

Aborto, eutanasia, donazione degli organi e del latte materno nell'Islam. Alcune questioni di bioetica islamica

*Nibras Breigheche**

ABORTION, EUTHANASIA, ORGAN AND BREAST MILK DONATION IN ISLAM. SOME ISSUES OF ISLAMIC BIOETHICS

ABSTRACT: The article offers a review of Islamic sources and their interpretations of the main bioethical issues: from abortion, which is treated as a paradigmatic case, to euthanasia, organ transplantation and the donation of breast milk to milk banks. Not only the interpretations of the legal-theological tradition are presented, but also numerous stances of jurists and health organisations of the present time. A clear picture emerges of the underlying principles, trends and discussions on these issues in Islam today.

KEYWORDS: Islamic bioethics; abortion; euthanasia; breast milk banks; transplantation

ABSTRACT: L'articolo offre una rassegna delle fonti islamiche e delle loro interpretazioni delle principali questioni bioetiche: dall'aborto, trattato come caso paradigmatico, all'eutanasia, al trapianto di organi e alla donazione di latte materno alle banche del latte. Vengono presentate non solo le interpretazioni della tradizione giuridico-teologica, ma anche numerose prese di posizione di giuristi e organizzazioni sanitarie del giorno d'oggi. Emerge un quadro chiaro dei principi di fondo, delle tendenze e delle discussioni su questi temi nell'islam contemporaneo.

PAROLE CHIAVE: Bioetica islamica; aborto; eutanasia; banche del latte materno; trapianti

SOMMARIO: 1. L'aborto nell'Islam – 1.1. L'inizio vita nel Corano – 1.2. L'aborto prima dell'infusione dell'anima – 1.3. L'aborto dopo l'animazione – 1.4. Questioni di bioetica islamica legate all'aborto – 2. L'eutanasia – 3. L'allattamento – 3.1. Le banche del latte materno – 4. La donazione e il trapianto degli organi – 4.1. Trapianto da un donatore vivente – 4.2. Trapianto da cadavere, ossia da donatore deceduto.

* *Professoressa incaricata, IULM di Milano. Membro del Consiglio dei Garanti dell'Associazione Islamica Italiana degli Imam e delle Guide Religiose e del "Tavolo di confronto con i rappresentanti delle comunità e delle associazioni dell'islam italiano" istituito dal Ministero dell'Interno della Repubblica Italiana. Mail: nibras.breigheche@gmail.com. Contributo sottoposto a doppio referaggio anonimo.*

1. L'aborto nell'Islam

1.1. L'inizio vita nel Corano

Il Corano e i detti del profeta Muḥammad contengono numerosi riferimenti allo sviluppo dell'embrione, passaggi che da tempo suscitano l'interesse di medici ed esperti musulmani impegnati ad evidenziare gli elementi di modernità presenti nel libro sacro per i musulmani¹. Nel Corano, ad esempio, si legge:

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا رَوْحَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ ۚ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ ۚ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَاتَىٰ نُصْرَتُونَ

Vi ha creati da un solo essere, da cui ha tratto il suo coniuge; poi vi ha dato otto coppie di animali. Vi crea nel ventre delle vostre madri, creazione dopo creazione, in tre tenebre [successive]. Questi è Dio, il vostro Signore [...] (39:6)².

dove per «creazione dopo creazione» si intende «per stadi successivi» alludendo alla formazione e allo sviluppo dell'embrione e del feto in stadi successivi; le «tre tenebre» sono secondo gli esegeti del Corano, la placenta, l'utero, il ventre materno³.

In diversi passi del Corano – come ad esempio i versetti 22:5, 35:11, 75:36-40, 77:20-22, 96:2 – si fa riferimento all'embriologia, il più esaustivo è il 23:12-14 in cui vengono elencate sei tappe dell'evoluzione dell'embrione nel ventre materno a partire dalla creazione⁴:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (١٥) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ (١٦)

In verità creammo l'uomo da un estratto di argilla./Poi ne facemmo **una goccia di liquido** [posta] in un sicuro ricettacolo./ Poi di questa goccia facemmo un'aderenza e dell'aderenza una **massa molle** (mudga); dalla massa molle creammo le **ossa** e rivestimmo le ossa di **carne**. E quindi ne facemmo una creatura diversa/**un'altra creatura**. Sia benedetto Dio, il Migliore dei creatori! / E dopo di ciò certamente morirete/ e nel Giorno del Giudizio sarete risuscitati. (23:12-16)

Nel commentare il primo di questa serie di versetti (23:12), il giurista e teologo andaluso Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī (m. 671/1272) si sofferma inizialmente sul fatto che l'origine del primo uomo, Adamo, sia l'argilla, «mentre i suoi figli sono di argilla e sperma»⁵. Per quanto riguarda il significato del versetto 14, il noto esegeta cordovano riporta:

¹ D. ATIGHETCHI, *Islam e bioetica*, Roma, 2009, 86.

² La traduzione dell'originale arabo, qui e altrove in questo lavoro, è mia. Per la traduzione dei versetti del Corano mi è stato utile consultare in particolare la traduzione di Ida Zilio-Grandi: A. VENTURA (a cura di), *Il Corano*, Milano, 2010, e quella di R. PICCARDO, *Il Corano*, Roma, 2006.

³ A. VENTURA (a cura di), *Il Corano*, cit., commento al versetto 39:6, 733.

⁴ D. ATIGHETCHI, *op. cit.*, 87.

⁵ Per i riferimenti alla letteratura esegetica, cfr. <http://www.altafsir.com>; <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=5&tSoraNo=23&tAyahNo=12&tDisplay=yes&Use>

riguardo alle parole di Dio *E quindi ne facemmo una creatura diversa / un'altra creatura*, vi sono diverse interpretazioni: Ibn 'Abbās, al-Ši'bī, Abū al-'Ālyā, al-Ḍaḥḥāk e Ibn Zayd sostengono che si tratti del momento dell'insufflazione dell'anima in esso, dopo che era materia inanimata⁶. È stato riferito anche che Ibn 'Abbās abbia detto che si tratti del momento in cui fuoriesce [dal ventre materno] quando viene al mondo. Qatāda disse che è il momento in cui inizia ad avere capelli/peli. Al-Ḍaḥḥāk: il momento in cui spuntano i denti e crescono i capelli. Muğāhid: quando è nel pieno della giovinezza. Si riferisce che anche Ibn 'Omar abbia detto questo⁷.

Nel commentare le parole *nutfa* e *'alaqa* Qurṭubī rimanda al suo lungo e dettagliato commento al versetto che riporto di seguito, ossia «all'inizio della sura del Pellegrinaggio, dove abbiamo trattato di questo e delle relative prescrizioni, lode e grazie a Dio per questo»⁸.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ
وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَقَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ
مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يَهْبِجُ

Oh uomini, se avete dubbi sulla resurrezione, sappiate che Noi vi abbiamo creato dalla terra, poi da una **goccia di sperma**, poi da un'**aderenza**, poi da una **massa molle**, dotata di forma e informe, per manifestarvi [la Nostra potenza]. Noi diamo dimora a quel che vogliamo nell'utero materno fino a un termine stabilito, poi vi facciamo uscire lattanti, per condurvi poi alla pubertà. Qualcuno di voi muore e altri portiamo fino all'età decrepita tanto che non sanno più nulla dopo aver saputo. Vedrai [allo stesso modo] la terra arida ma, quando Noi facciamo scendere l'acqua su di essa, freme e si gonfia e produce ogni sorta di coppie di piante. (Corano 22: 5)

Dopo aver dichiarato che «a questo versetto sono collegate dodici questioni giuridiche», Qurṭubī inizia il lungo e articolato elenco:

La prima: [...] Il significato di *vi abbiamo creati* è abbiamo creato vostro padre Adamo, su di lui la pace, che è l'origine dell'umanità, *dalla terra*, poi abbiamo creato la sua prole/ i suoi discendenti dallo sperma ... *poi da un'aderenza* ossia da sangue solidificato, l'*aderenza* è del sangue morbido, si dice anche che sia il sangue di colore rosso intenso; *poi da una massa molle* che è un pezzetto di carne delle dimensioni di un boccone masticato [...] e questi stadi sono di quattro mesi. Ibn 'Abbās ha detto: «e nei dieci giorni successivi al quarto mese gli viene insufflata l'anima, e questo è il periodo che la vedova deve attendere prima di poter risposarsi dopo la morte di suo marito: quattro mesi e dieci giorni».

La seconda: [...] nel Ṣaḥīḥ si riporta che [...] il Profeta [...] ha detto: «Dopo che quarantadue notti sono trascorse da quando lo sperma è penetrato, Dio invia un angelo che gli dà forma dando luogo all'udito, alla vista, alla pelle, alla carne e alle ossa; poi l'angelo dice: "Oh Signore, è maschio o femmina?" [...] e il

[rProfile=0&Languageld=1](#). La traduzione dell'originale arabo, qui e altrove in questo lavoro, è mia (ultima consultazione 05/03/2023).

⁶ Questa convinzione è attestata da al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144) nella sua opera di esegesi *al-Kaššāf*, da Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) nelle *Mafātīḥ al-ġayb*, e anche a titolo di esempio, in una più recente opera di esegesi *Faḥḥ al-qadīr* di al-Šawkānī (m. 1250/1834).

⁷ Anche qui è stata consultata la versione digitale della già citata monumentale opera di esegesi: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=5&tSoraNo=23&tAyahNo=14&tDisplay=yes&UseRProfile=0&Languageld=1> (ultima consultazione 05/03/2023).

⁸ *Ibidem*.

Signore decide ciò che vuole [...]». In un altro Ṣaḥīḥ è riportato che ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd ha detto: «Il Profeta su di lui la pace e le benedizioni di Dio, che è il veridico, ci ha detto: “La creazione di ognuno di voi viene riunita nel ventre di sua madre per quaranta giorni, poi esso è un’aderenza per altri quaranta giorni, poi è una massa molle per lo stesso periodo, poi viene mandato l’angelo che soffia l’anima in esso». Questo ḥadīṭ spiega il primo ḥadīṭ [...].

La terza: il fatto che la creazione e la formazione [del feto negli aḥādīṭ] sia attribuito all’angelo è una metafora, perché ciò avviene per volontà di Dio e per Sua invenzione. Non vedi che Dio ha attribuito a Sé stesso la vera creazione [segue la citazione dei versetti 7:11, 23:12-13, 64:2, 40:64, 95:4, 96:2] e altri versetti indicano la prova certa che non vi è Creatore di nessuna creatura se non il Signore dei mondi. E lo stesso vale per *poi viene mandato l’angelo che soffia l’anima in esso*: il soffio è lo strumento della creazione da parte di Dio dell’anima e della vita [...].

La quarta: i sapienti sono concordi sul fatto che l’anima viene insufflata [nel feto] dopo centoventi giorni, cioè dopo che sono passati quattro mesi ed è entrato nel quinto, come abbiamo dimostrato tramite gli aḥādīṭ, e a questo bisogna fare riferimento quando ce n’è bisogno per le questioni controverse, e per quanto riguarda il mantenimento delle mogli divorziate, per via della certezza della presenza del feto tramite il suo movimento. Si è detto che la saggezza del precetto per cui la donna debba attendere quattro mesi e dieci giorni prima di risposarsi dopo la morte del marito, consiste nel fatto che con l’inizio del quinto mese si acquisisce la certezza che non vi sia una gravidanza in corso. [...]

L’undicesima: *Noi diamo dimora a quel che vogliamo nell’utero materno* ha detto *quel che vogliamo* e non ha detto *chi vogliamo*, perché si riferisce al feto, cioè «diamo dimora nell’utero materno a ciò che vogliamo di feto e di massa molle» che sono *materia (ġamād)* e quindi sono state citate con *quel*.

Il commentatore e giurista Qurṭubī non ha dubbi: il feto prima dell’inizio del quinto mese di gravidanza è *ġamād* ossia materia inanimata. Tra le definizioni riportate nel noto lessico arabo *Lisān al‘Arab* alla voce *ġamād* troviamo: «ciò che è secco o prosciugato [...] sassi, rocce, ciò che si trova sulla terra, come piccoli rilievi [...]»⁹.

Tre secoli prima, Ibn Ġarīr al-Ṭabarī¹⁰ (m. 310/923) nel suo *Ġāmi‘ al-bayān* non si era dilungato sulle questioni giuridiche, che sono le predilette di Qurṭubī¹¹. Il commento dell’illustre esegeta Ṭabarī al versetto 22:5 è infatti molto più breve di quello del collega cordovano (una pagina il primo, sei pagine quest’ultimo). Ṭabarī affronterà la questione dell’inizio vita nelle tre pagine di commento ai versetti 23:13-14:

Gli esegeti sono discordi riguardo al significato di *E quindi ne facemmo un’altra creatura*, alcuni di loro hanno detto che si tratta dell’insufflazione dell’anima in esso da parte di Dio, che lo rende in quel momento un essere umano, e prima di allora era un’immagine. [...] Ibn ‘Abbās ha detto: «*e quindi ne facemmo un’altra creatura* è l’insufflazione dell’anima in esso».

Altri hanno detto: il farne un’altra creatura si riferisce al farlo vivere in diverse condizioni dopo la nasci-

⁹ <https://bit.ly/45Xupny> (ultima consultazione 05/03/2023).

¹⁰ Tradizionista e giurista, celebre per il grande commentario coranico dal titolo *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur‘ān* (noto anche sotto altri titoli) oltre che per la grande opera storica dal titolo *Muḥṭaṣar ta’rīḥ al-rusul wa al-mulūk wa al-ḥulafā’*.

¹¹ Lo dice il titolo stesso dell’imponente opera di esegesi di Qurṭubī, *Al-Ġāmi‘ li aḥkām al-Qur‘ān [Compendio dei precetti giuridici del Corano]*.

ta: l'infanzia, l'età avanzata, l'alimentazione, la crescita dei capelli, dei peli e dei denti e altre condizioni simili che riguardano la vita terrena [...]. Ibn 'Abbās ha detto: «*e quindi ne facemmo un'altra creatura, sia benedetto Dio il Migliore dei creatori*, ossia è uscito dal ventre di sua madre dopo che è stato creato, e uno [dei segni] della Sua nuova creazione è il suo pianto, un altro segno è che gli viene indicato il seno materno, un altro segno della Sua creazione è il fatto che ha saputo stendere le gambe, fino a sedersi, per poi muoversi gattonando, e poi alzarsi in piedi, e poi camminare, per poi essere svezzato e imparare a mangiare e a bere, e poi diventare adolescente e essere in grado di andare in giro da solo¹².

L'illustre esegeta, sorretto come sempre dal proprio ragionamento indipendente o *iğtihād*, conclude:

L'interpretazione più giusta è quella di chi ha detto che si intende l'insufflazione dell'anima in esso, e con l'insufflazione dell'anima si trasforma in un'altra creatura, e prima di ciò era nelle condizioni in cui Dio l'ha descritto, ossia una goccia di sperma, poi un'aderenza, poi una massa molle, poi ossa. E con l'insufflazione dell'anima in esso, si trasforma da tutti quei significati e acquisisce il significato di umanità, così come suo padre Adamo si è trasformato in essere umano, e quindi in una creatura diversa dall'argilla dalla quale è stato plasmato, con l'insufflazione dell'anima nell'argilla da cui è stato creato.¹³

Riguardo al significato della parola *rūḥ*, che finora abbiamo tradotto con "anima", interroghiamo l'antico lessicografo Ibn Manzūr (m. 711 dell'egira/1312-3 d.C.), autore del già citato celebre dizionario *Lisān al-'arab*, che corrobora costantemente la trattazione linguistica con le espressioni e gli idiomi ritenuti dall'autore non solo i più corretti e alti, ma anche i più diffusi; e che in tal modo, tra le altre cose, offre uno spaccato del bagaglio culturale dell'epoca. La voce dedicata al lemma *rūḥ* nel *Lisān al-'arab* è abbastanza corposa, ne riportiamo una parte significativa:

Ibn al-Aṭīr disse: "il termine *rūḥ* ricorre più volte sia nel Corano che nel ḥadīth con diversi significati, quello prevalente è «ciò tramite cui il corpo è vivo»; è usato anche per designare il Corano, la Rivelazione, la Misericordia, e Ġibrīl [l'arcangelo Gabriele] definito da Dio nel Corano "lo Spirito fedele".¹⁴

Il termine *'alaqa*, spesso tradotto come "aderenza", significa letteralmente "qualcosa che si aggrappa". Il chirurgo francese convertitosi all'islam M. Bucaille, nel libro *La Bible, le Coran et la science: Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes* (Paris, Seghers, 1976) afferma che l'espressione "qualcosa che si aggrappa" si accorda con la fase dell'attecchimento messa in luce dall'embriologia contemporanea costituendo una delle prove della modernità e del miracolo scientifico del Corano¹⁵.

Nella fase successiva all'attecchimento, nei versetti coranici l'embrione viene definito *muḍġa* (dal verbo *maḍġa*, masticare), in questa fase l'embrione assomiglia a un pezzo di carne masticato: osservandolo al microscopio si ha appunto l'impressione di vedere le tracce dei denti che l'hanno masticato.

Ma è l'espressione coranica "un'altra creatura" (23:14) che introduce la riflessione più caratteristica del pensiero islamico riguardo all'inizio vita, cioè l'infusione dell'anima nel feto da parte di Dio, come riaffermato in altri versetti (*Il tuo Signore disse agli angeli: «lo creerò un uomo dall'argilla / e quando*

¹² <https://bit.ly/3SpSEb2> (ultima consultazione 05/03/2023).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ <https://bit.ly/3Sq8ZMX> (ultima consultazione 05/03/2023).

¹⁵ D. ATIGHETCHI, *op. cit.*, 87.

l'avrò plasmato e avrò insufflato in lui del mio spirito, prosternatevi davanti a lui» 38: 71-72). L'animazione assume infatti un'importanza fondamentale per due ragioni. Anzitutto sottolinea la superiorità dell'uomo – essere dotato di anima originariamente insufflata da Dio – rispetto alle altre creature viventi, come sottolineato nella maggior parte delle opere di esegesi del Corano riguardo a questo versetto. Inoltre distingue due fasi nello sviluppo fetale: la prima senza anima, la seconda animata; una distinzione che ha assunto storicamente una grande rilevanza nei tentativi di determinare la qualificazione giuridica dei differenti atti abortivi, cioè se si tratta di un atto *jā'iz* (permesso), *makrūh* (biasimevole) o *harām* (proibito) dal punto di vista islamico.

I detti autentici del Profeta rappresentano per la tradizione islamica il commento “autentico” della Parola di Dio, giacché sviluppano e completano le indicazioni e i precetti in essa contenuti. Il versetto 23:14 non precisa quando avviene l'infusione dell'anima, quest'informazione viene fornita da diversi *aḥādīth* presenti, tra gli altri, nelle due più note raccolte di detti del profeta Muḥammad: quella redatta da Buḥārī e quella di Muslim.

In un *ḥadīṭ* di Buḥārī Muḥammad afferma: «Ciascuno di voi viene creato nel ventre della madre per quaranta giorni; in altri quaranta diventa un'aderenza; in altri quaranta [una massa molle simile per dimensioni e forma a] un boccone masticato [...] Poi Dio soffia in lui lo spirito».

Un altro detto in Muslim indica come nella quarantaduesima notte dal concepimento, un angelo inviato da Dio inizia a differenziare gli organi del feto, ma il testo non fa alcun accenno all'infusione dell'anima: «Dopo che quarantadue notti sono trascorse da quando lo sperma è penetrato, Dio invia un angelo che lo forma dando luogo a orecchie, occhi, pelle, carne e ossa. Poi l'angelo dice: “Oh Signore! È maschio o femmina?” E il tuo Signore decide ciò che vuole [...]»¹⁶.

In un celebre *ḥadīṭ* che ritroviamo sia nella raccolta di Buḥārī che in quella di Muslim si legge: «La creazione di ciascuno di voi avviene per quaranta giorni sotto forma di sperma, per altrettanti sotto forma di aderenza, per altrettanti sotto forma di massa molle, quindi gli viene inviato l'angelo che vi insuffla lo spirito/l'anima»¹⁷.

Infine due *aḥādīṭ* in Nawawī citano la discesa dell'angelo dopo che la *nutfa* è rimasta nell'utero per 40 o 45 notti oppure la discesa angelica dopo 40 notti di permanenza della *nutfa* nell'utero allo scopo di dargli una forma¹⁸.

Sulla base di questi testi, nel corso della storia è scaturita da parte degli studiosi musulmani una notevole mole di commenti e valutazioni. È sempre esistito un sostanziale accordo nel vietare il procurato aborto dopo l'infusione dell'anima (120 giorni dalla fecondazione o 40) tranne nel caso di aborto terapeutico (cioè per salvare la vita materna) in quanto con l'animazione il feto acquisisce caratteri che ne impongono una maggiore tutela. Al contrario, prima dell'infusione le opinioni dei giuriconsulti sul procurato aborto oscillano dall'autorizzazione al divieto, mentre l'aborto per salvare la vita della madre non ha mai provocato forti obiezioni.

Abortire per timore di non essere in grado di provvedere al mantenimento del futuro nascituro dal punto di vista economico non è accettabile dal punto di vista islamico, infatti nel Corano si legge:

¹⁶ A.F.M. EBRAHIM, *Biomedical Issues-Islamic Perspective*, Mobeni, I.M.A., South Africa, 1998, 115-116.

¹⁷ http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=17&idto=19&bk_no=81&ID=6 (ultima consultazione 05/03/2023); cfr. anche R. PICCARDO, *Il Corano*, cit., nota al versetto 23:14.

¹⁸ S. AKSOY, *Can the Time of Ensoulment be the Beginning of an Individual Person?*, in *JIMASA*, 1998, 4, 1.

«Non uccidete i vostri figli per timore della miseria: Noi provvediamo a loro, come [provvediamo] a voi stessi. Ucciderli è veramente un peccato gravissimo» (17: 31)¹⁹.

1.2. L'aborto prima dell'infusione dell'anima

Secondo la scuola *hanafita* (comprendente la maggioranza dei giuristi negli ultimi secoli) l'aborto è consentito sulla scorta di una valida giustificazione, la più frequente tra le quali era l'esistenza di un bimbo da allattare mentre iniziava la nuova gravidanza; una situazione che si credeva provocasse il prosciugamento o l'impoverimento del latte materno a danno del lattante²⁰. L'erudito hanafita Haskafi (m. 1677 d.C.) accordava alla gravida la possibilità di abortire entro i primi quattro mesi anche senza il consenso del marito. Secondo Ibn 'Abdīn (m. 1836) «provocare un aborto è autorizzato a meno che una parte del feto non sia già pienamente creato, il che non accade prima dei centoventi giorni di gravidanza» e col supporto di un valido motivo come l'evitare una nuova gravidanza in presenza di un lattante²¹.

Tra le più significative opinioni della scuola *shafi'ita* emerge quella di Ġazālī (m. 1111) che rappresenta un tentativo di sintesi tra le differenti tesi giuridiche elaborate partendo dalle sei fasi elencate nel Corano (23:12-14). Ġazālī dichiara:

Il primo grado dell'esistenza è quello in cui lo sperma scorre nell'utero e si meschia con lo sperma della donna diventando in tal modo ricettivo alla vita; distruggere ciò costituisce già un attentato contro un essere esistente; se la goccia di mescolanza diventa *muḍġa* e *'alaqa* (aderenza), l'attentato è già più grave; lo è ancora di più quando l'anima vi è stata infusa ed esso ha assunto forma umana; ma il massimo dell'atrocità viene raggiunto quando il crimine è commesso dopo che il feto è nato vivo" (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* 2,58)²².

Da questo brano si evince che, secondo Ġazālī, la vita biologica inizia con la fecondazione e che l'interruzione dello sviluppo fetale in questa fase è già un reato, che si aggrava progressivamente fino all'omicidio di un bimbo già nato. L'opinione di Ġazālī si presta a due interpretazioni contrapposte nel diritto musulmano sul fenomeno abortivo. La prima vieta l'aborto sin dalla fecondazione ad eccezione dell'aborto terapeutico. La seconda interpretazione, forse la più diffusa, pone l'accento sulla progressione della gravità dell'atto abortivo col passare del tempo. A parte Ġazālī, tuttavia, la maggioranza dei giuristi shafi'iti consentiva l'aborto entro 40 o 42 giorni col permesso dei coniugi, aborto che in ogni caso rimaneva un atto giuridicamente biasimevole (*makrūh*)²³.

Parecchi giureconsulti della scuola *hanbalita* tolleravano la pratica abortiva nei limiti di 40, 80, o 120 giorni dalla fecondazione. Il giurista medievale Ibn Rajab (XIV sec.) contestava l'opinione di quei giureconsulti che equiparavano l'aborto di un feto privo di spirito al *coitus interruptus*, perché l'embrione è un feto già concepito, mentre nel *coitus interruptus* non c'è ancora il feto²⁴. I dotti han-

¹⁹ Al riguardo si veda anche il versetto 6:151.

²⁰ I. NAZER, H.S. KARMI et al. (Eds.), *Islam and Family Planning: A Faithful Translation of the Arabic Edition of the Proceedings of the International Islamic Conference held in Rabat (Morocco), December 1971*, Beirut, 1974, II, 538 e 543.

²¹ D. ATIGHETCHI, *op. cit.*, 88.

²² M. GHAZALI, *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, Paris-Oxford, Maisonneuve-Thornton, 1953, 90.

²³ D. ATIGHETCHI, *op. cit.*, 89.

²⁴ http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=17&idto=19&bk_no=81&ID=6.

baliti dichiarano che quando l'embrione è già consolidato diventa illecito abortirlo, a differenza della goccia di sperma che non è ancora consolidata e non può produrre un feto²⁵. Altri giurisperiti hanbaliti permettono la fuoriuscita dello sperma entro 40 giorni come sostenuto nel *Ġāyat al Muntahā* di Ibn Abī Bakr (XVII sec.): una donna può prendere un medicamento lecito per espellere lo sperma ma non un grumo di sangue²⁶.

La scuola *malikita* risulta essere la più rigida nei confronti dell'aborto nei primi quattro mesi: la maggioranza degli studiosi di questa scuola proibisce l'aborto anche anteriormente ai 40 giorni dall'inizio della gravidanza. Contemporaneamente i malikiti concordano nel vietarlo dopo quattro mesi, ma con una forte disponibilità nei confronti dell'aborto terapeutico. Così si esprimeva Al-Dardir (m. 1786): «[...] non è consentito togliere dall'utero il seme in via di sviluppo anche precedentemente ai 40 giorni; e ciò è unanimemente interdetto dopo l'animazione»²⁷. Analoga posizione viene rivendicata da al-Dasuqi (XIX sec.). La ragione di tale rigidità deriva dalla concezione dell'embrione inteso quale creatura in attesa dell'anima a cui è destinato da Dio. A tal fine il seme non andrebbe mai manipolato una volta nell'utero. Solo una minoranza dei malikiti tollera l'aborto entro 40 giorni, nel qual caso l'atto viene comunque giudicato biasimevole (ma non proibito).

1.3. L'aborto dopo l'animazione

Con l'infusione dell'anima l'interruzione di gravidanza è considerata vietata dai dotti musulmani in quanto il feto acquisisce dei caratteri che ne impongono una maggiore tutela. Questo divieto di abortire dopo l'animazione in genere non vale, come abbiamo segnalato, per l'aborto "terapeutico". Ma tale espressione è elastica e può includere casi differenti.

È intuibile che l'accettazione dell'aborto terapeutico per salvare la donna sacrificando il feto derivi da uno specifico giudizio di valore tra le due vite. Per la maggioranza dei giurisperiti musulmani, infatti, alla madre si riconosce un valore superiore a quello del feto, in quanto forma di vita già sviluppata ed eventualmente ancora fonte di una nuova vita; inoltre, in soccorso della madre si ricorre al principio giuridico del "male minore" e a quello dell'albero e del ramo in cui il secondo (il feto-ramo) è sacrificabile alla sopravvivenza del primo (la madre-albero).

Uno dei più apprezzati giurisperiti egiziani degli anni '1950, lo sheikh Mahmud Shaltut (1893-1963), incarna l'opinione "mediana" prevalente sull'aborto, in quanto ritiene che i giuristi musulmani concordino sul divieto di abortire dopo quattro mesi di gravidanza e dopo l'infusione della vita nel feto, considerandolo un crimine contro una creatura vivente. Ma se questa esistenza, dopo che la vita è stata infusa, rischia di provocare la morte della madre, allora i principi della religione islamica permettono di ricorrere al minore tra i due mali, cioè all'aborto.

La casistica dei cosiddetti "validi motivi" per legittimare l'interruzione della gravidanza è assai varia. Secondo la versione *hanafita* sviluppata da Mustafa al-Zarqa (Siria, 1904-1999) questi validi motivi

²⁵ O.S. ASHQAR (AL), *The Inception and End of Life*, in K. MAZKUR (AL), A. SAIF (AL), et al. (Eds.), *Human Life. Its Inception and End as viewed by Islam*, Kuwait, Islamic Organization for Medical Sciences (IOMS), 1989, 123 – 146, 140.

²⁶ T. WA'II (AL), *Islamic Verdict on Abortion*, in K. MAZKUR (AL), A. SAIF (AL), *Human life. Its Inception and End as viewed by Islam*, Kuwait, Islamic Organization for Medical Science (IOMS), 1989, 210-221, 216.

²⁷ M. BOUZIDI, *L'Islam e la société marocaine face à la contraception*, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XVIII, 1979, 285-303, 290.

prevedono una salute materna debole oppure la convinzione che la salute del lattante venga danneggiata (causa deterioramento del latte) se la madre è nuovamente gravida e se il padre non può pagare una balia. In realtà la medicina attuale dimostra che l'allattamento in una donna nuovamente gravida non provoca danni al lattante per cui tale giustificazione risulta scientificamente superata, anche se era accettata da parecchi giurisperiti dell'Università Al-Azhar tra gli anni '60 e '80 del secolo scorso.

Accanto all'orientamento dominante, favorevole dell'aborto terapeutico, è sempre esistita una minoranza di giurisperiti (rientranti nelle diverse correnti) contraria ad esso, soprattutto successivamente all'animazione, in base a due considerazioni principali:

1. Non è sicuro che la madre muoia se il feto non viene abortito, per cui tale dubbio rappresenta un motivo sufficiente per non ucciderlo. La morte materna quale effetto della gravidanza è presunta e non è consentito uccidere un essere umano sulla base di una supposizione; Ibn 'Abdin, fautore di questa idea, sostiene:

Se il feto è vivo e la vita materna risulta minacciata dalla gravidanza, non è permesso abortire perché la morte della madre viene supposta e non è lecito interromperla [la gravidanza]. La morte materna quale effetto della gravidanza è presunta e non è consentito uccidere un essere umano sulla base di una supposizione.²⁸

2. Dopo l'infusione il feto è un essere umano e come tale deve essere sempre difeso (cfr. fatwa del Gran Mufti d'Egitto Abdul-Majid Salim nel 1937).

1.4. Questioni di bioetica islamica legate all'aborto

La posizione prevalente nell'Islam faceva (e fa tutt'ora) coincidere l'inizio della vita biologica con la fecondazione, mentre la vita umana ha luogo solo con l'animazione, come risulta dalle opere di esegesi che abbiamo citato, sia quelle più recenti che quelle più antiche.

Secondo la dottrina giuridica islamica, il nascituro nell'utero è persona di cui si spera l'esistenza, per cui si riconosce l'esigenza di tutelarne alcuni diritti ed interessi prima della nascita. Di conseguenza il nascituro può acquisire una donazione e si può istituire una fondazione a suo favore. Tuttavia gli shaf'iti non concordano con questa posizione, in quanto il nascituro non può prenderne possesso, condizione indispensabile alla validità della donazione.

Quando si apre una successione, se esiste un nascituro si deve sospendere la divisione fino al parto e secondo alcuni giurisperiti ('Āsim, Khalīl, Dasūqī) si deve riservare la quota al nascituro. Se esso non nasce o nasce morto, decade ogni diritto riservatogli. Si considera nato morto il neonato che non ha dato segni di vita, specialmente grida o vagiti; il feto nato morto o non vitale si reputa non nato e inesistente, non acquista diritti né li trasmette. Una serie di dettagli riguardo a tali questioni giuridiche si trova in vari commenti del Corano, soprattutto in quelli classici; la più lunga e dettagliata è quella del già citato Qurṭubī.

Di seguito riportiamo alcune delle opinioni espresse negli ultimi decenni da singole autorità o da organizzazioni islamiche, opinioni che ricalcano le differenti vedute emerse storicamente.

²⁸ M. N. YASIN, *Abortion between Islamic Regulation and Medical Findings*, in A.R. GINDI (AL) (Ed.), *Human Reproduction in Islam*, Kuwait, Islamic Organization for Medical Sciences (IOMS), 1989, 202-209, 202-203.

In una fatwa del 1964 il Gran Mufti del Regno di Giordania, sheykh 'Abd Allah Al-Qalqālī, sosteneva che le quattro scuole giuridiche più diffuse nel mondo islamico accettano il *coitus interruptus* e la contraccezione. Per analogia risulta accettabile il ricorso a farmaci abortivi prima di 120 giorni in quanto il feto non ha ancora assunto una forma umana; gli *hanafiti* lo permetterebbero in presenza di qualche giustificazione come la presenza di un figlio da svezzare²⁹. Tra le giustificazioni valide non rientra quasi mai l'aborto quale mezzo di controllo delle nascite su larga scala, proprio perché l'islam non vieta la contraccezione. Un esempio venne fornito nel 1965 dal II Congresso dell'Accademia egiziana delle Ricerche islamiche che riaffermava il divieto sharaitico di ricorrere all'aborto e alla sterilizzazione per limitare le nascite.

Un hanafita contemporaneo, il siriano Muhammad Al-Būṭī (m. 2014), consente l'aborto entro i 40 giorni in quanto la *nutfa* è una goccia-cellula di vita priva di anima e forma; entro questo termine si richiede il consenso di entrambi i genitori. Entro 120 giorni l'aborto può essere lecito se la vita del lattante è a rischio a causa della scarsità di latte che sarebbe provocata, secondo Al-Būṭī, da una nuova gravidanza. Inoltre sostiene che oltre i 120 giorni l'aborto è lecito se il medico teme per la vita materna o esistono pericoli per il lattante³⁰.

Il Comitato Etico dell'Associazione Medica Islamica del Nord America ha recentemente sostenuto la legittimità dell'aborto nei primi 120 giorni per salvare la vita e/o la salute materna da gravi danni psico-fisici³¹. L'aborto è permesso nello stesso periodo nel caso di malformazioni letali del feto, ma anche non letali purché dietro il consenso degli esperti. L'aborto è inoltre lecito in caso di stupro, incesto e crimini di guerra.

Nel 2004, l'ultima versione del Codice Islamico di Etica Medica dell'Organizzazione Islamica per le Scienze Mediche (IOMS) proibiva l'aborto, tranne qualora la salute e la vita materna risultassero minacciate. In questi casi l'aborto veniva consentito prima della fine del quarto mese di gravidanza.

Nel 1971 la dichiarazione finale del Congresso sull'Islam di fronte alla regolamentazione delle nascite, svoltosi a Rabat (Marocco) alla presenza di esperti di oltre una ventina di Stati musulmani, riassumeva chiaramente la posizione prevalente nel mondo musulmano: il congresso affermava che i giureconsulti musulmani sono concordi nel dichiarare l'aborto vietato (*ḥarām*) dopo il quarto mese, eccetto che per salvare la vita della madre. Tale congresso giungeva di fatto a proibirlo in ogni fase della gravidanza, tranne in caso di necessità, cioè per proteggere la vita materna, nonostante l'esistenza, in proposito, di divergenti opinioni tra i giureconsulti.

Dall'osservazione delle legislazioni degli Stati a maggioranza islamica sull'aborto non si può non notare come, il più delle volte, le normative statali siano intrecciate ai parametri, peraltro diversificati, della tradizione giuridica classica in materia di aborto.

Di notevole interesse la legge dell'Arabia Saudita, che fa contemporaneamente riferimento ai termini legali di 40 e 120 giorni per abortire, espressa nell'articolo 24 della Risoluzione ministeriale 288/17/L del 23/1/1990 promulgante le norme di attuazione dei regolamenti sulla Pratica Medica ratificati con il Regio Decreto M/3 del 2/10/1988. L'articolo in questione vieta l'aborto tranne nel caso in cui venga effettuato per salvare la vita materna; tuttavia, prima dei quattro mesi si può abortire quando esiste

²⁹ O. SCHIEFFELIN (ed.), *Muslim Attitudes toward Family Planning*, New York, 1974, 3-5; M. BOUZIDI, art. cit., 302.

³⁰ A.R. OMRAN, *Family Planning in the Legacy of Islam*, London, 1994, 192-193.

³¹ D. ALTIGHETCHI, *Islamic Bioethics*, cit., 113.

la certezza che la prosecuzione della gravidanza causerà gravi danni alla salute della donna. Per articolare meglio questo principio generale il testo di legge include la risoluzione n. 140 del Consiglio dei grandi ulema sauditi del 19/2/1987 che inizia riaffermando il divieto di abortire in qualsiasi stadio della gravidanza, tranne nei limitati casi consentiti dalla sharia: nei primi 40 giorni l'aborto è lecito per produrre un beneficio legittimo (non si precisa quale) o evitare un danno previsto (non si precisa quale). Dal quarantesimo giorno fino alla fine dei quattro mesi l'aborto è illecito a meno che un apposito comitato di medici attesti che la prosecuzione della maternità danneggerà la salute della donna potendo causarne anche la morte. Dopo quattro mesi è vietato abortire tranne nel caso in cui i medici attestino che la prosecuzione della gravidanza ucciderà la madre. L'aborto risulta consentito entro questi limiti al fine di evitare il più grave tra due rischi e scegliere il migliore tra due benefici (classico principio generale del diritto musulmano e dell'etica medica islamica). L'articolo 24.2.L precisa la procedura da seguire per realizzare l'aborto. Il direttore dell'ospedale in cui si trova il reparto maternità deve formare un comitato di tre specialisti col compito di preparare una relazione (firmata dai membri del comitato e approvata dal direttore dell'ospedale) in cui vengono illustrati i rischi che la madre correrà nell'eventuale continuazione della maternità. Se l'aborto viene raccomandato, la situazione deve essere esposta alla donna e al marito, e il loro consenso scritto risulta necessario per intervenire.

Il Consiglio della Giurisprudenza Islamica (organo della Muslim World League), nella XII sessione, tenutasi a Mecca nel 1990, aveva approvato l'aborto entro i primi 120 giorni dal concepimento se il feto è affetto da incurabili handicap e la vita, dopo la nascita, rischia di essere miserabile per il neonato e per i famigliari. Anche in questo caso è richiesto il consenso preventivo di entrambi i genitori.

2. L'eutanasia

Va premesso che, nonostante vi siano dei principi generali del credo islamico inerenti alle principali questioni di bioetica, nella maggior parte dei numerosi documenti scientifici e giuridico-religiosi prodotti da esponenti di fede e cultura islamica nel mondo il discorso è assai articolato e lascia ampio spazio alla valutazione caso per caso, come abbiamo visto sopra per quanto riguarda l'aborto. La posizione delle autorità religiose islamiche considera infatti positivamente l'uso dei progressi scientifici e tecnologici per migliorare la qualità della vita e per allungarla, ma allo stesso tempo le fatwe, i documenti giuridico-religiosi o quelli dei comitati di bioetica islamica o i codici deontologici dei medici musulmani, possono presentare pareri differenti a seconda delle valutazioni che vengono fatte per ogni singolo caso. Sono i sanitari a decidere caso per caso come procedere, ad esempio anche per quanto riguarda la donazione degli organi, come vedremo, data la necessità di valutare con attenzione la morte cerebrale del paziente.

La sacralità della vita umana è un principio fondamentale nell'Islam. Nel Corano, infatti, si legge: «Chiunque uccida una persona è come se avesse ucciso tutta l'umanità, e chiunque salvi la vita di una persona, è come se avesse salvato tutta l'umanità» (5:32); «Non prendere alcuna vita che Dio ha reso sacra» (6:151). Numerosi aḥādīṭ esprimono lo stesso orientamento: il profeta Muḥammad aveva ad esempio dichiarato che è meno grave che venga rasa al suolo la Ka'ba (la moschea più sacra per i musulmani) piuttosto che vi sia spargimento di sangue.

Detto questo, appare evidente che nell'Islam non vi è posto per un diritto al suicidio. È un peccato gravissimo causare la morte di una persona, ma anche uccidersi o tentare di uccidersi. Dal momento che non abbiamo creato il nostro corpo, esso non ci appartiene in modo esclusivo. Il musulmano ha il dovere di curarlo, nutrirlo, salvaguardarlo senza violare il diritto che su di esso ha il suo creatore, Dio. Nel Corano si legge: «Non uccidete voi stessi, perché in verità Dio è più misericordioso con voi» (4:29).

Il concetto di «vita senza valore» o non degna di essere vissuta così come il concetto di «uccidere per atto di misericordia», cioè per evitare una sofferenza, sono alieni all'Islam.

Il Codice Islamico di Etica Medica stabilito dalla Prima Conferenza Internazionale di Medicina Islamica svoltasi a Kuwait, nel 1981, riguardo all'eutanasia stabiliva:

L'eutanasia, come il suicidio, non ha supporti se non in una visione atea della vita, la quale ritiene che la vita sulla terra sia seguita dal nulla. L'Islam rifiuta la pretesa di poter sopprimere un essere umano anche nel caso di una malattia incurabile particolarmente dolorosa, poiché *non* vi è dolore umano che non possa essere trattato dalla medicina palliativa o dalla neurochirurgia. Se è scientificamente accertato che le funzioni vitali non possano essere restaurate, in quel caso è inutile mantenere il paziente in uno stato vegetativo grazie all'uso di macchinari o attraverso l'ibernazione o altri metodi artificiali. Il medico mira a mantenere il processo della vita, non quello della morte. In ogni caso, il medico non prenderà alcuna misura atta a mettere fine volontariamente alla vita del paziente³².

Nell'Islam è prioritario cercare il trattamento medico della malattia, ossia cercare la cura e curarsi è un dovere anche religioso. Il Profeta Muḥammad disse: «Cercate la cura, con l'aiuto di Dio, poiché, per ogni malattia, Dio ha dato anche una cura»; disse anche: «Il vostro corpo ha dei diritti su di voi». Quando, però il trattamento, sia esso chirurgico, farmaceutico o, secondo la maggioranza degli studiosi islamici, dovuto agli equipaggiamenti per l'animazione artificiale, non offre alcun risultato, allora cessa di essere obbligatorio. Fino a quando, però, la vita del paziente non termina spontaneamente, devono essergli garantiti tutti i diritti di ogni essere umano, compreso il diritto all'assistenza, al sollievo dal dolore (anche tramite le cure palliative), al nutrimento e all'idratazione.

3. L'allattamento

Anche l'allattamento è regolato da alcuni versetti del Corano. Il Corano raccomanda l'allattamento al seno e i seguenti versetti ne valutano la durata fino a due anni: «Abbiamo raccomandato all'uomo di trattare bene i suoi genitori: sua madre l'ha portato in grembo di travaglio in travaglio, [lo allattò] e lo svezzò dopo due anni: sii riconoscente a Me e ai tuoi genitori [...]» (31:14). «Abbiamo ordinato all'uomo la bontà verso i genitori: sua madre lo ha portato in grembo con fatica e con fatica lo ha partorito. La gestazione e lo svezzamento sono durati [almeno] trenta mesi [...]» (46: 15)³³. Dal punto di vista islamico quindi l'allattamento è un sacrosanto diritto del bambino, come si evince anche dal seguente versetto, nel quale troviamo delle raccomandazioni ancora più precise:

³² <https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/islamic-code-medical-ethics-kuwait-document> (ultima consultazione 25/03/2023).

³³ Gli esegeti del Corano hanno dedotto da questi due versetti – visto che l'allattamento deve durare dove è possibile due anni – che il minimo di una gravidanza per una vita possibile per il feto è di sei mesi.

Quanto a coloro che vorranno dare ai loro figli un allattamento completo, le madri li allatteranno per due anni interi. Il padre del bambino dovrà provvedere al cibo della madre e ai suoi vestiti come si conviene, ma nessuno è obbligato a fare più di quello che può. La madre non dovrà patire un danno per il figlio, e nemmeno il padre. L'erede ha i medesimi obblighi. E se, dopo che si siano consultati, i coniugi concorderanno di svezzarlo, non faranno peccato. Né farete peccato se darete da allattare i vostri figli a una nutrice a patto che versiate il dovuto, come si conviene. Temete Dio e sappiate che in verità Egli osserva quello che fate. (Corano, 2:233)

In un altro versetto sono riportate importanti raccomandazioni riguardo all'allattamento e al divorzio:

Fatele abitare dove voi stessi abitate, secondo i vostri mezzi. Non fate loro del male mettendole in ristrettezze. Se sono incinte, provvedete al loro mantenimento fino a che non abbiano partorito. Se allatteranno per voi, date loro un compenso e accordatevi tra voi convenientemente. Se avrete difficoltà, un'altra donna allatti il vostro bambino. (Corano 65:6)

In questi versetti e da diversi detti del profeta Muhammad si trovano dunque raccomandazioni che sono in perfetta sintonia con le più recenti raccomandazioni delle organizzazioni sanitarie a livello internazionale in materia di allattamento. L'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) ad esempio considera l'allattamento uno degli obiettivi prioritari per la salute pubblica a livello mondiale.

Dal punto di vista islamico, quindi, il bambino ha diritto all'allattamento al seno possibilmente per 24 mesi. Il padre ha il dovere di provvedere a tutto ciò di cui necessita la madre per poter allattare serenamente il loro neonato. In caso di difficoltà da parte della madre ad allattare, è dovere del padre del bambino assicurare un'alternativa affinché venga allattato al seno, ricorrendo ad esempio ad una nutrice (balia) e provvedendo a corrisponderle il compenso pattuito. Questi obblighi si estendono ai parenti o allo Stato quando il padre del neonato non dispone dei mezzi sufficienti per provvedere ai bisogni della madre necessari per permetterle di dedicarsi serenamente all'allattamento del neonato. In caso di morte del padre, i suoi eredi devono provvedere al mantenimento della madre e a provvedere a che il neonato venga allattato al seno.

Nella Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam (1990) si legge:

Fin dal momento della nascita ogni bambino ha diritto, nei confronti dei genitori, della società e dello Stato, ad avere in modo appropriato nutrimento, educazione e cure materiali, igieniche e morali. Sia il feto sia la madre devono essere protetti e ricevere speciale assistenza. (Articolo 7, paragrafo a.)

Questi obblighi valgono anche in caso di divorzio per tutto il periodo di gravidanza e per il successivo periodo di allattamento.

3.1. Le banche del latte materno

Per quanto riguarda il concetto del dono, le donazioni *fī sabīl Allah*, cioè le offerte fatte per ottenere il compiacimento da parte di Dio e senza che vi sia alcun interesse personale, sono fortemente incoraggiate e raccomandate nell'Islam come forma di purificazione della propria ricchezza e come atto necessario per l'espiazione dei peccati ai quali tutti siamo esposti. Molti dei versetti del Corano e degli insegnamenti del profeta Muhammad invitano a donare anche quando non si è particolarmente benestanti, ossia tutti sono tenuti a donare quando possono, ciascuno a seconda della propria condi-

zione economica. Queste offerte si chiamano *sadaqa*, ossia «prova di una fede sincera». D'altro canto uno dei pilastri della religione islamica è la *zakāt* che ogni musulmano deve versare annualmente per aiutare alcune categorie svantaggiate, se la sua ricchezza supera una certa soglia chiamata *niṣāb*. In questa ottica e in questi valori si può assolutamente far rientrare il concetto del dono del latte materno da parte di donne che hanno la possibilità di farlo gratuitamente, ma anche dietro compenso se ne avessero bisogno, sia come nutrici (balie) che si rendono disponibili ad allattare un neonato sia donando il proprio latte alle banche del latte per essere conservato e utilizzato, naturalmente nel rispetto delle norme igienico sanitarie. È un atto che dal punto di vista islamico è considerato di grande valore perché rientra nell'ambito del dovere etico islamico di salvare la vita altrui.

La questione della istituzione delle banche del latte nel mondo islamico è attualmente oggetto di dibattito e ci sono principalmente due pareri al riguardo. Coloro che sono contrari alle banche del latte materno giustificano il loro parere con le seguenti due motivazioni: 1) i costi troppo alti per la gestione di un progetto del genere nei Paesi in via di sviluppo; 2) un altro motivo è quello che riguarda "la parentela di latte", che nella giurisprudenza islamica è equiparata sotto molti aspetti alla parentela di sangue: un bambino che riceve cinque (o più di cinque) poppate da una donna, viene considerato "figlio per allattamento" della donna che lo ha allattato e quindi "fratello di latte" delle sue figlie, e quindi non potrà da adulto contrarre matrimonio con loro.

Coloro che invece sono favorevoli alla donazione del latte materno e alle banche del latte non prendono in considerazione queste argomentazioni considerando che quelle regole giuridico religiose sono applicabili esclusivamente quando l'assunzione del latte avviene direttamente dal seno della nutrice, interpretando in quest'ottica i detti del profeta Muhammad, nei quali in effetti si fa riferimento a cinque poppate sazianti ottenute direttamente dal seno della nutrice. Quest'ultimo parere è considerato più logico dalla maggior parte degli studiosi e degli esperti di diritto islamico.

4. La donazione e il trapianto degli organi

I trapianti d'organo in terra musulmana risalgono agli inizi degli anni Settanta. La stragrande maggioranza dei giurisperiti musulmani è favorevole al trapianto, essi fanno riferimento ai seguenti principi ripresi dalla dottrina giuridica islamica:

1. il versetto coranico 5:32 «Chiunque salva la vita di una persona è come se avesse salvato tutta l'umanità». Questo versetto è in perfetta sintonia (allo scopo di giustificare i trapianti) con due detti del profeta Muhammad riportati nel Codice Islamico di Etica Medica (Kuwait, 1981). Il primo afferma che i credenti, uniti nell'amore, sono come un solo corpo per cui, se una sua parte viene colpita da una malattia, tutte le altre parti del corpo verranno in suo soccorso; il secondo ricorda che i credenti sono come i mattoni di una stessa casa che si sorreggono a vicenda.
2. Un detto del Profeta, che abbiamo già citato, riportato nel *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* afferma: «Non esiste una malattia per la quale Dio non abbia creato anche la cura». Questo ḥadīṭ viene interpretato come un esplicito invito ai medici a scoprire le cure necessarie per sconfiggere le varie patologie, e in questo senso in alcuni casi il trapianto può essere una delle cure o l'unica cura possibile.
3. Un principio giuridico islamico afferma che «la necessità fa eccezione alla regola e rende lecito ciò che altrimenti sarebbe vietato». Vi è infatti un detto nel quale il Profeta afferma che spezzare un os-

so a un morto equivale a rompere quello di un vivente; in realtà alla luce del principio di necessità, tale ḥadīṭ intenderebbe sottolineare che nessun danno ingiustificato deve essere inferto a un defunto, mentre determinati trattamenti “necessari” non rientrerebbero tra quelli proibiti. In ogni caso l’islam insegna che il cadavere di qualsiasi essere umano deve essere oggetto di rispetto e vieta qualunque forma di offesa o di sfregio per la salma di qualsiasi persona. Sulla base del versetto «In verità abbiamo reso nobile l’essere umano» (Corano 17:70) l’islam impone di preservare la dignità di ogni essere umano sia da vivo che da morto. Gli studiosi e i giuristi musulmani riconoscono la possibilità di violare alcuni diritti dei morti per rispettare i diritti dei vivi. Il noto imam Al-Nawawī (m. 1277) affermò ad esempio: «Si taglia l’addome di una donna morta durante la gravidanza per far uscire dal suo grembo il feto vivo, perché si tratta di mantenere una vita sacrificando una parte del corpo del morto». Prima di lui, un altro noto giurista e teologo, Ibn Qudāma (m. 1223), disse: «[Ciò è lecito] Perché si tratta di danneggiare una parte del morto per salvare un vivo». An-Nawawī riferisce ancora: «Salvare il vivo ha priorità rispetto al fatto di non violare la dignità del morto»³⁴.

4. Il principio del “male minore”³⁵ in base al quale un danno su un cadavere (violare un morto per prelevargli un organo) è tollerato per prevenire un danno maggiore su un vivente che senza tale organo morirebbe. Ma allo stesso tempo il principio «Non si può allontanare un danno per mezzo di un altro danno equivalente o superiore» pone dei limiti alla pratica del trapianto, che va praticato con la dovuta cautela.

Secondo il saudita M.A. Albar, la donazione degli organi è un atto di carità, altruismo e amore verso il genere umano³⁶. Analogamente in una fatwa del noto sheykh Yūsuf Al-Qaradāwī (m. 2022), in occasione di un congresso sui trapianti d’organo ad Abu Dhabi nel febbraio 1998, si affermava che la giurisprudenza islamica non vieta ad un musulmano di donare un organo a un non musulmano o viceversa, riprendendo la propensione umanitaria dell’etica medica e collegandola a determinati versetti del Corano (ad es. il già citato 5:32) e ai numerosi detti del Profeta che vanno in questa direzione.

4.1. Trapianto da un donatore vivente

Riguardo ai trapianti, furono stabiliti i principi generali dal Codice Islamico di Etica Medica (Kuwait, 1981)³⁷. Essi hanno poi guidato la successiva riflessione e regolamentazione di questa materia nei vari paesi a maggioranza musulmana, che riassumiamo qui di seguito.

³⁴ M.B.K. QATTAN, *Islamic Jurisprudential Judgment on Human Organ Transplantation*, in *Saudi Medical Journal*, 13(6), 1992, 483-487.

³⁵ Secondo il principio «Si può rimuovere un danno maggiore per mezzo di un danno minore» ad esempio i danni collaterali di determinate cure sono considerate un danno minore.

³⁶ M.A. ALBAR, *Organ Transplantation – An Islamic Perspective*, in *Saudi Medical Journal*, 12(4), 1991, 280-284, 282.

³⁷ Nel gennaio 1981 si è tenuta nel Kuwait la Conferenza Internazionale sulla medicina islamica che, oltre ai temi relativi allo sviluppo delle ricerche scientifiche in campo medico, ha dedicato ampio studio ai problemi di etica medica. Al termine dei lavori è stata approvata la «Dichiarazione del Kuwait», conosciuta come *Codice islamico di etica medica*, che pone precise norme di carattere etico nell’esercizio della medicina da parte di tutti i medici del mondo islamico. È stata tradotta tempestivamente dalla *Rivista italiana di medicina legale* 1, 1982, 1176-1191 e ripresa in S. SPINSANTI (a cura di), *Documenti di deontologia ed etica medica*, Cinisello Balsamo (MI) 1985m 166-186.



Secondo il Codice del 1981, la donazione di un organo deve essere l'effetto di un atto libero e volontario realizzabile quando il donatore non corre pericoli per la propria vita mentre il danno subito risulta minimo. La donazione non deve condurre alla morte o alla menomazione del donatore anche qualora sia effettuata per la salvezza del prossimo³⁸. Il Gran Mufti d'Egitto Tantawi, nel corso di un simposio organizzato dalla Egyptian Organization for the Care of Patients suffering from Kidney Disorders affermò che, se il donatore soffrirà un danno del 5% mentre il beneficiario del ricevente raggiungerà il 95%, tale azione risulterà particolarmente gradita a Dio³⁹.

Prelevare l'organo da un donatore vivente può avere due scopi:

1. Il prelievo di un organo o di un tessuto di un individuo in vita per trapiantare lo stesso organo o tessuto *nella persona stessa*, come nei casi in cui la cute sia danneggiata da ustioni o simili, può essere eseguito nei casi di necessità, o di estremo bisogno, una volta esperite le seguenti condizioni, oltre alle generiche raccomandazioni riportate sopra:

- il pieno consenso della persona stessa se ritenuta capace di intendere e volere, ovvero il consenso dei familiari, dei genitori o dei responsabili per i minorenni in affidamento;
- accertare l'efficienza dell'operazione riguardo al risultato previsto tenendo in debita considerazione il fatto di non nuocere alla salute del paziente.

Si può procedere a questo tipo di trapianti per motivi anche estetici oltre che terapeutici, quando necessari.

2. Il prelievo da un donatore vivo per trapiantare un suo tessuto o organo *in un'altra persona*. Anche in questo caso è necessario il pieno consenso del donatore quando si tratta di un maggiorenne e inoltre accertare l'efficienza dell'operazione e non mettere in alcun modo a rischio la vita del donatore. Inoltre si ritiene che sia possibile utilizzare un organo o parte di esso, trasferendolo da una persona viva ad un'altra anch'essa viva, se quest'organo si rinnova spontaneamente, come il sangue e la pelle, con il consenso del donatore e secondo le già citate raccomandazioni generali della giurisprudenza islamica. Inoltre non è ammesso prelevare un organo indispensabile per la vita del donatore come il cuore; come non è ammesso prelevare un organo da una persona viva annullando una funzione essenziale, come ad es. prelevare entrambe le cornee. Il danneggiamento parziale di una di queste funzioni essenziali, allo scopo di trapianto è una questione che è tutt'ora in fase di dibattito.

4.2. Trapianto da cadavere, ossia da donatore deceduto

Anche nel caso di trapianto da cadavere si devono rispettare alcune condizioni.

a) La necessità.

Come accennato sopra, il trapianto è ammesso solamente in casi di necessità terapeutica e quando risulti l'unico mezzo per riparare un danno o per salvare una vita umana. Sono esclusi pertanto i trapianti a fini estetici, se non nei casi che potrebbero comportare concrete conseguenze psicologiche. Non è ammesso inoltre prelevare più del fabbisogno effettivo provocando deformazioni al donatore deceduto, o danni funzionali al donatore vivo.

b) Il consenso esplicito del donatore.

³⁸ A. FURQAN, *Organ Transplantation in Islamic Law*, in *Islamic and Comparative Law Quarterly*, VII (1), 1987, 132-136, 134.

³⁹ *Cairo Press Review*, 29/3/1988.

Il diritto all'anima ed al corpo – al di là della suprema titolarità del Creatore – appartiene all'individuo nel quale essi sono presenti. L'Islam considera come soggetti a deroghe e facilitazioni verso l'uomo i vari diritti divini, nel senso che Dio consente a chi si trova in stato di necessità di trasgredire ed oltrepassare i limiti del lecito, laddove invece i diritti dell'uomo non sono alienabili. Ciò se una persona, in stato di difficoltà, trova da mangiare sia del cibo illecito sia del cibo di proprietà altrui, deve scegliere il cibo illecito, perché il divieto viene da Dio e non può toccare la proprietà altrui senza il consenso di questi; Allah perdona ogni peccato, ma non perdona, malgrado il pentimento, i torti, i danni e le ingiustizie verso gli altri finché non vi sia il perdono da parte di chi ha subito il torto, il danno o l'ingiustizia. A tale proposito vi è un fondamentale principio islamico secondo il quale «la necessità non abolisce i diritti degli altri». Da ciò si evince che non è ammesso nessun prelievo da un corpo umano a meno che il suo consenso non sia stato espresso in modo esplicito.

L'espressione del consenso al trapianto avviene:

- dalla persona stessa se maggiorenne, cosciente e capace di decidere sia che il prelievo avvenga in vita o dopo la morte;
- dai genitori del minore morto, ma gli stessi genitori non possono decidere al suo posto se questi è in vita, a meno che non si tratti di prelevare – senza rischi né conseguenze – un organo a favore di un altro componente dello stretto nucleo familiare;
- dai familiari stretti in caso di morte; Al-Nawawī afferma che «I familiari hanno priorità sul loro morto»;
- dai giuristi e dai giudici, in mancanza di una decisione esplicita del defunto, e in mancanza di genitori o parenti stretti.

L'insufficiente reperimento degli organi non è una valida giustificazione per imporre la condizione del silenzio-assenso. Un modo efficace per accrescere il numero dei donatori è quello di combattere il mancato consenso alla donazione promuovendo campagne culturali e d'informazione al fine di favorire la propensione a donare i propri organi. Una delle campagne portate avanti da varie associazioni islamiche italiane come l'UCOII e l'Associazione Islamica Italiana degli Imam e delle Guide Religiose, infatti, è proprio quella di donare il sangue ad esempio. Diversi imam e guide religiose in Italia hanno dato e danno il buon esempio in questo senso.