

PAPER

Luglio 2018

Antonio Cuciniello

La morte e l'aldilà nelle credenze dei musulmani

La morte e l'aldilà nelle credenze dei musulmani*

Antonio Cuciniello

Egli ha creato l'aldilà come un luogo di ricompensa per i suoi servitori fedeli solo perché questo mondo non è abbastanza grande per quello che Egli vuol donare loro, e perché li considera troppo per ricompensarli in un luogo che non ha durata
(*Ibn 'Ata Allah*)

Premessa

Dal momento che le religioni monoteiste sono come grandi famiglie imparentate fra loro, non ci si deve stupire quando si affronta il tema della morte e dell'aldilà nell'Islām di imbattersi in elementi comuni. In particolare, la morte, in continuità con il pensiero giudaico-cristiano, livella tutti gli esseri umani di fronte al destino ultimo e può essere interpretata come il punto di ingresso in un altro mondo, in attesa di una rigenerazione finale in un giorno stabilito da Dio (*Allāh*).

Nella religione islamica si è provato, alla pari delle altre fedi, di affrontare il concetto di morte, come anche di stabilire comportamenti e riti consoni per crearne rappresentazioni. Esortando a credere nella resurrezione e nel Giudizio ultimo, annunciato dalla tromba dell'angelo Serafiel (*Isrāfīl*), il Corano invita ad aderire a una concezione della morte, e allo stesso tempo della vita, molto diversa da quella che gli Arabi avevano avuto prima dell'avvento dell'Islām. Secondo loro, la morte rappresentava esclusivamente l'irruzione del tempo-destino (*dahr*) nel corso dell'esistenza: tutto quindi finiva con il trapasso. Nello stesso Testo coranico si trova l'eco di questa concezione nelle



Isrāfīl in un manoscritto iracheno del XIII secolo delle *'Ajā'ib al-makhlūqāt* ("Le meraviglie delle cose create") di Zakariyyā' b. Muḥammad al-Qazwīnī (Freer Gallery of Art, Washington D.C.)

Fonte: <https://it.wikipedia.org/wiki/Israfil>

* In questo contributo si è scelto di usare una traslitterazione semplificata dei termini arabi, al fine di agevolare la lettura. Sono state conservate solo le vocali lunghe (ā; ī; ū) e le consonanti 'ayn (ʿ) e hamza (ʾ).

messaggio di Muhammad: *C'è solo questa nostra vita terrena: moriamo, viviamo, solo il tempo ci annienta* (Cor. 45:24; cf. Cor. 6:29)¹.

L'immagine coranica della morte ha fatto sì che la nozione di persona individuale, responsabile delle proprie azioni davanti a Dio, prevalesse sulla solidarietà tribale preislamica. Allo stesso tempo, la comunità di fede (*umma*), sostituita a quella di sangue, ha esteso i propri legami anche oltre la morte. Il Profeta dell'Islām, pertanto, in coerenza con il concetto di Unicità divina (*tawhīd*), articola il suo discorso sulla morte proprio a partire da questi elementi. A conferma di ciò, fin dall'inizio della sua predicazione alla Mecca, Muhammad annunciò la resurrezione e il Giudizio con la relativa retribuzione, come si riscontra anche nel seguente versetto coranico: *chi rinnega Dio, i Suoi angeli, i Suoi libri, i Suoi inviati e l'ultimo giorno erra di un errore lontano* (Cor. 4:136). Evidentemente, l'*ultimo giorno* compare quale quinto articolo della fede islamica.

Nelle pagine che seguono, essenzialmente attraverso la fonte coranica, ci si propone di ripercorrere a grandi linee la concezione della morte, della vita dopo la morte, nonché della questione relativa alla sepoltura nel contesto italiano. Infine, alla luce degli scenari delineati, sarà trattata la questione del "morire per Dio", ossia del ruolo della fede nel sacrificio della vita, un fenomeno controverso, di grande impatto mediatico, che caratterizza il nostro tempo.

1. La concezione islamica della morte e della vita dopo la morte

Il Corano in diversi punti dichiara che *ogni anima gusterà la morte* (Cor. 3:185; cf. Cor. 21:35), intesa come il termine dell'esperienza terrena concessa da Dio all'uomo: *Egli è Colui che vi ha creato d'argilla e vi ha decretato un termine, un termine designato che sta presso di Lui* (Cor. 6:2)². In Islām si riscontra una netta visione teocentrica sia della vita sia della morte, in quanto poste totalmente sotto l'autorità di Dio *che dà la vita e dà la morte* (Cor. 2:258). Pertanto, il trapasso non appartiene all'uomo e non ha né il potere di provocarlo, né quello di respingerlo, visto che *nessuno può morire senza il permesso di Dio* (Cor. 3:145). Da questo punto di vista, la funzione cardine della fede ha dato certamente alla dicotomia vita-morte un significato religioso e spirituale. Infatti, la modalità in cui l'uomo immagina e sperimenta la morte dipende dalla sua fede: in coloro che non credono suscita paura, *la morte che adesso evitate vi verrà incontro* (Cor. 62:8), al contrario, i credenti non la temono, perché sanno che la vita e la morte sono sotto il potere divino: *la mia vita e la mia morte appartengono a Dio* (Cor. 6:162). Quindi Dio *chiama a Sé le anime* (Cor. 39:42) e, sebbene la morte sia definita una *calamità* (Cor.5:106), l'onnipotenza divina culminerà nel liberare gli esseri umani da essa attraverso la resurrezione. È scritto che ogni anima riceverà la propria *ricompensa* (Cor. 3:185), perciò il rifiuto di credere nella resurrezione (che per i musulmani è una seconda Creazione) e nella retribuzione individuale costituisce il peccato inespiable di incredulità (*kufr*).

¹ Questo e i seguenti versetti coranici sono tratti da A. Ventura (a cura di) (2010), *Il Corano* (trad. di I. Zilio-Grandi, com. di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M.A. Amir-Moezzi), Mondadori, Milano.

² Si dice che anche l'angelo della morte, *'Izrā'īl*, ignora la data del trapasso di ciascun vivente.

Al momento del trapasso, ogni credente ottiene la rivelazione del proprio destino nell'aldilà, di cui anche i familiari del defunto, esortati ad evitare lamentazioni eccessive, possono venire a conoscenza osservando i sintomi fisici. Nella tradizione musulmana si dice che l'annerimento del volto o la contrazione delle labbra del defunto testimoniano la dannazione dell'anima. Al contrario, la serenità del volto e il sorriso stanno a significare che l'anima è stata accolta tra gli eletti.

Per quanto riguarda le pratiche rituali, la Tradizione (*sunna*) ha elaborato un preciso protocollo per accompagnare il moribondo e per definirne i rituali. I vivi, oltre a recitare determinate formule, possono migliorare la sorte dei defunti recitando alcune orazioni o determinati capitoli del Corano, che garantirebbero loro ricompense e misericordia divina. In genere, si invita a recitare il primo capitolo del Corano (*al-fātiha*) come supplica, in quanto in questo capitolo si dice che Dio *possiede il giorno del giudizio* (Cor. 1:4). In particolare, viene recitato il capitolo 36 del Corano, *Yā Sīn*, definito in base ad un detto del Profeta (*hadīth*) "il cuore del Corano", perché contiene versetti di grande forza evocativa che annunciano la resurrezione. Le preghiere sui morti (la cui efficacia dipende dal grado di fede di chi la esegue), come le visite alle tombe, hanno lo scopo di implorare la misericordia di Dio, non certamente di celebrare il defunto³.

Un ulteriore elemento di complementarità tra i defunti e i vivi è il sogno. I morti appaiono in sogno per comunicare il miglioramento della propria condizione, grazie alle preghiere, o il conforto ricevuto dalle visite sulle tombe. Inoltre, i morti chiedono in sogno ai vivi di eseguire alcuni compiti che non sono riusciti a realizzare in vita (es. saldare un debito non pagato). In compenso, i vivi vengono resi consapevoli dai morti del peso religioso delle loro azioni e ricevono incoraggiamenti e precetti di carattere etico o spirituale.

In Islām si parla anche di "intervallo della tomba", un periodo che ha inizio dopo l'ascensione celeste dell'anima, in compagnia dall'arcangelo Gabriele (*Jibrīl* o *Jibrā'īl*), compiuta al momento del trapasso. Una volta accolta da Dio, oppure respinta, l'anima ritorna nella tomba per soggiornarvi in attesa della resurrezione e del giorno del Giudizio. Nella tomba l'anima viene sottoposta ad un interrogatorio, relativamente alla fede e alle opere compiute in vita (cf. Cor. 32:11). Questo interrogatorio è condotto da due angeli, *Munkar* e *Nakīr*, che assistono l'angelo della morte (*'Izrā'īl*)⁴. A questo scopo, il moribondo viene già preparato dalle persone che gli stanno vicino attraverso la pratica del ripetere la professione di fede musulmana (*shahāda*)⁵ al suo orecchio e nell'informare l'anima del defunto sulle riposte da fornire durante l'interrogatorio stesso. Ad esempio, la si esorta a dire che il Corano è la sua fede (*īmān*) e che la *Ka'ba* è la sua direzione nella preghiera

³ Altre pratiche prevedono di lavare il cadavere, avvolgerlo in un lenzuolo bianco senza cuciture (molto spesso si tratta di quello utilizzato per entrare nei luoghi sacri di Mecca) e posizionarlo a contatto con la terra, sul fianco destro e con il viso rivolto verso la Mecca. Vige tradizionalmente il divieto della cremazione (Atighetchi, 2002).

⁴ È nominato nel Corano una sola volta nel seguente versetto: *L'angelo della morte, a voi preposto, vi farà morire e poi al vostro Signore sarete ricondotti* (Cor. 32:11). Il nome *'Izrā'īl* è noto solo alla Tradizione (*sunna*). La sua funzione è quella di impossessarsi dell'anima al momento della morte.

⁵ Si tratta del primo dei cinque pilastri dell'Islām: *Attesto che non c'è divinità all'infuori di Dio e attesto che Muhammad è l'inviato di Dio*.

(*qibla*). Secondo l'interpretazione comune, in base alle risposte che l'anima dà, questa sperimenta una sorta di inferno o di paradiso preliminari. Un detto del Profeta tramanda che *la tomba è uno dei giardini del paradiso o, al contrario, uno degli abissi dell'inferno*⁶. Pertanto, le anime dei credenti fedeli assaporano la felicità e godono di una beatitudine anticipata: vedono il paradiso e le sue gioie. Al contrario, le anime degli empi patiscono il castigo della tomba (*'adhāb al-qabr*): *Se tu potessi vedere quando gli angeli uccideranno quelli che non credono, colpendoli sul volto e sul dorso: «Gustate il tormento del rogo, ecco quel che meritate per quel che le vostre mani hanno compiuto, ai Suoi servi Dio non fa torto»*. (Cor. 8:50-51; cf. Cor. 47:27). Inoltre, ricevono un'anticipazione dell'inferno: gli sono mostrati gli abissi e le sue torture. Al castigo della tomba non appartiene alcuna funzione espiatoria, essendo esclusivamente una prefigurazione dell'inferno.

Un'altra caratteristica peculiare dell'economia escatologica islamica è quella del *barzakh* ("barriera, ostacolo, separazione" tra due entità) della tomba, di cui si parla nel Corano. Si dice che i defunti *hanno una barriera alle spalle, fino al giorno in cui risorgeranno* (Cor. 23:100). Questa barriera (che non equivale alla nozione tardo-cristiana di purgatorio) è intesa come una separazione tra la vita di questo mondo e quella dell'aldilà o tra il paradiso e l'inferno. Inoltre, l'interpretazione comune ne fa ciò che congiunge la vita terrena all'aldilà, una sorta di interregno tra la morte fisica e la resurrezione individuale nell'Ultimo Giorno.

La concezione islamica del teocentrismo non ha solamente subordinato al decreto di Dio la morte e la vita: ha anche sottoposto alla sovranità divina il giorno del Giudizio. Si tratta di un avvenimento escatologico che dà alla vita terrena, essenzialmente un periodo di prova, il senso di un servizio del quale la vita futura è retribuzione. Tutto sarà basato sulla fede e sulle azioni in vita di ogni singolo credente, responsabile davanti a Dio, il sommo Giudice: *Quelli che commettono malvagità credono forse che Noi li equipariamo a quelli che credono e fanno il bene? Credono che tutti siano uguali, nella vita come nella morte?* (Cor. 45:21). Ma importante sarà anche la misericordia divina.

Nel giorno del Giudizio, Dio valuterà in modo equo le azioni degli uomini, pesandole con la Bilancia (*mīzān*): *In quel giorno l'unico peso sarà la verità, e quelli che avranno le bilance pesanti, quelli saranno i fortunati, mentre quelli che avranno le bilance leggere, quelli saranno coloro che avranno perduto se stessi perché sono stati ingiusti contro i Nostri segni* (Cor.7:8-9)⁷. Saranno posti sui piatti della bilancia i fogli sui quali gli angeli custodi (*hafaza*), adibiti anche a questa funzione, hanno trascritto le opere buone e quelle cattive. La pesatura sarà fatta su bilance funzionanti con una precisione e un'esattezza assolute: *Noi prepariamo bilance giuste per il giorno della resurrezione; a nessuno sarà fatto il minimo torto, anche le azioni come un granello di senape, anche quelle Noi conteremo, a fare il conto Noi bastiamo* (Cor. 21:47)⁸. Lo stesso concetto è riscontrabile anche in un detto

⁶ Le opinioni sulla natura (psichica e/o corporale) della retribuzione nel *barzakh* sono contrastanti. I pensatori razionalisti rifiutano l'idea della corporeità dei tormenti e la sensualità dei piaceri, al contrario, secondo le credenze popolari la corporeità è effettiva.

⁷ Per il concetto di bilancia nel Testo biblico si veda Lv 19:35-36; Dt 25:13-16; Ez 45:10; Pr 11:1; 20,23.

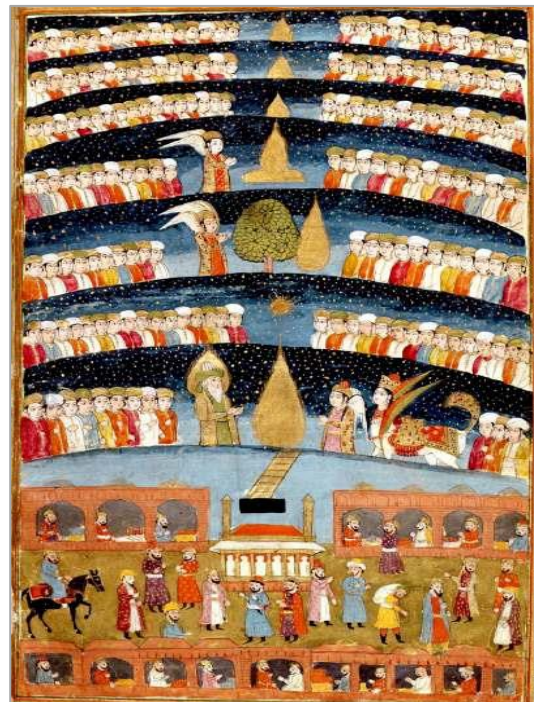
⁸ Il *granello di senape* evoca la parabola del Vangelo, Mt 13:31-32, Mc 4:30-32 e Lc 13:18-19. La pesatura delle azioni del defunto sulla "bilancia escatologica" è un tema radicato nella coscienza religiosa. Diversi sono i paralleli riscontrabili anche nella Bibbia (cf. e.g. Gb 31:6).

del profeta, quando si dice che *non andrà all'Inferno chi ha fede nel suo cuore, seppure grande come un granello di senape; e non andrà in Paradiso chi ha un pizzico di orgoglio nel suo cuore, seppure grande come un granello di senape* (di Nola, 1997, 160-161).

1.1 La concezione islamica del paradiso

Dio ha promesso ai credenti e alle credenti giardini alla cui ombra scorrono i fiumi, dove rimarranno in eterno, e dimore belle dei giardini di Eden, e il dono più grande sarà il compiacimento di Dio, ecco il successo supremo (Cor. 9:72-73). Il compiacimento di Dio (ridwān) è sicuramente uno degli scopi più alti che il credente musulmano deve proporsi. Non è un caso che uno dei nomi tradizionali del paradiso sia giardino del compiacimento (jannat al-ridwān). Infatti, il compiacimento stesso supera le gioie del paradiso, descritte essenzialmente in termini materiali. A conferma di ciò, se il Corano non si dilunga molto sul concetto di morte, descrive, al contrario, con abbondanza di particolari gli elementi escatologici e tratteggia in senso materiale le dimore eterne, paradiso e inferno, dal momento che saranno pagate le vostre mercedi il giorno della Resurrezione (Cor. 3:185).

In particolare, l'iconografia del paradiso ha trovato nell'arte musulmana numerose occasioni di manifestarsi. Il suo riflesso nell'architettura funeraria è evidente, specialmente le decorazioni vegetali, i motivi di uccelli e le citazioni epigrafiche propongono un programma decorativo che richiama la dimora eterna promessa ai credenti. Le descrizioni delle bellezze e delle gioie che attendono coloro che saranno giudicati degni di questa ricompensa sono abbondanti e costituiscono uno dei temi più importanti della predicazione coranica (in correlazione con le descrizioni dell'inferno e dei tormenti riservati agli empi). Si può osservare la ricorrenza e la precisione della descrizione di tessuti, gioielli, materie preziose, profumi, colori, con la dominanza del verde. Queste descrizioni hanno molto spesso creato critiche da parte dei non musulmani che percepiscono in questo paradiso l'espressione di una concezione materialista dell'aldilà. Tuttavia, è lo stesso Testo dei musulmani a definire queste descrizioni come simboliche della beatitudine eterna, quindi da non prendere alla lettera: Ecco la similitudine del giardino promesso a chi teme Dio: sotto vi scorrono i fiumi, e i suoi frutti sono perenni, e anche la sua ombra. Questa è la dimora finale di chi ha timore di Dio (Cor. 13:35). A conferma di ciò, la maggioranza dei teologi sostiene che le rappresentazioni del paradiso (incluse le famose urì, le



Il paradiso islamico.
A Persian miniature from *The History of Mohammed*,
Bibliothèque nationale de France, Paris.
Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Mohammed%C2%B4s_Paradise.jpg.

vergini del paradiso) non sono da intendere in senso letterale. Lo stesso Muhammad interrogato sul paradiso rispose: È ciò che gli occhi non hanno mai visto, e neanche le orecchie hanno mai udito, e neppure mai mente umana ha immaginato (di Nola, 1997, 161). Il termine più frequentemente impiegato per indicare il paradiso è janna, ("giardino/i del paradiso"), la cui radice esprime l'idea di "ciò che è coperto (di verde)" il "giardino per antonomasia", indicando lo spazio riservato ai credenti dopo la morte. L'idea si lega ad un giardino originale, culla dell'umanità: una concezione comune a numerose culture, in particolare a quelle dell'area mesopotamica⁹. Gli eletti saranno accompagnati al loro ingresso da angeli che entreranno da loro a ogni porta (Cor. 13:23). I giardini del paradiso sono rappresentati situati molto in alto, ampi come i cieli e la terra (Cor. 3:133), con frutti a portata di mano (Cor. 69:23), infatti, i beati si compiaceranno d'ogni frutto e del perdono del Signore (Cor. 47:15). Tra le specie di alberi e piante odorose, si distinguono palme e melograni (Cor. 55:68), ma anche alberi di loto senza spine e acacie (Cor. 56:28-29). Ogni volta che riceveranno un frutto come dono diranno: «Questo ci è stato donato anche prima» perché sarà lo stesso in apparenza (Cor. 2:25). Inoltre, vi scorrono fiumi (Cor. 2:25; cf. Cor. 3:15,136,195, 198) di acqua incorruttibile, a cui si aggiungono fiumi di latte dal gusto inalterabile e fiumi di vino delizioso a bersi e fiumi di purissimo miele (Cor. 47:15). I beati saranno serviti con coppe e bricchi e un calice da una sorgente che non nuoce loro, non li stordisce (Cor. 56:18-19). Saranno offerte altre bevande profumate di canfora mescolata (Cor. 76:5) o di zenzero mischiato (Cor. 76:17); ci sarà anche un liquore sigillato con sigillo di muschio (Cor. 83:25-26).

I beati dimoreranno al sicuro nelle stanze altissime (Cor. 34:37; cf. Cor. 29: 58; 39:20) e, diversamente dalla vita terrena, in cui gli ornamenti sono definiti vani, in paradiso gli abiti e gli ornamenti riservati a loro sono un esempio aggiuntivo delle meraviglie che li aspettano: Dio li accoglierà nei giardini alla cui ombra scorrono i fiumi; saranno adorni di monili d'oro e di perle, avranno vesti di seta (Cor. 22:23; cf. Cor. 35:33; 76:12). Oltre al carattere prezioso delle stoffe e dei gioielli, si può osservare, come nel caso dei cuscini, la dominanza del colore verde, indissociabile dal paradiso: ciascuno sarà adornato di bracciali d'oro, vestiranno abiti verdi di seta e di broccato (Cor. 18:31); portano abiti verdi di seta fine e di broccato, sono ornati di bracciali d'argento (Cor. 76:21).

Oltre agli angeli, ci sono altre creature che popolano il paradiso, protette nelle loro tende (Cor. 55:72). Si tratta delle spose purissime, più volte evocate (cf. Cor. 2:25; 3:15; 4:57). I credenti, infatti, avranno con loro donne dagli sguardi casti, dagli occhi bellissimi, come perle nascoste (Cor. 37,48-49). Saranno spose coetanee (Cor. 38:52), giovani donne, vergini e inviolate, in quanto mai uomo o jinn le avrà sfiorate prima (Cor. 55:56). Queste giovani spose sono chiamate urì (hūr) un termine che, già noto alla poesia araba preislamica, evoca l'idea di candore, soprattutto per contrasto con il nero degli occhi, come riportato nel seguente passaggio: daremo loro in spose donne dagli occhi nerissimi (Cor. 44:54). Il loro candore e la loro bellezza sono ulteriormente messi in risalto grazie al loro accostamento con le perle e i coralli. Si dice, appunto, che somigliano a perle nascoste (Cor.

⁹ Nel libro biblico della Genesi, la descrizione del paradiso riporta: *Poi il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva modellato* (Gn 2:8).

56:23), belle come il giacinto e il corallo (Cor. 55:58), un paragone letto nel senso di pregio e rarità. I credenti staranno con loro adagiati su alti letti (Cor. 36:56).

1.2 La concezione islamica dell'inferno

Il termine coranico più ricorrente per designare l'inferno è *nār* ("fuoco"). Se Dio promette ai credenti l'illimitata felicità dei giardini, di contro, riserva agli increduli il castigo doloroso dell'inferno (cf. Cor. 9:72-73), a guardia del quale ci sono degli angeli incaricati, come riportato nel Corano: *Noi non abbiamo posto altri che angeli a guardiani del fuoco*» (Cor. 74:31); *custodito da angeli feroci e terribili che non disubbidiscono a Dio in quel che Egli comanda loro, fanno quel che è loro ordinato* (Cor. 66:6). Specificamente, si cita un angelo guardiano denominato *Mālik*, ("possessore").

Lo spazio infernale viene descritto come separato dal paradiso da una muraglia: *Tra loro verrà innalzato un muro con una porta, all'interno la misericordia e fuori e di fronte il castigo* (Cor. 57:13). Inoltre, *Quelli del fuoco si rivolgeranno a quelli del giardino: «Versate su di noi dell'acqua o un'altra grazia che Dio vi ha donato lassù». Risponderanno: «Dio ha proibito l'una e l'altra cosa ai miscredenti i quali si fecero gioco e beffa della religione, sedotti dalla vita del mondo»* (Cor.7:50-51). Ciò significa che i beati e i dannati potranno vedersi e comunicare, rendendo ancora più insopportabili i tormenti dell'inferno.

Secondo la descrizione coranica¹⁰, l'inferno ha sette porte, ciascuna destinata a una categoria di peccatori: *per ogni porta un gruppo separato* (Cor. 15:44). Tra i condannati alla dimora infernale ci sono diverse categorie. Con l'espressione generica di *kāfirūn* ("increduli"), ad esempio, si identificano coloro che negano i segni di Dio tacciandoli di menzogna. Così facendo, negano la sua potenza e rifiutano la sua misericordia: *quelli che non crederanno e accuseranno di menzogna i Miei segni, ecco quelli del fuoco, dove resteranno eternamente* (Cor. 2:39). Ci sono, altresì, gli idolatri, ossia, quelli che *hanno dato a Dio dei compagni per sviare gli uomini dal Suo sentiero* (Cor. 14:30), e gli apostati, coloro *che hanno rinnegato la fede dopo averla accettata* (Cor. 3:86). Nel quarto capitolo del Corano si riscontrano anche altre categorie, vale a dire, coloro che



Muhammad visita l'inferno.
Fonte: The David Collection Copenhagen.
www.davidmus.dk/en

¹⁰ Le descrizioni coraniche dell'inferno sono molto vicine a quelle che si trovano nella letteratura escatologica ebraica la quale, secondo alcuni esperti di ebraismo, sarebbe fonte sia dell'inferno cristiano sia dell'inferno coranico. A titolo esemplificativo, si menziona la personificazione della Geenna, da parte di alcuni tradizionalisti musulmani, in un animale di straordinaria grandezza. Nella letteratura talmudica e nel *Midrash* si trova la stessa personificazione dell'inferno: un mostro vorace dall'enorme bocca spalancata. Si confrontino le descrizioni dell'Antico Testamento: Is 5:14; Ab 2:5).

agiscono con cattiveria e ingiustizia: *Voi che credete, non consumate tra voi i vostri beni inutilmente, ma vi sia tra voi un commercio di comune accordo. Non uccidete voi stessi, Dio sarà clemente con voi, ma chi farà questo per ribelle ingiustizia Noi lo faremo bruciare in un fuoco, per Dio è cosa facile* (Cor.4:29-30). Inoltre, ci sono coloro che hanno messo in dubbio l'origine divina del Testo sacro, dicendo: *È solo l'effetto di una magia. È solo un discorso umano* (Cor. 74:24-25). Tra i peccati più gravi, si contempla indubbiamente la negazione del giorno della resurrezione, ossia non credere all'ammonimento di Dio, all'ora, al Giudizio finale: *accusano di menzogna l'ora, e per quelli che accusano di menzogna l'ora Noi abbiamo preparato un fuoco ardente»* (Cor. 25:11).

Il fuoco di natura distruttiva è l'elemento maggiormente caratterizzante lo spazio infernale. Ricopre tutto, cosicché gli increduli ne saranno completamente circondati, sebbene si troveranno in una sorta di oscurità *all'ombra di un fumo denso* (Cor. 56:43)¹¹. Per questo sarà detto loro: *andate verso l'ombra triforcuta che non rinfresca e non protegge da una fiamma* (Cor. 77:30-31). Altri elementi che caratterizzano l'inferno sono: l'acqua bollente, in cui saranno gettati i dannati, e *un vento infuocato* (Cor. 56:42).

I castighi infernali sono descritti molto dettagliatamente. Il fuoco *si nutre di uomini e sassi* (Cor. 66:6), brucia eternamente la pelle dei dannati, che viene sostituita continuamente da un'altra nuova: *appena la loro pelle sarà cotta dalla fiamma gliela cambieremo in un'altra pelle affinché assaporino meglio il tormento* (Cor. 4:56). Il fuoco sarà anche il vestito degli ingiusti, li brucerà sia dall'esterno sia dall'interno e allo stesso tempo dell'acqua bollente sarà versata sulle loro teste, e saranno colpiti duramente. *Per i miscredenti saranno tagliate vesti di fuoco, sarà versata loro sulla testa acqua bollente che corrode le viscere e la pelle, verranno colpiti con fruste di ferro* (Cor. 22:19-21). Il fuoco costituirà anche il loro cibo, *non avranno che fuoco da divorare nel loro ventre* (Cor. 2:174), accanto ai frutti dell'albero *Zaqqūm*, posizionato sul fondo della fornace dell'inferno, con frutti somiglianti a teste di demoni. Per quanto riguarda le bevande, *avranno da bere acqua bollente* (Cor. 6:70), la berranno *come beve un cammello malato* (Cor. 56:55), o un liquido di metallo fuso che sarà versato sul volto: *saranno dissetati con un liquido che è come rame fuso e brucerà loro il volto* (Cor. 18:29).

I peccatori patiranno un'insopportabile solitudine. Saranno abbandonati dallo stesso Satana che dirà loro: *Dio vi ha fatto una promessa vera, e anch'io vi ho fatto una promessa ma vi ho ingannato. Su di voi non avevo altro potere che quello di chiamarvi e voi mi avete risposto, ora non biasimate me ma biasimate voi stessi, io non posso soccorrevi e voi non potete soccorrere me. Quel che prima avete associato a me io l'ho rinnegato»* (Cor. 14:22).

2. La sepoltura islamica nel contesto italiano

La morte mette in rilievo alcuni tra i più importanti valori culturali attraverso cui le persone vivono la loro vita e valutano le loro esperienze. Specificamente, le dinamiche migratorie comportano, oltre al cambiamento di abitudini e tradizioni quotidiane, anche

¹¹ Anche le fonti ebraiche parlano di un fuoco che non dà luce.

le trasformazioni delle ritualità che segnano particolari momenti della vita delle persone come quello della morte. Infatti, i rituali funebri praticati nei contesti della migrazione possono subire profondi cambiamenti rispetto alla tradizione di appartenenza, generando anche forme ibride, frutto dell'incontro di differenti sistemi culturali di riferimento. I regolamenti igienico-sanitari italiani, ad esempio, non consentono la sepoltura senza cassa, una disposizione compresa e condivisa a cui le comunità islamiche si sono adeguate. Lo stesso dicasi per l'esumazione, di regola non prevista nell'Islām¹².

Tali negoziazioni rispecchiano l'idea di un'ortoprassi islamica legata al contesto: uno degli elementi che determina una grande differenziazione all'interno del mondo islamico (Sacchetti, 2017). Inoltre, sebbene la tradizione islamica lo vieti, in base a dinamiche tipiche dei sincretismi culturali, alcune lapidi riprendono i caratteri di quelle di tradizione cristiana: marmi preziosi, frasi che ricordano il defunto, foto, fiori (Gusman, 2010).



Cimitero islamico di Bruzzano (Milano).
Fonte: <http://mapio.net/pic/p-79994995/>

Il momento della morte ha, altresì, la forza di riattivare e rinsaldare sentimenti di appartenenza identitaria all'interno della comunità. Ne è un esempio il Centro di Cultura Islamica di Bologna che, tra le varie attività culturali, fornisce assistenza per il lavaggio della salma prima della sepoltura nello spazio riservato ai musulmani nel cimitero di Bologna o prima del ritorno in patria. Quindi, la comunità non si occupa solamente della preghiera in senso stretto, ma di tutti quegli aspetti pratico-rituali (perfino di quelli finanziari) che stanno attorno alla morte del credente. In assenza di parenti del defunto, la comunità si occupa anche della raccolta dei fondi necessari per la sepoltura (o per il rimpatrio della salma), affinché la persona sia sepolta in base ai dettami religiosi islamici (Sacchetti, 2017). Allo stesso modo, nel 2007, la necessità di seguire i dettami religiosi islamici ha promosso la formazione di persone specializzate che hanno creato a Torino *Luna*, un'agenzia funebre per musulmani (Gusman, 2010).

Nello scenario sociale e giuridico italiano in cui si trovano a operare le confessioni religiose diverse da quella cattolica, e in cui i cimiteri sono spazi destinati alla diversità (culturale, sociale, religiosa, ecc.), si assiste a un differente trattamento legislativo tra le confessioni dotate o meno di Intesa con lo Stato italiano¹³. Attualmente, l'Islām non figura come "culto ammesso" e questo non permette alle comunità di godere di benefici di tipo

¹² In realtà, sia l'inumazione nel semplice sudario sia la perpetuità della sepoltura sono già regolati nelle intese stipulate con altre confessioni religiose, quali l'Unione delle Comunità Ebraiche italiane e la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni; cf. Angeletti, 2015, 166.

¹³ Per le confessioni prive del modulo pattizio si applica una normativa risalente al 1929: la legislazione sui culti ammessi (l. n. 1159 del 1929, e r.d. n. 289 del 1930). Cf. Casuscelli, 2008; Cavana, 2016.

economico (accesso all'otto per mille, deducibilità degli atti di liberalità, ecc.), oltre a garanzie per l'esercizio della libertà religiosa, individuale e collettiva, a differenza di altre confessioni grazie ad una legislazione pattizia (Casuscelli, 2008). Tra le altre garanzie (status ministri di culto, osservanza pratiche religiose, ecc.), figura anche la modalità di sepoltura e il regime cimiteriale, rituali pubblici universalmente presenti che costituiscono momenti simbolicamente pregnanti nella costituzione di identità individuali e collettive.

Alcune di queste istanze, con lo stabilizzarsi della comunità islamica immigrata, sono (solo) parzialmente accolte tramite l'applicazione di norme di diritto comune o di buone prassi delle pubbliche amministrazioni e di soggetti privati, di conseguenza sono caratterizzate da frammentarietà e discrezionalità delle amministrazioni e degli enti territoriali (Cavana, 2015). La possibilità di avere spazi riservati per la sepoltura islamica nei cimiteri comunali è prevista dalle generali disposizioni del Regolamento di polizia mortuaria (D.P.R. 10 settembre 1990, n. 285): *I piani regolatori cimiteriali di cui all'art. 54 possono prevedere reparti speciali e separati per la sepoltura di cadaveri di persone professanti un culto diverso da quello cattolico. Alle comunità straniere, che fanno domanda di avere un reparto proprio per la sepoltura delle salme dei loro connazionali, può parimenti essere data dal sindaco in concessione un'area adeguata nel cimitero* (art. 100). Nonostante ciò rimangono perplessità sulle religioni non pattizie (Ferrari, 2011).

Tale aspetto assume, quindi, ulteriore importanza in tutti quei contesti in cui alcuni gruppi incontrano ostacoli giuridici nella pratica dei consueti riti funerari. Nel contesto multiculturale italiano *i nuovi migranti non sognano affatto di tornare un giorno nella patria d'origine, ma non per questo tagliano i ponti con la propria cultura* (Caniglia 2011, 623). Ciò comporta che *restare dopo la morte significa costruire una memoria fisica legata agli spazi e una simbolica che riguarda la continuazione e riproduzione di una comunità religiosa attraverso le sue pratiche rituali. I morti sono elemento di memoria collettiva, non soltanto individuale, di coloro che li conoscevano* (Sacchetti, 2017, 386). Per quanto riguarda le comunità islamiche, l'esigenza di spazi cimiteriali musulmani è destinata a crescere nell'immediato futuro, alla luce, essenzialmente, del consolidamento della presenza musulmana e in particolare della crescita delle seconde e terze generazioni: l'Italia non sarà solo il paese di nascita, ma sarà anche con alta probabilità quello di sepoltura.

Sul territorio italiano si riscontrano ormai da anni, da Nord a Sud (eccetto in Molise, Basilicata e Sardegna) spazi cimiteriali islamici, con tombe orientate verso la Mecca, non sporgenti dal terreno e separate da quelle di persone di altra fede. Il loro numero e la loro capacità, però, sono appena sufficienti alle esigenze attuali. Infatti, la carenza di spazi cimiteriali (soprattutto nel Nord Italia), unitamente alla volontà/esigenza di rispettare alcune regole tradizionali, è all'origine del frequente ricorso al rimpatrio della salma¹⁴, le cui complesse procedure, nonché i costi non sempre alla portata di tutti, molto spesso tendono a coinvolgere una buona porzione di comunità (Angeletti, 2015). Nella maggior parte dei casi non si tratta di veri e propri cimiteri indipendenti (Bombardieri, 2011), ma

¹⁴ Il rimpatrio della salma nel paese d'origine a oggi è ancora molto praticato. È stimato intorno al 90%, soprattutto per le prime generazioni (Sacchetti, 2017): il paese di origine rimane un forte riferimento identitario e affettivo.

aree cimiteriali separate, frutto di mediazione tra le comunità e le istituzioni locali. La legge, come detto precedentemente, individua la possibilità di costituire all'interno dei cimiteri comunali (che sono laici) sezioni confessionali per le comunità che ne facciano richiesta. Ciò nonostante, non esiste una normativa nazionale specifica che qualifichi un diritto, ma soltanto principi di sfondo. Questo è il motivo per cui in tema di sepolture islamiche a livello locale si possono riscontrare anche orientamenti politici contrastanti, al pari di quelli attorno alla questione dei luoghi di culto. Anche la costruzione di cimiteri islamici è infatti oggetto, non raramente, di conflitti con la popolazione e le istituzioni locali, rallentandone o bloccandone la realizzazione. Tuttavia, in diversi casi empirici esaminati in varie zone del nostro paese, si è spesso giunti a una proficua mediazione tra comunità islamiche locali e istituzioni (Sacchetti, 2017).

3. Il «martirio» nell'Islām

Nella predicazione originaria di Muhammad l'idea di martirio nacque come esigenza di stabilire una disciplina morale adeguata a chi veniva chiamato a difendere le ragioni della nuova fede: a compiere uno sforzo – jihad – morale per battersi contro il nemico del profeta e della parola rivelatasi attraverso» (Pace, 2014, 122). Questa dottrina si motiva nel contesto in cui si trovò il futuro profeta dell'Islām: perseguito ed espulso dal suo popolo, ebbe la necessità di fornire una motivazione religiosa, a coloro che sarebbero stati chiamati a difendere con la propria vita una causa concepita nobile e giusta. Si trattò, dunque, di una prova a cui Dio chiamava i suoi fedeli, al fine di testimoniare la fede. In questa direzione, la gerarchia celeste promessa era posta come la ricompensa per un sacrificio supremo (cf. Vercellin, 2001; Santagati, Giorda, Cuciniello, 2017).

In epoca contemporanea, la pratica dell'attacco suicida – apparso in Occidente per la prima volta alla fine del secolo scorso – è alla base di pesanti dispute e polemiche, sia tra gli osservatori occidentali sia all'interno dello stesso mondo islamico (sunnita e sciita), rispetto al legame tra Islām e violenza. Autorità e guide religiose islamiche hanno discusso (e tutt'oggi discutono) sulla legittimazione religiosa sia dell'autosacrificio compiuto dall'attentatore sia dell'uccisione dei civili [...] a nuova testimonianza della frammentazione dell'autorità religiosa e della competizione per conquistare l'anima dei credenti (Hatina, 2016, 263).

Se la stragrande maggioranza dei musulmani ha posto dei vincoli nella pratica dell'attacco suicida, condannandola da un punto di vista ideologico o morale, è stata adottata, al contrario, dalle correnti più radicali, nonché dai movimenti islamisti dissidenti, come strumento principale del jihād, sia nei Paesi a maggioranza islamica, sia in Europa, con il coinvolgimento di giovani musulmani con un background migratorio (Bombardieri, 2017; Valtolina, 2017; Bichi, Introini, Mezzetti, 2018).

Questi movimenti non faticano ad elevare gli attentatori suicidi al rango di “martire” (shahīd) e i loro testamenti, considerati come dei lasciti spirituali, costituiscono una fonte importante di conoscenza circa l'atteggiamento verso la morte, i valori e i mutamenti nelle regole morali (Hatina, 2016, 233; cf. Introini, Mezzetti, 2017). Autodistruggersi imbottiti di esplosivo non è infatti solo un mezzo efficace per sorprendere il nemico, per fare del proprio corpo un'arma aumentando la forza devastante dell'esplosione, è anche

un'espressione estetica del modo di concepire un sacrificio, dove ciò che è corporeo scompare per far posto alla trascendenza vista come ragione ultima della sopravvivenza (Fabiotti, 2007, 14).

L'autosacrificio (*fada'il*) per amore di Dio e della fede è vissuto nella lotta tra purezza e corruzione, verità e menzogna, come espressione estrema della convinzione che il proposito fondamentale di qualunque religione è di dare significato a una determinata realtà (Hatina, 2016, 30). In pratica, si realizza in un programma militare contro gli invasori stranieri e in un programma politico contro i rivali della propria comunità. Infatti, va messo in evidenza che questi movimenti, non avendo trovato un consenso generale nelle nazioni a maggioranza musulmana, considerano nemici di Dio gli stessi musulmani che a loro si oppongono.

In realtà, stando alle fonti, il divieto all'autosacrificio risulta radicato nell'etica islamica (al pari dell'ebraismo e del cristianesimo). Dal momento che Dio è la sola autorità in merito agli affari umani e nessuno può morire senza il permesso di Dio (Cor. 3:145). Il suicidio, sotto tutte le sue forme, è sempre condannato e costituisce un'evidente violazione di questa autorità con conseguente punizione divina, come riportato anche nel Corano: Non uccidete voi stessi, Dio sarà clemente con voi, ma chi farà questo per ribelle ingiustizia Noi lo faremo bruciare in un fuoco (Cor. 4:29). In merito agli attacchi suicidi contro le Twin Towers dell'11 settembre 2001, Tantāwī, già Grande Imām e Shaykh presso l'università al-Azhar del Cairo, dichiarò che erano atti di terrore diretti contro innocenti, un'azione ignobile ed odiosa che dà diritto ad ogni Stato musulmano o non di difendersi e reagire, una volta individuate le vere responsabilità (Atighetchi, 2002, 202).

La nascita di al-Qa'ida ha evidentemente contribuito ad una significativa evoluzione di questa pratica. Ha introdotto una valenza transnazionale, con la sostituzione del nemico locale con uno globale. Ha estremizzato ulteriormente l'idea di martirio, stabilendo una posizione assertiva e oltranzista nell'imporre nuovi criteri per la condotta dei musulmani, anche attraverso un approccio ideologico nell'uso efficace della stampa, dell'elettronica e di internet, finalizzati alla rapida diffusione della propria causa. Infatti, attraverso vari mezzi di trasmissione, la venerazione degli atti eroici da loro compiuti sposta la loro identità dalla sfera privata e familiare al dominio pubblico, facendone icone della collettività. Tale passaggio dall'anonimato al riconoscimento pubblico in veste di eroi culturali e di veri e propri simboli – in questo senso, di rivoluzione e liberazione –, rende i martiri degni di emulazione (Hatina, 2016, 262).

In realtà, chi possa essere considerato martire – e perché – è una questione complessa, dibattuta, caratterizzata da sottigliezze dottrinarie e perciò non definita unanimemente tra gli stessi musulmani. Inoltre, la nozione di martirio spesso si accompagna a quella, altresì diffusamente dibattuta, di jihād, termine spesso erroneamente tradotto con l'espressione "guerra santa". Pertanto, vale la pena, seppur a grandi linee, delineare il concetto di jihād per due ragioni: in quanto riconosciuto come fatto socialmente, politicamente e ideologicamente rilevante nella congiuntura mondiale attuale, e perché le forme di violenza alle quali assistiamo oggi, ovvero il jihad globale e il terrorismo, sono nuove nella loro concettualizzazione, ideologizzazione ed estetizzazione, ma non nei termini che le descrivono: jihad infatti è un termine antico quanto l'Islam (Roy, 2017a; cf. Kepel, 2011).

Concepito essenzialmente come un obbligo del musulmano, il jihād è il mezzo attraverso cui avviare il cambiamento della realtà, la realizzazione della volontà divina sulla terra, adempiendo alle regole e ai precetti che gli sono stati indicati da Dio, ed implementare un sistema onesto di governo, nonché la giustizia sociale. Al contrario, inteso come “guerra santa”, o meglio come combattimento armato contro gli infedeli, diventa uno strumento distorto, attraverso un approccio letterale e astorico alle fonti islamiche (Redaelli, 2015). Fa da base per azioni terroristiche e bellicose con un fine intimidatorio e per ordinare e/o legittimare attentati dinamitardi suicidi (Lombardi, 2016, 50). In definitiva, si allontana da qualsiasi significato coranico (Esposito, 2015, 59), un’interpretazione (e una traduzione) che non attengono al significato originale del termine stesso, dal momento che la radice della parola jihād porta all’idea di “sforzo” e “impegno assiduo per il conseguimento di uno scopo”: impegno etico e spirituale da parte del singolo e della collettività (cf. Vercellin, 2001, 19-20) sulla via di Dio (fī sabīl Allāh).

In particolare, gli asceti e i mistici, fondandosi su un detto profetico, considerano il jihād militare (di tipo difensivo) il piccolo combattimento per Dio» contro i nemici esteriori, mentre la lotta contro le proprie inclinazioni mondane, tesa alla rinuncia del mondo per unirsi a Dio, è il «grande combattimento per Dio, il jihad dell’anima (Cook, 2007, 64). In questa direzione, è interessante osservare che il concetto di jihād, lontano da una connotazione puramente militarista, assume svariati significati, stando alla declinazione personale dei singoli musulmani: invito a lavorare duro, raggiungere i propri obiettivi nella vita, sforzarsi per favorire una giusta causa, promuovere la pace, l’armonia o la cooperazione, e assistere gli altri, vivere i principi dell’Islam (Esposito, 2015, 56-7; cf. Scaranari, 2016).

Bibliografia utilizzata e per approfondimenti

1. AA.VV. (2001), *La qualità della morte*, FrancoAngeli, Milano.
2. Allievi, S., Guolo, R. Rhazzali, M.K. (a cura di) (2017), *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni e conflitti*, Guerini e Associati, Milano.
3. Amir-Moezzi, M.A. (2007) (a cura di), *Dizionario del Corano* (ed it. a cura di I., Zilio-Grandi), Mondadori, Milano.
4. Angeletti, S. (2015), *Le attività delle comunità islamiche a livello locale. Alcune considerazioni alla luce dei risultati della ricerca*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 149-173.
5. Asín Palacios, M. (1994), *Dante e l’Islam*, Nuove Pratiche Editrice, Parma.
6. Atighetchi, D. (2002), *Islam, musulmani e bioetica*, Armando Editore, Roma.
7. Bichi, R., Introini, F., Mezzetti, G. (2018), *L’escalation jihadista in Europa: genesi e contro-misure da una prospettiva ecologica*, in Fondazione ISMU, *Ventitreesimo Rapporto sulle migrazioni 2017*, FrancoAngeli, Milano, 199-222.
8. Bombardieri, M. (2011), *Moschee d’Italia*, Emi, Bologna.
9. Bombardieri, M. (2017), *Le donne italiane dell’ISIS: processi, attori e luoghi della radicalizzazione*, in S., Allievi, R., Guolo, M.K., Rhazzali (a cura di), *I musulmani nelle società europee. Appartenenze, interazioni e conflitti*, Guerini e Associati, Milano, 127-158.
10. Browker, J. (1996), *La morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddhismo*, San Paolo, Milano.

11. Campanini, M. (a cura di) (2005), *Dizionario dell'Islam*, BUR, Milano.
12. Caniglia, E. (2011), *Multiculturalismo*, in G. Bettin Lattes, L. Raffini (a cura di), *Manuale di sociologia*, Cedam, Padova, 2, 619-647.
13. Casuscelli, G. (2008), *La rappresentanza e l'intesa*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 285-322.
14. Cavana, P. (2015), *Islam e sistema delle fonti in Italia*, in C. Cardia, G. Dalla Torre (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 45-74.
15. Cavana, P. (2016), *Prospettive di un'intesa con le comunità islamiche in Italia*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, giugno 2016; disponibile online all'indirizzo <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/viewFile/7300/7127>.
16. Chizzoniti, A.G., Milani, D. (2004), *Immigrazione, diritto regionale e libertà religiosa*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2 (2004), 430-447.
17. Cook, D. (2007), *Storia del Jihad*, Einaudi, Torino.
18. Coward, H. (2000), *La vita dopo la morte*, Edizioni Paoline, Milano.
19. Cuciniello, A. (2007), *L'Ora nell'escatologia musulmana*, in «Annali di Scienze religiose», 11 (2006), 251-280.
20. Destro, A. (a cura di) (2002), *Antropologia dello spazio. Luoghi e riti dei vivi e dei morti*, Patron, Bologna.
21. di Nola, A.M. (1997), *Maometto e la saggezza dell'islam. Vita, insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Newton & Compton Editori, Roma.
22. Esposito, J.L. (2015), *L'Islam e la violenza politica*, in S.H. Nasr, R. Shah-Kazemi, J.L. Esposito, *L'Islam e la violenza*, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone.
23. Fabietti, U. (2007), *Terrorismo, martirio, sacrificio. Antropologia di una forma di violenza politico-religiosa*, in «Oltrecorrente», 13 (2007), 31-53.
24. Ferrari, A. (2011), *Libertà religiosa e nuove presenze confessionali (ortodossi e islamici): tra cieca deregulation e super-specialità, ovvero del difficile spazio per la differenza religiosa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, luglio 2011; disponibile online all'indirizzo <file:///C:/Users/Utente/Downloads/1213-4530-1-PB.pdf>
25. Ferrari, A. (a cura di) (2008), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna.
26. Filiu, J.-P. (2011), *L'apocalisse nell'Islam*, ObarraO, Milano.
27. Giorda, M.C., Cuciniello, A., Santagati, M. (2018), *Nuove generazioni, e radicalismo violento. Stereotipi e antidoti*, in «Rassegna Italiana di Criminologia» 4 (2017), 228-236.
28. Gusman, A. (2010), *Gli altri adii. Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione Ariodante Fabretti, Torino.
29. Hatina, M. (2016), *Il martirio nell'islam moderno*, ObarraO, Milano.
30. Introini, F., Mezzetti, G. (2017), *Storie di jihadismo. Il processo di radicalizzazione e la sua plausibilità*, in Fondazione ISMU, *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano, 293-318.
31. Kepel, G. (2011), *Jihad. Ascesa e declino*, Carocci, Roma.
32. Lombardi, M. (2016), *Il terrorismo nel nuovo millennio*, Vita e Pensiero, Milano.
33. Martelli, A.M. (2014), *Il meraviglioso nell'Islām medievale*, Jouvence, Milano.
34. Pace, E. (2014), *La buona morte nell'Islam*, in C. Viafora, F. Marin, (a cura di), *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, FrancoAngeli, Milano, 113-125.
35. Redaelli, R. (2015), *Islamismo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano.
36. Rhazzali, M.K. (2014), *Nei pressi della morte: i volti della mediazione interculturale*, in C., Viafora, F. Marin, (a cura di), *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, FrancoAngeli, Milano, 164-183.

37. Roy, O. (2017a) *Generazione Isis. Chi sono i giovani che scelgono il Califfato e perché combattono l'Occidente*, Feltrinelli, Milano.
38. Roy, O. (2017b), *Il jihadismo e la rottura del legame tra religione e cultura*, www.oasiscenter.eu/it/il-jihadismo-e-la-rottura-del-legame-tra-religione-e-cultura (reperito il 18.12.2017).
39. Sacchetti, F. (2017), *Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione*, in «Studi di Sociologia», 2017, n. 4, 371-390.
40. Santagati, M., Giorda, M. C., Cuciniello, A. (2017), *Immigrazione in Europa e attrazione giovanile per il radicalismo violento. Concetti chiave per l'analisi*, in G. Lazzarini, L. Bollani, F. Rota, *Aggressività e violenza. Fenomeni e dinamiche di un'epoca spaventata*, Milano, FrancoAngeli, 122-143.
41. Scaranari, S. (2016), *Jihād. Significato e attualità*, Figlie di San Paolo, Milano.
42. Schimmel, A. (2008) (a cura di), *La saggezza dell'islam. Un'antologia di massime e poesia*, Feltrinelli, Milano.
43. Valtolina, G.G. (2017), *I processi di radicalizzazione religiosa nelle seconde generazioni*, ISMU Paper, luglio 2017.
44. Ventura, A. (2007), *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Economica Laterza, Roma-Bari, 77-202.
45. Ventura, A. (2010) (a cura di). *Il Corano* (trad. di I. Zilio-Grandi, com. di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M.A. Amir-Moezzi), Mondadori, Milano.
46. Vercellin, G. (2001), *Jihad: l'Islam e la guerra*, Giunti, Firenze.
47. Viafora, C., Marin, F. (a cura di) (2014), *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale*, FrancoAngeli, Milano.



Fondazione ISMU è un ente scientifico indipendente che promuove studi, ricerche, formazione e progetti sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. ISMU collabora con istituzioni, amministrazioni, terzo settore, istituti scolastici, aziende, agenzie internazionali e centri di ricerca scientifica italiani e stranieri.