, quelli più sensibili alla dimensione spirituale della religione:

لهذا هذه المهمة كما يتقدم ليها اإلا اللهي بغاه الله عز وجل.

“Come fare da‘wah – continua il predicatore – in un paese dove il credo è diverso e nelle condizioni in cui l’islam è considerato come una religione violenta e arretrata, e la gente viene uccisa in nome della religione, e l’islam è una merce molto richiesta nei quotidiani e nelle riviste?”:

لكن أحبتي الكرام كيف ندعوا إلى خير في مجتمع كهذا عقيدته ليست كعقيدتنا كيف ندعوا إلى الخير في ظروف كهذه حيث ينعت الإسلام بالعنف والتخلف كيف ندعوا إلى الله عز وجل بالخير في ظروف كهذه حيث يقتل الناس باسم الدين ويعتبر الإسلام الموضوع المثير للرواج لبعض القنوات والجرائد والمجلات.

A questo punto il *ḥaṭīb* descrive il campo della *da‘wah*, che è la società, gli “altri”, indicando i punti in comune con “loro”, come la fratellanza umana, il fatto che deriviamo tutti da Adamo e da Eva, difendiamo tutti gli stessi valori umani come la giustizia, la libertà e la dignità, condividiamo la stessa città e lo stesso quartiere: tutti questi punti ci obbligano a sederci tra di “noi”, cooperare e trovare delle soluzioni e delle idee, come disse Allah: “aiutatevi l’un l’altro nella pietà e nel timore di Dio e non appoggiatevi l’uno all’altro nel peccato e nella prevaricazione”:<sup>98</sup>

لكن نشترك معهم في أمور كثيرة جدا نشترك في الأخوة الإنسانية ودائما نقول هذا أبونا آدم وأمناء حواء نشترك معهم في الدفاع عن القيم الإنسانية العدل والحرية والكرامة نشترك معهم في الوطن والمدينة والحي وهذه أمور كثيرة تفرض علينا أحبتي الكرام الجلوس مع بعضنا البعض والتعاون وإقتراح الحلول والأفكار مصداقا لقوله تعالى "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان.

In questa parte l’attore religioso ha cambiato stile oratorio, non parla più di “noi” che facciamo *da‘wah* e “loro” che ricevono *da‘wah*, ma piuttosto parla di un “noi” che condivide una serie di punti e spiega come è necessario dialogare per trovare delle soluzioni: “Il nostro obiettivo nei nostri incontri e nei nostri dialoghi non è vincere, umiliare o sentirci meglio degli altri, o far entrare la gente nella religione islamica, questo è un fatto divino, la nostra missione è offrire questo ḥayr [bene, n.d.r.], presentarlo nel mercato, nelle fiere ciascuno offre ciò che è in suo possesso ma la *hidâyah* [conversione, n.d.r.] viene da Allah”. Ora l’azione alla quale il *ḥaṭīb* invita i partecipanti è più chiara: far conoscere l’islam negli incontri di dialogo. Queste occasioni, secondo il religioso, sono delle fiere delle religioni, durante le quali gli imprenditori della religione offrono la loro merce, ne fanno propaganda e tentano di descriverla al meglio:

ليس هدفنا أن ننتصر في لقاءاتنا وفي حواراتنا ليس الهدف أن ننتصر أو نحقر أو نستعلي على غيرنا أو ندخل الناس إلى دين الإسلام هذا أمر يتكفل به رب العباد حنا

98 Corano, *sûrah* V, versetto 2 (Ventura, 2010; p. 61).

المهم ديالنا هو نعرضو- هاد الخير نعرضوه فالسوق- ديال المعارض كل كيعرض داك الشئ اللي عندو ولكن الهداية تأتي من الله.

Il *ḥaṭīb* ritorna di nuovo a questo versetto citato all'inizio della sua performance, "*Chi dice parola migliore di chi invita a Dio e fa del bene [?]*", e lo fa per trasmettere dei sensi dell'espressione coranica "*e fa del bene*":

"ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً".

"*Ogni cosa che comporta del bene per te o per gli altri è un bene*", continua il predicatore, precisando poi che non solo le pratiche religiose sono un bene, anzi queste sono del bene solo per te, ma ci sono delle pratiche e delle azioni che riguardano gli altri: togliere un ostacolo dal sentiero di una persona, aiutare il prossimo, sostenere chi subisce un'ingiustizia al di là della sua religione, avere misericordia per il creato, rispettare il vicino, l'amico, il compagno di scuola e di lavoro. Queste azioni alle quali il religioso invita gli ascoltatori sono per lui una testimonianza dall'interno della società:

كل حاجة فيها الخير ليك أنت ولغيرك هذا يدخل في العمل الصالح.

Nella seconda *ḥuṭbah*, dopo la pausa, il *ḥaṭīb* scopre le carte ai partecipanti e annuncia che la sua associazione è stata invitata a partecipare a un evento di dialogo interreligioso. Aggiunge che quest'occasione permetterà ai relatori di dare delle risposte sull'islam, soprattutto quelle domande che interessano all'opinione pubblica, come il rinnovamento nell'islam, e il fatto che è una religione valida in qualsiasi tempo e qualsiasi territorio; un altro argomento che sarà discusso riguarda l'etica religiosa. Il *ḥaṭīb* tenta di incoraggiare i fedeli a partecipare citando i nomi dei relatori e li presenta onorandoli.

Dopo di che afferma: "*Questo è un dono della da'wah che ci è stato offerto da Allah*". Dalla nostra osservazione partecipante sappiamo che nessuno dei relatori è presente a questo culto e che la maggior parte dei fedeli non sono degli esperti dell'islam o delle scienze religiose, però il *ḥaṭīb* li invita a praticare *da'wah* e spiega loro che agendo in gruppo divideranno la ricompensa divina fra di loro. In questo modo il predicatore simboleggia la *da'wah* con la partecipazione dei presenti all'organizzazione logistica e la loro presenza fisica insieme ai loro parenti, vicini e amici non musulmani. Solo a questo punto il *ḥaṭīb* arriva alla conclusione relativa a tutto il discorso fatto finora, chiedendo ai fedeli di partecipare con queste parole: "*Il nostro dovere è sostenere questo evento prima con la nostra massiccia presenza, e poi invitando i nostri amici e i nostri vicini e le persone per bene non musulmane, e sottolineo le non musulmane, così vedono con i propri*

*occhi e sentono con le proprie orecchie quanto vogliamo loro bene, e conoscono la religione e la generosità che desideriamo per loro”:*

أحيتي في الله هذا رزق دعوي ساقه الله إلينا في هذه المدينة.  
ومن الواجب علينا أن ندعمه أولاً بحضورنا المكثف ثم باصطحاب أصدقائنا وجيراننا  
ومن تجدو فيه الخير غير المسلمين ونسطر على هذه من غير المسلمين ليروا بأمر  
أعينهم ويسمعوا بأذانهم ما نكن لهم من المحبة وما نريد لهم من الدين والإحسان.

La *ḥutbah* in questo caso si è dimostrata una pratica sociale a tutti gli effetti. Il protagonista religioso ha trasmesso una serie di sensi, ne ha costruiti altri, e ha invitato i partecipanti a delle azioni sociali ben precise. Inoltre, tenta di presentare delle percezioni come plausibili usando diverse strategie comunicative. Potremmo dire che la produzione omiletica ha avuto il ruolo di:

- sedare i dubbi che i fedeli potrebbero avere in relazione alla violenza religiosa e alla sua legittimità, annunciando che ci saranno degli esperti che mostreranno il vero volto dell’islam;
- prevenire che vi sia un equivoco nella percezione dei fedeli del ruolo del luogo di culto, che sembrava non fare niente per dare delle risposte a queste questioni fastidiose;
- legittimare un islam che si rinnova, ripudia la violenza e riconosce la fraternità umana.

## 10. Islam transnazionale

### 10.1. Definizione dell’islam transnazionale

Questo capitolo si occupa di fare luce sugli argomenti affrontati dagli attori religiosi che riguardano le diverse situazioni dei musulmani nel mondo. Le produzioni omiletiche che hanno coperto quest’area tematica hanno focalizzato due regioni: la Palestina e la minoranza musulmana del Myanmar. Tenteremo di scoprire i sensi che vengono trasmessi ai partecipanti al culto, gli inviti che vengono veicolati e la visione che viene comunicata. Da notare che nonostante la situazione drammatica in Siria, Iraq e Libia e la guerra nello Yemen, non abbiamo riscontrato delle produzioni khatabiche relative a questi contesti. D’altra parte, l’argomento più presente nelle *ḥutab* dell’islam transnazionale è la Palestina. Al di là dell’influenza ideologico-religiosa, diversi *ḥutabâ’* di origini diverse hanno affrontato questo tema: l’imam Faiṣal, nordafricano e di tendenza di ‘Adl wa al-’Iḥsân; l’imam Ğa’far, mediorientale e di tendenza dei Fratelli Musulmani; l’imam Raṣād, nordafricano e di tendenza della Nahḍah; l’imam Samîr, nordafricano e senza tendenza ideologico-religiosa. Tutti loro hanno affrontato il tema del-

la Palestina o di al-Quds (Gerusalemme) nei loro sermoni. Un'altra osservazione che abbiamo fatto è che tale tema viene affrontato solo di fronte a eventi eccezionali nella regione, che sono di grande interesse mediatico. Perciò la chiusura della moschea al-'Aqsâ in seguito a un attentato nel luglio 2017 e le sue conseguenze drammatiche riportate dai mass media hanno spinto i *ḥuṭabâ'* sopraccitati ad affrontare il tema della Palestina. Da notare che durante il periodo stabilito dalla nostra ricerca per la raccolta delle *ḥuṭab* sono passati diversi anniversari di eventi straordinari della regione, senza che i *ḥuṭabâ'* facessero accenno a tali eventi. Citiamo per esempio due anniversari importanti: il primo è il 15 maggio, l'anniversario di *al-Nakbah* (l'esodo palestinese del 1948); il secondo è il 30 marzo, *Yawm al-'Arḍ* (il giorno della commemorazione dei caduti negli scontri del 30 marzo 1976).

## 10.2. La causa palestinese nel discorso khatabitico

In questo panorama discorsivo abbiamo ritenuto proficuo prendere l'esempio della produzione khatabitica dell'imam Ğa'far,<sup>99</sup> data la ricchezza dei suoi elementi sociologici utili per la nostra ricerca.

L'attore religioso inizia la sua performance con un accenno storico-religioso sulla Palestina e collega la storia della moschea al-'Aqsâ con la figura del profeta Ibrahîm (Abramo). Afferma che è stato Ya'qûb (Giacobbe), nipote di Ibrahîm e figlio di Ishâq (Isacco) a costruire la moschea al-'Aqsâ:

وصل سيدنا إبراهيم أرض كنعان (فلسطين) سنة 2000 قبل الميلاد قادما من العراق موطنه الأصلي، ولما حدث القحط هاجر الى مصر أثناء حكم الهكسوس إلى أن طمع ملك مصر الهكسوسي في السيدة سارة فهاجر منها الى فلسطين ثانية، ورزقه الله تعالى باسما عيل الذي استوطن الحجاز واسحاق الذي استوطن فلسطين، رزق الله اسحاق بيعقوب الذي رأى رؤيا مبشرة وهو في طريقه الى خاله في أرض العراق فنذر الله أن يبني بيئنا في هذا المكان، وتزوج ابنتي خاله، ثم عاد بعد فترة وبني الله تعالى المسجد الأقصى وأنجب اثني عشر ولدا.

Poi spiega che dopo la liberazione dei figli di Israele in Egitto grazie al profeta Mûsâ (Mosè), essi si diressero verso il Medio Oriente e dopo la morte di Mûsâ entrarono in Palestina, e questo è l'inizio dei figli di Israele in Palestina:

سار بهم موسى تجاه فلسطين فقالوا (إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنُ نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ (22) المائدة. فكان حكم الله تعالى عليهم " قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (26) المائدة.

<sup>99</sup> *Ḥuṭbah* del 21/07/2017.

- مات سيدنا هارون ثم سيدنا موسى في فترة التيه ، ثم دخل فتى موسى يوشع ابن نون أريحا وقتلوا أهلها ، وتعتبر- البداية لبني اسرائيل.

Nel 20 a.C. Hirûdas il romano<sup>100</sup> costruì un tempio per gli ebrei e nel 70 d.C. fu demolito da Titûs (Tito) il romano:

في سنة 20 قبل الميلاد بنى هيرودوس الروماني هيكلًا لليهود وظل الى سنة 70 م حتى دمره ودمر كل المملكة الإمبراطور الروماني تيطس.

I musulmani, spiega il *ḥatīb*, sono entrati in Palestina nel 16 dell'egira,<sup>101</sup> al tempo di Omar ibn al-Ḥaṭṭâb, ed essa ritornò islamica e araba come lo era prima e dopo che vi risiedessero i figli di Israele; la condizione che i cristiani posero ai musulmani quando essi entrarono a Gerusalemme era che gli ebrei non risiedessero insieme ai cristiani e ai musulmani:

فتح المسلمون فلسطين سنة 16 ه في عهد سيدنا عمر بن الخطاب وأصبحت اسلامية كما كانت عربية قبل وبعد أن دخلها بنو اسرائيل وكان شرط النصارى بقيادة البطريرك صفرانيوس ألا يسكن اليهود مع النصارى والمسلمين في فلسطين.

Nel 1895, continua l'attore religioso, un giornalista di nome Herzl scrisse un libro in cui reclamava la costituzione di una nazione, ovunque, per gli ebrei, durante un convegno degli ebrei a Basilea in Svizzera scelsero la Palestina come propria nazione e nel 1948 annunciarono la costituzione del loro Stato e la chiusura di al-'Aqsâ nella prigione dei sionisti:

في سنة 1895 م كتب صحفي يهودي يسمى تيودور هرتزل كتابا يدعو فيه الى إقامة وطن قومي لليهود في أي مكان في العالم ، ثم كان مؤتمر اليهود في مدينة بازل في سويسرا والذي انتهى باختيار فلسطين لإقامة دولتهم اللقطة عليها - في 15-5-1948 تم الإعلان عن دولتهم وحبس الأقصى في سجن الصهاينة.

È interessante sapere che l'oratore, menzionando i profeti Ibrahîm, Ishâq, Ya'qûb, Mûsâ, ecc. e usando dei versetti del Corano, ha enunciato la visione della realtà secondo il concetto attendibile tra le masse musulmane, che consiste nel considerare tutti i profeti dei messaggeri di Allah che trasmettevano lo stesso monoteismo. In pratica, egli ha tentato di trasmettere delle convinzioni e di rafforzarle per mantenere e saldare l'attendibilità relativa alla Palestina araba e islamica.

Del resto, per convincere i partecipanti che la questione palestinese non è una questione politica ma piuttosto di *'aqîdah*,<sup>102</sup> il predicatore si è appoggiato su questi punti:

100Così Erode il Grande viene definito dal *ḥatīb*, anche se non era di origine romana.

101Corrisponde al 637 d.C.

102Usando questo termine anziché il termine 'religione' dà alla questione palestinese un senso religioso e non politico. Secondo alcune scuole giuridico-religiose si definisce *'aqîdah* l'insieme delle credenze che separano l'islam e il *kufr* (la miscredenza).

- per prima cosa, il religioso fa riferimento al passaggio coranico relativo al viaggio notturno di Muḥammad verso al-'Aqsâ: “*Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto del quale Noi abbiamo benedetto il recinto, per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è colui che ode, colui che vede*”.<sup>103</sup> Secondo l’oratore, ogniqualvolta il Corano cita questo territorio lo descrive come benedetto e lo connette ai profeti e ai messaggeri di Allah. Recita un altro versetto che dice: “*Popolo mio, entrate nella terra santa che Dio vi ha destinato e non volgetevi indietro, andreste in perdizione*”:<sup>104</sup>

قال الله تعالى (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) لم يُذكَرْ هذا المكان فلسطين والمسجد الأقصى- في القرآن أبداً إلا وذكر بالأرض المباركة، ولا يمكن أن يُذكَرَ إلا وذكر معه الأنبياء والمرسلون، انظر إلى قول الله تبارك وتعالى (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...).

- poi usa la legittimazione che riguarda l’opinione degli esperti in materia, spiegando che gli ‘*ulamâ*’ (gli esperti delle scienze religiose) dicono che da questo territorio l’angelo soffiava la tromba che indica l’inizio del giorno del giudizio, come disse l’imam al-Qurtubî:

يقول العلماء إن من هذه الأرض تبدأ نفخة الحشر، انظر إلى قوله تعالى (وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِي مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ) (ق: 41)، قال القرطبي وغيره من المفسرين أن هذا المكان القريب الذي يتحدث عنه الله تعالى والذي سوف يسمع الناس منه نفخة إسر أفيل في الصور هو صخرة المعراج عند هذا المكان المبارك.

- cosa più importante, dice il *ḥaṭīb*, al-'Aqsâ è il posto dove Dio ha portato il profeta, era la prima moschea verso la quale i musulmani pregavano ed è la terza moschea più importante; questo non vuol dire che questa moschea sia meno importante di quella della Mecca o della moschea del profeta a Medina, tutte e tre le moschee sono una sola cosa e questa cosa è il racconto della religione. Questa convinzione permetterebbe al religioso di rimodellare l’immagine di al-'Aqsâ in modo da unirla in un cerchio unico insieme alle moschee della Mecca e di Medina, dove, per il *ḥaṭīb*, non ci sarebbero differenze di priorità o di importanza tra le tre moschee:

فوق كل ذلك فلسطين مسرى النبي صلى الله عليه وسلم، وأولى القبليتين، وثالث الحرمين، اعلّموا جميعاً أن المسجد الثالث –الأقصى- لا يقل عن المسجد الحرام أو المسجد النبوي، فالثلاثة جزء واحد وقصة واحدة هي قصة الدين.

- anche gli *ḥadîṭ* sono un mezzo convincente che l’attore adopera nella sua performance: afferma che Muḥammad avrebbe detto non si viaggia

<sup>103</sup>Corano, *sûrah* XVII, versetto 1 (Ventura, 2010; p. 166).

<sup>104</sup>Corano, *sûrah* V, versetto 21 (Ventura, 2010; p. 63-64).

verso una moschea solo per pregarci tranne verso tre moschee, quella della Mecca, quella di Medina e quella di al-'Aqsâ, e che la preghiera canonica in quest'ultima moschea vale cinquanta mila preghiere canoniche fatte a casa:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي هَذَا). عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ بِصَلَاةٍ، وَصَلَاتُهُ فِي مَسْجِدِ الْقِبَائِلِ بِخَمْسٍ وَعَشْرِينَ صَلَاةً، وَصَلَاتُهُ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي يُجْمَعُ فِيهِ بِخَمْسِ مِئَةِ صَلَاةٍ، وَصَلَاتُهُ فِي الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى بِخَمْسِينَ أَلْفَ صَلَاةٍ، وَصَلَاتُهُ فِي مَسْجِدِي بِخَمْسِينَ أَلْفَ صَلَاةٍ، وَصَلَاتُهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بِمِئَةِ أَلْفِ صَلَاةٍ". رواه ابن ماجه.

- altri testi profetici, spiega l'oratore, descrivono questa terra come il territorio del giorno del giudizio e raccomandano di andarci per pregare, mentre chi non può andarci e manda dell'olio per illuminarlo è come se avesse pregato all'interno della moschea di al-'Aqsâ:

عَنْ مَيْمُونَةَ مَوْلَاةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ! قَالَ: "أَرْضُ الْمُحَشَّرِ وَالْمُنْشَرِّ، انْثُرُهُ فَصَلُّوا فِيهِ، فَإِنَّ صَلَاةً فِيهِ كَأَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ" قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أُسْتَطِعْ أَنْ أَتَحْمَلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: "فَتَهْدِي لَهُ زَيْتًا يُسْرَجُ فِيهِ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهُ". رواه ابن ماجه.

- per finire le motivazioni della sua posizione, il religioso spiega ai fedeli che al ritorno di Gesù, egli combatterà *ad-Dağğâl* (l'Anticristo), che diffonderà la malvagità e la lussuria in questa terra, e lo ucciderà proprio nella spianata della moschea di al-'Aqsâ in Palestina:

ومن ذلك، أيضا أن الدجال لا يقتله عيسى إلا في هذه الأرض، سينزل عيسى عليه السلام وقد ملأ الدجال الأرض كفراً وفسوقاً فيقتله في ساحة المسجد الأقصى في فلسطين.

Successivamente il *ḥaṭīb* cerca di mettere i fedeli di fronte alla propria responsabilità; in altre parole, spiega davanti ai partecipanti ciò che devono fare per la Palestina:

- risvegliare le anime e ritornare ad Allah;
- restare attaccati alla moschea, al Corano e alla *sunnah* del profeta.
- insegnare ai giovani come la questione della Palestina – tutta la Palestina – sia una questione islamica, e che è un *waqf*<sup>105</sup> ed è illecito rinunciare anche a un centimetro di essa;
- denunciare le cospirazioni dei traditori arabi e dei loro complici;
- sostenere e appoggiare i *murâbitîn*<sup>106</sup> di al-'Aqsâ e in tutta la Palestina.

ابقاظ الروح والعودة الى الله.

105Un fondo destinato alla collettività e che non è oggetto di compra vendita.

106I guardiani, nel senso religioso.

التعلق بالمسجد والقرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم.  
 توعية الشباب بإسلامية قضية فلسطين كل فلسطين وأنها وقف إسلامي يحرم التنازل  
 عن شبر منها.  
 فضح مؤامرات الخونة من العرب والمتواطئين معهم.  
 دعم وتأييد المرابطين في الأقصى وكل فلسطين.

Secondo l'attore religioso, questi punti sono sufficienti per convincere il pubblico della sua posizione che la questione palestinese sia una questione di *'aqîdah* e non di politica. Resta da verificare se i fedeli sono stati convinti o no. Abbiamo avuto l'occasione di discutere di questa omelia con dei fedeli e abbiamo ottenuto diverse risposte: un fedele era categoricamente contrario alla *ḥuṭbah* intera, secondo lui la *ḥuṭbah* non è fatta per questo; è una *ḥuṭbah* valida per Gaza e non per l'Italia, ci ha detto un secondo partecipante; la risposta di un altro era che si deve fare differenza tra Israele e gli ebrei, "non è la stessa cosa".

### 10.3. I musulmani e il Myanmar, l'"eticizzazione" del sostegno

L'eticizzazione della solidarietà, quest'espressione introduce il sermone del *ḥaṭîb* imam 'Amğad,<sup>107</sup> che accusa i musulmani di essere razzisti nella loro solidarietà con i popoli. Vediamo con più dettagli come ha affrontato questo tema.

Per introdurre la sua produzione omiletica relativa al sostegno al popolo Rohingya,<sup>108</sup> il *ḥaṭîb* ricorda ai partecipanti che Muḥammad non era un profeta per gli arabi ma per tutti: in questo modo il predicatore tenta di demolire le barriere etniche fra i presenti e con il popolo in oggetto, e nello stesso tempo cerca di avvicinare tale popolo ai presenti accorciando le distanze geografiche che li separano:

أيها الإخوة المسلمون أحبتي في الله كان كل نبي قبل محمد (ص) يرسل في قومه خاصة وجاء النبي محمد (ص) لكي يكون للناس بشيرا ونذيرا ولكي يكون للعالمين رحمة من الله عز وجل فليس هو نبي العرب دون غيرهم أو نبي لقريش دون ما سواهم.

Il secondo punto introduttivo, invece, descrive come l'islam ha considerato tutti i suoi seguaci eguali al di là delle loro origini o delle loro appartenenze

<sup>107</sup>*Ḥuṭbah* del 23/6/2017.

<sup>108</sup>"I *Rohingya* [...] sono un gruppo etnico, di religione islamica, che parla il *rohingya*, una lingua indoeuropea del ramo delle lingue indoarie, strettamente legata alla lingua *chittagong* e più alla lontana alla lingua bengalese. La loro origine è molto discussa: alcuni li ritengono indigeni dello stato di *Rakhine* (noto anche come *Arakan* o *Rohang* in lingua *Rohingya*) in Birmania, mentre altri sostengono che siano immigrati musulmani che, in origine, vivevano in Bangladesh e che, in seguito, si sarebbero spostati in Birmania durante il periodo del dominio britannico" (Wikipedia, voce "Rohingya", <https://it.wikipedia.org/wiki/Rohingya>, consultato il 22 maggio 2018 alle 09:00).

tribali. Afferma che tutti i musulmani sono come un corpo umano: se un organo sta male tutti gli altri organi ne sentono la sofferenza, e di conseguenza la prima lealtà è quella della fraternità della fede:

هذا هو منطوق حديث رسول الله (ص) من الوهلة الأولى وعزز ذلك في قلوب وصدور أتباعه واعتبر أن الولاء الأول هو لأخوة الإيمان سواء أكان ذلك المؤمن عربيا أو أعجميا سواء كان أبيضاً أو أسوداً. واعتبر أن المؤمنين أياً كان لونهم وعرقهم ولغتهم ولهجاتهم كلهم كالجسد الواحد مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر.

Il religioso non dimentica di far ricordare ai fedeli la nozione della *'umma*, e il fatto che l'islam arrivato in Africa, Asia ed Europa conserva l'unità dei musulmani perché tutti fanno parte dello stesso corpo. Ma il *ḥaṭīb* riconosce che i musulmani si sono divisi a causa della loro debolezza, e la loro debolezza è causata dalla loro divisione. Questa concezione è una visione di grande credibilità tra i musulmani, il *ḥaṭīb* non fa che rafforzare la sua durezza e la sua plausibilità. Perciò, egli insiste e spiega che oggi i musulmani sono ritornati alle divisioni della *Ġāhilliyyah* (il periodo arabo preislamico): il colonialismo li ha divisi in piccoli Stati e ha tagliato i loro legami, e loro hanno accettato e hanno iniziato a guardare solo ai propri interessi:

لكن الأمة الإسلامية في حين ضعفها من بواعث ودواعي هذا الضعف أن تنتشرتم وأن ينكب كل فريق على نفسه وأن يعود أو تعود كل مجموعة لا ترى إلا ذاتها فقط فأصبح العرب يهتمون بقضاياهم وعادات نعراتهم العربية الجاهلية بعد ذلك وزعموا أن لديهم قومية عربية تضم فيها كل العرب وتتصل فيها من كل غير العرب بل حتى العرب أنفسهم تشرذموا وتشتتوا إلى أقطار حد لهم مستغربهم في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، حد لهم حدودا وقطع أوصالهم فقبلوا بذلك فقامت النعرات القطرية لكي يقول كل واحد منهم باسم قطره.

Successivamente il *ḥaṭīb* accenna a una categoria di musulmani che chiama *al-multazimūn*,<sup>109</sup> i quali, secondo lui, dovrebbero essere impegnati nella fede e nella religione, e la fraternità tra di loro dovrebbe essere forte al di là delle loro origini, del loro colore e del loro paese di appartenenza, malgrado tutto ciò li trovi all'interno delle moschee divisi. Se vogliono sostenere una causa, continua, sostengono le proprie cause, e così gli ascoltatori, i figli di questa *'umma* debole, sostengono Palestina e Siria:

أيها الإخوة لأن حتى الملتزمين الذين يقدمون ولانهم لهذه الأمة العريضة كثيرا ما يسقطون وهم أبناء هذه الأمة الضعيفة كثيرا ما يسقطون أيضا في أمراضها فإذا بهم

109Letteralmente vuol dire gli impegnati, ma nel lessico dell'islam militante si intende gli aderenti ad *al-ġamā'ah*, cioè a un'organizzazione: in questo modo sono impegnati ideologicamente ed eticamente a seguire le direttive del gruppo.

وهم المفترض هم أهل الإلتزام بالإيمان وبالدين وأخوتهم قوية فيما بينهم دون النظر إلى العرق أو اللون أو القطر رغم ذلك تجد هم أبناء هذه الأمة المريضة الضعيفة تجدهم أيضا داخل المساجد في اهتماماتهم الدينية يظهر أيضا لديهم هذا التشدد حتى إذا أرادوا أن ينصروا قضايا الأمة مثل فلسطين مثل سوريا.

Siamo di fronte a una denuncia nella quale il religioso accusa la categoria dei *multazimûn* di razzismo nelle loro campagne di sostegno ad altri popoli, perché sostengono i musulmani arabi e non i musulmani delle altre etnie:

إذا أرادوا أن ينصروا قضايا الأمة مثل فلسطين مثل سوريا إذا أرادوا أن ينصروا هذه القضايا هم هم أنفسهم أبناء هذه الأمة بل والملتزمون منهم فيها أيضا يعنصروا هذه النصره فإذا بهم ينصرون فلسطين وينصرون إن نصروا سوريا وينصرون قضاياهم العربية.

Il *ḥatīb* riconosce, d'altra parte, che anche lui quando ha deciso di affrontare questo tema nella *ḥutbah* ha scoperto che non conosce bene questa minoranza musulmana, e si chiede, se la persona che deve insegnare e indirizzare ignora, anche se relativamente, questo tema, come saranno gli altri:

قضية اليوم التي أريد أن أذكر نفسي و إخواني بها، وأقول هذا ليس تواضعا لا، حينما كنت أحضر في هذا الأسبوع القضية التي يريد أن أتحدث إليكم بها وجدت أنني أعرف القليل جدا عنها، فإذا كان المعرف لهم والمحمس لهم ولقضاياهم هو أيضا جاهل بها ولو نسبيا فكيف بالآخرين.

Il predicatore a questo punto afferma che tutto ciò è il suo dovere, e nello stesso tempo il loro dovere è togliere il velo su questa causa che il giornalismo non considera in modo corretto. È chiaro da questa dichiarazione che egli tenta di convincere i partecipanti delle sue posizioni, ma nello stesso tempo di costruire una legittimità religiosa, di affrontare questo tema non solo per lui ma anche per gli ascoltatori. In pratica, l'attore assume d'obbligo il ruolo del giornalista ben informato che fa scoprire la causa della minoranza Rohingya in modo corretto a un pubblico che deve per obbligo condividere questa conoscenza.

Dopo una lunga introduzione, l'oratore inizia a parlare del popolo in questione, e per essere convincente con i presenti adotta diverse strategie e comunica degli eventi storici:

- i Rohingya entrarono nell'islam milleduecento anni fa grazie al rapporto che avevano con i commercianti arabi. Così il *ḥatīb* fornisce una legittimazione storica della presenza di questo popolo in tale territorio:

وليست حديث الإسلام دخول إلى هذه البلاد في عهد هارون الرشيد فهي قديمة قدما يصل إلى ما يزيد على ألف و مائتين سنة ما يزيد على ألف و مائتين سنة أكثر من ذلك وصل الإسلام عن طريق الدعاة وعن طريق التجار.

- governarono con l'islam: costruirono un regno e il loro re assunse un nome arabo, Sulaimân Šâh, e governarono con l'islam lui e tutti i re dopo di lui per tre cento anni:

ومن حماستهم للإسلام أنشأوا مملكة أسموها مملكة أركان وسمى واليهم نفسه إسما عربيا سليمان شاه وحكم بالإسلام هو وذريته ومن تبعهم من الملوك أكثر من ثلاث مائة سنة مملكة مستقلة إسمها مملكة أركان مملكة مسلمة مستقلة ظلت على هذا النحو أكثر من ثلاث مائة سنة.

- ci fu un'invasione buddista dei territori chiamati Arakan, governati dai Rohingya, e da quel momento, cioè da mille anni, questo popolo vive il suo dramma attraverso diverse campagne militari contro di loro:

وتوغل البوذيين عليهم تحول أمرهم وبدأت مأساتهم مأساة أهل الروهنغ أيها الإخوة أو المسلمين البورميين مأساتهم تزيد على 1000 سنة 1000 سنة وهم يعانون لكن خلال الألف سنة ما يعانونه يصير على شكل موجات.

- i buddisti li massacrano, li cacciano dalle loro case e li trattano in modo disumano: nel 1942 c'è stata la campagna più feroce, simile a quella di "questi" giorni. In quella tragedia furono massacrati centomila individui e centinaia di migliaia di persone furono cacciate:

يأتون البوذيون في موجة من الموجات يقومون عليهم فإذا بهم يقتلونهم ويشردونهم ويطردهم ويفعلون بهم الأفاعيل على نحو ليس للإنسانية .. في عام 1942 كانت موجة عاتية مثل الموجة التي بدأت هذه الأونة موجة عاتية قتلوا فيها من الأنفس من هؤلاء من أركان قتلوا منهم مائة ألف نفس وشردوا مئات الألاف.

- i colonialisti britannici, prima di ripartire, diedero i territori ai buddisti, che decisero di costituire uno Stato ma non accettarono la presenza dei musulmani, perciò vogliono sterminarli:

بعدما إنتهى الإحتلال البريطاني وسلمهم مباشرة للبوذيين بدأ البوذيون يفكرون في إقامة دولتهم وتتميتها لكن كان دائما مشكلتهم كيف نستطيع أن ننموا ببلدنا والمسلمون جزء منها يريدون أولا أن يستأصلوا هذا الجزء.

- a questo punto il predicatore trasmette il suo punto di vista sotto forma di critica contro ignoti, dicendo che la democrazia, i diritti dell'uomo e la libertà dell'uomo sono tutte delle nozioni tessute su misura per l'essere umano tranne che per i musulmani, quei musulmani non hanno parte in quelle nozioni, nella libertà di parola, libertà del credo, libertà di autodeterminazione, queste parole sono rivolte a tutti i popoli tranne quando sono popoli musulmani, al di là del loro colore e della loro etnia:

فالديمقراطية وحرية الإنسان وحقوق الإنسان مفصلة تفصيلا على البشر ما عدا المسلمين, المسلمون مع هؤلاء ليس لهم حظ من هذه المصطلحات حقوق الإنسان

وحرية التعبير وحرية الإعتقاد وحرية حق تقرير المصير هذه الكلمات تقال لكل الشعوب إلا إذا كانت مسلمة أيا كان لونها وأيا كان عرقها.

- le foto e i video che vengono pubblicati non sono nemmeno l'un per mille di quello che subiscono gli abitanti delle regioni musulmane, perché è proibita la presenza di giornalisti neutrali:

ما ترونه من صور- لا يساوي واحد على ألف مما يحدث على الأرض نظرا لمنع الإعلاميين الشرفاء.

- le regioni abitate dai Rohingya sono discriminate, perciò non ci sono strade, ospedali, istituti di istruzione, e vivono in baracche di argilla, mentre il governo buddista costruisce le infrastrutture tranne che nelle regioni dei musulmani:

همش الرهنغيون همشوا أصبح لا تعليم ولا مستشفيات ولا طرق يعيشون في أكواخ في هذا العصر وفي هذا العالم الذي يزعم التمدين والتقدم لزال أو لائك يعيشون في أكواخ من الطين والسعف بشكل ممنهج الحكومة البوذية تمهد الطرق وتبني المستشفيات والمدارس والجامعات إلا في المناطق المسلمة إلا في المناطق المسلمة.

- le Nazioni Unite in una delle loro poche decisioni giuste hanno dichiarato che la minoranza Rohingya è la minoranza più perseguitata del mondo, ma non hanno fatto niente per fermare il loro dramma o per punire gli aggressori; le punizioni secondo il *hatib* sono fatte solo per i musulmani:

الأمم المتحدة في قرار من بعض قراراتها القليلة المحقة أعلنت أن وهذه الأقلية الروهنغا هي أكثر أقلية مضطهدة على وجه الأرض ماذا فعلتم يا من في ميثاق تأسيسكم الحفاظ على السلم والأمن العالميين أين الأمن الذي يشعر به هؤلاء هل عاقبتم بورما لم يعاقبوها العقوبات لنا نحن فقط .

- dieci pellegrini appena ritornati dalla Mecca sono stati torturati e poi uccisi da 446 membri del gruppo di estremisti buddisti chiamato Magh, così la popolazione musulmana si è sollevata contro i buddisti e di conseguenza hanno subito un massacro disumano documentato su YouTube:

واستغل الماغيون حظر التجوال فتحركوا بقطعان من البشر كل 20 30 ماشيين مع بعض بالصور- التي ترونها في اليوتيوب بالسواطير- والسيوف والسكاكين- أي إنسان مسلم في أي مكان يقطعونه قطعاً قطعة إربا إربا يقطعون الرؤوس- ويبيذرون البطون ويفقعون العيون ويقطعون أجسادهم على نحو لا يمكن كما قلت أن يكون هؤلاء بشر.

- di nuovo il *hatib* usa la forma indiretta senza specificare chi ha compiuto l'azione, dicendo che queste notizie sono arrivate a tutto il mondo e nessuno ha fatto niente per salvare degli esseri umani che vengono tagliati e mangiati solo perché sono musulmani; invece molti si impegna-

no quando sentono di un delfino che è in via di distinzione e ha bisogno di protezione:

هذا الكلام لما يصل إلي يعني وصل للدين للدنيا كلها وصل لطوب الأرض اللي عمال يتكلم على حقوق الإنسان يتكلم على حقوق الحيوان ويتكلم الدلفين الفلاني في البلد الفلانية كاد أن ينقرض والدنيا تقوم علشان يروحو يعملولوا محمية تحميه من الإندثار البشر بيقطع و يأكله لكن لأنهم مسلمون.

- per convalidare questa ‘teoria del complotto’, il *ḥaṭīb* spiega che nella zona chiamata Ahwâz in Iran, un territorio abitato da arabi sunniti, ogni venerdì le autorità iraniane arrestano cinque fedeli dopo la preghiera e li condannano a morte, dove sono i diritti dell’uomo? Ma l’islam sciita è in armonia con l’Europa, l’Occidente e gli Stati Uniti:

إيران كل جمعة كل جمعة أنتم الآن تصلوا الجمعة إيران في الأحواز هذا الإقليم العربي الأصلي وضم إليهم وهو عرب السنة أي الموجودين عندهم كل جمعة كل جمعة إحنا الآن نصلي هم يصلون يخرج عسكريهم بعدها يقبض على أربعة خمسة وينش ويعلق لهم مشانق أمام جمهورهم كل جمعة كل جمعة التهم جاهزة ويبقى فقط أن تلصق لبعض الأشخاص ويشنقوهم كل جمعة أين حقوق الإنسان لا لأن الإسلام الشيعي متناغم مع الأوربي والغربي والأميركي.

Queste sono le strategie sulle quali si è basato il *ḥaṭīb* per trasmettere le sue convinzioni: come si vede appartengono a diverse dimensioni, e nello stesso tempo ha enunciato molte convinzioni che fanno capire che porta un sentimento di sfiducia verso le istituzioni umane internazionali. Affrontare il tema dei Rohingya in questa *ḥuṭbah* era un’occasione di trasmettere le convinzioni dell’attore religioso relative alla sua visione del mondo.

Infine, il predicatore invita i partecipanti a una serie di azioni in favore di questa causa: per prima cosa raccomanda di far conoscere questa causa e il dramma di questo popolo, devono farlo soprattutto coloro che dicono di essere ‘*ummâr al-masâğid*’ (i frequentatori fedeli delle moschee), e poi di cominciare a parlare di come sostenerli e aiutarli:

أقول المطلوب منا خطوة أولى هو أن نعرف بهذه القضية وأن نعرف مأساة هؤلاء وأن نتكلم مع أقرب الناس إلينا نحن الزاعمون أننا عمار المساجد هذه نقطة أولى لا بد أن نبدأ بها ثم بعد ذلك نتكلم على كيفية نصرتهم وكيفية معاونتهم.

## 11. *Zakât* nel primo venerdì di Ramadan: la sovrapposizione di due pratiche principali dell'islam

*Zakât* è una pratica religiosa che vede coinvolti un donatore e un ricevente, diversamente da *ṣalât*, che è un rapporto tra il fedele e il Signore: il *ḥaṭīb* imam Rašād<sup>110</sup> trasmette quest'interpretazione ai fedeli. Secondo lui l'individuo felice è quello che le compie tutte e due:

وقارنها الله تعالى بالصلاة في كتابه المبين فكلما نجد وأقيموا الصلاة نجد معها في بعض الحالات واتوا الزكاة فقرنها له سبحانه وتعالى بالصلاة و الصلاة هي صلة بين العبد وربه و الزكاة صلة بين العباد بين المخلوقين والسعيد من جمع بين الحصنين فحافظ على صلاته و اتى زكاة ماله.

Questa *ḥuṭbah* è stata enunciata il primo giorno del mese di Ramadan, e come da consuetudine i fedeli si aspettavano di sentire un discorso omiletico che affronta qualche tema relativo al digiuno e alle pratiche spirituali e religiose del mese sacro. Perciò, l'attore religioso si giustifica con i presenti e li informa che era consapevole di questo e che l'ha fatto volontariamente, perché la *zakât* è una pratica religiosa che si fa una volta nell'anno lunare del calendario islamico, perciò prendere come riferimento il primo giorno di Ramadan potrebbe essere un modo efficace di ricordare di compiere la terza pratica religiosa fondamentale dell'islam. Questo è un tentativo di ricostruzione di un nuovo significato simbolico del Ramadan. In pratica il religioso prova a sovrapporre due cornici di due pratiche religiose:

نحن نذكر بالزكاة في هذه الفترة المعينة من الزمن عند قدوم شهر رمضان أو قبل بداية شهر رمضان ولما يدور حول من سنة سنة هجرية فتكون زكاة المال اذا مر عام هجري كامل فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من استقاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول.

Poi spiega che questa pratica religiosa riguarda quelli che raggiungono un reddito minimo. Il linguaggio che usa per trasmettere questa conoscenza è in parte un linguaggio tradizionale che i fedeli non sono in grado di decodificare: insegna che il tetto minimale di ricchezza è ottantacinque grammi di oro e che ha fatto una ricerca arrivando a una conclusione. E così adotta un linguaggio più accessibile e chiaro per i fedeli, dicendo che il peso in oro sopraccitato vale 3067,65€:

إن استقاد أي اكتسب مالا لا يدفع زكاة إلا إذا مر عليه حول , ليس بمعنى أن تكتسب مالا كل شهر تأتيتك أموال فتدفع عليه زكاة كل شهر أو كل ست أشهر لا لما تكون يكون الحول هو سنة كاملة يدفع المؤمن زكاة ماله وقد بلغ هذا المال النصاب الشرعي وتقدر في الأموال النقدية بما يوافق خمس وثمانون غراما من الذهب الخالص أي

<sup>110</sup>Ḥuṭbah del 26/05/2017.

الذهب 25 قيراط وبمقدار اليوم وقد بحثت في هذا الأمر من قبل وهو يعني 3067,65 يورو أي بمقدار 3070.

Passa quindi a un altro tipo di ricchezza, quella del bestiame, e spiega che sa che i musulmani presenti non possiedono bestiame ma il suo dovere è quello che trasmettere la conoscenza religiosa e i fedeli hanno il dovere di conoscere la loro religione. In pratica il *ḥaṭīb* ci trasmette delle informazioni molto rilevanti a proposito dell'obiettivo della sua *ḥuṭbah*. Non si tratta di una *ḥuṭbah* che si limita all'invito alle pratiche religiose o a alle azioni sociali, ma è nello stesso tempo uno strumento di trasmissione della conoscenza. E così la *ḥuṭbah* si presenta nella sua cornice cognitiva oltre alle sue cornici religiosa e sociale:

وبالنسبة لزكاة المواشي, حتى لو كان قليل منكم لا يجد فينا أحد عنده مواشي فنحن بصدد تعلم ديننا إن نصاب المواشي إذا بلغت الغنم 40 شاة وجبت عليها الزكاة. وإذا بلغت الإبل 5 ابل وجبت عليها الزكاة. وإذا بلغت البقر ثلاثون بلغت فيها الزكاة. والزرع زكاته يوم حصاده إذا بلغ 653 كيلو غراما و تكون 5 بالمائة إذا كان يسقى بالآلة إذا فهو ينفق عليه مالا حتى يسقى ذلك الزرع فيدفع فيه 5 بالمائة ولكن إذا لم يكن يسقيه بالآلة فزكاة الزرع 10 بالمائة.

Ora l'oratore religioso trasmette una norma che disciplina la qualità della *zakât*: se la *zakât* è in denaro il problema non sussiste, ma se si tratta di *zakât* di un'altra natura, il musulmano non deve donare una merce di scarsa qualità; porta l'esempio del musulmano che ha bestiame e dà nella *zakât* una bestia malata o troppo magra. Il musulmano deve dare il meglio che ha perché questa pratica religiosa purifica i beni in proprio possesso:

بمعنى إنسان يخرج ما أحسب عنده من مال إذا هو دراهم أو أموال فذلك لا خلاف فيه ولكن إذا كان الإنسان كما قلنا عنده 40 شاه ويعطي زكاة يعطي أضعف شاة أو أمرض هذا ليس ما يريده الله سبحانه وتعالى الله يريد منا أن ننفق مما نحب كما قال الله سبحانه وتعالى لن تتالوا البر حتى تتفقوا مما تحبون, والله سبحانه وتعالى جعل هذه الزكاة مطهرة للمال وكذلك مطهرة لقلوب العباد.

Il predicatore enuncia che una volta fatti i calcoli per determinare l'importo della *zakât* da donare, è meglio che questo importo sia dato ai poveri del territorio di residenza del donatore. Il *ḥaṭīb* fa questo richiamo perché molti musulmani mandano il valore della loro *zakât* ai poveri dei paesi di origine. Questo religioso non è affatto d'accordo con loro, egli preferisce che la *zakât* rimanga in Italia e nel territorio locale e venga data ai musulmani poveri, perché i musulmani devono essere una *'ummah* equilibrata:

وكما أيضا يستحب أن تخرج الزكاة في البلد ذاته الذي يعيش فيه الإنسان لأن كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابي الجليل لما بعثه إلى اليمن وقال له خذ من أموالهم زكاة فتردها على فقرائهم فاذا نحن نعيش في بلد وفيه مسلمون وهم محتاجون يكونون من اللذين تصرف فيهم الزكاة ففيهم فقراء أو فيهم حالة من الحالات التي سوف نراها

فعلينا أن نعطي لأولئك . الذين هم معنا فإذا كان الإنسان كل مرة زكاته يدفعها خارج المكان الذي يوجد فيه فيبقى المسلمون فيمن حوله محتاجون, ولا يبلغ ما أراده الله سبحانه وتعالى حتى تكون أمة متوازنة.

La donazione non si fa solo ai poveri, ma si dà a diverse categorie di persone: così il *ḥaṭīb* cerca di sensibilizzare i fedeli a sostenere delle categorie disagiate. Però si limita a recitare il passaggio del Corano che ne parla e a una breve spiegazione incompleta:

لقد حدد الله سبحانه وتعالى مصاريف الزكاة فقال سبحانه بعد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم", فالله تعالى هو الذي فرضها لهؤلاء المذكورين هذه الأصناف من الناس هي التي تصرف عليهم الزكاة, المذكورين فقد قدم: الفقراء والمساكين: لشدة فاقتهم وحاجتهم ولأنهم لا دخل لهم يكفيهم.

الغارم: هو المديون وفقا للديون والذي لا يستطيع الوفاء بديونه.  
ابن السبيل: وهو المسافر- الذي لا يجد ما يكفيه للوصول إلى بلده.

Il *ḥaṭīb* invita i fedeli a dare la precedenza nella *zakât* ai parenti poveri ma non ai genitori e ai propri figli, perché il musulmano ha l'obbligo di mantenere i genitori vecchi, la propria moglie i propri figli:

ان كان ابنك لا يزال يسكن عندك في البيت وأنت تنفق عليه فهذا أصبح من لموجب عليك النفقة عليه فلا تعطيه الزكاة ف ولكن إذا أعطيت لذوي القربى فان أجرك مضاعف مضاعف من عند الله سبحانه وتعالى. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الصدقة على المسكين صدقة وإنها على ذي الرحم اثنتان صدقة وصلة ولا تجوز الزكاة لمن يعود المرض أو من ينفق عليهم كالأولاد والزوجة والأبناء.

A questo punto il *ḥaṭīb* tenta di convincere i fedeli a donare la *zakât*: per realizzare questo obiettivo si affida al Corano e allo *ḥadīṭ*, spiegando che questa pratica religiosa purifica la persona e i suoi beni:

أيها المزكون إن للزكاة فوائد كثيرة ومنافع عظيمة: فهي تزكي النفس بالكرم والعطاء تزكي اي تنقيها وتطهرها وتطهرها بالجود والسخاء قال سبحانه وتعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها).

Un altro vantaggio che il predicatore enfatizza è il fatto che la *zakât* benedice i beni e Allah restituisce ciò che è stato donato in quantità moltiplicata:

وكما نرى المقصد منها أي أو فضيلتها أنها تطهرنا وتزكينا وتعود على المال بالبركة والنماء, وقال تعالى: وما أوتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون. أنت تضاعف تأخذ 5 بالمائة من مالك لكي تعطيتها لفقير ولكن الله يضاعف لك مالك بأن طهرته وزكيت كما أمرك الله سبحانه وتعالى.

Donare *zakât*, spiega il *ḥaṭīb*, ha dei bei vantaggi: la ricompensa è moltiplicata, le azioni sono benedette, i beni materiali del donatore aumentano e la loro vita è felice:

فأجور- المزمكين مضاعفة وأعمالهم مباركة وأموالهم في زيادة وحياتهم في سعادة.

Questa pratica religiosa ha dei significati che il *ḥaṭīb* trasmette ai partecipanti: essa diffonde la fratellanza, la cooperazione e l'affetto:

الزكاة دليل على صدق الإيمان قال صلى الله عليه وسلم: بالصدقة برهان فهي تزرع المودة والإخاء وتنتشر- التعاون والتكافل-

Il fedele che non dona la *zakât* in pratica ha in tasca soldi degli altri, ecco perché deve purificarli, e nello stesso tempo purifica il proprio cuore che è legato alla vita terrestre:

تطهر قلب المؤمن ليس فقط تطهر ماله أو تخرج من المال ما هو ليس لك الله أمر به للفقير فان تركته في مالك أنت مع مالك وضعت مال غيرك فان أخرجت منها الزكاة فهكذا طهرت مالك وكذلك طهرت قلبك من حب الدنيا.

## 12. La ricetta della ‘*ibâdah* “corretta”

In questo sermone<sup>111</sup> il *ḥaṭīb* imam Nawfal cerca di insegnare ai fedeli le norme senza le quali le loro pratiche religiose non saranno ‘*ibâdah maqbûlah*, cioè pratiche religiose accettate da Dio e ricompensate. Egli inizia con *an-niyyah* (l’intenzione), una norma che i fedeli sentono per l’ennesima volta nella loro vita; perciò la sua ripetizione è soltanto una riconferma delle convinzioni di appartenenza al gruppo religioso. Così spiega che non si tratta di una formula da dire o da ripetere, ma piuttosto è la decisione interna che il fedele compie con il proprio cuore. Questa pratica interiore, secondo il religioso, è necessaria non solo nelle pratiche religiose, ma anche nelle faccende della vita quotidiana, come il commercio, e dice che se il commerciante non fa *an-niyyah* il suo commercio non sarà *ḥalâl*:

والنية يجب استحضارها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الشروع في العمل، مثلا مقالش: اللهم إني نويت صلاة العصر الله أكبر كيف كنسمعوها عند الناس لا النية استحضار- بالقلب فكل الأعمال والأحوال والأقوال البارزة والخفية مقالش ليك هنا الشرع الأعمال الدينية راه قالك الأعمال حتى الدينوية بغى يمشي تخدم عند المعلم استحضر النية بغيت نساقر للتجارة استحضر النية واخلص الله النية عاد يكون العمل دياالي حلال.

Per legittimare la sua posizione il religioso si affida a un versetto del Corano che dice: “*Altro non è stato loro ordinato che servire Dio, puri nel suo*

<sup>111</sup>Huṭbah del 14/07/2017.

*culto, da monoteisti*”<sup>112</sup> e uno *ḥadīṭ*: “Chi esegue la *hiğrah* [la migrazione dalla Mecca a Medina, n.d.r.] per Allah e per il suo profeta, allora la sua *hiğrah* è per Allah e per il profeta e chi fa la *hiğrah* per commercio o per sposarsi allora la sua *hiğrah* è per ciò che egli ha deciso”. Poi spiega che *anniyyah* è una forma di garanzia della ricompensa divina, anche nel caso in cui il fedele per motivi estremi non è in grado di compiere l’atto religioso, e porta l’esempio di un *ṣaḥâbî* (compagno del profeta) che fece *an-niyyah* per fare la *hiğrah* con il profeta e morì durante il viaggio: questo discepolo avrà la sua ricompensa da Dio. In questo modo l’attore religioso trasmette al suo pubblico una norma psico-sociale, in pratica il fedele deve avere sempre *an-niyyah* prima di agire:

قال الله عز وجل وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقال عمر ابن الخطاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها و امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هجر إليه شوف القصد من الهجرة. راه شيخ خرج أثناء الهجرة فقال له رجل خرج ومات أثناء الطريق فأنزل الله في حقه ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله.

Il secondo ingrediente della ricetta è *ṣidq al-‘azîmah* (la sincera volontà), che il *ḥatîb* tenta di esporre dicendo che si tratta dell’energia interna che fornisce al fedele la forza di eseguire le raccomandazioni di Allah e seguire l’esempio del profeta: senza questa forza interiore il fedele diventa una persona pigra e poco volenterosa; il musulmano deve seguire l’esempio del profeta, e partecipare a *ṣalât as-subḥ* (la preghiera canonica dell’alba) in moschea, non per farsi vedere, ma perché chi la esegue in moschea sarà nella protezione di Allah:

فإذا عزمتم فتوكل على الله، لا بد للمسلم من العزيمة القوية التي تعطيه الطاقة الكبيرة لعبادة الله، وبدون عزيمة سيصبح المسلم متكاسلا ومتهاونا، الصدق يجب أن أكون صادقا في عزمتي ما فياش الخمول نوض الصبح منوضش هانا توضيت جيت للصلاة خاصني ديك الصلاة اللي كنجي للصبح باش ماشي يكتبوني العباد أنني كنحضر أولا كنغيب لا خاصني نكون مخلص لها كنجي باش نأدي ديك الفريضة في وقتها لأن الرسول قال فيها من صل الصبح في جماعة فهو في ذمة الله.

La terza norma inclusa nella ricetta del *ḥatîb* per la *‘ibâdah* “corretta” è che tutte le pratiche religiose devono essere conformi alla *ṣarî‘ah*, cioè devono essere eseguite secondo le norme religiose stabilite dal codice giuridico-religioso dell’islam. Spiega che il fedele non deve seguire ciò che egli desidera o fare una pratica religiosa come gli pare, ma deve verificare come il profeta eseguiva quella pratica religiosa e imitarlo, perché Muḥammad è il maestro e l’esempio da seguire:

112Corano, *sûrah* XCVIII, versetto 5 (Ventura, 2010; p. 404).

هاد الأمر في الشرع أي أمر من أمور العبادة خاصني نشوف الرسول صلى الله عليه وسلم أش كيقول فيها و أش كيدير فيها كيف كان كي علم هداك الرجل الذي كان يصلي فكان يصلي فقال له إرجع فصلي فإنك لم تصلي ثلاث مرات فقال له الرجل والله الذي بعثك بالحق يا رسول الله لا أعلم غير هذا فعلمني فعلمه الله كي فعلمه الرسول كيف يصلي اذا خاصنا القدوة ديالنا والمعلم ديالنا و الأستاذ ديالنا.

Il predicatore non si risparmia di trasmettere un esempio dei compagni del profeta: questa strategia è efficiente per convincere i fedeli. Infatti, i sunniti fanno riferimento ai discepoli per trasmettere la conoscenza perché sono considerati *nuġûm al-hudâ* (le stelle guida). Perciò il *ḥaṭīb* racconta la storia di un *ṣahâbî* che faceva *al-wuḍû'* e imitava il profeta finché non la eseguì in modo uguale a quello di Muḥammad, e dice che questo è il modo di applicare la legge divina, non è come la persona che vuole fare di testa sua senza verificare se ciò che fa è conforme alle regole del Corano e della *sunnah*:

شاف الرسول صلى الله عليه وسلم يتوضأ فأراد أن يرى هل داك النظري اللي كيطبق واش صحيح أم لا فعندما إنتهى الرسول صلى الله عليه وسلم من الوضوء قال رأيتيه يتوضأ مثل وضوئي هنا هو طبق شرع الله في العبادة. و لم يقوم بعبادة من اجتهاده دون التأكد من الأحكام الشرعية في القرآن و في السنة.

### 13. Il terremoto

Il 26 agosto 2016, due giorni dopo il terribile terremoto che colpì il Centro Italia, il *ḥaṭīb* imam Ḥamîd enunciò una *ḥuṭbah* riguardo a esso. Questa produzione omiletica fu decisa e preparata dai responsabili del luogo di culto insieme al *ḥaṭīb*. L'obiettivo della *ḥuṭbah* è quello di far conoscere la posizione dei musulmani relativamente a questa tragedia, perciò il prodotto viene preparato con cura in una riunione specifica e poi vengono avvisati i mass media in modo che trattino del rito culturale. Come è avvenuto nella *ḥuṭbah* dello stesso luogo di culto durante la campagna elettorale delle elezioni amministrative, la cornice rituale di *ṣalât al-ġumu'ah* ha allargato le proprie frontiere in modo da far arrivare il discorso omiletico non solo ai fedeli presenti all'interno del luogo di culto, attraverso la predicazione del *ḥaṭīb*, ma anche alla cittadinanza tramite i mass media.

La *ḥuṭbah* è stata videoregistrata e pubblicata sul sito dell'associazione che gestisce il luogo di culto e sui social network. Durante i primi dieci secondi del video, mentre il *ḥaṭīb* enuncia la *muqaddimah*, una scritta a video annuncia: “*Sermone del Venerdì: Terremoto e solidarietà, Moschea Taiba di Torino 26 agosto 2016*”. Possiamo fare due osservazioni: la prima è la volontà degli attori religiosi di dare la massima visibilità alla propria produzione omiletica; la seconda osservazione riguarda l'obiettivo dei protagonisti-

sti di produrre del materiale religioso simile e diffonderlo al di fuori del luogo di culto, è cioè mostrare la propria solidarietà relativa al terremoto del Centro Italia al di fuori del luogo sacro.

Ora vediamo come il *ḥaṭīb* ha affrontato questo tema. Per prima cosa, ha iniziato a enunciare il suo discorso omiletico in italiano. Questo fatto dimostra che la prima lingua di questa *ḥuṭbah* non era l'arabo come da consuetudine, ma l'italiano. Solo dopo aver finito di trasmettere una "conoscenza" in italiano, la ritrasmette in arabo. Così egli informa i fedeli che due giorni prima erano giunte delle "notizie tragiche" riguardanti il terremoto nel Centro Italia, dove sono stati rasi al suolo interi paesi causando la morte di più di duecento concittadini. Questa affermazione dimostra il tentativo dell'attore religioso di trasmettere il sentimento tragico condiviso con le vittime e di trasmettere il senso di appartenenza all'Italia usando l'espressione "nostri concittadini" parlando delle vittime. In arabo:

أيها الإخوة و الأخوات توصلنا قبل يومين بأخبار-مأساوية من وسط إيطاليا و التي  
تخبر بوقوع زلزال عنيف دمر قرى بكاملها و أدى إلى مقتل أكثر من مائتين من  
مواطنينا-

Il predicatore trasmette le "nostre" sentite condoglianze a tutte le famiglie delle vittime, alle quali il *ḥaṭīb* testimonia la "nostra" vicinanza in quei momenti di dolore e di lutto; a loro, dice il predicatore, e alle migliaia di cittadini che hanno perso il loro alloggio, le loro attività e il loro lavoro vanno le "nostre" preghiere all'Altissimo di assisterli e di alleviare il loro dolore. In arabo:

بهذه المناسبة الأليمة نتوجه بأحر التعازي إلى أسر الضحايا و نعبر على تضامننا  
معهم في هذه الأوقات الأليمة و الحزينة و مع آلاف المواطنين الذين فقدوا بيوتهم و  
مصالحهم و أعمالهم و نسأل الله العلي القدير أن يجبر كسرهم و يرفع عنهم الألم.

Essere musulmani, spiega il religioso, significa essere sensibili alle sofferenze del proprio prossimo, e aggiunge che significa farsi carico dei suoi problemi e delle sue angosce, significa essere al suo servizio. Per legittimare questa posizione, si affida a uno *ḥadīṭ* di Muḥammad, che avrebbe detto che "*invero Dio ama chi presta soccorso all'afflitto*" e che "*il più noto tra gli uomini presso Dio è colui che è più utile alle sue creature*". In arabo:

إن انتماعنا للإسلام يفرض علينا الشعور-بآلام من حولنا و تبني مشاكله و همومه و أن  
نكون في خدمته. و اعلموا أن سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم قال أن الله عز و جل  
يحب من يغيث اللفهان و أنه تعالى يحب من عباده من هو أخدم لمخلوقاته.

Il *ḥaṭīb* invita i partecipanti al culto a dare prova di solidarietà e di generosità, in quei momenti tragici che una parte dei concittadini attraversa, partecipando alla raccolta delle donazioni alla fine del culto, che saranno versate

sul conto corrente messo a disposizione dalla Protezione Civile italiana per far fronte alle esigenze dei terremotati. In arabo:

أيها الإخوة و الأخوات ندعوكم الآن أن تبرهنوا على تضامنكم مع مواطنينا ضحايا الزلزال عبر تبرعاتكم و التي سنقوم بجمعها بعد نهاية الخطبة و سنضعها في الحساب البنكي الذي هيأته إدارة الدفاع المدني الإيطالي لمواجهة احتياجات ضحايا الزلازل.

“*Che l’Altissimo protegga questo nostro paese*”: con queste parole il religioso si rivolse a Dio mostrando il suo desiderio della protezione divina della “nostra” Italia. Mentre fornisce le informazioni relative al conto corrente della Protezione Civile italiana si alzano una decina di volontari con dei sacchetti in mano e passano tra le fila dei fedeli a raccogliere le loro offerte in denaro. Successivamente, invita i fedeli a inviare SMS al numero 45500 del valore di 2€. In arabo:

و نسأل الله العلي القدير أن يحفظ بلدنا إيطاليا من كل مكروه و ندعوكم إلى التبرع عن طريق الإخوة الذين يمرون عليكم في هذه الأثناء و بإمكاننا كذلك أن نتبرع عن طريق إرسال رسائل هاتقيم سمس إلى الرقم 45500 و قيمة الرسالة 2 يورو.

#### 14. *Al-’irhâb* (il terrorismo)

Durante il mese di gennaio 2017 l’opinione pubblica era molto preoccupata dal terrorismo di matrice religiosa. L’attentato di Berlino del 19 dicembre 2016, che provocò 12 morti e 56 feriti in un mercatino di Natale, e l’uccisione di Anis Amri, il presunto attentatore, a Milano il 22 dicembre<sup>113</sup> erano l’argomento più presente nei dibattiti politici e mediatici. Questa tragedia risvegliò la memoria degli attentati che colpirono la Francia nel biennio 2015-2016 e soprattutto l’attentato alla Promenade des Anglais di Nizza: “*La dinamica di quanto accaduto a Berlino rimanda alla strage del 14 luglio scorso a Nizza, dove un camion provocò oltre 80 vittime tra la folla che festeggiava l’anniversario della presa della Bastiglia*”, così scrisse l’editorialista del quotidiano La Repubblica<sup>114</sup> riportando la notizia dell’attentato di Berlino. Il 30 gennaio una moschea in Québec (Canada) subì un attacco definito dal primo ministro canadese Justin Trudeau un “attacco terroristico contro i musulmani”, nel quale persero la vita sei fedeli durante *ṣalât al-’iṣâ* (la preghiera canonica della notte).<sup>115</sup> In Italia la co-

113 *Attacco Berlino. Isis diffonde video-testamento dell’attentatore Anis Amri: “Vendetta per musulmani”*, Huffington Post, 23 dicembre 2016 (consultato il 24 agosto 2018 alle 10:43).

114 *Attentato a Berlino, tir travolge la folla nel mercato di Natale: 12 morti, 48 feriti. A bordo erano in due: uno ucciso, l’altro arrestato*, La Repubblica, 19 dicembre 2016 (consultato il 24 agosto 2018 alle 10:46).

115 *Canada, spari nella moschea di Quebec City: sei morti. Arrestato studente franco-canadese*, La Repubblica, 30 gennaio 2017 (consultato il 24 agosto 2018 alle 10:49).

munità dei musulmani subì in tutto gennaio 2017 forti pressioni mediatiche, soprattutto la comunità di Sesto San Giovanni, dove fu ucciso Amri. Possiamo ritenere questo mese un mese molto particolare per la comunità dei musulmani, che doveva dimostrare la sua credibilità e la sua plausibilità rispondendo alle pressioni mediatiche, politiche e sociali. In questo clima la maggior parte dei predicatori non affrontò questo tema, anzi continuarono a produrre discorsi omiletici come se niente fosse successo. Abbiamo riscontrato solo una *ḥuṭbah*<sup>116</sup> interamente dedicata al terrorismo, che fu pronunciata dal *ḥaṭīb* imam Ḥusâm il primo venerdì di febbraio, dopo l'attentato che subì la moschea in Canada.

Il *ḥaṭīb* inizia la sua performance presentando le condoglianze a *al-'usrah al-insâniyyah* (la famiglia umana) a causa della perdita di molti dei suoi componenti, e spiega che le cause di ciò sono l'omicidio, il terrorismo e l'odio. Poi riporta le notizie degli ultimi attentati, sia quelli eseguiti da musulmani che quelli subiti dai musulmani in Canada e negli USA:

أحبتني الكرام أخواتي الكريمات تعازينا الحارة لأسرة الإنسانية على موت جزء من  
أبنائها بسبب القتل والإرهاب والحقد والكراهية البارحة هجوم على الكنائس بالقارة  
وألمانيا وفرنسا وغيرهم واليوم هجوم على مسجدين في أمريكا وكندا أحرقوا الأول  
وأطلقوا النار على المصلين وهم في صلاة العشاء واستشهد ستة من المصلين وجرح  
أخرون.

Nonostante il religioso metta gli attentati allo stesso livello e faccia le condoglianze all'umanità, ricostruisce due gruppi di vittime, implorando Dio di accogliere *ad-daḥâyâ* (le vittime) con *al-ḥusnâ* (il bene) e di accogliere *aš-šuhadâ'* (i martiri) con misericordia. Questa distinzione tra i due gruppi è motivata dal fatto che il religioso considera i musulmani uccisi dei martiri, mentre gli altri caduti sono considerati delle vittime. In questo modo, egli evita l'eventuale critica di alcuni fedeli ed esprime la propria solidarietà con le vittime del terrorismo generato da musulmani. In più esprime la sua implorazione a Dio di sostenere gli oppressi e di soccorrere gli afflitti ovunque siano:

لهذا قدمنا تعازينا للإنسانية نسأل الله عز وجل أحبتي الكرام أن يتولى الضحايا  
بالحسن ويرحم الشهداء ونسأله سبحانه وتعالى أن يغيث المنكوبين وأن ينصر  
المستضعفين المظلومين في كل مكان.

#### 14.1. La nuova frontiera del discorso omiletico

Nonostante il predicatore enunci la sua produzione omiletica ai fedeli presenti chiamandoli fratelli, intende con questo termine l'umanità in generale. Ci sembra che il ricevente a cui è indirizzato il discorso siano sia i fedeli

<sup>116</sup>*Ḥuṭbah* del 03/02/2017.

che gli “altri” che si trovano fuori dal luogo di culto. L’intervista<sup>117</sup> fatta con questo religioso ci ha aiutati a capire che gli “altri” sono i giornalisti, l’opinione pubblica e le autorità. Ci ha spiegato che la *ḥuṭbah* è anche l’occasione di diffondere il pensiero della scuola di ‘Adl wa al-’Iḥsân e di trasmettere le opinioni riguardanti gli eventi. Perciò durante questa *ḥuṭbah* rivolge il discorso ai fedeli chiedendosi dove stia andando l’umanità con tale distruzione e paura, e si chiede che cosa vogliono questi criminali e i loro sostenitori da “noi”. Poi dice che prima erano delle idee e delle posizioni ma oggi sono diventati governanti e padroni delle decisioni e indirizzano l’umanità; cerca di spiegare chi intende dicendo che ha rivolto il discorso a quelli che uccidono i loro fratelli umani e diffondono l’odio tra i popoli in nome della religione, dell’etnia, del sangue, della ricchezza. A questo punto diventa legittimo chiedersi chi siano le categorie di persone alle quali si rivolge il *ḥaṭīb*: sono i terroristi di matrice islamica? Sono gli eserciti che combattono il “terrorismo internazionale”? Sono i combattenti dell’ISIS? O sono tutti questi?

أحبتني في الله أخواتي الكريمات إلى أين نحن ذاهبون معشر الإنسان في هذا الدمار والخوف ماذا يريدون منا هؤلاء المجرمون المغرضون القتل ومن هم في فلكنهم بالأمس كانوا أفكارا متناثرة هنا وهناك واليوم أصبح بعضهم في موقع القرار يوجهون الإنسانية إلى أين يا أيها الإنسان مكا غرك بربك الكريم يا من يقتل أخاه ويحرض على الحقد ويزرع الكراهية بين الخلق مرة بدافع الدين ومرة بدافع العرق والدم ومرة بدافع المال والجاه.

Il *ḥaṭīb* non si squilibra, alcuni musulmani potrebbero capire che il discorso è rivolto ai criminali che attaccarono le moschee negli USA e in Canada o in altri paesi occidentali; altri potrebbero capire che il discorso è rivolto ai terroristi religiosi in Occidente o a quelli dell’ISIS. Ciò diventa evidente nel passaggio in cui il religioso rivolge il discorso a coloro che combattono la Pace, che è uno dei nomi di Dio: così dice che essi non riusciranno a realizzare i loro programmi perché combattono la Pace, combattono Allah e non saranno in grado di sconfiggere Allah che è *As-salâm* (la Pace). Questo senso della pace è ciò che tutti i Suoi profeti hanno trasmesso da Adam fino a Muḥammad:

نقول لهؤلاء لن تفلحوا إنكم لن تفلحوا ولن تفلحوا مخططاتكم فأنتم تحاربون الله سبحانه وتعالى السلام ومن أسمائه سبحانه وتعالى السلام إنهم يحاربون السلام وشكون غادي يقدر على سيدي ربي.. تحاربون ما جاء به رسله عليهم أزكى الصلوات والسلام وعلى نبينا أزكى الصلاة والسلام أولهم أبونا جميعا آدم و آخرهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الأنبياء المرسلين.

117Intervista del 20/07/2017.

Il predicatore tenta poi di connettere la situazione di oggi con il messaggio di Muḥammad, e quest'ultimo con la catena dei profeti coranici, il primo dei quali è 'Âdam (Adamo): spiega ai partecipanti che il primo assassinio nella storia umana fu compiuto da Qâbîl (Caino), figlio di 'Âdam, e aggiunge che perciò Allah decretò per l'umanità che colui che assassina una persona "innocente" è come se avesse ucciso tutta l'umanità:

هابيل حينما أراد قتله و كانت أول جريمة قتل في تاريخ الإنسانية وأول دم حرام سفك  
بين الإخوة على الأرض ومن أجل ذلك كتب الله على كل خلقه أنه من قتل نفسا بغير  
نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيها فكأنما أحيى الناس  
جميعا.

Per legittimare la sua posizione fa ricordare ai partecipanti che il Corano che racconta questa storia è il Libro Sacro che non permette l'assassinio:

إنه القرآن أحبتي الكرام هذا كلام الله سبحانه وتعالى الله سبحانه وتعالى حرم علينا  
القتل.

Successivamente, l'attore religioso trasmette un altro messaggio 'oltremoschea' rivolgendolo la sua performance al pubblico: afferma che "noi" (intende i musulmani del luogo di culto in oggetto o i musulmani torinesi), viviamo il richiamo coranico del non uccidere, lo conosciamo e lo applichiamo:

القتل وهاد الشي كنعيشوه وكنحسو بيه ومطمئنين به و عارفينوا وكنعيشوه.

## 14.2. Diffondere la teoria della non-violenza dell'islam

Nel passaggio successivo della *ḥutbah* il religioso inizia a esporre la sua posizione ricordando ai fedeli lo stratagemma di Muḥammad, che dopo l'emigrazione a Medina ha stabilito per ogni *muhâġir* (immigrato dalla Mecca) la fratellanza con uno degli *al-Anṣâr* (i sostenitori residenti a Medina): in pratica, dice, l'islam ha costruito la pace e la fraternità tra i nemici e i rivali:

كان من أول أعماله صلى الله عليه وسلم بناء المسجد ثم المؤاخاة بين المهاجر  
والأنصار. المؤاخاة بين أناس من قبل كانوا يتقاتلون وجاء في التاريخ أنه كانت بينهم  
حرب أكثر من أربعين سنة لآتفه الأشياء جاء النبي صلى الله عليه وسلم من أوائل  
أعماله وهو هادي الأخوة هذه المحبة بين أهل المدينة.

In secondo luogo, spiega che in Medina c'erano i musulmani, gli ebrei e i cristiani, e quando il profeta fornì le sue indicazioni sulla pace non indirizzò il suo discorso ai musulmani, ma alla gente della Medina, chiedendo loro di diffondere *As-salâm* (la Pace):

وأعطى توصياته وتوجيهاته الشريفة صلى الله عليه وسلم وقال لهم ولمن بعدهم يا أيها الناس ماشي يا أيها المسلمون ماشي يا أيها اليهود الذين كانوا هناك ماشي يا أيها النصارى ماشي يا أهل الأمس وأخر يا أيها الناس جميعا أفسحوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام.

È vero che alcuni 'ulamâ' ritengono che *As-salâm* è il saluto, spiega il predicatore, ma ci sono altri che hanno una visione più profonda e dicono che *As-salâm* è la Pace, è diffondere l'amore, evitare l'odio tra la gente e tra i popoli:

إفشاء السلام بعض العلماء حدده في التحية السلام عليكم ولكن بعض العلماء الأخرى الذين رزقهم الله الفهم البعيد إفشاء السلام ونشر السلام بين الناس بمعنى السلم بمعنى المحبة ونشر السلام هم نزع الحقيذة الحقد والكراهية بين الناس.

Da parte "nostra", dice il religioso, la "nostra" risposta è come quella di Hâbîl (Abele), che disse al fratello che lo stava minacciando: "*se stenderai la mano contro di me per uccidermi io non stenderò la mano su di te per ucciderti*".<sup>118</sup> Questo versetto coranico è il motto del movimento islamico anti-violenza costituito da Jawdat Said nel 1931 in Siria:

نحن بدورنا في هذا المقام لهؤلاء القتلة ما قاله ابن آدم هابيل ونحن جميعا أبناء آدم لأن بسطتم إينا أيديكم لتقتلونا فما نحن بباسطي أيدينا إليكم لقتلكم إلا نتوما كتقتلونا حنا مغاديش نردوا بالقتل.

La "nostra" posizione, spiega il *ḥaṭīb*, è un'obbedienza ad Allah e non è una debolezza, anzi è la forza di seguire con perseveranza la raccomandazione religiosa e l'etica umana che applichiamo e diffondiamo:

نحن نقوله طاعة وعبادة إن مددتم إينا أيديكم لتقتلونا فلن نمد أيدينا لتقتلكم وليس ضعفا منا هذا ماشي ضعف وإنما هو قوة ودين نتمسك به وخلق إنساني نعيشه وندعو إليه.

A questo punto il *ḥaṭīb* informa i partecipanti che si rivolge a loro e alla comunità umana dal *minbar* perché loro trasmettano questo discorso alle persone che conoscono e con le quali hanno un rapporto umano:

أيها المؤمنون أيتها المؤمنات يا من يحملون شعار السلام ديننا ويحملون شعار الأخوة الإنسانية خلقا إنني من هذا المنبر الشريف أخاطبكم وأخاطب من خلالكم هذا الإنسان الذي خلقه الله لعمرارة الأرض شرقا وغربا شمالا وجنوبا وأناشدكم الله والرحم أن توصلوا هذا الكلام إلى كل من تتواصلون معه في نواديكم في إقاماتكم بين زملائكم وفي جمعياتكم.

I sensi che le persone amanti della pace, secondo il religioso, devono trasmettere sono: la fraternità umana, l'amore ovunque siano, come nelle moschee e nelle associazioni, rafforzare il discorso tollerante, la convivenza e

118Corano, *sûrah* V, versetto 28 (Ventura, 2010; p. 64).

l'integrazione senza assimilazione, lottare contro il discorso dell'odio, della discriminazione e dell'intolleranza:

لهذا أحبتي الكرام أطلب منكم وأناشدكم الله سبحانه وتعالى أن تبلغوا هذا الكلام بلغوا  
آية الأخوة الإنسانية بلغوا آية الحب منوقفوش عند الأخ ديال با ومي لا الإنسانية كلها  
أخوة في الله لتعزيز الخطاب المتسامح خطاب التعايش والاندماج دون الذوبان خطاب  
يقلص من آثار الحقد والكراهية.

Infine, il *ḥaṭīb* porta l'esempio del primo ministro canadese, che insieme ai cittadini ha manifestato, nonostante la temperatura fosse meno di 15 gradi, in solidarietà con le vittime musulmane, per esprimere, secondo il predicatore, lo stesso messaggio di pace trasmesso nella *ḥuṭbah*:

أذكر بهذه المناسبة مثالا حيا على الصعيد الدولي وأخص بالذكر الشعب الكندي  
ورئيس وزرائه الذين خرجوا إلى الساحات منددين بهذه الهجمة الشرسة التي وقعت  
على المركز الإسلامي بكندا الناس خرجوا أحبتي الكرام خرجوا بالليل خرجوا أو  
أو درجة الحرارة ناقص 15 باش يقولوا هاد الكلام اللي حنا كنقولوه باش نعرفوا راه  
ماشني بوحدنا.

## 15. La partecipazione politica

La *ḥuṭbah* in oggetto è stata enunciata il 13 maggio del 2016, in piena campagna elettorale delle elezioni amministrative in una metropoli del Nord. L'abbiamo considerata, anche se enunciata al di fuori dell'intervallo di tempo preso in considerazione dalla nostra ricerca, perché ha avuto un grande interesse mediatico, politico e sociale. Per quale motivo un *ḥaṭīb* decide di produrre un discorso omiletico per convincere i fedeli alla partecipazione politica? Su quali strategie comunicative si affida per concretizzare il suo obiettivo? Da dove ha preso lo spunto per preparare il suo prodotto e chi l'ha aiutato?

Prima di affrontare questo tema riterrei interessante il fatto che i responsabili di questo luogo di culto condividono il pensiero dell'organizzazione marocchina 'Adl wa al-'Iḥsân, un gruppo islamista fondato da *ṣayḥ* Abd Essalam Yassin: è un gruppo di opposizione che non ha mai partecipato alle elezioni in Marocco e ha sempre incoraggiato i suoi membri a non parteciparci.

### 15.1. “La moschea è come la chiesa”<sup>119</sup>

Come è nata l’idea di enunciare una *ḥuṭbah* sulla partecipazione politica? Abbiamo posto questa domanda al *ḥaṭīb*, che ci ha risposto che molti candidati avevano chiesto ai dirigenti del luogo di culto di fare un discorso ai fedeli per invitarli a dar loro il proprio voto. Però i dirigenti non erano d’accordo perché “*La moschea è come la chiesa: dentro non si fa campagna elettorale*”; a questo punto i dirigenti si erano consultati tra di loro sul da farsi per non lasciar passare quest’occasione senza lasciare un’impronta. La decisione finale era stata quella di lanciare fra i fedeli una campagna di sensibilizzazione al voto e alle sue modalità tramite degli incontri aperti a tutti all’interno del luogo di culto, e di produrre un sermone specifico per l’occasione. Perciò, aggiunge il *ḥaṭīb*, i fratelli della *idârah* (il gruppo dei dirigenti) gli avevano chiesto di preparare una bozza di *ḥuṭbah*; poi in un secondo tempo si erano riuniti e tutti insieme avevano aggiunto delle idee e ne avevano tolte altre, in modo che la *ḥuṭbah* alla fine rispecchiasse il loro pensiero. Insomma, questa *ḥuṭbah* ha delle caratteristiche singolari nel panorama della produzione khatabica in Italia: a) una *ḥuṭbah* prodotta collettivamente; b) un argomento richiesto dalle esigenze politico-sociali della società; c) un contenuto che rispecchia la tendenza ideologica di un movimento islamista marocchino, ma che è indirizzato a cittadini italiani di origine straniera.

### 15.2. Lo status del cittadino musulmano e il suo ruolo

Vediamo ora come l’attore religioso affronta questo tema inaspettato dal pubblico.

Egli marca la sua partenza da una concezione religiosa credibile e plausibile dicendo: “*Ci interroghiamo in questo sermone sul nostro ruolo come cittadini musulmani torinesi e sul ruolo dell’istituzione moschea in questo importante appuntamento*”. Secondo il predicatore, lo status di cittadino musulmano torinese comporta un certo ruolo e lo status della moschea comporta un ruolo istituzionale. Non spiega questi status e questi ruoli ma li presenta come se fossero un consenso credibile che non ha bisogno di spiegazioni e non è messo in discussione:

فما موقعنا نحن معشر المسلمين في تورينو. وما دور المسجد كمؤسسة داخل المدينة  
في هذا الرهان الوطني؟

---

<sup>119</sup>Nell’intervista con il *ḥaṭīb*, registrata il 21/07/2017, egli usa l’espressione “la moschea è come la chiesa” per spiegarci uno dei motivi del rifiuto di permettere ai candidati di fare campagna elettorale nel luogo di culto islamico. Quest’affermazione ci fa ricordare i lavori fatti da Jørgen S. Nielsen sul tema “*churchification of islam in Europe*” e intrapresi da altri studiosi come Niels Valdemar Vinding.

Il discorso omiletico, che abitualmente era rivolto ai musulmani, ai fratelli e alle sorelle o ai fedeli, in questo sermone è indirizzato particolarmente a coloro che hanno la cittadinanza italiana. La sfera rituale in quest'occasione produce il gruppo degli esclusi, che sono fisicamente presenti ma non lo sono istituzionalmente per il solo motivo di non avere la cittadinanza italiana; non sono gli interlocutori del *ḥaṭīb* e dei dirigenti del luogo di culto:

أخاطب هنا عامة المصلين إخوة وأخوات، والحاصلين على الجنسية الإيطالية بالخصوص. أخاطب المغاربة (المغرب العربي) والمصريين والأفارقة والإيطاليين – والإيطاليين الجدد.

Dalla strategia comunicativa del religioso qualcuno potrebbe capire che tutto ciò che sarà comunicato da quel momento in poi interessa soltanto gli *insider* della categoria “cittadini italiani”. Che senso capiranno gli *outsider* quando dice che la loro fede li invita ad avere a cuore e impegnarsi attivamente nel contesto in cui si trovano, e che l'universalità dei principi della loro fede li richiama alla fraternità umana, che consiste nel servire la collettività e tutti gli esseri umani?

فديننا الحنيف يدعونا الى الاهتمام بواقعنا وبالمحيط الذي نعيش فيه.. يدعونا الى المواطنة وممارسة حقوقنا كمواطنين ننتمي لهذا البلد، والقيام بواجبنا اتجاه جيراننا وإخواننا في الانسانية.

Successivamente, il *ḥaṭīb* tenta di convincere i fedeli italiani affidandosi alle Sacre Scritture: spiega che i riferimenti spirituali ed etici li invitano a vivere la cittadinanza e a esercitare i propri diritti e doveri in quanto cittadini a pieno titolo di questo paese, citando il Corano che recita: “*Abbiamo fatto di voi una comunità del giusto mezzo perché siate testimoni di fronte agli uomini*”<sup>120</sup>.

قال تعالى: "وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا".

### 15.3. L'islam politico

Ad alcuni può sembrare strano parlare di politica in un sermone del venerdì, si chiede il religioso; ebbene, dice, chiediamoci, che cos'è la politica? Dopodiché, risponde dicendo che essa viene definita come il processo mediante il quale si prendono le decisioni nelle società umane: promuovere le libertà o limitarle è una decisione politica; costruire o meno di un ospedale è una decisione politica; riparare o meno una strada è una decisione politica; consentire l'apertura di luoghi di culto o limitarla è una decisione politica; sostenere le famiglie povere o meno è una decisione politica. Queste

<sup>120</sup>Corano, *sūrah* II, versetto 143 (Ventura, 2010; p. 14).

sono tutte decisioni che vengono prese e applicate e “ci” riguardano in prima persona come cittadini che abitano “questa” città, e in quanto musulmani che sono invitati dalla loro fede a “*promuovere il bene e riformare il male*” ovunque e per chiunque. In questo modo il religioso legittima la decisione di parlare di “politica” nella *ḥuṭbah* e nello stesso tempo ci dà una definizione di ciò che potremmo considerare l’“islam politico”:

قد يقول البعض: وما دخل السياسة في خطبة الجمعة؟ نقول لهم السياسة هي جزء لا يتجزأ من واقعنا.. فهي تعني لغة المعالجة، فهي من ساس يسوس، أي عالج يعالج، فمنهم من عرفها اصطلاحاً: طرق وإجراءات مؤدية الى اتخاذ قرارات من أجل المجتمعات والمجموعات البشرية.. ومنهم من قال السياسة هي التأثير على مصادر القرار لعدم واقع أو تغييره: فبناء المستشفيات أو الحد من بنائها هذا قرار سياسي.. دعم الحريات أو منعها هذا قرار سياسي.. ترميم طريق أو تعبيدها أو الحد من النفقات العمومية هذا قرار سياسي أيضاً. السماح ببناء دور العبادة أو الحد منها أو حتى إغلاقها هذا قرار سياسي. دعم الاسر الفقيرة هذا قرار سياسي.. هذه كلها وغيرها كثير - قرارات سياسية تؤخذ وتطبق.. وتهمنا كمواطنين نسكن هذا البلد، وكمسلمين علينا واجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

In un secondo tempo, il predicatore si affida al parere degli esperti del sacro per dare legittimità dottrinale alla partecipazione politica, dimostrando che le elezioni in uno Stato di diritto democratico come l’Italia sono la modalità principale con cui si può partecipare alla presa di una decisione o alla sua modifica; perciò i giurisperiti musulmani sono concordi nel considerare lecita, anzi doverosa la partecipazione dei musulmani alle elezioni negli Stati di diritto in cui essi si trovano. Di conseguenza potremmo già trarre un’interpretazione del rifiuto dei dirigenti di tale movimento alla partecipazione politica in Marocco: secondo loro potrebbe non essere uno Stato di diritto:

والعملية الديمقراطية في البلدان الديمقراطية التي تحترم قوانينها وتحترم حقوق شعبها، بالانتخابات والتصويت، هي واحدة من الوسائل المتاحة والتي يمكننا بواسطتها ان نشارك في صنع القرار او تثبيته او تغييره، بخلاف بعض الدول التي تكون الانتخابات فيها صورية ولا تعبر عن إرادة شعوبها.. وعندنا قاعدة فقهية تقول: "ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب". لذا حث فقهاؤنا على المشاركة في الانتخابات في بلاد الغرب، بل جعلها بعضهم واجبة لما سبق ذكره.

La strategia comunicativa dell’oratore religioso comprende, come da consuetudine, il riferimento alla *sunnah* di Muḥammad, perciò spiega che il Profeta quando emigrò a Medina costituì la “comunità di fede” tra *muhâğirûn* e *al-’Ansâr*, e fece promulgare la Carta di Medina, attraverso la quale si riconoscevano tutti gli abitanti della città, musulmani e non musulmani, come membri un’unica comunità cittadina (*’ummah*):

فالنبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة آخى بين المهاجرين والانصار ووضع قانون المواطنة ينظم به العلاقة بين المسلمين واليهود وغيرهم من الاقليات على أساس صفة تجمعهم وتوحدهم وهي "المدينة" او بالتعبير العصري-

Nella parte araba del sermone, il *ḥaṭīb* specifica che la Carta di Medina organizzò il rapporto tra “i musulmani, gli ebrei e le altre minoranze”; nella parte italiana, invece, parla di “tutti gli abitanti”, evitando di specificare l’appartenenza religiosa degli abitanti di Medina. Questa scelta discorsiva, secondo il nostro parere, non era casuale: come abbiamo già notato prima, questa *ḥuṭbah* è un prodotto collettivo e le idee e le parole erano state scelte; sicuramente il gruppo aveva deciso di evitare di nominare gli ebrei di Medina nella *ḥuṭbah* alla quale avrebbero partecipato i rappresentanti dei mass media e che sarebbe stata poi pubblicata. Tale fatto è da aggiungere alla strategia delle censure e autocensure alla quale si affidano i musulmani in Italia nel loro tentativo di ricostruzione di una struttura di plausibilità nel nuovo contesto italiano.

Nel suo tentativo, in primo luogo per convincere i fedeli italiani alla partecipazione politica, e in secondo luogo per legittimare la sua posizione, il predicatore fa ricordare ai partecipanti la storia del profeta Yûsuf (Giuseppe), dicendo che è forse opportuno ricordare il suo esempio; il profeta offrì la sua candidatura a un governante non musulmano al fine di evitare la carestia al suo popolo. Disse infatti al re d’Egitto: “*Affidami i tesori del paese: sono onesto e competente*”:

فهذا سيدنا يوسف -عليه وعلى رسولنا أزكى السلام- يعرض نفسه ويقدم خبرته لملك البلاد "العزیز" وهو مخالف له في العقيدة: "قال اجعلني على خزائن الارض إني حفيظ عليم".

## 16. Due confronti tra *ṣalât al-ğumu‘ah*, in due contesti diversi, celebrate dallo stesso *ḥaṭīb*

Nei racconti di due *ḥuṭabâ’* relativi alle loro attività omiletiche sono apparsi dei dati molto significativi che riguardano il rapporto del contesto della cornice rituale con la *ḥuṭbah*. Uno di questi due soggetti era stato *ḥaṭīb* imam in Egitto per vent’anni prima di venire in Italia e diventare *ḥaṭīb* di un luogo di culto islamico in una città metropolitana del Nord Italia. Il secondo soggetto era *ḥaṭīb* di un luogo di culto in un centro urbano del Centro Italia e dopo dieci anni si trasferì in una città metropolitana del Nord Italia, dove esercita ancora oggi la sua professione. Alla luce di questi dati abbiamo ritenuto molto importante chiarire gli elementi significativi

dell'agire rituale nei due casi, indirizzando i riflettori sul rapporto fra il contesto e la produzione del discorso omiletico.

### 16.1. Dall'Egitto all'Italia

L'attore religioso in questione, Ğa'far, era un *ḥaṭīb* ufficiale in una moschea di Alessandria d'Egitto e nello stesso tempo era il direttore generale della *da'wah* della delegazione ministeriale nella provincia di Alessandria e il responsabile della gestione di quattromila moschee in tutta la provincia. Al momento della registrazione del suo racconto, il 21 luglio 2017, aveva terminato quasi due anni di permanenza in Italia.

#### 16.1.1. *La ḥuṭbah in Egitto*

Dal racconto del *ḥaṭīb* potremmo individuare diversi elementi funzionali riguardanti il rituale religioso di *ṣalât al-ğumu'ah* in Egitto, tra i quali citiamo:

- la *ḥuṭbah* in Egitto si fa in una sola lingua, l'arabo, e ci sono delle espressioni che si dicono in *'ammiyyah* (dialetto arabo dell'Egitto), che aiuta a trasmettere il senso con fedeltà e in modo che tutti capiscano;
- molti fedeli sono parenti, amici, vicini di casa e conoscenti del *ḥaṭīb*, quelli che lui chiama *ibn ḥittitu* (residenti del quartiere);
- molti fedeli frequentano la moschea cinque volte al giorno, perciò hanno instaurato una relazione con il *ḥaṭīb*;
- il venerdì è un giorno festivo in Egitto, perciò i fedeli si presentano in moschea rilassati e preparati;
- il *ḥaṭīb* ha tutto il tempo a disposizione per enunciare il suo discorso omiletico;
- la *ḥuṭbah* si fa in una vera moschea e il *ḥaṭīb* percepisce il proprio salario dallo Stato;
- i fedeli appartengono in maggioranza alla scuola *šafi'iyyah* e a una cultura dominante.

#### 16.1.2. *La ḥuṭbah in Italia*

Gli elementi che riguardano invece la cornice rituale in Italia, secondo il predicatore egiziano, sono:

- la lingua del *ḥaṭīb* è l'arabo classico e in più necessita della traduzione in italiano;
- i fedeli appartengono a etnie diverse e hanno origini diverse, di conseguenza parlano lingue diverse; anche i fedeli arabi non parlano lo stesso arabo ma piuttosto dei dialetti locali. Il fedele marocchino non capisce il sudanese, l'egiziano non capisce l'algerino e così via;

- molti fedeli frequentano il luogo di culto solo il venerdì o addirittura solo durante il mese di Ramadan, ciò che potremmo chiamare la religiosità stagionale;
- il venerdì è un giorno feriale, perciò non tutti i fedeli possono partecipare al culto, e coloro che possono farlo vengono direttamente dal lavoro e non trovano il tempo per prepararsi;
- i fedeli hanno tempo limitato a disposizione per partecipare a *ṣalât al-ğumu‘ah*, di conseguenza il *ḥaṭīb* ha l’obbligo di rispettare questa esigenza e la sua predicazione non deve superare i quindici minuti per permettere la traduzione in italiano;
- il *ḥaṭīb* percepisce il suo stipendio dai dirigenti del luogo di culto, che a loro volta chiedono denaro in forma di donazione ai fedeli stessi;
- l’enunciazione della *ḥuṭbah* viene fatta in un capannone trasformato in luogo di culto;
- i fedeli sono degli immigrati venuti in Italia per lavorare, sostenere le famiglie di origine e migliorare la propria situazione economica. Sono caratterizzati da un basso livello di istruzione, sono pochi quelli che hanno fatto studi universitari;
- i fedeli appartengono a scuole giuridico-religiose diverse.

### 16.1.3. *La ricaduta sul prodotto omiletico*

Tutti questi elementi della cornice rituale di *ṣalât al-ğumu‘ah* in Egitto e in Italia hanno la loro ricaduta sul prodotto omiletico, riassumibile nei punti che elenchiamo di seguito:

- in Italia il *ḥaṭīb* non gode di una sicurezza economica, anzi il predicatore in questione ci ha confermato che il modo in cui percepisce il suo salario è umiliante: il dirigente del luogo di culto alla fine del rito invita i fedeli a partecipare alle donazioni per pagare le bollette, le spese e lo stipendio del *ḥaṭīb*, e questo invito si fa in presenza del religioso;
- esiste un divario etnico-religioso tra il *ḥaṭīb* e i fedeli, di conseguenza egli deve affrontare una sfida enorme nel riprodurre un discorso religioso che soddisfi le esigenze di tutti i fedeli;
- la scelta di parlare l’arabo classico per minimizzare le divergenze linguistico-sociali rende il discorso difficile da capire per i fedeli con un basso livello di istruzione;
- il tempo limitato a disposizione dell’attore religioso per compiere la propria performance non aiuta ad approfondire il discorso in oggetto;
- i fedeli appartengono a scuole giuridico-religiose diverse, di conseguenza il predicatore evita gli argomenti relativi alla giurisprudenza islamica per non creare confusione tra i partecipanti.

## 16.2. Da un centro urbano più piccolo a una metropoli nel Nord Italia

Il racconto del secondo *ḥaṭīb*, Marwân, ci ha permesso di individuare diversi elementi relativi all'attività rituale di *ṣalât al-ğumu'ah* in due contesti italiani diversi. Vediamo per prima cosa come il religioso descrive il *frame* del centro urbano, per passare poi a quello della metropoli.

### 16.2.1. *La ḥuṭbah nel centro urbano*

Il centro urbano più piccolo è una città con un'economia basata sull'industria di trasformazione, perciò presenta uno scenario particolare riguardo agli immigrati che ci risiedono, compresi quelli appartenenti alla religione musulmana. Gli elementi rilevanti per la nostra ricerca individuati nel racconto del *ḥaṭīb* possono essere categorizzati in questi punti:

- la maggior parte dei fedeli sono persone provenienti dal Marocco e svolgono un'attività lavorativa come operai;
- anche i dirigenti del luogo di culto appartengono a questa categoria di lavoratori;
- i partecipanti al rito devono ritornare al lavoro, di conseguenza ogni venerdì il *ḥaṭīb* deve finire prima delle 13:30;
- il predicatore è mediorientale, perciò ha impiegato molto tempo per imparare a interagire con i fedeli marocchini con efficacia;
- visto il livello basso di conoscenza religiosa e di istruzione dei fedeli e dei dirigenti, la loro visione del ruolo del luogo di culto non supera le esigenze strettamente rituali;
- tutte le attività sono concentrate all'interno del luogo di culto e si svolgono in arabo: ciò non aiuta a costruire delle relazioni con la società;
- nei pochi incontri di dialogo interreligioso i dirigenti del luogo di culto designano un interprete per garantire la fedeltà della traduzione, vista la scarsa conoscenza dell'italiano da parte del *ḥaṭīb*;
- la scelta dell'argomento della *ḥuṭbah* è condizionata dal livello di istruzione dei fedeli operai: sono argomenti semplici concentrati sull'etica e sulla pratica religiosa;
- il linguaggio usato nella predica è un linguaggio semplice che tutti possono capire;
- il livello semplice della religiosità dei fedeli li porta a dare più importanza all'aspetto esteriore della religiosità, come l'abbigliamento.

### 16.2.2. *La ḥuṭbah nella metropoli del Nord Italia*

Si tratta di una metropoli europea caratterizzata anche dalla presenza di importanti istituti accademici e da una presenza massiccia di rappresentanti consolari dei paesi stranieri. Il *ḥaṭīb*, una volta trasferito in questa metropoli-

li, trovò una realtà islamica significativamente diversa per la presenza di questi elementi:

- la componente nazionale più rappresentata nella città e nel luogo di culto islamico è quella degli egiziani. Il loro dialetto e la loro cultura sono diffusi nel mondo arabo grazie alla produzione televisiva egiziana. Inoltre il suo paese di origine è molto più vicino geograficamente all’ Egitto che al Marocco, e ciò implica una maggiore conoscenza delle reciproche culture rispetto alla cultura marocchina;
- i fedeli appartengono a molte categorie professionali: studenti universitari, rappresentanti consolari, imprenditori, liberi professionisti, operai specializzati e operai generici;
- i dirigenti del luogo di culto sono dei liberi professionisti e piccoli imprenditori, perciò la loro visione del ruolo del luogo di culto va oltre le frontiere delle esigenze strettamente rituali e aiuta a costruire delle relazioni con la città;
- oltre agli egiziani, il luogo di culto è frequentato da fedeli del Nord Africa, del Medio Oriente e dell’Asia centrale, dagli italiani convertiti e dai giovani di seconda generazione. L’unica lingua in comune in questo panorama multietnico dei fedeli musulmani all’interno del luogo di culto è l’italiano. Perciò la lingua italiana è molto presente nelle attività socio-religiose e culturali della comunità dei musulmani;
- il luogo di culto riceve delle richieste di visite da parte delle scuole e delle associazioni culturali: queste visite hanno come scopo quello di conoscere il luogo di culto islamico della città e di trovare delle risposte alle domande degli studenti e dei cittadini curiosi. Questa attività permette al *ḥaṭīb* di comunicare direttamente con la società;
- diverse realtà religiose e culturali organizzano degli incontri di dialogo e di confronto e invitano i musulmani a partecipare. In questi casi il *ḥaṭīb* si trova in prima linea per proporre il punto di vista religioso su una tematica che riguarda tutta la società;
- quando succedono degli eventi stra-ordinari i rappresentanti dei mass media si presentano al luogo di culto per intervistare sia il responsabile del luogo di culto sia il *ḥaṭīb* sul loro punto di vista relativo a tali eventi. È il caso della *ṣalât al-istisqâ’* (preghiera della richiesta di pioggia) celebrata in giugno 2017 e degli attentati terroristici in Francia e a Berlino. Il *ḥaṭīb* ci ha confidato che i giornalisti del programma di Canale 5 *Striscia la notizia* sono un “cliente fisso”<sup>121</sup> del *masġid* (moschea);
- il *ḥaṭīb* è coinvolto nelle iniziative socio-culturali insieme ad altre realtà della società, che si organizzano anche all’interno del luogo di culto,

---

<sup>121</sup>È un modo di dire diffuso nel Medio Oriente per indicare qualsiasi persona che frequenta spesso un qualsiasi luogo.

- come il progetto contro la mutilazione genitale promosso dalla Commissione Europea;
- il *ḥaṭīb* partecipa a diversi gruppi di discussione su WhatsApp per confrontarsi su tematiche religiose e sociali.

## 17. La gestione della parte in italiano

Questa parte ha come obiettivo quello di mostrare il livello di presenza della lingua italiana nella produzione e nell'enunciazione del discorso khatabitico nei luoghi di culto presi in considerazione. Riteniamo molto interessante che si faccia un'indagine sociolinguistica sul discorso khatabitico in Italia perché abbiamo constatato un adattamento linguistico dei sermoni al contesto dove si produce, per esempio il *ḥaṭīb* mediorientale che usa delle espressioni nordafricane o il *ḥaṭīb* nordafricano che enuncia alcuni passaggi in dialetto arabo nordafricano, ecc. Ciò che ci interessa, invece, per la nostra ricerca è sapere come i *ḥuṭabâ'* gestiscono la parte in italiano della *ḥuṭbah*. Prima di affrontare questo tema riteniamo rilevante esporre delle presupposizioni sociologiche relative al rapporto della lingua araba con la religione: per la maggior parte dei cittadini comuni dei paesi arabi del Nord Africa la lingua araba è parlata solo dai musulmani, in pratica quando sentono una persona parlare in arabo automaticamente è, per loro, un musulmano. Solo negli ultimi anni, con la diffusione delle TV satellitari e di internet, si è cominciato a sapere che ci sono degli arabofoni non musulmani. Diversamente, nei paesi mediorientali, vista la presenza di cittadini cristiani, le persone comuni considerano la lingua araba un patrimonio non solo dei musulmani ma anche di cittadini di altre confessioni. Questo fatto ha la sua ricaduta sul comportamento dei *ḥuṭabâ'*. Uno di questi ultimi, Ṭâriq, ci ha raccontato che la prima volta che decise di fare la *ḥuṭbah* anche in italiano si trovò in difficoltà perché si sentiva come se fosse un prete. È stato un musulmano convertito a chiederglielo e nello stesso tempo ad aiutarlo ad accettare la nuova situazione. Il convertito in questa situazione ha fatto da mediatore tra due culture, come dimostrò Allievi (1999), e suggerì al religioso di conservare in arabo le parole e i termini religiosi più famosi e di pronunciare il resto in italiano.

Di conseguenza la nostra indagine ci ha permesso di individuare sei modelli della presenza della lingua italiana nei sermoni che abbiamo classificato, dal modello con più aderenti al modello meno diffuso.

### **17.1. Il *ḥaṭīb* stesso fa un riassunto in italiano**

Riteniamo questo modello che andiamo a spiegare, quello in cui il *ḥaṭīb* fa un riassunto in italiano, come il modello più diffuso in Italia. È rappresentato dai *ḥuṭabâ'* Nawfal, Yûnus, Samîr, Safwân, Ḥamîd e 'Idrîs. La categoria dei *ḥuṭabâ'* che adottano questo modello è formata interamente da immigrati che vivono in Italia da lungo tempo; sono tutti dei commercianti ambulanti, tranne uno che è titolare di una macelleria. Il livello di conoscenza della lingua italiana di questi *ḥuṭabâ'* è basso, qualcuno di loro ha frequentato la scuola serale di italiano per stranieri promossa da qualche associazione di promozione sociale e in altri casi dai comuni. Il *ḥaṭīb*, dopo aver enunciato il proprio sermone e prima di congedarsi, annuncia un breve riassunto: non si tratta di una traduzione ma di una riproduzione assai fedele all'argomento della *ḥuṭbah*. Questo modello di presentazione in italiano dura pochi minuti.

### **17.2. *Ḥuṭbah* in arabo e un traduttore presenta un riassunto**

Un altro modello nel rapporto della *ḥuṭbah* con la lingua italiana è quello che prevede un riassunto in italiano enunciato da un traduttore. È stato riscontrato in cinque luoghi di culto; si tratta dei *ḥuṭabâ'* Ğa'far, Ḥusâm, Marwân, Muḥtâr e 'Amğad. Questo modello è il secondo più diffuso nei luoghi oggetto della nostra indagine. L'appartenenza geografica dei luoghi di culto è le metropoli, diversamente da ciò che potremmo immaginare. La spiegazione di questo fatto è che in queste grandi città i fedeli possono permettersi di assumere un *ḥaṭīb* laureato nelle scienze religiose nel paese di origine, e di solito questa categoria di attori non ha seguito un percorso di studio in Italia che gli permetterebbe di fare la *ḥuṭbah* in italiano oltre che in arabo. In questi casi i dirigenti del luogo di culto designano un traduttore avente il compito di fare un riassunto e annunciarlo dopo la *ḥuṭbah* e prima di celebrare la *ṣalât*. In tutti i cinque casi osservati abbiamo notato che il traduttore è un giovane maschio di seconda generazione e figlio di uno dei dirigenti. Questo modello si divide in due categorie: la prima categoria è composta dai traduttori che si presentano il venerdì e non hanno la minima idea sull'argomento della *ḥuṭbah*, ma assistono e prendono delle note di ciò che riescono a capire sul momento, e di solito le traduzioni non sono precise; la seconda categoria invece è composta dai traduttori che hanno ricevuto una copia del sermone e hanno preparato un riassunto in italiano, e nei casi in cui il *ḥaṭīb* cambia la *ḥuṭbah* all'ultimo momento il traduttore non se ne accorge e la sua riproduzione in italiano è totalmente diversa dalla *ḥuṭbah* enunciata dal predicatore. La durata dell'enunciazione in italiano di

questo modello non supera qualche minuto; la media che abbiamo calcolato dai casi studiati è il 10% del tempo consacrato a tutta la *ḥuṭbah*.

### **17.3. La prima *ḥuṭbah* è in arabo e la seconda in italiano**

Un altro modello ci viene offerto questa volta da due *ḥuṭabâ'*, Omar e Rašâd. Il modello consiste nello svolgimento della prima *ḥuṭbah* in arabo e della seconda, che come abbiamo visto si fa dopo la pausa, in italiano. In pratica i due *ḥuṭabâ'* in questo caso dividono il prodotto omiletico in due parti uguali e sposano l'arabo all'italiano nello stesso sermone. I due *ḥuṭabâ'* non leggono la traduzione da un foglio ma fanno un discorso improvvisato dove cercano di rimanere fedeli all'argomento della *ḥuṭbah* enunciata in arabo.

### **17.4. La *ḥuṭbah* solo in arabo**

I due *ḥuṭabâ'* imam Nâsar e 'Abbâs dicono entrambi di essere favorevoli all'uso della lingua italiana, ma di non essere in grado di fare un discorso religioso in italiano, e che perciò si affidano a giovani di seconda generazione, che non sono sempre disponibili per motivi di studio, per fare un riassunto in italiano alla fine del rito. Durante la nostra osservazione partecipante in questi due luoghi di culto abbiamo notato però che non si fa la traduzione in italiano. Nel caso del luogo di culto dove l'imam 'Abbâs esercita la propria missione siamo stati testimoni della critica ad alta voce di un gruppo di fedeli che chiedevano la traduzione. In una conversazione spontanea con il gruppo di contestatori abbiamo capito che la traduzione in italiano non si fa mai, tranne quando i dirigenti chiedono ai fedeli di fare delle donazioni per coprire le spese di gestione del luogo di culto. Nel caso dell'imam Nâsar, ci ha raccontato che durante le *ḥuṭab* dello 'Id al-Fiṭr e dello 'Id al-Aḏḥâ (la festa di fine Ramadan e la festa del sacrificio) viene incaricato un giovane di seconda generazione, che prepara la traduzione qualche giorno prima, perché in questi due casi il culto si organizza in un campo pubblico e i rappresentanti dei mass media partecipano. Ma nei venerdì normali, ci ha detto, *ma šafna ḥad* (nessuno ci vede). Perciò, nel caso dell'uso della lingua italiana nella *ḥuṭbah* della festa, questo non serve per trasmettere una conoscenza ai fedeli non arabi – e sono tanti – ma serve per far vedere all'opinione pubblica che una traduzione c'è. I due luoghi di culto sono di indirizzo salafita e secondo il nostro parere i responsabili dei due luoghi non sono convinti dell'uso dell'italiano nel discorso religioso. Da notare che abbiamo assistito a una *ḥuṭbah* in una metropoli del Nord Italia durante la quale è successo un episodio particolare: quando il *ḥaṭīb* ha finito la sua rappresentazione dicendo che avrebbe parlato il traduttore, un par-

tecipante si è alzato per manifestare il suo disaccordo relativo all'uso della lingua italiana, dicendo che i musulmani devono imparare la lingua del Corano; a questo punto il *ḥaṭīb* gli ha chiesto di sedersi e ascoltare o di uscire, e gli altri fedeli hanno sostenuto il *ḥaṭīb* e hanno fatto sedere il contestatore.

### **17.5. La *ḥuṭbah* multilingue**

Il *ḥaṭīb* Ṭâriq ci fornisce un altro modello sociolinguistico della *ḥuṭbah*. Qualche anno fa, ci ha raccontato, iniziò a fare la traduzione in italiano, e con i flussi immigratori degli ultimi 2-3 anni ha constatato che quasi il 40% dei partecipanti erano dei profughi che non parlavano né italiano né arabo. Perciò Ṭâriq ha deciso di enunciare la *ḥuṭbah* in arabo e in italiano come da consuetudine e fare alla fine un riassunto in francese in un venerdì e in inglese nel venerdì successivo. Da notare che in tutti i luoghi di culto presi in considerazione abbiamo notato la partecipazione di fedeli che sembrano essere dei profughi, un fatto che ci ha spinto a chiedere delle informazioni al riguardo ai responsabili dei luoghi di culto e ai *ḥuṭabâ'*. La loro risposta era rispecchiava la nostra aspettativa, solo che nessuno era in grado di fornirci dei numeri o delle percentuali: abbiamo dovuto fare delle stime durante il periodo dell'osservazione partecipante. Nonostante gli attori siano convinti di questa trasformazione del panorama etnico dei fedeli, non hanno intrapreso nessuna iniziativa per facilitare ai profughi la comprensione della *ḥuṭbah*. Un altro *ḥaṭīb* ci ha detto che aveva espresso la sua disponibilità a fare un riassunto della predica in francese, ma nessuno l'aveva richiesto.

### **17.6. Il *ḥaṭīb* legge la traduzione preparata da un traduttore**

Il caso del *ḥaṭīb* Faiṣal è molto interessante dal punto di vista sociologico: si tratta di un'esperienza che dimostra come alcuni *ḥuṭabâ'* cercano delle risposte alle loro esigenze linguistiche con creatività e con apertura. In alcuni casi, come in questo di Faiṣal, altri attori entrano in gioco per adattare il discorso khatabico al contesto italiano. Il predicatore ci ha informato che una volta che la *ḥuṭbah* è redatta in arabo la manda alla traduzione, d'abitudine il mercoledì sera, perché anche chi fa la traduzione ha bisogno di tempo. Quest'ultimo può togliere e aggiungere alcuni elementi, in pratica non fa una traduzione letterale ma concettuale, e se c'è un concetto inconveniente non lo traduce, ci ha detto il religioso. Giovedì sera la traduzione deve essere pronta e consegnata al *ḥaṭīb*, che la legge molte volte. La legge anche davanti alla propria figlia "italianizzata", come ci ha detto, che gli corregge la pronuncia e a volte anche qualche parola. Il venerdì mattina la studia a memoria, non la versione in arabo ma la versione italiana, per-

ché ha affermato che deve pronunciarla in modo corretto, se trova una parola che non conosce la cerca sul vocabolario e la sostituisce con un sinonimo semplice, e se ha un dubbio chiama il traduttore e si consulta con lui. Il traduttore è il responsabile del luogo di culto. Durante l'enunciazione, il *ḥaṭīb* enuncia una parte in arabo e subito la ripete in italiano. Questo modello bilingue di enunciazione l'abbiamo notato soltanto in questo luogo di culto. Da notare il ruolo della figlia che studia in Italia come mediatrice linguistica all'interno del nucleo familiare; nello stesso tempo è una mediatrice tra due culture.

**Tab. 10:** Gli elementi determinanti l'uso della lingua italiana da parte dei *ḥuṭabâ'*

	<b>Soprannome</b>	<b>Anni in Italia</b>	<b>Anni di khatibato</b>	<b>Origine</b>	<b>Titolo di studio</b>	<b>Ḥuṭbah in italiano</b>
1	Faiṣal	14	13	Nord Africa	Diploma di scuola superiore	Sì
2	Ġa'far	3	20	Medio Oriente	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	No
3	Ḥuṣâm	18	22	Medio Oriente	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	No
4	Marwân	10	8	Medio Oriente	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	No
5	Muḥtâr	4	25	Medio Oriente	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	No
6	Nâsar	21	15	Nord Africa	Diploma di scuola media	No
7	Nawfal	15	8	Nord Africa	Diploma di scuola superiore	Sì
8	Omar	26	20	Medio Oriente	Laurea in ingegneria in Italia	Sì
9	Rašâd	7	4	Nord Africa	Diploma di infermiere nel paese di origine	Sì
10	Safwân	12	10	Nord Africa	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	Sì
11	Samîr	18	12	Nord Africa	Diploma di scuola media	Sì
12	Ṭâriq	22	9	Nord Africa	Laurea in ingegneria in Italia	Sì

	Soprannome	Anni in Italia	Anni di khatibato	Origine	Titolo di studio	<i>Ḥuṭbah</i> in italiano
13	‘Abbâs	7	7	Nord Africa	Diploma di scuola media	No
14	’Amğad	15	27	Medio Oriente	Laurea in scienze religiose nel paese di origine	No
15	Ḥamîd	25	20	Medio Oriente	Diploma di scuola artistica in Italia (laurea)	Sì
16	Yûnus	26	12	Nord Africa	Laurea in medicina in Italia	Sì
17	’Idrîs	23	20	Nord Africa	Diploma di scuola media	Sì

## 18. I valori occidentali oggetto dell’elogio o della critica dei *ḥuṭabâ’*

In questo paragrafo tenteremo di chiarire le azioni riprodotte in Occidente e criticate o elogiate dai *ḥuṭabâ’*. Ciò ci permetterà di individuare come alcuni *ḥuṭabâ’* valutano i valori occidentali e il codice di comportamento sociale. Innanzitutto, non abbiamo notato una critica o un elogio diretto verso un valore occidentale o un comportamento sociale specifico, tranne in un paio di casi che vedremo più avanti. I *ḥuṭabâ’*, piuttosto, fanno uso di una strategia comunicativa che permette loro di denunciare un comportamento senza specificare il soggetto, o di usare delle espressioni che potrebbero includere diverse categorie di persone, occidentali e non. Questa tattica comunicativa crea ambiguità in alcuni casi, al punto che ci domandiamo: il *ḥaṭîb* intende nel suo discorso i terroristi o chi fa la guerra contro il terrorismo? O tutti e due? A proposito delle azioni elogiate dai religiosi, invece, i *ḥuṭabâ’* non invitano i partecipanti a un comportamento perché viene praticato nell’Occidente ma enfatizzano nel proprio discorso lo stesso valore o lo stesso comportamento incluso nell’etica dell’islam. Vediamo ora con più dettagli le strategie comunicative degli attori religiosi relative a questo tema.

## 18.1. Valori e codici di comportamento elogiati dai *ḥuṭabâ'*

### 18.1.1. *Solidarietà sociale*

Il *ḥaṭīb* Rašād nel suo sermone<sup>122</sup> dà l'esempio di ciò che egli ritiene una "misericordia" diffusa nella società italiana: intende il sostegno che alcuni cittadini offrono al prossimo nei casi di povertà o di necessità; nello stesso tempo il religioso rafforza la sua osservazione citando uno *ḥadīṭ* di Muḥammad, in cui il profeta disse che Dio è misericordioso verso coloro che dimostrano misericordia verso il prossimo:

كم هم جميل ما نراه في هذا المجتمع من رحمة، فما أرحم أن يقف الإنسان إلى جنب أخيه الإنسان فيواسيه في فقره ومحنته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يسر عن معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه، من يرحم الناس غشيتهم رحمة الله تعالى ومن أحسن إلى الناس أحسن الله إليه.

Abbiamo riscontrato un altro esempio di solidarietà alla società italiana in un sermone del *ḥaṭīb* Omar.<sup>123</sup> Nel suo sermone egli descrive la società italiana come una società accogliente nei confronti del rifugiato che scappa dalla guerra e dalla persecuzione, ma dice che in alcuni casi il richiedente asilo non si comporta in modo corretto. Egli spiega ai partecipanti che si riferisce a un avvenimento successo in città, che è stato riportato dai mass media: si tratta di una ragazza violentata da un richiedente asilo. Il *ḥaṭīb* non fornisce nessuna informazione sull'identità del violentatore, sulla sua cittadinanza o sulla sua origine, ma si interessa soltanto al suo agire contraddittorio, secondo il religioso, con il codice di comportamento che i musulmani dovrebbero rispettare in giorni e notti di Ramadan. Questo comportamento, spiega il predicatore, ha delle conseguenze non solo sull'immigrato che lo compie ma su tutta la comunità dei musulmani. Il religioso annuncia poi che il profugo in oggetto doveva avere un buon comportamento e pensare al suo futuro, invece di rovinare la vita di una persona innocente e la propria e di contribuire a rovinare l'immagine di una comunità intera. Secondo il religioso, il comportamento di questo immigrato è la conseguenza del mancato rispetto del Corano, che ha invitato i musulmani ad abbassare lo sguardo ed essere casti se non sono sposati:

ولكن وللأسف ومما نرى أنه مما حدث في الليلتين السابقتين التي من المفروض على المسلمين في هذه البلاد أن يتبروا فيها للعبادة ولقيام الليل وللصوم، في نهار هذه الأيام قد تحدث هناك بعض الأشياء التي ينهاها الجليل. كل مسلم هنا فهي حوادث وللأسف تمس الجميع ولو أنه يقوم بها أفراد ولكن نتيجة الحدث تعود إلى الجميع وللحدث أسبابه الحدث هو ما تناولته الصحف البارحة واليوم من حادثة اغتصاب بنت اغتصاب بنت قرب محطة القطار من شخص قد جاء إلى هذه البلاد ليطلب اللجوء

<sup>122</sup>*Ḥuṭbah* del 21 aprile 2017.

<sup>123</sup>*Ḥuṭbah* del 12 maggio 2017.

إليها بسبب الاضطهاد وإذا به جاء إلى هذه البلاد عوضا عن أن يكون رجلا فاعلا ورجلا يعمل ليبنى مستقبله إذ هو يدمر مستقبله ويدمر حياته بفعل شنيع تعود آثاره أيضا على الجالية كلها، أما سبب هذه الحادثة فلا شك في أن هذه الحادثة تعود خلقها إلى شيء قد ذكره القرآن للمسلمين وحضهم عليه أن يتبعوه وأن ليسوا بإتباعه التجنب عن النظر إلى المحرمات لقد قال الله تعالى في كتابه قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم فغض البصر يؤدي إلى ماذا؟ إلى حفظ الفرج يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يسمعون.

### 18.1.2. *La giustizia*

Il *ḥaṭīb* 'Amḡad evoca nel suo sermone<sup>124</sup> ciò che chiama “una legge del Cielo”. Si tratta di una retorica molto diffusa tra i musulmani. Abbiamo notato che alcuni *ḥuṭabâ* la riferiscono a ibn Taymiyyah (1263-1328), altri invece all'imam Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855), come il *ḥaṭīb* in oggetto. In ogni caso, la retorica dice che Allah fa trionfare la nazione equa anche se non è musulmana e non fa trionfare la nazione iniqua anche se è musulmana. Questo passaggio del sermone tratta proprio come in Occidente le nazioni rispettano il valore della giustizia al punto di non fare differenza tra il governante e il governato, e di conseguenza sono arrivate al benessere. Solo cambiando le proprie intenzioni, continua il *ḥaṭīb*, Allah aprirà a “noi” le porte del sapere:

فيقول الإمام أحمد إن الله ينصر الدولة العادلة غيرت، حمت، ساوت بين الرعية، مثلما هو في الغرب، أصبح الرئيس كالمرووس. إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر أبدا الدولة الظالمة ولو كانت المؤمنة الوحيدة بالله سبحانه وتعالى، قانون سماوي، حتى يغيروا ما بأنفسهم إذا غيروا فتح الله عز وجل علينا فتوح العارفين.

### 18.1.3. *La diffusione di as-salâm*

In un passaggio del sermone<sup>125</sup> enunciato dall'imam Faiṣal abbiamo notato come il religioso ha enfatizzato un'interpretazione tra diverse altre interpretazioni di un *ḥadīṭ* che invita i fedeli a “diffondere *as-salâm*”. Egli spiega come alcuni '*ulamâ*' hanno interpretato questo *ḥadīṭ* come un invito a diffondere il saluto, cioè scambiare il saluto con gli altri, e poi informa i partecipanti dell'esistenza di un'altra interpretazione, e prima di recitarla esalta l'intelligenza e la preparazione degli '*ulamâ*' titolari di questa interpretazione. Questa strategia comunicativa è stata adottata proprio per convincere i fedeli che tra le interpretazioni dello *ḥadīṭ* in oggetto, l'interpretazione “corretta” da applicare è proprio questa: diffondere *as-salâm* nel senso del-

124Ḥuṭbah del 16 marzo 2017.

125Ḥuṭbah del 03 febbraio 2017.

la pace, secondo il *ḥaṭīb* ciò vuol dire diffondere l'amore tra la gente per convivere in pace:

إفشاء السلام بعض العلماء حدده في التحية السلام عليكم ولكن بعض العلماء الأخرين الذين رزقهم الله الفهم البعيد إفشاء السلام ونشر السلام بين الناس بمعنى السلم بمعنى المحبة ونشر السلام هو نزع الحقد والكراهية بين الناس ليعيشوا بسلام.

#### 18.1.4. *La solidarietà del governo canadese è un bell'esempio*

Sempre il *ḥaṭīb* Faiṣal elogia nella sua *ḥuṭbah*<sup>126</sup> la solidarietà espressa dal Canada dopo l'incendio doloso di una moschea. Il religioso dice che la partecipazione del presidente del governo canadese e di molti cittadini alla manifestazione solidale con i musulmani è un esempio concreto della convivenza pacifica; soprattutto, aggiunge il *ḥaṭīb*, la manifestazione era di sera e la temperatura era di -15 gradi. Poi spiega ai fedeli che la solidarietà canadese ha un altro significato, quello che i musulmani non sono soli e non "siamo" gli unici a chiedere di vivere in pace con gli "altri". Infine, il predicatore spiega che questo valore è una creatura di Allah che ha interiorizzato nella gente e che tutta la *ḥuṭbah* in corso è indirizzata a tutta la gente:

ولا يفوتني أن أذكر بهذه المناسبة مثالا حيا على الصعيد الدولي، وأخص بالذكر الشعب الكندي ورئيس وزرائه، الذين خرجوا إلى الساحات منددين بهذه الهجمة الشرسة التي وقعت على المركز الإسلامي بكندا. الناس خرجوا أحبتي الكرام، خرجوا بالليل، خرجوا ودرجة الحرارة ناقص، 15 باش يقولوا هاد الكلام اللي حنا كنفولوه، باش انعرفوا راه ماشي بوحدنا، أحبتي الكرام هادي مبادئ خلقها الله في الإنسان ونحن جميعا إنسان وهاد الخطبة موجهة للإنسان.

#### 18.1.5. *Integrazione sì, ma...*

In un altro passaggio il *ḥaṭīb* Faiṣal ringrazia le associazioni che hanno collaborato e continuano a collaborare nelle attività di dialogo tra le popolazioni diverse e tra "i colori diversi". Secondo lui, ciò che ha riunito le persone diverse nelle attività di dialogo sono i valori umani e ciò ha onorato i musulmani perché, continua il *ḥaṭīb*, questo è il modo per rafforzare il discorso della tolleranza, della convivenza e dell'integrazione ma senza *dawabân* (dissolversi). Quest'ultima espressione viene usata molto nel discorso religioso che invita all'integrazione: in questo caso, come negli altri casi riscontrati, il *ḥaṭīb* non specifica ciò che intende con l'integrazione senza dissolversi, perciò la decodificazione del messaggio dipende sia dal ricevente del messaggio sia dal *ḥaṭīb* stesso. Si tratta di avere un rapporto con la società e non chiudersi ma senza assimilarsi all'italiano? O di avere un rapporto con la società senza contaminarsi con la cultura italiana?

---

126Ibidem.

أشد على أيديكم جميعا على ما تقومون به في مساجدكم، في هذه المدينة وبما تساهمون به في جمعياتكم بالمشاركة أو التنسيق مع باقي جمعيات المدينة من مختلف الألوان، والتي نلتقي معها كما قلنا على هذه المبادئ الإنسانية، ونفخر بوجودها ووجودنا معها وما أكثرها، والحمد لله رب العالمين لتعزيز خطاب التسامح، خطاب التعايش، والإندماج دون الذوبان.

## 18.2. Valori e codici di comportamento criticati dai *ḥuṭabâ*'

### 18.2.1. *La critica all'ONU e alle organizzazioni umanitarie*

Abbiamo riscontrato la critica più chiara e più dura fatta all'ONU nel sermone<sup>127</sup> del *ḥaṭīb* 'Amğad. Il sermone tratta ciò che il religioso definisce “il genocidio contro i Rohingya” in Myanmar. La prima critica è trasmessa in un modo implicito quando spiega che l'organismo internazionale ha preso una delle poche decisioni “corrette” definendo i Rohingya come la minoranza più perseguitata nel mondo. Poi rivolge il discorso all'ONU, che secondo il *ḥaṭīb* deve stabilire la pace tra i popoli, e chiede che cosa abbiano fatto in favore di tale minoranza. Aggiunge poi un'altra domanda all'ONU chiedendo se hanno punito il Myanmar e risponde che non l'hanno punito perché, secondo il *ḥaṭīb*, le punizioni sono solo contro di “noi”:

الأمم المتحدة في قرار من بعض قراراتها القليلة المحققة أعلنت أن أقلية الروهنغلا أشد أقلية أو عرق مضطهد على وجه الأرض طيب وماذا بعد ماذا بعدما قُلتُم يا أمم متحدة إن هذا العرق وهذه الأقلية الروهنغلا هي أكثر أقلية مضطهدة على وجه الأرض ماذا فعلتم يا من في ميثاق تأسيسكم الحفاظ على السلم والأمن العالميين أين الأمن الذي يشعر به هؤلاء هل عاقبتم بورما لم يعاقبوها، العقوبات لنا نحن فقط.

Nel suo sermone, il *ḥaṭīb* 'Amğad critica anche le organizzazioni umanitarie perché, secondo lui, fanno ciò che succede nel paese asiatico e continuano a pensare solo a proteggere gli animali in via di estinzione. La retorica in oggetto fa parte di critiche simili molto diffuse tra i musulmani, che ritengono che le organizzazioni internazionali si occupino degli animali più di quello che fanno per l'essere umano:

بعض بالصور- التي ترونها في اليوتيوب بالسوا طير- والسيوف والسكاكين- أي إنسان مسلم في أي مكان يقطعونه قطعاً قطعة [...] اللي عمال يتكلم على حقوق الإنسان يتكلم على حقوق الحيوان ويتكلم الدلفين الفلاني في البلد الفلانية كاد أن ينقرض والدنيا تقوم عشان يروحوا يعملوا لو محمية تحميه من الإندثار.

### 18.2.2. *Il silenzio delle organizzazioni umanitarie di fronte al genocidio dei sunniti in Iran*

Il *ḥaṭīb* 'Amğad nello stesso sermone descrive ciò che secondo lui succedeva nella regione Ahwâz in Iran. Si tratta di una regione di confine con

<sup>127</sup> *Ḥuṭbah* del 20 gennaio 2017.

L'Iraq che viene chiamata con un secondo nome, Huzistân, ed è abitata da arabi iraniani in maggioranza sunniti. Nel sermone il *ḥatīb* racconta che ogni venerdì dopo *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* l'esercito iraniano ferma quattro o cinque fedeli e li impicca davanti a tutti gli altri fedeli; il religioso ripete che ciò succede ogni venerdì. Poi si interroga nel suo sermone su dove siano le organizzazioni dei diritti dell'uomo e afferma che non ci sono queste organizzazioni perché l'islam sciita è in sintonia con l'Occidente, l'Europa e l'America e perciò gli sciiti possono fare ciò che vogliono senza problemi e senza l'intervento delle organizzazioni dei diritti dell'uomo o dei diritti degli animali o dei diritti delle *bâdinġân* (melanzane):<sup>128</sup>

إيران في كل جمعة، أنتم الآن تصلوا الجمعة، إيران في الأحواز- هذا الإقليم العربي الأصلي وهم عرب السنة عندهم كل جمعة إحنا الآن نصلي، هم يصلون يخرج عسكرهم بعدها يقبض على أربعة خمسة ويعلق لهم مشانق أمام جمهورهم، كل جمعة، كل جمعة التهم جاهزة ويبقى فقط أن تلصق لبعض الأشخاص، ويشنقوهم كل جمعة، أين حقوق الإنسان؟ لا لا لأن الإسلام الشيعي متناغم مع الأوربي والغربي والأميركي، مافي إشكال يفعلوا ما عندهم إشكال في هذا، لا حقوق إنسان ولا حقوق حيوان ولا حقوق باذنجان.

### 18.2.3. *La critica ai mass media*

Un altro oggetto assai criticato nel discorso religioso sono i mass media. Il *ḥatīb* Samîr nel suo sermone<sup>129</sup> invita i fedeli a diffondere il messaggio di dialogo e dell'integrazione per limitare, secondo lui, le conseguenze del discorso dell'odio e dell'ostilità trasmesso attraverso i mass media:

والحمد لله رب العالمين لتعزيز الخطاب المتسامح خطاب التعايش والإندماج يقلص من أثار الحقد والكراهية الذي تقدمه بعض الصحف وتذيعه بعض القنوات.

I mass media sono oggetto di critica anche da parte del *ḥatīb* Târiq. Nel suo sermone egli pone una domanda chiedendo come si può invitare le persone a compiere il bene in una società che ha un credo diverso e in circostanze come quelle che sono in corso, nelle quali alcuni uccidono in nome della religione. Egli si chiede come si può invitare al bene nel momento in cui l'islam è indicato come una religione violenta e arretrata, e questo è un argomento che aumenta le vendite di quotidiani, delle riviste e dei canali televisivi:

كيف ندعوا إلى خير في مجتمع كهذا عقيدته ليست كعقيدتنا كيف ندعوا إلى الخير في ظروف كهذه، حيث ينعت الإسلام بالعنف والتخلف. كيف ندعوا إلى الله عز وجل بالخير في ظروف كهذه حيث يقتل الناس باسم الدين، ويعتبر- الإسلام الموضوع المثير للرواج لبعض القنوات والجرائد والمجلات.

<sup>128</sup>È una metafora che si usa in alcuni paesi arabi quando si parla di un oggetto senza valore.

<sup>129</sup>*Ḥuṭbah* del 03 febbraio 2017.

#### 18.2.4. *Il complotto contro l'islam*

Il *ḥaṭīb* Rašād nel suo sermone<sup>130</sup> dice che ci sono quelli che vogliono sfigurare l'immagine dell'islam, e la *ḥuṭbah* è un'occasione per spiegare come l'islam non ha discriminato il cittadino non musulmano che vive in un paese a maggioranza musulmana. Spiega quindi il senso della parola *ḍimmī* (suddito non musulmano che gode della protezione dello Stato musulmano)<sup>131</sup> e come in cambio della protezione il *ḍimmī* paga *al-ḡizyah* (imposta personale dovuta dai non musulmani)<sup>132</sup>, non per essere umiliato:

فهي فرصة حتى نريكم ما معنى كلمة أهل الذمة، كثير مما يريد أن يشوه صورة الإسلام أو يبين كأن المسلمين ظالمين. ما معنى كلمة الذمة؟ الذمة هي تعني العهد والأمان والكفالة، ونقول من صلى الصبح فهو في ذمة الله، ليس معناه مهان من الله سبحانه وتعالى حاشاه، في ذمة أي في حفاظة الله أي في رعاية الله أي في كفالة الله هو يكفله. امرأة متزوجة في ذمة رجل أي هو كافل لها ما حاجاتها. وكذلك أهل الذمة من غير المسلمين الذين يعيشون في بلاد الإسلام هم مكفولون في حاجاتهم وحمائيتهم من المسلمين وكان مقابل ذلك يدفعون الجزية ليس لكي يذلوا.

La dimensione complottistica è un'altra dimensione molto presente nel discorso arabo-islamico. In questo passaggio ad esempio, il *ḥaṭīb* Muḥtâr spiega ai fedeli nel suo sermone<sup>133</sup> come ci siano “quelli” che quando si sono accorti che questa *'umma* è una *'umma* transnazionale, sempre connessa ad Allah da quando il musulmano si sveglia finché non dorme, e che le sue giornate sono piene di funzioni religiose, hanno deciso di occuparla con lo sport, il sesso e il cinema. Hanno investito i miliardi per occupare la *'umma* con cose banali e con la ricerca del lusso: quanti canali e quanti cinema – dice il *ḥaṭīb* – per liquefare i popoli, addormentarli e stregarli! E così diventano, secondo il *ḥaṭīb*, corpi senza anima in ricerca continua del godimento e della libidine:

لما درسوا هذه الأمة , وجدوها أمة عالمية , دائما مرتبطة بالله سبحانه وتعالى , من أول القيام و تفتيح العين , [...] و صلوات و ذكر و استغفار و عمل و غير ذلك , فقالوا عليكم بالثالوث , نضيعها منهم , الثالوث عبارة عن ثلاث كلمات , أو ثلاث أفعال فيهم حرف السين , الرياضة و السينما و الجنس , cinema/sport/sex , ثلاث أشياء فيهم حرف السين أو S , تشغلون هذه الأمة , تجعلونها لا تفكر في أشياء مفيدة , تجعلونها لا تنتج الأشياء المفيدة , تجعلها لا تهتم إلا بالمترفات , كم توضع في وسائل الإعلام من مليارات , و إنشاء من قنوات , من أجل ماذا؟ لأجل أن نضع مسلسلا أو فيلما أو سينما حقيقية لتنهض الأمة بها؟ لا , من أجل تميع الشعوب , من أجل إرقاد الشعوب , من أجل سحر الشعوب , فتجعل منهم عبارة عن أجساد بلا روح , يبحثون عن المتع , يبحثون عن الشهوات .

130 *Ḥuṭbah* del 21 aprile 2017.

131 *Vocabolario arabo-italiano* (1997), Istituto per l'Oriente.

132 *Ibidem*.

133 *Ḥuṭbah* del 24 febbraio 2017.

18.2.5. “Non possiamo cambiare la società ma possiamo cambiare noi stessi”

La *ḥuṭbah*<sup>134</sup> dell'imam Omar ci dà un esempio del *ḥaṭīb* consapevole di vivere in una società avente una cultura dominante e del fatto che non può cambiarla. Egli invita i fedeli ad abbassare lo sguardo, nel senso di non fissare le femmine, in tutte le attività quotidiane, e specifica il caso in cui la persona che si trova accanto non è vestita “adeguatamente”, spiegando che nella società italiana è diffusa una cultura dominante diversa dalla cultura dei musulmani, che sono una minoranza. Insiste su questo punto e spiega che la società ha le sue abitudini e le sue tradizioni che i musulmani non possono cambiare, e perciò, secondo il *ḥaṭīb*, sono i musulmani che possono cambiare le loro abitudini, nel senso di abbassare lo sguardo come ha stabilito il Corano. In questo modo, dice il *ḥaṭīb*, i musulmani imparino a proteggere il loro sguardo e la loro castità:

فعلينا تدريب النفس على الإلتزام بكل ما حلل الله تعالى لنا والإجتنا عن كل ما حرم الله تعالى علينا إذا من ذلك هو غض البصر أنصحكم إخواني الكرام في تجولكم في سيركم في مقابلاتكم في لقائكم مع الآخرين أن يكون هناك غض البصر [...] وخاصة إذا كان الشخص الذي بجوارك بيدي زينته الكاملة نحن نعيش في مجتمع، نحن أقلية والمجتمع له عادات وأعراف لا نستطيع أن نغير من أعراف وعادات وأعراف هذا المجتمع، نحن يجب علينا أن نغير من أنفسنا. هنالك وسائل جعلها الله تعالى للمؤمنين لنا منها غض البصر لا يمكن من أن نغير الآخرين علينا أن نغير أنفسنا أو لا علينا أن نتعلم كيف نغض بصرنا وكيف نحفظ فرجنا.

18.2.6. *Non basta essere un inventore per guadagnarsi il paradiso*

Secondo il *ḥaṭīb* Omar,<sup>135</sup> l'inventore che scopre un bene comune per milioni di persone non guadagna il paradiso, perché durante la sua invenzione Dio non era nel suo cuore, ma voleva con la sua scoperta la popolarità o i soldi:

يقولون أن غلاما من رجال الغرب أو الشرق قد اخترع آلة أو دواء مفيد لملايين و مليارات الناس قال هذا يدخل الجنة بعمله ماذا يقول الإسلام أو علماء المسلمين كما فهمنا لا لا يدخل الجنة حتى وان خدم الملايين لماذا؟ سؤال بسيط لأن الله سبحانه وتعالى لم يكن حاضرا في قلبه عندما كشف هذا الدواء أو صنع هذه الآلة صنعها لأرباح مادية صنعها لشهرة.

La differenza tra il musulmano fedele e gli altri, anche i miscredenti, secondo il *ḥaṭīb* Omar, è che quest'ultimi potrebbero compiere del bene materiale più dei musulmani stessi, ma le loro intenzioni non sono rivolte a Dio. Possono costituire delle associazioni di beneficenza nelle carceri, negli

134 *Ḥuṭbah* del 12 maggio 2017.

135 *Ḥuṭbah* del 5 maggio 2017.

ospedali, per strada, e con gli orfani e i vecchi, ma non vogliono con le loro attività il Volto di Dio:

الفرق بين الإنسان المسلم المؤمن والأخرين، حتى الكفار والمشركين يقومون بأعمال الخير أكثر من المسلمين أنفسهم، ولكن النية ليست خالصة لوجه الله، يقومون بأعمال جمعيات خيرية في السجون والمستشفيات والشوارع وفي دار اليتامى وفي دار المسنين إلى آخره ولكن ليست النية لوجه الله.

Anche il *ḥaṭīb* Safwân in un suo discorso enuncia un'interpretazione simile.<sup>136</sup> Egli spiega ai partecipanti che l'islam è un *minhâġ* (percorso) completo di tutte le attività quotidiane e che a Medina si differenziò dalla società *ġāhilliyyah* dei cristiani, degli ebrei e dei politeisti; di conseguenza, continua il *ḥaṭīb*, la rivelazione ha ordinato ai musulmani a dirigersi verso la Mecca per compiere la preghiera canonica e non più verso Gerusalemme, condivisa con gli ebrei. Il sermone riguarda il fatto storico del cambio della direzione della *qiblah*, che successe durante la vita del profeta dell'islam, ma l'interpretazione che il religioso trasmette ai fedeli è una produzione soggettiva:

فكان الإسلام منهاجاً متكاملًا لجميع شؤون الحياة هنا بعدما تميز المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة عن غيره من المجتمعات الجاهلية كاليهود والنصارى والمشركين وغيرهم زاده الله جل وعلا تميزاً بأن نزل الوحي على الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم، بأن نزل الوحي على رسول الله بصرف المسلمين عن القبلة التي كان يشاركون فيها اليهود وهي بيت المقدس.

Per rafforzare la sua posizione, il *ḥaṭīb* Safwân, nello stesso sermone, trasmette un'altra interpretazione che minimizza il valore dell'amore per la patria e dell'attaccamento alla terra di appartenenza. In questo senso spiega che il musulmano non deve ascoltare e obbedire se non ad Allah e a Muḥammad, e che con il cambio della *qiblah* Allah insegna ai musulmani come attaccarsi a Lui e non ai luoghi:

لا سمع ولا طاعة إلا لله ولا سمع ولا طاعة إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم، سمعنا وأطعنا أراد الله عز وجل أن ينزع من نفوس المسلمين الموحدين العصبية للمكان ويتوجهون بوجدانهم وبأنفسهم وبقلوبهم إلى الواحد الأحد.

#### 18.2.7. *La gente del libro, i cristiani e gli ebrei, non fanno as-suḥûr*

Il *ḥaṭīb* Nawfal durante il suo sermone<sup>137</sup> in un venerdì del mese di Ramadan espone la sua ricetta del digiuno corretto; tra le regole che egli enfatizza vi è la raccomandazione del consumo dell'ultimo piatto prima dell'inizio del digiuno all'alba, un piatto che viene chiamato *as-suḥûr*. Per convincere i fedeli ad applicare questa regola che, descrive come una *sunnah*, adotta

<sup>136</sup>Ḥuṭbah del 12 maggio 2017.

<sup>137</sup>Ḥuṭbah del 26 maggio 2017.

una strategia comunicativa che consiste nell'esortare a non imitare la gente del libro, i cristiani e gli ebrei, che non consumano appunto *as-suhûr*. Spiega infatti che "loro" consumano la cena alle 08:00 e iniziano il digiuno, diversamente della raccomandazione del profeta, che insiste sul consumo di questo piatto. Il musulmano, continua il religioso, non deve cenare alle nove e andare a dormire a mezzanotte, ma deve applicare la *sunnah*. Non è chiaro che cosa intendeva il *ḥaṭīb* con questo paragone tra il digiuno dei musulmani e un presunto digiuno dei cristiani e degli ebrei, come non è chiaro come i fedeli decodificherebbero il suo messaggio:

والرسول صلى الله عليه قال فيه تصحروا فإن في السحور بركة هو اللي كيفصل ما بينا وبين أهل الكتاب هما معندهومش السحور- كيتعشاو مع 08 ويبدأو الصيام. الرسول صلى الله عليه وسلم فصل الصيام ديالو بالسحور، ميقولش لا تعشيت مع 9 وملي جات 12 نعست، خودوا بالسنة.

18.2.8. "Se gli ebrei sapessero su Muḥammad ciò che io so, lo avrebbero ucciso"

Il *ḥaṭīb* Nawfal, come tanti altri *ḥuṭabâ'*, ha dedicato alla fine di dicembre 2016 la sua predica<sup>138</sup> alla biografia di Muḥammad, visto l'anniversario della sua nascita. Durante la sua *ḥuṭbah* il religioso descrive un evento affermando che il profeta all'età di 12 anni accompagnò lo zio abû Ṭâlib in un viaggio di commercio verso la Siria; quando la carovana meccana passò davanti alla cella di Baḥîrâ *ar-râhib* (il monaco), egli invitò i carovanieri a mangiare. Il *ḥaṭīb* dice che il monaco avrebbe visto una nuvola che continuava a oscurare il profeta durante il cammino della carovana e che gli alberi e le pietre si inchinavano dinanzi a Muḥammad. Dopodiché, secondo il predicatore, Baḥîrâ fece delle domande al ragazzo e gli scoprì la schiena per verificare il *ḥâtam an-nubuwah* (il sigillo della profezia). A quel punto, racconta il *ḥaṭīb*, il monaco avvertì lo zio di Muḥammad dicendoli: "Se gli ebrei sapessero su Muḥammad ciò che io so, lo avrebbero ucciso". Questa retorica è molto presente nella narrazione religiosa islamica: è molto usata per riconfermare la credibilità della profezia di Muḥammad; in altre parole, il *ḥaṭīb* in oggetto direbbe che se un esperto cristiano individuò la profezia futura di Muḥammad da ragazzino e avvertì il pericolo che correva a causa dell'eventuale reazione degli ebrei, tutto ciò proverebbe che Muḥammad sia un vero profeta:

الرسول صلى الله عليه وسلم عندما أصبح عمره 12 سنة أخده عمه إلى الشام في تجارة [...] هنا كان أحد العباد على صومعته وهو بحيرا إذ يرى الصحابة على القافلة والشجر والحجر يسجدون فدعاهم للغذاء فلم يجد من فيه صفات النبوة، فقال لهم أتخلف فيكم أحد؟ فقالوا ما تخلف أحد منا إلا غلام تركناه في رحالنا. فقال أتوني

<sup>138</sup>*Ḥuṭbah* del 9 dicembre 2016.

بالغلام، فعندما دخل عليه محمد وهو ابن تاجر قال رأى فيه ملامح النبوة، فقال له بالله عليك هل ترى في منامك ما تراه في الليل ما يتحقق بالنهار؟ قال نعم [...] فبحث عن طابع النبوة فوجده فقال لعمه ارجع بابن أخيك فلو علمت اليهود بما قصت عليك ليقتلونه لقتلوه.

### 18.2.9. *La guerra contro l'umanità è una guerra contro Allah*

Il *ḥaṭīb* Faiṣal nel suo sermone<sup>139</sup> pone delle domande sul futuro dell'umanità, su dove vadano la distruzione e la paura, e si chiede che cosa vogliano quei criminali odiosi da "noi". Egli non specifica i due gruppi di persone che intende nella sua produzione omiletica, chi sono i criminali e chi sono "noi". Questa ambiguità continua a caratterizzare il testo fino alla fine, malgrado egli ci abbia fornito un indizio dicendo che l'odio prima era soltanto un'idea e una retorica qua e là, e chiedendosi, una volta che i suoi produttori sono diventati dei governanti, dove vogliono mandare l'umanità. Questo indizio ci fa pensare che il religioso critichi dei capi di Stato che sono in guerra con altri gruppi. Ma cambia strategia e indirizza il suo discorso a coloro che uccidono il fratello e diffondono l'ostilità e l'odio tra gli umani in nome della religione, dell'etnia, della ricchezza o del prestigio. A tutte queste persone che uccidono e diffondono l'odio, il *ḥaṭīb* dice che non avranno il successo perché stanno facendo la guerra contro Allah, uno dei nomi del quale è *As-salâm* (la Pace), e contro il messaggio di tutti i profeti. Il predicatore giunge alla fine del suo messaggio facendo ricordare l'episodio in cui uno dei figli di Adamo uccise suo fratello, ed enfatizza l'appello della vittima prima di essere uccisa dicendo: "*Se alzi la tua mano per uccidermi non alzo la mia mano per ucciderti perché temo il Signore degli universi*". Con questo messaggio il *ḥaṭīb* finisce la sua predica che, secondo il nostro parere, è indirizzata a tutti i protagonisti delle guerre e delle violenze che sono in corso; la nostra interpretazione è basata sulla retorica usata dal *ḥaṭīb*, che si basa sul pensiero della non violenza fondato da Jawdat Said, per il quale la via da seguire è quella del "figlio buono" di 'Âdam (Adamo), che si è rifiutato di alzare la mano contro suo fratello:

أحبتني في الله أخواتي الكريمات إلى أين نحن ذاهبون معشر الإنسان في هذا الدمار والخوف ماذا يريدون منا هؤلاء المجرمون المغرضون ومن هم في فلكنهم. بالأمس كانوا أفكارا متناثرة هنا وهناك واليوم أصبح بعضهم في موقع القرار، يوجهون الإنسانية إلى أين؟ يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم؟ يا من يقتل أخاه ويحرض على الحقد ويزرع الكراهية بين الخلق، مرة بدافع الدين ومرة بدافع العرق والدم ومرة بدافع المال والجاه. نقول لهؤلاء لن تفلحوا، إنكم لن تفلحوا ولن تفلحوا، مخططاتكم فأنتم تحاربون الله سبحانه وتعالى السلام، ومن أسمائه سبحانه وتعالى السلام، إنهم يحاربون السلام، وشكون غادي يقدر على سيدي ربي شكون غادي يقدر يحارب السلام، إنكم تحاربون الله تحاربون ما جاء به رسله عليهم أركى الصلوات والسلام

139 *Ḥuṭbah* del 3 febbraio 2017.

وعلى نبينا أركى الصلاة والسلام، أولهم أبونا جميعا آدم وآخرهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الأنبياء المرسلين. النبي الأول أبونا آدم عليه السلام أظهر الله ثمرة تربيته على ابنه هابيل لما قال لأخيه هابيل حينما أراد قتله وكانت أول جريمة قتل في تاريخ الإنسانية وأول دم حرام سفك بين الإخوة على الأرض قال رحمه الله وهادي مناسبة نترحم عليه، قال لأن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين.

#### 18.2.10. *I social network distruggono le famiglie inglesi*

Il *ḥatīb* Ğa‘far ha dedicato un sermone<sup>140</sup> ai social network, nel quale ha elencato i vantaggi di questo mezzo di comunicazione. In seguito, però, il religioso non ha risparmiato la sua critica al modo in cui molte persone usano i social network, e a come questi ultimi giocano un ruolo nella distruzione e nella disintegrazione delle famiglie perché diffondono il dubbio della fedeltà del coniuge, la gelosia, la diffidenza e il sospetto. Per rafforzare la sua critica afferma che i social network sono la causa del 30% dei casi di divorzio in Inghilterra. Infine, invita i “fratelli” a cercare questi numeri per capire dove “stiamo” andando:

وقد أسهمت هذه الوسائل كثيرا في التفكك الأسري وفي خراب العائلات، بالتحريض على سوء الظن وعلى المكر والشك والغيرة الزائدة. فمثلا في بريطانيا وهادي أرقام مزيان الإخوان يقلبوا عليها باش انعرفوا حنا فين غاديين، في بريطانيا تسببت هذه الوسائل بنسبة 30% في حالات الطلاق.

---

140 *Ḥuṭbah* del 7 luglio 2017.

## Conclusione

Dopo che abbiamo messo sotto la lente di ingrandimento le condizioni in cui viene prodotta la *ḥuṭbah*, i dati sui produttori dei testi khatabitici e il materiale relativo all'enunciazione khatabitica, possiamo dire che la cornice rituale di *ḥuṭbat al-ḡumu'ah* in Italia subisce un *reframing* continuo. Il culto rituale islamico per eccellenza si presenta oggi in modelli plurimi: questo fatto è il risultato dei tentativi dell'islam plurale di adeguarsi al contesto relativo alle società di accoglienza. Ciò ci permette di affermare che in Italia si stanno costruendo dei nuovi modelli di *ḥuṭab al-ḡumu'ah*; questi modelli sono delle conseguenze del livello di adattamento che adottano le comunità dei musulmani nel tentativo di ricostruire una struttura di plausibilità dell'islam in Italia. L'indagine finora compiuta ci ha fornito degli elementi essenziali per affermare che siamo di fronte a due gradi di ricostruzione della struttura di plausibilità dell'islam attraverso *ḥuṭbat al-ḡumu'ah*: il primo grado è rappresentato dalla conoscenza che i *ḥuṭabâ'* trasmettono nel proprio discorso omiletico, nel quale tentano di ricostruire la credibilità dell'islam presso i partecipanti, ciò che ci siamo permessi di chiamare 'la ricostruzione della plausibilità comunitaria'; il secondo grado invece riguarda i messaggi che i *ḥuṭabâ'* trasmettono attraverso le *ḥuṭab* nel tentativo di ricostruire una plausibilità nell'islam presso il mondo fuori del luogo di culto: in questo caso si parla della 'ricostruzione della plausibilità sociale'. Un altro dato significativo è che ognuno dei due gradi è composto da diversi livelli di plausibilità: questi livelli sono determinati da svariati fattori, come la tendenza ideologica del *ḥaṭīb*, il suo livello di istruzione, la sensibilità dei dirigenti del luogo di culto nei confronti della vita sociale, la disponibilità delle comunità dei fedeli agli adattamenti, l'ambiente dove è ubicato il luogo di culto, la pressione sociale, ecc. Vediamo ora con più dettagli la ricostruzione della plausibilità in oggetto.

### 1. La ricostruzione della plausibilità comunitaria

I musulmani, nella veste di componenti di una "minoranza conoscitiva", devono fare i conti con la conoscenza che viene loro trasmessa dalla cultura dominante; perciò la *ḥuṭbah* gioca un ruolo importante, come abbiamo visto, nel dare delle risposte agli elementi che possono mettere in discussione la plausibilità che ha la religione presso i fedeli. La cornice rituale stessa di *ṣalât al-ḡumu'ah* e il suo *reframing* ci hanno permesso di constatare i suoi adattamenti al contesto ospitante. Le varie fasi del culto rituale e il loro inserimento in contesti diversi hanno determinato diversi tipi di adattamenti,

che a loro volta hanno determinato svariati livelli di credibilità che andiamo ora a vedere:

- il primo livello di adattamento al contesto italiano riguarda l’orario di inizio del culto. Come abbiamo già visto, l’inizio dell’enunciazione della *ḥuṭbah* non rispetta più l’orario stabilito dalle regole religiose, ma rispetta un orario fisso per tutti i venerdì sia d’inverno che d’estate. Questa nuova scelta è un adattamento all’orario di lavoro dei fedeli, che altrimenti non possono partecipare al culto;
- tutti i luoghi di culto oggetto della nostra indagine sono dei fabbricati trasformati, dal garage al capannone industriale. Abbiamo notato durante l’osservazione partecipante e durante le interviste che c’è una rassegnazione dei musulmani a questa situazione di adattamento: non abbiamo ricevuto delle lamentele o delle espressioni che potremmo interpretare come un’insoddisfazione. L’unico caso diverso è stato quello di un luogo di culto i cui dirigenti sono in trattativa con le autorità locali per la costruzione di una moschea;
- in tre luoghi di culto abbiamo osservato che non erano sufficientemente grandi per il numero dei fedeli e di conseguenza, diversamente dalla prassi, il *ḥatīb* celebra due volte il culto in modo da dividere i fedeli in due gruppi. Questo adattamento è adottato per evitare l’occupazione dello spazio pubblico da parte dei fedeli e le conseguenze che potrebbe generare;
- abbiamo notato come i *ḥuṭabâ’* abbiano adattato la scelta degli argomenti da affrontare in conseguenza della pressione sociale subita. Evitano perciò di affrontare alcuni argomenti, al di là delle loro convinzioni: in pratica tengono le proprie convinzioni per sé;
- visti i tempi molto limitati che i fedeli hanno a disposizione a causa degli impegni lavorativi, i *ḥuṭabâ’* hanno adattato il loro discorso in modo da non superare in alcuni casi i 12-15 minuti. Anche la *muqaddimah* si fa in 30 secondi in questi casi, e viene pronunciata soltanto perché si tratta di un obbligo dottrinale;
- la maggior parte dei *ḥuṭabâ’* hanno accettato l’uso della lingua italiana o l’hanno permessa come mezzo di comunicazione religiosa di uno dei culti più importanti della religione islamica. In un caso, come abbiamo visto, la traduzione si fa anche in francese e in inglese;
- l’islam in Italia non ha stipulato ancora un’intesa con lo Stato italiano e di conseguenza non gode dell’otto per mille. Le comunità dei musulmani si sono adattate a questa situazione economica e nella maggior parte dei luoghi di culto abbiamo notato che la fase della raccolta delle offerte per la gestione di questi luoghi è diventata un rito fisso ogni venerdì;

- quasi tutti i *ḥuṭabâ*’ indossano abiti comuni tutti i giorni, compreso il venerdì, e si cambiano nel luogo di culto poco prima dell’inizio del culto. Questo modo di fare è estraneo alla prassi seguita nei paesi musulmani. Anzi, il modo di tenere un abbigliamento nel luogo di culto e usarlo secondo le circostanze, secondo il nostro parere, è un adattamento alle esigenze del *ḥaṭīb*. Alcuni *ḥuṭabâ*’, come abbiamo visto, si cambiano all’ultimo minuto per rispettare le richieste dei fedeli che non accettano il *ḥaṭīb* vestito ‘normalmente’;
- abbiamo notato come i *ḥuṭabâ*’, i dirigenti dei luoghi di culto e i fedeli abbiano accettato, nel maggior numero dei luoghi di culto, l’installazione e la presenza delle telecamere a circuito chiuso. Questo fatto non era immaginabile fino a qualche anno fa, ma la situazione internazionale ha convinto tutti gli attori ad adattarsi. Abbiamo visto il *ḥaṭīb* che registra con il proprio cellulare la *ḥuṭbah* per ‘precauzione’ e il *ḥaṭīb* che accetta che i dirigenti registrino il suo sermone e lo conservino;
- ignorare degli argomenti, come i temi relativi ai diritti dei cittadini che hanno tendenze sessuali diverse, e considerarli un fatto degli “altri”, come ci ha risposto un *ḥaṭīb*, è una delle strategie comunicative adottate da alcuni *ḥuṭabâ*’ per conservare la credibilità della quale gode l’islam presso i partecipanti al culto;
- uno degli elementi che riteniamo rilevante in questa dimensione è il tentativo in corso di costruire una credibilità, all’interno delle comunità dei musulmani, per il Consiglio Europeo per la Fatwah e la Ricerca.<sup>141</sup> È da notare la questione relativa alla determinazione dei mesi lunari che durano 29-30 giorni, e come il nuovo mese dipenda della nascita della luna nuova. La tradizione nei paesi arabo-musulmani è quella di non annunciare il primo del mese se non si è avvistata la luna nuova. Ci sono delle correnti religiose che invece sono convinte di non dover aspettare l’avvistamento della luna, ma di dover adottare i calcoli astrofisici per determinare questo evento. Alla testa delle organizzazioni convinte di questa modalità c’è il Consiglio Europeo per la Fatwah e la Ricerca, considerato da molti vicino alla fratellanza musulmana. Di conseguenza, in molti luoghi di culto aderenti all’U.CO.I.I. i *ḥuṭabâ*’ hanno trasmesso nel loro discorso omiletico delle giustificazioni e dei pareri degli ‘*ulamâ*’ utilizzando come fonte religiosa il Consiglio sopracitato, per legittimare appunto il nuovo metodo per la determinazione del primo giorno del mese sacro. I *ḥuṭabâ*’ di questi luoghi di culto hanno focalizzato nel loro discorso le giustificazioni religiose e le giustifi-

---

<sup>141</sup>Un organismo religioso costituito nel 1997 da Yûsuf al-Qaradawi assieme a Faysal Maulaoui, giudice e religioso libanese, e Rachid Ghannouchi, guida spirituale del partito tunisino di matrice islamica an-Nahda. Il centro si occupa, fra le altre cose, di emettere editti religiosi (*fatwah*) per guidare i musulmani nella loro vita quotidiana.

cazioni logistiche: infatti per organizzare i riti connessi all'inizio di Ramadan e i riti della sua fine molti luoghi di culto sono costretti ad affittare delle sale sufficienti per il grande numero dei partecipanti e a ricevere le eventuali autorizzazioni necessarie. Questo ruolo di convincere i fedeli a dare credibilità e plausibilità al nuovo metodo è compito del *ḥuṭabâ'*, vista la legittimità religiosa della quale gode. Prendendo l'esempio del Ramadan del 2018, i *ḥuṭabâ'* dei luoghi di culto aderenti all'U.CO.I.I. hanno annunciato all'inizio di maggio che l'inizio del mese di Ramadan sarebbe stato il 16 del medesimo mese solare. Gli attori religiosi in oggetto non si sono accontentati della *ḥuṭbah* in loco ma hanno trasmesso sui social network la stessa produzione omiletica. I *ḥuṭabâ'* degli altri luoghi di culto hanno concentrato il loro discorso omiletico sul fatto di aspettare l'avvistamento della luna nuova: da una parte l'ha stabilito la tradizione e dall'altra molti musulmani in Europa hanno sempre iniziato il digiuno del mese di Ramadan seguendo gli annunci dell'Arabia Saudita. Di conseguenza il 16 maggio pochi luoghi di culto hanno annunciato l'inizio del periodo di digiuno e la maggior parte lo hanno iniziato il giorno dopo seguendo la prassi saudita. Questa polemica ci dimostra come i musulmani in Italia non abbiano una struttura di plausibilità, ma possiamo parlare di gradi di plausibilità. In altre parole, è plausibile, per la maggioranza dei musulmani, la posizione religiosa dell'Arabia Saudita relativa a eventi religiosi come l'inizio del digiuno del mese di Ramadan e l'inizio del periodo dello *ḥağğ*, mentre il discorso dei *ḥuṭabâ'* dei luoghi di culto aderenti all'U.CO.I.I. non è plausibile. Prendendo in considerazione il discorso religioso relativo alle attività sociali, invece, il discorso degli stessi *ḥuṭabâ'* diventa plausibile per la maggioranza dei musulmani, ad esempio il discorso relativo al dialogo interreligioso, l'uso della lingua italiana nel sermone, il rapporto con le istituzioni italiane, ecc.;

- abbiamo notato un altro livello di plausibilità nel discorso di un *ḥaṭīb* che invita i fedeli ad accompagnarsi solo ai musulmani devoti e che hanno delle specifiche caratteristiche. Questa strategia, secondo noi, è una forma di difesa della minoranza conoscitiva. In realtà il religioso cerca di descrivere il rifugio presso il quale i fedeli possono rifugiarsi insieme al gruppo dei consimili (Berger, 1995). In altre parole, egli invita i fedeli a conservare il codice di comportamento del “bravo” musulmano, quello di accompagnarsi solo ai *mufliḥîn* per conservare la propria “conoscenza” e difendersi da qualsiasi contaminazione;
- un'altra strategia adottata da alcuni *ḥuṭabâ'* consiste nel cercare un compromesso nelle scienze e nelle retoriche occidentali per dare credibilità al proprio discorso, ad esempio nel caso di Marwân che fa riferi-

- mento a Voltaire per dare forza alla sua posizione e indossa abbigliamento tradizionale per accontentare gli interlocutori cristiani durante gli incontri di dialogo interreligioso. Un altro esempio della strategia del compromesso l'abbiamo vista nella *ḥuṭbah* sullo *'Isrâ' wa al-mi'râğ*, nella quale il religioso tenta di costruire la credibilità di questo evento tramite la costruzione di una percezione scientifica basata sulla conversione di scienziati all'islam per merito delle proprie ricerche scientifiche. Il compromesso scientifico è molto presente nel discorso omiletico analizzato: un altro esempio consiste nel proporre nella *ḥuṭbah* la concordanza del Corano con la scienza, il che fa riferimento a una nuova disciplina sviluppata negli ultimi decenni nei paesi musulmani, chiamata *al-i'ğâz al-'ilmî fi al-Qur'ân* (inimitabilità scientifica del Corano);
- il genere di discorso khatabitico più diffuso nei luoghi di culto presi in considerazione è basato sulla trasmissione di 'ricette delle pratiche religiose corrette'. Alcuni *ḥuṭabâ'* d'altronde ignorano sia gli aspetti teologici della religione musulmana sia la dimensione umana, e focalizzano il proprio discorso sulla dicotomia tra *ḥalâl* e *ḥarâm* (il lecito e l'illecito), che a sua volta crea due categorie di musulmani: il musulmano *mufliḥ* "buono" e il musulmano *fâsiq* "non buono". Questo atteggiamento rende il discorso khatabitico un discorso idealista, che non prende in considerazione il lato umano dei fedeli e di conseguenza non cerca di dare delle risposte ai problemi della vita quotidiana del fedele che vive in Italia o di aiutarlo a vivere in modo armonioso con il contesto ospitante, ma offre un modello utopico della religione, che è visto dai fedeli come il modello plausibile da raggiungere, il modello della generazione ben guidata. Ad esempio la *ḥuṭbah*, enunciata in un luogo di culto di un centro urbano del Sud Italia, nella quale il *ḥatîb* ha criticato fortemente i fedeli attribuendo loro la responsabilità della situazione economica critica del luogo di culto, dimenticando che la metà dei fedeli erano dei profughi, è una dimostrazione di questo genere khatabitico idealista.

## 2. La ricostruzione della plausibilità sociale

La seconda dimensione, invece, riguarda i tentativi che fanno alcuni *ḥuṭabâ'* di trasmettere tramite la *ḥuṭbah* dei messaggi rivolti al mondo esterno al luogo di culto per ricostruire una credibilità dell'islam, ad esempio la *ḥuṭbah* dedicata al terremoto dell'Abruzzo, la *ḥuṭbah* in cui il religioso invita i fedeli a partecipare alle elezioni, le tante *ḥuṭab* sull'etica religiosa, la *ḥuṭbah* sul terrorismo, ecc.

Vediamo ora con più dettagli il *reframing* della cornice rituale della *ḥuṭbah* e come si stanno costruendo i suoi modelli nella società italiana:

- come abbiamo visto nell’analisi delle *ḥuṭab*, gli attori religiosi trasmettono molte norme religiose e molte indicazioni – ciò che abbiamo chiamato le ricette della pratica religiosa “corretta” – tentando di convincere il pubblico dei fedeli ad adottare un codice di comportamento. In pratica il *ḥaṭīb* copre il ruolo del controllore sociale all’interno delle comunità dei fedeli. Nello stesso tempo abbiamo verificato, grazie ai racconti di vita, come il *ḥaṭīb* riceve delle pressioni sociali che lo costringono a evitare di affrontare alcuni argomenti e di usare alcune espressioni e alcuni termini. Per fare degli esempi, ricordiamo il *ḥaṭīb* che riceve dai dirigenti del luogo di culto l’indicazione di non affrontare argomenti politici, il *ḥaṭīb* che riceve l’ordine di non nominare nel suo discorso omiletico uno Stato arabo o il nome del capo di Stato, il *ḥaṭīb* a cui i fedeli stessi chiedono di non parlare della causa palestinese, il *ḥaṭīb* che viene influenzato dalla moglie suggeritrice, ecc. Tutto ciò dimostra come il *ḥaṭīb* eserciti un controllo sociale e nello stesso tempo riceva un controllo sociale. Perciò possiamo notare come i fedeli considerino il discorso del *ḥaṭīb* plausibile ma fino a un certo punto. Grazie alle interviste fatte ai *ḥuṭabâ’* e ai responsabili dei luoghi di culto e all’osservazione partecipante siamo arrivati a verificare empiricamente che i *ḥuṭabâ’* sono sottoposti a fortissime pressioni sociali e psicologiche contrarie alle loro convinzioni e alle loro scelte nell’esercizio delle loro attività omiletiche, e di conseguenza si sono adattati a tali pressioni;
- un *ḥaṭīb* raccomanda ai fedeli, per essere *muflihîn*, di avere solo amici devoti e *ṣâlihîn* (devoti); nello stesso tempo un altro *ḥaṭīb* invita i suoi ascoltatori a imparare ad ascoltare bene chi ti parla, e un altro invita alla fedeltà verso tutte le persone. Nel caso della *ḥuṭbah* sull’ascolto, questo elemento etico rappresentato della pratica sociale dell’“ascolto”, come è stata affrontata dal *ḥaṭīb*, è un esempio del ruolo del discorso religioso nel diffondere delle pratiche necessarie a risolvere i problemi all’interno delle famiglie e nello stesso tempo a rafforzare i rapporti sociali tra i componenti della società. Diversamente dal *ḥaṭīb* che invita i suoi ascoltatori a limitare l’amicizia ai simili, questo predicatore affronta invece un tema religioso nella sua dimensione sociale e rendendolo uno strumento per costruire e rafforzare l’interazione con gli ‘altri’. È un discorso socialmente utile che si potrebbe enunciare non solo in un luogo di culto ma, togliendo alcune espressioni del linguaggio religioso, anche al di fuori di esso: è una *ḥuṭbah* per la società e non solo per i musulmani presenti al culto. In questa dimensione riportiamo le parole con le quali il *ḥaṭīb* legittima la propria posizione: la “nostra Italia”, la “no-

- stra società”, i “nostri concittadini”, i “diversamente credenti”, “tutti noi”;
- durante il periodo di raccolta delle *ḥuṭab* sono passate diverse ricorrenze che riguardano la causa palestinese: il 30 marzo, *Yawm al-’Arḍ* (il giorno della terra),<sup>142</sup> il 5 giugno, in cui ricorre l’inizio della Guerra dei Sei Giorni, il 15 maggio, *Dikrah an-Nakbah* o la costituzione dello Stato di Israele, giorno simbolo dell’esodo del popolo palestinese; nello stesso periodo sono avvenuti i disordini di luglio 2017 in seguito alla chiusura della moschea al-’Aqsâ da parte dell’esercito israeliano. L’unica occasione in cui due *ḥuṭabâ’* hanno affrontato il tema della Palestina è stata venerdì 21 luglio 2017. I musulmani in Italia vivono in un territorio dove la cultura dominante non riconosce questi anniversari come conoscenza: perciò non se ne parla sui mass media, nei dibattiti politici e nelle scuole, e di conseguenza hanno perso la loro plausibilità. Il ricordo della Palestina durante gli eventi drammatici, invece, è spiegabile con il fatto che i mass media e i social network coprono gli avvenimenti. Nonostante ciò, la maggior parte dei luoghi di culto presi in esame dalla nostra ricerca non ha dedicato sermoni a questi eventi. In un caso, il *ḥaṭīb* che ha affrontato il tema della Palestina durante gli eventi è stato contrastato da un fedele in privato alla fine del culto, chiedendogli di evitare questo tema nella *ḥuṭbah*. Secondo il nostro parere, la causa palestinese, come tutti gli eventi connessi ai conflitti internazionali, i temi politici e la critica ai governi, sta perdendo la credibilità dei fedeli e dei dirigenti dei luoghi di culto: i generi di discorso preferiti, come abbiamo visto, sono l’etica, la spiritualità e le ricorrenze. Di questo ha parlato Berger (1995; p. 19) scrivendo: “*Tuttavia, la conclusione prevedibile della lotta ineguale è questa: la disintegrazione progressiva dell’attendibilità propria della «conoscenza» contestata nella coscienza di colui che la possiede*”;
  - preparare un discorso omiletico in gruppo, scegliendo le espressioni e i termini adatti, invitare i giornalisti a partecipare alla *ḥuṭbah*, inviare una copia della *ḥuṭbah* ai mass media ecc. sono delle strategie comunicative vincenti, come abbiamo notato nell’effetto mediatico e sociale generato da una *ḥuṭbah* in cui il religioso incoraggia i fedeli a partecipare alle elezioni o dalle *ḥuṭab* di solidarietà ai terremotati. Altri *ḥuṭabâ’* cercano l’acquisizione della credibilità esprimendo la necessità di partecipare al dialogo interreligioso tramite il proprio discorso khatabitico. A questo proposito ricordiamo il *ḥaṭīb* che ha fallito nel convincere tutti i fedeli della necessità di aprire il luogo di culto ai non musulmani per celebra-

---

<sup>142</sup>Lo *Yawm al-’Arḍ*, o Giorno della Terra, per i Palestinesi è il giorno della commemorazione dei caduti negli scontri del 30 marzo 1976.

re un incontro di dialogo, quindi ha organizzato una votazione per decidere e ha vinto la corrente a favore dell'apertura. L'esempio più evidente della ricerca della credibilità è rappresentato dalle *muqaddimah* delle *ḥuṭab* 'stra-ordinarie' (la *ḥuṭbah* sul terremoto, quella dedicata all'attentato di Nizza e quella dell'invito alla partecipazione alle elezioni). È di importante rilevanza il fatto di non rispettare la tradizione della *muqaddimah* in questi casi stra-ordinari e di usare prevalentemente la lingua italiana. Se le *muqaddimah* nelle *ḥuṭab* ordinarie trasmettono gli elementi fondamentali della religione musulmana o quelli che chiameremmo 'gli elementi della struttura di credibilità della religione musulmana', nei casi stra-ordinari la *muqaddimah* tenta di ricostruire una nuova struttura di credibilità, nella quale la cultura italiana, i rapporti inter-sociali e gli indicatori religiosi musulmani vengono messi insieme nello stesso discorso religioso;

- il *ḥaṭīb* della società e il *ḥaṭīb* ventiquattr'ore su ventiquattro: queste due figure di *ḥaṭīb* rappresentano il tentativo di ricostruzione della plausibilità dell'islam al di fuori del luogo di culto. Essi non enunciano le *ḥuṭab* fuori dai luoghi di culto, ma partecipano a delle attività sociali in qualità di *ḥuṭabâ'*. Si tratta di un modo di portare la conoscenza desiderata fuori dalle mura del luogo del culto e di farla arrivare laddove si produce il dialogo interreligioso e interculturale, nel tentativo di trasmettere la credibilità nel messaggio islamico;
- i tre *ḥuṭabâ'* laureati in Italia, in ingegneria civile e in medicina, hanno dimostrato di essere più preparati per costruire una plausibilità dell'islam nella società. Il fatto di enunciare il sermone metà in arabo e metà in italiano e la loro conoscenza della cultura italiana, da una parte, e la posizione sociale e il rapporto con le istituzioni che sono riusciti a costruire, dall'altra, sono tutti degli elementi che hanno aiutato a renderli credibili e accettati, fino a un certo punto, dalla società italiana. I *ḥuṭabâ'* laureati nelle scienze religiose presso le università dei paesi di provenienza, invece, non sono potuti arrivare a questo risultato, soprattutto per l'handicap linguistico-culturale, malgrado i lunghi anni passati in Italia. Questo dato, secondo il nostro parere, è da prendere in considerazione in qualsiasi programma futuro relativo alla formazione dei *ḥuṭabâ'* e/o degli imam;
- l'analisi comparativa tra la *ḥuṭbah* enunciata in un luogo di culto ubicato in una metropoli e la *ḥuṭbah* enunciata in un luogo di culto di un centro urbano ci ha permesso di concludere che la metropoli offre più occasioni al *ḥaṭīb*, rispetto al centro urbano, per crescere, migliorare il suo italiano e la sua conoscenza della cultura italiana e costruire dei rapporti solidi con diversi elementi della struttura sociale. La presenza nella

metropoli di università, associazioni culturali nazionali, associazioni di promozione sociale, enti istituzionali, enti diplomatici, fonti mediatiche nazionali, sedi di società internazionali, ecc. ha la sua ricaduta sul rito cultuale del venerdì. Da una parte il *ḥaṭīb* si trova sempre di fronte a nuove situazioni che lo fanno crescere e dall'altra deve enunciare il suo prodotto di fronte a un pubblico composto da ricercatori e studenti universitari, rappresentanti diplomatici e consolari, liberi professionisti e uomini d'affari, italiani convertiti e giovani di seconda generazione, italiani di origine straniera, coppie miste, stranieri residenti in Italia da lunghi periodi, stranieri nuovi arrivati, e negli ultimi due anni molti profughi. Le città di periferia e di provincia, invece, non offrono grandi opportunità al *ḥaṭīb* per crescere: il rapporto con le istituzioni è limitato e la comunità dei musulmani è rappresentata in gran parte da operai e profughi. Di conseguenza il *ḥaṭīb*, in questo secondo caso, non ha le stesse opportunità di crescita rispetto al suo collega della metropoli;

- un'ultima osservazione che abbiamo fatto soprattutto durante le *ḥuṭab* indirizzate alla società è che nonostante il *ḥaṭīb* di turno enunci il suo discorso davanti ai fedeli presenti, egli non indirizza il suo sermone a loro. I partecipanti sono in quel momento un pubblico, degli osservatori o dei testimoni del messaggio rivolto dal *ḥaṭīb* alla società. L'obiettivo di tale interazione simbolica non è più il culto rituale in sé ma piuttosto il tentativo di costruire una credibilità all'islam presso il mondo esterno alle mura del luogo di culto.

### **3. Le mancanze delle quali soffre la *ḥuṭbah* in Italia**

In questa parte vediamo le mancanze che abbiamo notato analizzando la cornice rituale della *ḥuṭbah*. Secondo il nostro parere queste mancanze influiscono sulla struttura di plausibilità dell'islam in Italia e rappresentano le lacune ancora da colmare.

#### **3.1. Primo assente: la famiglia**

La prima osservazione che abbiamo potuto fare analizzando le *ḥuṭab* è l'assenza di argomenti definiti dai *ḥuṭabâ'* stessi come i grandi problemi delle comunità dei musulmani. Nei racconti di vita, i *ḥuṭabâ'* all'unanimità hanno dedicato molto tempo a spiegarci i diversi tipi di problemi che vivono le famiglie musulmane residenti in Italia. Per esempio, lo scontro tra i genitori e i figli cresciuti in Italia, la violenza del marito, la moglie che abbandona il nucleo familiare, la questione della moglie lavoratrice, l'educazione dei figli, ecc. Ci aspettavamo di ritrovarci in possesso di un grande

numero di *ḥuṭab* che affrontano queste tematiche, ma invece ne abbiamo trovate soltanto tre, due delle quali affrontano in modo generico la questione dei social network. L'unica *ḥuṭbah* che fa eccezione è quella nella quale il religioso invita i fedeli a organizzare delle sedute in famiglia attorno a *mâ'idatu al-Qur'ân* (il tavolo del Corano) per leggerlo e studiarlo, affermando che se i figli non conoscono l'arabo perché sono nati e cresciuti in Italia i genitori possono usare le traduzioni; poi questo *ḥaṭīb* indirizza il suo discorso ai figli indicando loro la ricetta per essere *marḍī al-wâlidain* (godere della soddisfazione dei genitori). Possiamo considerare questo atteggiamento come un adattamento a ricostruire uno strumento per trasmettere la conoscenza usando la lingua italiana.

### **3.2. Secondo assente: le ricorrenze non islamiche**

Il periodo che abbiamo dedicato alla raccolta delle *ḥuṭab*, come abbiamo visto, comprendeva le festività natalizie, la Pasqua, l'8 marzo, il 25 aprile, il Primo Maggio e il 2 giugno. Queste ricorrenze non hanno trovato spazio nel discorso omiletico, tranne in due occasioni e in due luoghi di culto diversi. In un caso si trattava delle festività natalizie, e per la precisione il *ḥaṭīb* ha enfatizzato nella propria *ḥuṭbah* la natura di Gesù e di Maria secondo la religione islamica. L'altra ricorrenza era l'8 marzo: in questo caso il *ḥaṭīb* di un altro luogo di culto ha dato spazio ai diritti che l'islam concede alla donna. Le altre ricorrenze invece erano assenti nelle *ḥuṭab*. Siamo riusciti a rintracciare una discussione tra alcuni imam sui social network, nella quale uno di essi ha suggerito di affrontare nella *ḥuṭbah* l'anniversario del 2 giugno dicendo che si tratta della festa nazionale più importante dell'Italia; la prima risposta ricevuta è stata quella di un esponente storico delle comunità dei musulmani, nella quale chiedeva agli altri di parlare invece di quello che succedeva a Gaza. Un altro interlocutore invece era d'accordo sull'accenno a questa ricorrenza, legittimando la sua posizione con il fatto che si vive in Italia e i figli frequentano le scuole italiane.

### **3.3. Terzo assente: i problemi della società italiana**

Oltre alle ricorrenze nazionali sono assenti nel discorso khatabitico italiano i problemi sociali di grande interesse mediatico come il femminicidio, la disoccupazione, la criminalità tra gli immigrati, l'immigrazione ecc. Questo comportamento riflette il concetto goffmaniano della "disattenzione civile", che porta le persone a ridurre al minimo l'interazione sociale in pubblico, o il concetto simmeliano dell'"atteggiamento blasé". Ciò potrebbe avere una spiegazione, secondo il nostro parere, nel sentimento di alcuni *ḥuṭabâ'* di

appartenere a una “minoranza conoscitiva”, e nel discorso religioso musulmano fedele alla cultura dei paesi di origine.

### 3.4. Quarto assente: la teologia

Un altro grande assente nel discorso khatabitico in Italia è la teologia islamica: come abbiamo visto, le categorie di argomenti più affrontati nelle *ḥuṭab* sono l’etica, la spiritualità e il *fiqh*. Nei sermoni gli attori religiosi trasmettono delle ricette del codice di comportamento “corretto”, della pratica religiosa “corretta” e delle caratteristiche del musulmano *mufliḥ* (corretto): possiamo considerare tutto ciò una manifestazione dell’ortoprassi immaginata e voluta dal produttore della *ḥuṭbah*. Anche i temi che abbiamo collocato sotto la categoria ‘spiritualità’ contengono alcune delle ricette citate. Abbiamo constatato che non c’è una tendenza a trattare argomenti che riguardano i nomi di Allah e i loro significati, l’esistenza del bene e del male, la natura dell’uomo dopo la morte, i significati soggettivi della fede, i significati della fede degli ebrei, dei cristiani e degli zoroastriani citati nel Corano, il senso della redenzione, ecc.

### 3.5. La lingua italiana

Come abbiamo visto nel capitolo dedicato ai livelli di presenza della lingua italiana nel discorso khatabitico, i *ḥuṭabâ*’ che usano in maniera efficiente la lingua italiana nella *ḥuṭbah* in maggioranza sono quelli che si sono laureati in Italia: due ingegneri e un medico. Il loro percorso di studio universitario in Italia ha fornito loro strumenti linguistici per adattare la *ḥuṭbah* alla lingua italiana, e nello stesso tempo la loro posizione sociale ha permesso loro di instaurare dei rapporti con diverse figure istituzionali locali, diventando dei mediatori tra le comunità dei fedeli e la società italiana. I *ḥuṭabâ*’ laureati in scienze religiose presso le università dei loro paesi di origine sono invece quelli che non usano la lingua italiana nel loro discorso khatabitico, malgrado il lungo periodo passato in Italia, ma si affidano alla traduzione fatta da altri. I *ḥuṭabâ*’ non laureati fanno invece un grande sforzo per usare la lingua italiana nelle proprie *ḥuṭab*: si tratta di un italiano molto semplice che merita uno studio a parte. Infine, abbiamo notato che i due *ḥuṭabâ*’ di tendenza salafita sono quelli che non usano la lingua italiana e non si affidano neppure alla traduzione di altre persone: presumiamo che lo facciano per convinzione ideologico-religiosa. Questi dati ci spingono ad affermare che per ottenere dei buoni risultati relativi all’uso della lingua italiana nella *ḥuṭbah* ci si deve affidare ai *ḥuṭabâ*’ di seconda generazione e a quelli laureati in Italia dopo aver avuto una formazione nelle discipline religiose. La lingua italiana, secondo la nostra indagine, è ancora mal pre-

sentata nel discorso khatabitico, e questo fatto allontana per il momento l'islam dalla descrizione diffusa nei media quando si parla di un "islam italiano".

#### 4. Riflessione conclusiva

A questo punto possiamo dire che il discorso omiletico dei *ḥuṭabâ'* in Italia possiede diversi livelli della struttura di plausibilità e che è in corso una ricostruzione di una struttura di plausibilità che potrebbe far nascere il modello italiano di *ḥuṭbat al-ğumu'ah*.

#### 5. Questioni aperte

Arrivati a questa conclusione, rimangono delle questioni aperte connesse al nostro oggetto di ricerca, che richiedono ulteriori indagini accademiche per approfondire le mutazioni in corso nel culto principale della comunità dei musulmani in Italia:

- che percorso prende la trasformazione sociale di *ṣalât al-ğumu'ah* nel vuoto normativo e nella mancanza di una rappresentazione dell'islam italiano? In altre parole, come andrà a trasformarsi tale cornice rituale di fronte alle pressioni mediatiche, politiche, culturali e sociali?
- Che ricadute avrà la presenza di *ḥuṭabâ'* convertiti, figli di convertiti o di seconda generazione sulla trasformazione della produzione omiletica?
- Che conseguenze avranno le censure e le autocensure esercitate sulla *ḥuṭbah* nel processo di trasformazione della religiosità e della conoscenza religiosa nel futuro dell'islam in Italia?
- Anche se in Italia non c'è ancora una Amina Wadud, abbiamo visto il ruolo femminile nella preparazione del prodotto khatabitico. Che ruolo avrà la donna musulmana nel futuro della *ḥuṭbah*? Rimarrà sempre la suggeritrice? La correttrice dell'italiano?
- Quali sono le strategie comunicative delle *ḥuṭab* in turco, urdu, wolof, albanese, ecc. che si producono nei luoghi di culto non arabofoni in Italia?
- I percorsi italiani della trasformazione della *ḥuṭbah* potranno influenzare i percorsi di tale culto nei paesi a maggioranza musulmana come il Marocco, e viceversa?

## Bibliografia

- Abdesselem, H. (1977). *Le thème de la mort dans la poésie arabe*. Tunis: Faculté des lettres.
- Acocella, I. & Cigliuti, K. (2016). "Identità di genere e identità religiosa di giovani musulmane "italiane": tra ereditarietà e rivisitazione". In: *Mondi migranti*, 30-3, pp. 155-179.
- al-Afghani, S. (1974<sup>2</sup>). *Aswâq al-'arab fî al Ğâhilliyyah wa al-'islâm* [I mercati arabi nei periodi della Ğâhilliyyah e dell'islam]. Bayrût / al-Qâhirah: Dâr al-Fiqr.
- Ali Mohammad, I. (2016). *Fann al-ḥatâbah wa mahârat al-ḥatîb* [L'arte dell'oratoria e le qualità del ḥatîb]. al-Qâhirah: Dâr al-Kalimah Li an-Našr wa at-Tawzi'.
- Allievi, S. (1999). *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Allievi, S. (2003). *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*. Torino: Einaudi.
- Allievi, S. (2009). *Conflicts over Mosques in Europe. Policy Issues and Trends*. London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi, S. (2010a). *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*. Venezia: Marsilio.
- Allievi, S. (ed.) (2010b). *Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem*. London: Alliance Publishing Trust.
- Allievi, S. & Dassetto, F. (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro.
- al-Alûsî al-Baġdâdî, S. M. S. (s.d.). *Bulûġ al-'arab fî ma'rifat aḥwal al-'arab* [Realizzare l'obiettivo di conoscere la storia degli arabi]. 3 voll. al-Qâhirah: Maktabah al-Ahliyyah.
- al-Asad, N. al-D. (1962). *Mašâdir al-ši'r al-ġâhilî wa-qîmatuhâ al-târîḥiyyah* [La bibliografia della poesia del periodo della Ğâhilliyyah e il suo valore storico]. al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif.

- al-Asfahâni, abu al-F. (1905). *Kitâb al-ağani* [Il libro delle canzoni]. 25 voll. al-Qâhirah: Taqaddum.
- Anderson, N. (1923). *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- Arkoun, M. (1973). *Essais sur la pensée islamique*. Paris: Maison-neuve et Larose.
- Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maison-neuve et Larose.
- Asín Palacios, M. (1994). *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*. Parma: Pratiche Editrice.
- al-‘Askarî, abu H. (1987). *Al-‘awa’il* [Gli antenati]. Tanta: Dâr al-Bašîr.
- Augé, M. (2009). *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera.
- Babès, L. (2011). *L'utopie de l'islam. La religion contre l'État*. Paris: Armand Colin.
- Babès, L. & Oubrou, T. (2002). *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*. Paris: Albin Michel.
- Al-Baihaqî, abu-B. (2010). *Dalâ'il an-nubuwwah* [I segni della profezia]. Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Beaucamp, J., Briquel-Chatonnet, F. & Robin, C. J. (1999-2000). “La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie Ĥimyarite”. In: *Aram. Society for Syro-Mesopotamian Studies*, 11/12, pp. 15-83.
- Beckford J. A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beekers, D. T. (2015). “A Moment of Persuasion – Travelling Preachers and Islamic Pedagogy in the Netherlands”. In: *Culture and Religion*, 16-2, pp. 193-214.
- Berger, P. L. (1995). *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*. Bologna: Il Mulino.

- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Bertaux, D., Bichi, R. (a cura di) (1999). *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. Milano: FrancoAngeli.
- Bombardieri, M. (2011). *Moschee d'Italia. Il diritto al culto. Il dibattito sociale e politico*. Bologna: EMI.
- Boudon R. (1996). *Metodologia della ricerca sociologica*. Bologna: Il Mulino.
- Bourdieu P. (1971). "Genèse et structure du champ religieux". In: *Revue française de sociologie*, 12-3, pp. 295-334.
- al-Bustâni, B. (2014). *Udabâ' al-'arab fi al-Ġahiliyyah wa şadr al-'islâm* [I letterati arabi nella Ġahiliyyah e all'inizio del periodo islamico]. al-Qâhirah: Mu'asasatu Handawi Litta'lîm wa at-Taqâfah.
- Branca, P. (1991). *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*. Genova: Marietti.
- Branca, P. (2000). *I musulmani. Conoscerli per non temerli*. Bologna: Il Mulino.
- Branca, P. (2010). «Noi e l'Islam». *Dall'accoglienza al dialogo. Vent'anni dopo*. Padova: Messaggero.
- Bucaille, M. (1987). *Les Momies des pharaons et la médecine : Ramsès II à Paris, le pharaon et Moïse*. Paris: Séguier.
- Caeiro, A. (2010). "Transnational Ulama, European Fatwas, and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research". In: M. van Bruinessen & S. Allievi (eds.). *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London: Routledge.
- Campanini, M. (2005). *Dizionario dell'islam. Religione, legge, storia, pensiero*. Milano: BUR.
- Campanini, M. (2006). *Storia del Medio Oriente. 1978-2005*. Bologna: Il Mulino.

- Caritas e Migrantes (2015). *XXV Rapporto Immigrazione 2015*. Todi: Tau Editrice.
- Cesari J. (2003), “Muslim Minorities in Europe: the Silent Revolution”. In: J. Esposito & F. Burgat (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and Middle East*. New Jersey: Rutgers University Press. pp. 251-269.
- Cheikho, L. (1888). “Les poètes arabes chrétiens. Poètes antéislamiques. Qouss, évêque de Najran”. In: *Études Religieuses Philosophiques, Historiques et Littéraires*, XLIV, pp. 592-611.
- Chikhaoui, N., Casewit, F. J. (ed.) (2004). “The Minbar: Symbol of Verticality and of Elevation”. In: *Sacred Web*, 14.
- Cohen, M., Joncheray, J. & Luizard, P.-J. (sous la direction de) (2004). *Les transformations de l'autorité religieuse*. Paris: L'Harmattan.
- Croteau, D. & Hoynes, W., Antonelli, F. & Rossi E. (a cura di) (2015). *Sociologia generale. Temi, concetti, strumenti*. Milano: Mc-Graw Hill Education (Italy).
- Daif, S. (1943). *Al-fann wa maḍāhibuhu fī an-naṭr al-‘arabi* [L'arte e le sue tendenze nella prosa araba]. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif.
- Daif, S. (1987<sup>8</sup>). *At-taṭṭawur wa at-taḡdīd fī aṣī‘r al-‘amawī* [Lo sviluppo e la riforma nella poesia omayyada]. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif.
- Daif, S. (2008<sup>12</sup>). *Tārīḥ al-‘adab al-‘arabi. Al-‘aṣr al-ḡāhilī* [La storia della letteratura araba. L'era della Ḡāhilliyyah]. al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F. (coord.) (2011). *Discours musulmans contemporain. Diversité et cadrages*. Louvain-la-Neuve: Academia / L'Harmattan.
- Dassetto, F. & Bastenier, A. (1984). *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Anvers: EPO.
- Dassetto, F. & Bastenier, A. (1988). *Europa: nuova frontiera dell'islam*. Roma: Edizioni Lavoro.

- Dassetto, F. & Conrad, Y. (coordonné par) (1996). *Musulmans en Europe occidentale*. Paris: L'Harmattan.
- de Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Desanti, J. T. (2005). *Introduction à la phénoménologie*. Saint-Amand: Éditions Gallimard.
- Durkheim, É., Rosati, M. (a cura di) (2005). *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Meltemi.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis. The critical study of language*. London / New York: Longman.
- Fairclough, N. (2014). *Language and Power*. London: Taylor & Francis.
- Fairclough, N. & Thomas, P. (2004). "The Globalization of Discourse and the Discourse of Globalization". In: D. Grant, C. Harvey, C. Oswick, L. Putnam (eds.). *Organizational Discourse*. London: Sage. pp. 379-396.
- Ferrari, A. (2013). *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*. Roma: Carocci.
- Ferrari, S. (a cura di) (2006). *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del Vecchio continente*. Roma: Carocci.
- Ferrarotti, F. & Cipriani, R. (1974). *Sociologia del fenomeno religioso*. Roma: Bulzoni.
- Fisher, G. (2011). *Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2009). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: BUR.
- Frégosi, F. (sous la direction de) (1998). *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan.

- Frégosi, F. (2004), “L’imam, le conférencier et le jurisconsulte : Retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France”. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125, pp. 131–146.
- Frisina, A. (2007). *Giovani musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Frisina, A. (a cura di) (2016). *Metodi visuali di ricerca sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Gaffney P. D. (1988). “Magic, Miracle and the Politics of Narration in the Contemporary Islamic Sermon”. In: *Religion and Literature*, 20-1 (Spring, 1988) (= *The Literature of Islam*), pp. 111-137.
- al-Ġâhiz, Harun, A. M. (a cura di) (1998). *Al-bayân wa tabyîn*. 4 voll. al-Qâhirah: Maktabah al-Ĥanġî.
- Garau, M. (1997). *La rosa dell'imam*. Bologna: EMI.
- Geertz, C. (1998). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- al-Gharavi, M. H. Y. (2008). *Mawsu‘at at-tarih al-‘islâmî* [Enciclopedia della storia islamica]. 8 voll. Bayrût: Muġamma‘ al-Fikr al-‘Islâmî.
- Giuliano, L. & La Rocca, G. (2008). *L'analisi automatica e semi-automatica dei dati testuali*. 2 voll. Milano: Led.
- Gobo, G. (2001). *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*. Roma: Carocci.
- Goffman, E. (1968). *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Torino: Einaudi.
- Goffman, E. (1997). *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- Goffman, E., Matteucci, I. (a cura di) (2001). *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*. Roma: Armando.
- Guolo, R. (1994). *Il partito di Dio. L'islam radicale contro l'Occidente*. Milano: Guerini.
- Guolo, R. (1999). *Avanguardie della fede. L'islamismo tra ideologia e politica*. Milano: Guerini.

- Guolo, R. (2003). "Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam". In: *Italian Journal of Sociology of Education*, 6-2, pp. 224-255.
- Guolo, R. (2010). *Identità e paura. Gli italiani e l'immigrazione*. Udine: Forum Edizioni.
- ibn Ḥabīb, abu J. M. (2009). *Kitâb al-muḥabbar* [Il libro delle scritture]. Bayrût: Dâr al-'Afâq al-Ġadîdah.
- al-Hachimi, A. (1969). *Ġawâhir al-'adab* [I gioielli della letteratura]. 2 voll. Bayrût: Mu'asasatu al-Ma'ârif.
- Haddad, Y. (ed.) (2002). *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Haddad, Y. & Balz, Michael (2008). "Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11". In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19-2, pp. 215-235.
- Hashas, M. (2013). *On the Idea of European Islam: Voices of Perpetual Modernity*. Rome: LUISS University, dissertation.
- Hashas, M. (2016). "Does European Islam Think?". In: N. V. Vinding, E. Račius & J. Thielmann (eds.). *Exploring the Multitude of Muslims in Europe. Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*. Leiden / Boston: Brill. pp. 35-49.
- Hirschkind, C. (2012). "Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba". In: *Journal of Middle Eastern Studies*, 44-1, pp. 5-21.
- Hoyland, R. G. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writing on Early Islam*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press.
- al-Hûfî, A. (1952<sup>2</sup>). *Al-ḥayât al-'arabiyyah mina šî'r al-ġâhilî* [La vita araba dalla poesia della Ġâhilliyyah]. al-Qâhirah: Maktabah Nahadat Misr.
- Jedlowski, P. (2008). *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*. Roma: Carocci.
- Jouanneau, S. (2013). *Les imams de France. Une autorité religieuse sous contrôle*. Paris: Agone.

- Kahhala, O. R. (1984<sup>5</sup>). *A 'lâm an-nisa' fî 'alamai al-'arab wa al-'islâm* [Le donne famose nel mondo arabo e nel mondo musulmano]. Bayrût: Mu'asasatu ar-Risâlah.
- Kamp, M. (2008). "Islam and Muslims in Germany". In: *Muslim Minorities*. Leiden / Boston: Brill. vol. 7. pp. 133-160.
- ibn Kaṭîr (2010). *Al-bidâyah wa an-nihâyah* [L'inizio e la fine]. 21 voll. Bayrût: Dâr ibn Kaṭîr.
- Kepel, G. (1984). *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*. Paris: Éditions La Découverte.
- Kepel, G. (1987), *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Kepel, G. & Richard, Y. (sous la direction de) (1990). *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Éditions du Seuil.
- Khaled, F. A. (1995). "L'islam contemporaneo". In: G. Filoramo (a cura di). *Religioni dualiste, Islam (= Storia delle religioni, 3)*. Roma / Bari: Laterza. pp. 273-338.
- abu al-Khashab, I. A. (s.d.). *Târiḥ al-'adab al-'arabî fî al-'asr al-'Abbâsî at-tânî* [Storia della letteratura araba nel secondo periodo abbasside]. al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî.
- Koole, T. & ten Thije, J. D. (2001). "The Reconstruction of Intercultural Discourse: Methodological Considerations". In: *Journal of Pragmatics*, 33-4, pp. 571-587.
- Kroissenbrunner, S. (2002). "Turkish Imams in Vienna". In: W. A. R. Shadid & P. S. Van Koningsveld (eds.). *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters. pp. 181-207.
- Kurd Ali, M. (2012). *'Umarâ' al-bayân* [I principi della retorica]. al-Qâhirah: Maktabah at-Taḡâfah ad-Dîniyyah.
- La Mendola, S. (a cura di) (2007). *Comunicare interagendo. I rituali della vita quotidiana: un compendio*. Torino: Utet.

- Lécuyer, B. P. (1967). *Régulation sociale, contrainte sociale et « social control »*. In: *Revue française de sociologie*, 8- 1, pp. 78-85.
- Lo Jacono, C. (1995). *Maometto. L'inviato di Dio*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Lo Jacono, C. (1996). "Il risveglio dell'Islam". In: *Storia e dossier*, 11-106, pp. 12-23.
- Lo Jacono, C. (2003). *Il vicino oriente da Muḥammad alla fine del sultanato mammelucco*. In: *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*. 2 voll. Torino: Einaudi. vol. 1.
- Lo Jacono, C. (2011). *Maometto*. Roma / Bari: Laterza.
- Mantovan, C. (2007). *Immigrazione e cittadinanza. Auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Italia*. Milano: FrancoAngeli.
- Mantovani, G. (2008). *Analisi del discorso e contesto sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Maréchal, B. (2009). *Les frères musulmans en Europe*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mariani, E. (2005). "Dal Corano al web. La carriera mediatica di Amru Khaled". In: *Meridiana*, 52, pp. 117-138.
- al-Mas'ûdî, abu al-H. (2012). *Murûğ 'ad-dahab wa ma'âdin al-ğawhar* [Le praterie d'oro]. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Merton R. K. (1959). *Teoria e struttura sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Mills, C. W. (2014). *L'immaginazione sociologica*. Milano: Il Saggiatore.
- Moreras J. (1999). *Musulmanes en Barcelona*. Barcelona: Cidob Edicions.
- Mubarrad, M. ibn Y. (1999). *al-Kâmil fî al-luğah wa al-'adab wa al-naḥw wa al-taṣrîf*. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Oubrou, T. (2009). *Profession imâm*. Paris: Albin Michel.
- Pace, E. (2004<sup>2</sup>). *Sociologia dell'islam*. Roma: Carocci.

- Pace, E. (a cura di) (2013). *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci.
- Pace, E. (2016). *Sociologia delle religioni*. Bologna: EDB.
- Pace, E. (2017). "La religiosità popolare nell'islam". In: *Studia patavina*, 64-1, pp. 99-112.
- Paltrineri, E. (1992). *Il "Libro degli Inganni" tra Oriente e Occidente. Traduzione, tradizione e modelli nella Spagna alfonsina*. Firenze: Le Lettere.
- Park, R. E., Burgess, E. W. & Mckenzie, R. D. (1999). *La città*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Pedziwiatr, K. (2010). *The New Muslim Elites in European Cities: Religion and Active Social Citizenship Amongst Young Organized Muslims in Brussels and London*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Peretz, H. (2004). *Les méthodes en sociologie. L'observation*. Paris: Éditions La Découverte.
- Perocco F. (2003). *L'islam nella società locale. Un'indagine sugli "stili di riconoscimento della differenza culturale" (Toscana e Veneto)*. Padova: Università di Padova, tesi di Dottorato.
- Perocco, F. (2012). *Trasformazioni globali e nuove disuguaglianze. Il caso italiano*. Milano: FrancoAngeli.
- Piga, A. (2006). "Strategie fondamentaliste e simbologia coranica. Un'analisi dei sermoni del venerdì nella moschea dell'università di Dakar". In: *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, 61-2, pp. 271-286.
- Poppi, A. (1971). *Analisi del discorso morale di H. Marcuse*. Padova: Tip. Antoniana.
- Privot, M. & Baylocq, C. (2009), "Avant-propos". In: T. Oubrou (2009). *Profession imâm*. Paris: Albin Michel. pp. 7-17.
- al-Qalaqšandi, abu al-'A. (1922). *Subḥ al-A'shâ*. 14 voll. al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Misriyyah.

- al-Qâli, abû A., al-Asma‘i, M. (a cura di) (1926). *Al-‘amâli* [Le speranze]. 4 voll. al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Misriyyah.
- ibn Qutaibah (1925). *‘Uiûn al-Aĥbâr* [Le fonti delle notizie]. 4 voll. al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Misriyyah.
- ibn ‘abd Rabbuh, al-‘Aryan, M. S. (a cura di) (1953). *Al-‘aqd al-farîd* [La collana unica]. 4 voll. al-Qâhirah: Matba‘at al-Istiġamah.
- ar-Rashid, N. (1977). *Sûq ‘Ukâz fî al-Ġâhilliyyah wa al-‘islâm tariĥuhu wa naġatatihi wa mawqi‘ihi* [Sûq ‘Ukâz nella Ġâhilliyyah e nell’islam, la sua storia, la sua attività e la sua ubicazione]. al-Qâhirah: Dâr al-Anġâr.
- Rauty, R. & Romania, V. (2017). *Etnografia, biografia, teoria sociologica: conversazione con Paul Atkinson*. In: *Sociologia e ricerca sociale*, 112, pp. 96-110.
- Reeber, M. (1991). “A Study of Islamic Preaching in France”. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2-2, pp. 275-294.
- Reeber, M. (1992). “Les degrés du Minbar. Sociologie de la prédication islamique en diaspora”. In: *Migrations Société*, 4-21, pp. 31-44.
- Reeber, M. (1993). “Islamic Preaching in France: Admonitory Addresses or a Political Platform?”. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 4-2, pp. 210-222.
- Reeber, M. (2000). “Les khutbas de la diaspora. Enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d’Europe Occidentale”. In: F. Dassetto (dirigé par). *Paroles d’islam. Individus, société et discours dans l’islam européen contemporain*. Paris: Maison-neuve et Larose. pp. 185-203.
- Reeber, M., (2004). “La prédication (khutba) dans les mosquées en France et en Europe : en quête d’une nouvelle légitimité?”. In: M. Cohen, J. Joncheray & P.-J. Luizard (sous la direction de). *Les Transformations de l’Autorité Religieuse*. Paris: L’Harmattan. pp. 187-198.
- Rhazzali, M. K. (2010). *L’islam in carcere. L’esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*. Milano: FrancoAngeli.

- Rhazzali, M. K. (2013), "I musulmani e i loro luoghi di culto". In: E. Pace (a cura di). *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*. Roma: Carocci. pp. 47-72.
- Rhazzali, M. K. (2014a). "I musulmani e i loro cappellani. Salat, assistenza religiosa e mediazione interculturale nei penitenziari d'Italia". In: A. Angelucci, M. Bombardieri & D. Tacchini (a cura di). *Islam e integrazione in Italia*. Venezia: Marsilio. pp. 111-135.
- Rhazzali, M. K. (2014b), "The End of Life from an Intercultural Perspective: Mediators and Religious Assistants in the Health Service". In: *Italian Journal of Sociology of Education*, 6-2 , pp. 224-255.
- Rhazzali, M. K. (2015). *Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni*. Roma: Carocci.
- Rhazzali, M. K. (2016), "In and Around the Mosque. Profile and Territory of the Italian Imam". In: M. Hashas, J. De Ruiter & N. V. Vinding (eds.). *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Changes*. Amsterdam: Amsterdam University Press. pp. 381-398.
- Romania V. (2006). *Farsi passare per italiani. Strategie di mimetismo sociale*. Carocci: Roma.
- Romania, V. (2008). *Le cornici dell'interazione. La comunicazione interpersonale nei contesti della vita quotidiana*. Napoli: Liguori Editore.
- Romania, V. (2017). "La presentazione del sé nella vita quotidiana. L'epistemologia implicita del primo Erving Goffman". Relazione al convegno *Sociologia e Vita Quotidiana. Riconcettualizzazioni, traduzioni, rivisitazioni*, Milano, 26 ottobre 2017.
- Rossi, G. & Aletti, M. (a cura di) (2004). *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Rovere, G. (1982). *Il discorso omiletico. Materiali per uno studio pragmatico di processi comunicativi in ambito istituzionale*. Roma: Centro Studi Emigrazione.
- Roy, O. (1999). *Vers un islam européen*. Paris: Esprit.

- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Safwat, A. Z. (1923). *Ġamharat ḥuṭab al-‘arab fī al-‘usūr al-‘arabiyyah az-zāhirah* [Le ḥuṭab degli arabi nei periodi arabi gloriosi]. Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.
- Said, M. (2004). *An-nasab wa al qarābah fī al muġtama‘ al-‘arabī qabla al-‘islām* [Le origini e le parentele nella società araba prima dell’islam]. Bayrūt: Dār as-Sāqi Liṭṭiba‘a wa an-Našr.
- Said, M. (2012), “Quss ibn Sa‘idah al-Iyâdi”. In: *Bulletin d’Études Orientales*, LX, pp. 67-112.
- Saint-Blancat, C. (1999a). *L’islam della diaspora*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (a cura di) (1999b). *L’islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat, C. (2008a). “L’islam diasporique entre frontières externes et internes”. In: A. Capelle-Pogăcean, P. Michel, E. Pace (sous la direction de). *Religion(s) et identité(s) en Europe. L’épreuve du pluriel*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Saint-Blancat, C. (2008b), “Imām e responsabili musulmani in relazione con la società locale”. In: A. Pacini (a cura di). *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*. Milano: Paoline. pp. 57-82.
- Sèze, R. (2012). “Prédication et autorité des imams en France”. In: *Revue d’éthique et de théologie moral*, 3/2012 (n° 270), pp. 37-51.
- Schütz, A. (1979). *Lo straniero. Saggio di psicologia sociale*. Torino: Utet.
- Shadid, W. A. R. & van Koningsveld, P. S. (eds.) (2002), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters.
- Simmel, G., Turnaturi, G. (a cura di) (1997). *La socievolezza*. Roma: Armando.
- Soravia, G. H. (1997). *La trascrizione dell’arabo in caratteri latini*. Bologna: Il Nove.

- Soued Albert (2000). *La révolution des messies : judaïsme, christianisme et islam*. Paris: L'Harmattan.
- Sunier, T. (2014). "Domesticating Islam: Exploring Academic Knowledge Production on Islam and Muslims in European Societies". In: *Ethnic & Racial Studies*, 37-6, pp. 1138-1155.
- Swartz, M. (1999), "Arabic Rhetoric and the Art of Homily in Medieval Islam". In: R. G. Hovannisian & G. Sabbagh (eds.). *Religion and Culture in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- aṭ-Ṭabarî, abû J. M. ibn J. (1967). *Târîḥ aṭ-Ṭabarî* [La storia secondo aṭ-Ṭabarî]. 11 voll. al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif.
- Tozy, M. (1998). *Monarchie et islam au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Politiques.
- Tozy, M. (2009). "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation". In: *Revue internationale de politique comparée*, 16-1, pp. 63-81.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, B. S., Nasir, K. M. (ed.) (2013). *The Sociology of Islam*. Farnham: Ashgate.
- Tuzzi, A. (2003). *L'analisi del contenuto. Introduzione ai metodi e alle tecniche di ricerca*. Roma: Carocci.
- Van Bruinessen, M. & Allievi, S. (eds.) (2013). *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London: Routledge.
- Ventura, A. (a cura di) (2010). *Il Corano* (traduzione di Ida Zilio-Grandi). Milano: Mondadori.
- Vinding, N. V. (2018). "Churchification of Islam in Europe". In: N. V. Vinding, E. Račius & J. Thielmann (eds.). *Exploring the Multitude of Muslims in Europe. Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*. Leiden / Boston: Brill. pp. 50-66.
- Vocabolario arabo-italiano* (1999<sup>7</sup>). Roma: Istituto per l'Oriente.

- Wang, S. (2016). *The Origins of Islam in the Arabian Context*. Bergen: University of Bergen, thesis.
- al-Wardi, A. (2013). *Wu‘‘az as-salâtîn* [I predicatori dei sultani]. London: Alwarrak Publishing.
- Weber, M. (1968). *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Werbner, P. (1996). “Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims”. In: *Cultural Anthropology*, 11-3, pp. 309-338.
- Willaime, J. P. (1986). *La prédication comme objet sociologique*. In: *Foie et Vie*, LXXXV-2/3, pp. 7-21.
- Zaydan, G. (1902). *Târîḥ at-tamaddun al-‘islâmî* [Storia della civiltà islamica]. 5 voll. al-Qâhirah: Maṭba‘at al-Hilâl.



## Glossario

*Le parole che nel testo sono presenti con gli articoli (al-, an-, ar-, as-, aṣ-, at-, aṭ-), a eccezione dei nomi propri, sono elencate senza l'articolo.*

- 'âdâb al-'islâmiyyah:** il galateo e la buona educazione islamica  
**'âdâb al'istimâ':** il galateo e la buona educazione dell'ascolto  
**'âdâb al-ğumu'ah:** le buone consuetudini da rispettare il venerdì  
**'âḍân:** il richiamo alla preghiera  
**'Adl wa al-'Iḥsân:** Giustizia e Benevolenza, è il nome di un'organizzazione islamica in Marocco  
**'âḥirah:** la vita dopo la morte  
**'aḥkâm:** sono le qualificazioni, gli statuti delle azioni umane, la definizione dei quali costituisce lo scopo del diritto musulmano<sup>143</sup>  
**'ahl al-'ilm:** gli esperti delle scienze religiose  
**'ahl al-kitâb:** i cristiani e gli ebrei  
**'aḥlâq:** l'etica e il codice di comportamento islamico  
**'âlim:** esperto delle scienze religiose; plurale: **'ulamâ'**  
**'âlu Muḥammad:** parenti e discendenti di Muḥammad  
**'amânah:** l'affidare qualcosa a persona sicura  
**'ammâ ba'd:** 'dopo tutto', espressione usata nelle lettere, nei libri e nei discorsi, oltre alle *ḥuṭab*, per entrare in argomento  
**'aqîdah:** il credo  
**'aswâq:** plurale di *sûq*, mercato o fiera  
**'aswâq al-'adabiyyah:** le fiere letterarie diffuse nell'Arabia preislamica  
**'awamm:** la gente comune  
**'awliya'u Allâh:** plurale di *waliy*, espressione coranica molto diffusa nel sufismo, viene interpretata in diversi modi: i devoti o i *marabut* (eremiti, santoni)  
**'ibâdah:** qualsiasi azione indicata dalla religione  
**'ibâdât:** plurale di *'ibâdah*, termine tradotto spesso come 'atti di culto' o 'rituali', indica gli atti di servizio e obbedienza a Dio obbligatori per il credente<sup>144</sup>  
**'Iblîs:** Satana  
**'Id al-Aḍḥa:** una delle due feste musulmane più sentite, corrisponde al decimo giorno del dodicesimo mese del calendario islamico e combacia con il pellegrinaggio alla Mecca  
**'Id al-Fiṭr:** la festa celebrata il primo giorno dopo il mese di digiuno di Ramadan

---

<sup>143</sup>Campanini (2005; p. 24).

<sup>144</sup>Ivi; p. 146.

**'Iġâzah:** un modo tradizionale di ottenere un riconoscimento scolastico o accademico (per una spiegazione si veda il cap. VII, par. 1.3.2)  
**'ilhâm:** ispirazione  
**'imâm râtib:** l'imam fisso di una moschea  
**'îmânan wa ihtisâban:** per fede e per avere la ricompensa divina  
**'infâq fî sabîli Allâh:** la donazione per fede  
**'inšallâh:** se Dio vuole  
**'iqâmat şalât:** una formula che viene pronunciata per dichiarare l'inizio della preghiera canonica  
**'irhâb:** il terrorismo  
**'Isrâ' wa al-mi'râġ:** il viaggio notturno che il Profeta fece dalla moschea al-'Aqsâ verso i cieli  
**'istiġfâr:** chiedere perdono a Dio  
**'itqân:** la perfezione  
**'ubûdiyyah aš-šâmilah:** obbedienza totale  
**'ulamâ', v. 'âlim**  
**'ulûm ašar'iiyah:** le scienze religiose  
**'ummah:** un gruppo di persone che condividono la storia, la cultura, la religione; un termine che indica i musulmani seguaci del profeta  
**'uşûl ad-dîn:** sono le fonti o basi della religione islamica; sono oggetto di una disciplina religiosa specifica  
**'uşûl al-fiqh:** sono le fonti o basi del diritto; sono oggetto di una disciplina giuridica specifica  
**Aḥmadiyyah Idrîsiyyah Şâdiliyyah:** è un ordine sufi fondato da abû l-Ḥasan aš-Şâdilî nel XIII secolo  
**al-'Aqsâ:** la moschea situata a Gerusalemme  
**al-'Iḥwânu l-Muslimûn:** Fratelli Musulmani, una delle più importanti organizzazioni islamiste internazionali con un approccio di tipo politico all'Islam. Furono fondati nel 1928 da al-Ḥasan al-Bannâ a Isma'iliyya (Egitto), poco più di un decennio dopo il collasso dell'Impero Ottomano  
**al-Quds:** Gerusalemme  
**As-salâm:** la Pace, un nome di Dio  
**barakah** del *minbar*: la benedizione del pulpito  
**bâtîl:** iniquo, vano, inutile  
**bay'ah:** stipulazione di un patto, come l'atto di riconoscimento dello status di califfo  
**bayân:** un discorso che ha come obiettivo chiarire un fatto  
**bid'ah:** un'innovazione nella religione, termine molto presente nel discorso salafita, che la condanna  
**bismi Allâh:** in nome di Dio, espressione che viene recitata all'inizio di qualsiasi azione, soprattutto prima di mangiare

**da‘wah:** l’invito all’islam, a un codice di comportamento; propaganda religiosa, proselitismo

**da‘wah al-‘islâmiyyah:** le attività di propaganda e di proselitismo religioso islamico; si tratta di una disciplina in alcune università islamiche

**Da‘wah wa Tablîğ:** gruppo islamico nato in India e diventato transnazionale, la sua attività principale è viaggiare in gruppo per convincere i musulmani a ritornare alla pratica religiosa secondo la loro visione

**dâr al-‘islâm:** espressione che indica i territori sotto la dominazione di un governo musulmano

**dars:** una lezione di religione; plurale: **durûs**

**dikr:** la ripetizione di formule per ricordare Allah

**du‘ât:** gli individui che praticano *da‘wah*

**Du-al-Qi‘dah:** l’undicesimo mese del calendario islamico

**durûs,** v. **dars**

**faḍlu Allâh:** il dono di Dio

**fahṛ:** vanto, merito

**fard:** un obbligo religioso

**fatwah:** responso di un giureconsulto in materia giuridica o religiosa; dispensa

**fikrah:** l’idea

**fiqh:** scienza religiosa che determina le azioni lecite e illecite nel codice islamico

**firâḥ ad-dâr:** i pulcini di casa, un’espressione diffusa in Egitto per indicare i ragazzi del quartiere

**fitnah:** tentazione, prova, ossessione diabolica, dissenso

**fuṭûr:** il primo pasto che il digiunante consuma per rompere il digiuno

**ğahannam:** l’inferno

**Ġahilliyyah:** il periodo preislamico, qualcuno lo determina in 150 anni prima dell’arrivo dell’islam

**ğallâba bi ltâm:** lungo abito con cappuccio che le donne marocchine indossavano (raramente ancora oggi) aggiungendo un velo sottile che copriva il naso e la bocca

**ğallabiyyah:** lungo vestito di vari tagli

**ğâma‘:** il gruppo

**ğâmî‘:** luogo dove si riuniscono i fedeli in modo continuo, riconosciuto dalle autorità governative

**ğanâzah ‘islâmiyyah:** un funerale islamico

**ğihâd:** qualsiasi sforzo necessario per respingere il male; si divide nel *ğihâd* piccolo, quello relativo al combattimento, e il *ğihâd* grande, che indica lo sforzo che il fedele compie per migliorare se stesso

**ğinn:** diavolo

**ğumhûr:** pubblico  
**ğumu‘ah:** venerdì  
**ğusl:** lavare il proprio corpo  
**habît:** il malvagio  
**hadît:** un detto del Profeta  
**hadît şarîf:** un detto onorato (del Profeta)  
**hağğ:** il pellegrinaggio alla Mecca, è la quinta pratica fondamentale dell’islam  
**hakawâti:** narratore di storie: si tratta di una figura una volta molto presente nella società araba, nei mercati, nelle fiere, ecc.  
**halâl:** lo stato giuridico che indica la liceità di un’azione  
**hamd:** lodare Dio  
**hamdalah:** le formule tramite le quali si loda Dio  
**hamm ‘ad-dîn:** preoccuparsi per la religione  
**haqq:** verità, diritto  
**haqq al-mâl:** il dovere religioso relativo alle proprietà in possesso  
**harâm:** lo stato giuridico che indica la non liceità di un’azione; spesso viene tradotto come ‘peccato’  
**hassanah:** un’unità di misura immateriale che corrisponde a un’azione benevola; plurale: **hassanât**  
**haţâbah:** oratoria  
**haţîb:** oratore, predicatore; plurale: **huţabâ’**  
**hâtimah al-ḥasanah** o **ḥusnu al-hâtimah:** la ‘buona’ fine prima di morire  
**hatmah:** la memorizzazione completa del Corano; plurale: **hatmât**  
**Ḥawârîğ:** gruppo islamico nato durante la discordia tra ‘Alî e Mu‘awiyah nel primo secolo dell’Egira  
**hayr:** il bene  
**hiğâ’:** denigrazione, diffamazione, dileggio, motteggio  
**hiğâb:** il velo  
**hiğrah:** la migrazione dalla Mecca alla Medina  
**hilâfah:** governo del califfato  
**hizb:** partito politico  
**huţab**, v. **huţbah**  
**huţabâ’**, v. **haţîb**  
**huţbah:** sermone, discorso verbale, plurale: **huţab**  
**huţbah muwahadah:** sermone unificato: in alcuni paesi a maggioranza islamica, l’ente che si occupa della gestione religiosa obbliga o raccomanda ai *huţabâ’* una *huţbah* da enunciare in tutte le moschee del paese  
**huţbat al-ğumu‘ah:** il sermone di venerdì  
**huţbat hağğat al-wadâ’:** il sermone pronunciato dal Profeta durante il suo ultimo pellegrinaggio alla Mecca

**ḥusnu al-ḥâtimah**, v. **ḥâtimah al-ḥasanah**

**i'tikâf**: il ritiro spirituale in moschea, soprattutto durante il mese di Ramadan

**ibn ḥittitu**: i ragazzi del quartiere, un'espressione egiziana

**ka'bah**: costruzione cubica che si trova al centro della moschea al-Ḥarâm della Mecca

**kafâlah**: una forma di adozione, senza dare il cognome al soggetto

**kafan**: un tessuto che viene utilizzato per avvolgere il corpo del defunto

**kâfir**: un miscredente; plurale: **kuffâr**

**kalimah**: un discorso molto breve

**kitâb**: libro

**kitâbu Allâh**: il libro di Dio, il Corano

**kuffâr**, v. **kâfir**

**laġw**: futilità, sciocco, loquacità

**laylat al-qadr**: la notte del destino, la notte tra il 26 e il 27 del mese di Ramadan; in alcuni paesi a maggioranza islamica questa notte gode di tradizioni e costumi particolari

**lḥamdulillâh**: lode a Dio, grazie a Dio

**mâ'idatu al-Qur'ân**: il tavolo del Corano: con questa espressione viene indicato un momento condiviso da un maestro e un gruppo di allievi, durante il quale si insegna il Corano

**maḍâhib**: le correnti rappresentanti dalle scuole giuridico-religiose

**mafâhîm**: i concetti

**maktûb**: scritto, prescritto, destino

**maqâm an-nabiy** o **maqâm rasûl Allâh**: la posizione del Profeta

**maqâm annubuwwah**: la posizione della profezia

**maqâm rasûl Allâh**, v. **maqâm an-nabiy**

**marad al-qulûb**: le malattie del cuore: si tratta di un'espressione che indica lo stato dell'individuo che compie azioni giudicate in contrasto con l'etica islamica

**mašâyiḥ**, v. **šayḥ**

**masġid aḍ-ḍirâr**: moschea del male: una moschea rivale costruita durante la vita del profeta, che fu demolita; oggi quest'espressione viene usata in Italia da parte dei musulmani che non accettano l'apertura di un secondo luogo di culto

**maw'izah**: una predica

**Mawlid an-nabawî**: l'anniversario della nascita di Muḥammad

**mawt**: la morte

**miḥrâb**: la nicchia ubicata nella sala di preghiera delle moschee, che indica la direzione della mecca e nella quale l'imam prende posizione per celebrare le funzioni rituali

**minbar:** il pulpito  
**minbar rasûlu Allâh:** il pulpito del messaggero di Dio  
**mîzân:** la bilancia, con questo termine il Corano indica uno strumento per misurare le azioni buone e cattive  
**mu'addin:** l'addetto che compie lo *'âdân*, cioè il richiamo alla preghiera  
**mu'min:** un fedele; plurale: **mu'minîn**  
**mu'min haqîqî o mu'min haqqan:** un 'vero' fedele  
**mu'min aṣ-ṣâdiq:** fedele sincero  
**mubârak:** benedetto; femminile: **mubâarakah**  
**muflih:** che ha successo, che riesce, che prospera; plurale: **muflihûn, muflihîn**  
**muğtahid:** nell'uso quotidiano si tratta di un termine che indica colui che compie uno sforzo continuo di apprendimento; nel senso religioso il termine indica lo status dell'esperto religioso che è in grado di fornire un'opinione religiosa di fronte alle novità; plurale: **muğtahidîn**  
**muḥâlif li as-sunnah:** in contraddizione con la tradizione profetica  
**muḥâsabat an-nafs:** auto-giudizio, auto-rendiconto delle azioni buone e delle azioni cattive compiute, esame di coscienza  
**mulâzamat aṣ-ṣayḥ:** la stretta compagnia di un maestro religioso. Questa prassi era un metodo di apprendimento che terminava dopo qualche anno con la *'Iğâzah*  
**multazim:** un aderente a un gruppo islamico o a un partito islamico; femminile: **multazimah**; plurale: **multazimûn, multazimîn**  
**munâfiq:** ipocrita  
**muqaddimah:** l'introduzione  
**muqri':** un recitatore del corano, l'individuo che conosce il Corano intero a memoria  
**murtakib al-kabîrah:** colui che compie uno dei peccati gravi; secondo alcune narrazioni i peccati gravi sono sette, secondo altri questi sette sono i peccati gravi di estremo grado (*mûbiqât*: quelli che causano la maledizione divina), ma i peccati maggiori sono centinaia  
**muṣallah:** qualsiasi luogo dove si compie la preghiera canonica  
**mušrabiyyah:** un arredo composto da piccoli pezzi di legno che divide fisicamente due spazi, permettendo un'interazione visiva e sonora; nell'architettura sacra islamica si usa per separare lo spazio femminile da quello maschile  
**mušrik:** colui che associa a Dio altri idoli, politeista  
**muṣtalah al-ḥadîṭ:** terminologia convenzionale delle scienze dello *ḥadîṭ*  
**mutašaddid:** un individuo che pratica la religione in modo rigoroso  
**muttaqi:** l'individuo che teme Dio; plurale: **muttaqîn**  
**muwaffaq:** assistito, aiutato, favorito, fortunato

**muwaḥḥid:** colui che crede nel monoteismo; plurale: **muwaḥḥidûn, muwaḥḥidîn**

**nafs:** anima, animo, spirito, il sé, l'io

**Nahḍah:** la rinascita, il nome di un gruppo e partito islamico tunisino

**nawâfil:** tutte le azioni religiose raccomandate dalla religione ma non obbligatorie

**naz'ah dîniyyah:** tendenza religiosa

**niyyah:** l'intenzione, si tratta di un argomento di grande importanza nel *fiqh* islamico

**niyyah ṣâlihah:** la 'buona' intenzione

**qadar:** il destino

**qiblah:** la direzione della Mecca. Dall'Italia corrisponde al Sud-Est con una variazione tra Nord Italia e Sud Italia. Oggi ci sono delle app che indicano sia la *qiblah* che gli orari di preghiera canonica da qualsiasi luogo

**Quraiš:** un insieme di tribù residenti alla Mecca; il profeta era un membro di una delle tribù più rispettate dei *Quraiš*, ma nello stesso tempo ne ebbe un forte rifiuto e si scontrò con loro

**quyûd:** legacci, restrizioni, limitazioni

**Rabî' al-'Awwal:** è il terzo mese del calendario islamico

**rağul ad-dîn:** l'individuo che si dedica alla religione, un sacerdote

**rasûlu Allâh:** messaggero di Dio

**râwî:** il narratore; plurale: **ruwât**

**ritâ':** cordoglio, compianto, elegia (genere letterario)

**rizq:** un dono divino

**ruwât, v. râwî**

**Ša'bân:** ottavo mese del calendario islamico

**šâ'ir:** il poeta

**šabah:** fantasma

**šadaqah:** l'elemosina, è un termine che indica qualsiasi opera pia raccomandata dalla religione

**šadaqah ġâriyyah:** elemosina continua; si tratta di tre tipi di opere pie raccomandate dalla religione islamica: dare una buona educazione alla propria prole, costruire una moschea o far ereditare un sapere in favore del prossimo

**šahâbî** (plurale: **šahâbah**): viene tradotto con il termine 'compagno'. Nel *fiqh* questo termine indica l'individuo musulmano che ha avuto una qualsiasi interazione con il profeta. Oggi c'è un continuo dibattito tra i teologi musulmani sulla definizione del *šahâbî*: alcuni ritengono che qualsiasi persona musulmana che guardò o sentì il profeta anche per un attimo è un *šahâbî*, e in questo caso il loro numero sarebbe di decine di migliaia; altri invece hanno individuato una serie di condizioni per definire il *šahâbî*, al

punto che il loro numero non supera poche centinaia; all'interno di entrambi i gruppi ci sono diverse opinioni. Personalmente sono convinto che il *ṣaḥābī* è soltanto l'individuo che ha imparato la religione direttamente dal profeta e non uso la traduzione 'compagno' ma piuttosto 'discepolo'

**ṣahādah:** questo termine ha due significati: il primo è la testimonianza (anche di fede), il secondo invece è il martirio

**ṣahādah rabbāniyyah:** la testimonianza divina

**ṣaḥīḥ:** corretto; il termine nel linguaggio religioso indica il detto del profeta che rispetta le condizioni poste dagli specialisti per indicare la corretta trasmissione del detto

**ṣahr al-‘aẓīm:** il mese di immensa importanza

**ṣahr al-mubārak:** il mese benedetto da Dio

**ṣakl ad-dīnī:** aspetto religioso

**salāmu ‘alaykum:** 'che la pace sia con voi', o 'che Dio sia con voi', il saluto più diffuso tra i seguaci dell'islam

**ṣalāt:** la preghiera canonica; ce ne sono cinque obbligatorie nelle 24 ore e tante altre facoltative: la prima è **ṣalāt al-fağr**, che si compie all'alba; **ṣalāt az-ẓuhr** si compie al mezzogiorno astronomico; **ṣalāt al-‘aṣr** si compie invece a metà pomeriggio, **ṣalāt al-mağrib** si compie al tramonto del sole; la quinta è **ṣalāt al-‘iṣā**, che si compie nella notte

**ṣalāt al-ğanāzah:** la preghiera del defunto: si tratta di un rito che si compie in moschea o in altro luogo dopo che la salma del defunto viene lavata, asciugata, profumata e avvolta nel *kafan*; nei paesi a maggioranza musulmana non viene usata la cassa da morto tranne in casi rarissimi

**ṣalāt al-ğumu‘ah:** la preghiera canonica del mezzogiorno astronomico del venerdì

**ṣāliḥ:** un individuo devoto, plurale: **ṣāliḥīn**

**ṣarī‘ah:** legge religiosa islamica

**ṣayḥ:** un termine che indica una persona vecchia, un esperto religioso, una persona di rispetto, un individuo religioso o un maestro religioso; l'interpretazione di questo termine è determinata nel contesto in cui viene usato; plurale: **mašāyih**

**sayyi‘ah:** il compimento di un'azione illecita nell'islam; plurale: *sayyi‘āt*

**Sidna:** nostro Signore, un termine diffuso nel sufismo per indicare il profeta

**ṣilat ar-raḥim:** il legame di parentela; visitare i parenti

**Ṣīrah:** la biografia religiosa del Profeta

**ṣirāt:** un passaggio stretto che ogni individuo deve attraversare per raggiungere il paradiso

**ṣirk:** l'azione di associare idoli a Dio, politeismo

**subḥāna Allāh:** gloria a Dio

**suḥûr:** l'ultimo pasto che il fedele consuma all'alba prima dell'inizio del digiuno

**sunnah:** una tradizione profetica

**sûrah:** uno dei centoquattordici capitoli del Corano

**sûssiyyah:** deriva da Sûs, un'etnia berbera del Nord Africa

**tafsîr:** interpretazione, spiegazione, ermeneutica del Corano

**taḥaddî:** una sfida

**taḥiyyat al-masġid:** letteralmente il saluto della moschea; si intende la preghiera che il fedele compie appena entrato in moschea e prima di prendere posto

**Taḥwil al-Qiblah:** il fatto, successo durante la vita del profeta, del trasferimento della *qiblah* da Gerusalemme alla Mecca

**ṭarîqah:** un termine che indica una confraternita o un metodo per ricercare lo status di purezza spirituale; ogni confraternita ha una *ṭarîqah* e al tempo stesso essa è una *ṭarîqah*; plurale: **ṭuruq**

**taqwah:** lo status di chi teme Dio

**taswîq aşari'ah:** la mercificazione della *şari'ah*, la diffusione in modo materialista della *şari'ah*

**(at-)tawbah annaşûḥ:** espressione coranica che viene interpretata come 'il pentimento serio'

**tawḥîd:** l'azione di esprimere il monoteismo

**Tayammum:** un sasso che viene depositato nelle moschee affinché i fedeli che non hanno la possibilità di fare l'abluzione possano toccando la pietra, strofinandosi le mani e passandosele sulla faccia

**ṭayyib:** termine che indica la bontà di un individuo o di qualcosa

**tazâḥamû tarâḥamû:** si tratta di un'espressione che gli imam rivolgono ai fedeli quando manca lo spazio per invitarli a fare spazio; letteralmente vuol dire 'più stretti siete, più misericordia ottenete'

**ṭuruq**, v. **ṭarîqah**

**(al-)wa'd wal-wa'id:** promessa e minaccia

**wa'z:** l'azione di fare la predica *maw'izah*

**wa'z an-nâs:** predicare alla gente

**wâġib:** un dovere religioso

**waliy min 'awliyyâ' Allâh:** uno degli *'awliya'u Allâh* (v. *'awliya'u Allâh*)

**waqf:** fondazione pia, lascito a scopo di beneficenza, proprietà inalienabile

**waṣaṭiyyah:** tendenza religiosa mediana, equilibrata

**wilâyyah:** autorità sovrana, potere, sovranità, governo; alleanza con Dio

**wuḍû':** il rituale di purificazione che il fedele compie prima di svolgere alcuni culti: si tratta di lavare con acqua alcune parti del corpo

**yâ 'ibâdî:** oh miei adorati, servi

**yawm ‘Arafah:** il nono giorno del dodicesimo mese del calendario islamico; si tratta del culto più importante del pellegrinaggio alla Mecca, che consiste nel passare tale giornata sopra o attorno alla collina ‘Arafah (15 km dalla Mecca) a compiere diverse azioni religiose

**zakât:** elemosina legale o rituale, la quarta pratica religiosa fondamentale della religione islamica: si tratta di un’elemosina obbligatoria che ha l’effetto di purificare la ricchezza del credente. I giuristi hanno disciplinato dettagliatamente i beni su cui grava e i beneficiari ai quali va destinata, oltre alla quantità minima (*niṣâb*) per ogni categoria di bene che è esente dalla *zakât*

**Zâwiyyah Šarqawiyyah:** si tratta di una confraternita fondata in Marocco nel XVI sec. da Sîdî Bû‘bîd aš-Šarqî; oggi conta più di quattrocento sedi in Marocco