

Articoli/Articles

PER UN'ETICA DEL CORPO NELL'ISLAM:
DAL MEDIOEVO ALLA CHIRURGIA DEI TRAPIANTI

FRANCESCA ROMANA ROMANI
Sezione di Storia della Medicina
Dipartimento di Medicina Sperimentale
Università degli Studi di Roma "Sapienza"

SUMMARY

*TOWARDS AN ISLAMIC ETHICS OF THE BODY:
FROM MIDDLE AGES THROUGH TRASPLANTATION SURGERY*

The study of some of the open questions arisen in the relation of transplantation surgery with contemporary Islam ethics shows the presence of some specific problems which derive from the different attitude Islam shows towards bioethic matters: namely, the tendency – entrenched in cultural tradition since the Middle Ages - to privilege law and ethics and juridical-religious prescriptions over technical-scientific assumptions. A short survey illustrates some of the different positions involved in the debate and hints at some possibilities to find a positive issue for such questions.

Introduzione

Il corpo è sempre stato terreno d'elezione per il confronto fra diverse sensibilità culturali, perché la sua percezione riflette fondamentali aspetti della definizione identitaria delle culture. Nel caso del mondo arabo-islamico, la visione del corpo è iscritta nelle stesse fondamentali culturali dell'Islam in quanto religione totale, visione del mondo che – non diversamente dall'ebraismo talmudico – si pone come sistema

Key words: islamic medical ethics – transplantation

di organizzazione complessiva dei rapporti fra gli uomini e fra gli uomini e Dio.

La visione deterministica e teleologica dell'Islam classico – almeno nelle sue componenti egemoniche – espropria l'uomo financo della “proprietà” delle proprie azioni, che appartengono *in primis* a Dio, e solo subordinatamente, e in una sorta di prestito, all'uomo che da un punto di vista antropocentrico le compie.

È a Dio, dunque, e ai precetti che ha deciso di rivelare all'umanità che – almeno in principio – il mondo islamico si rivolge per stabilire quali siano i comportamenti leciti e illeciti rispetto all'uso del corpo proprio e altrui. La struttura peculiare del diritto islamico (*fiqh*), architrave della visione ortopratica dell'Islam classico, che – prima e più che di dogmi e definizioni teologiche – si preoccupa di stabilire quali atti siano consentiti e quali proibiti, fa innanzitutto riferimento ai testi che, considerati emananti da Dio – in primo luogo il Corano, sigillo delle rivelazioni, – o riflettenti la prassi, per definizione a Dio gradita, del suo Profeta Muhammad – codificata nelle raccolte di tradizioni – consentono di ricostruire e codificare l'insieme delle norme islamicamente corrette nella “fruizione” del corpo¹.

Questa concezione eminentemente testuale del diritto – il diritto islamico non conosce principi veri e propri, se non come epifenomeni derivanti dall'osservazione dei tratti comuni alle norme contenute nelle fonti – crea inevitabilmente una serie di questioni la cui risoluzione è cruciale per determinare lo status del corpo e la liceità di ogni intervento che vi si può compiere.

In primo luogo, già in origine i testi alla base del diritto islamico non di rado si contrappongono o si contraddicono fra loro. Il minuzioso lavoro di raccolta, verifica e classificazione delle tradizioni profetiche compiuto da generazioni di studiosi nel Medioevo arabo-islamico non ha potuto, né voluto, armonizzare i precetti derivanti da “atti, detti, silenzi, taciti assensi, omissioni” relativi al Profeta, limitando la missione deon-

tologica del raccoglitore di tradizioni alla verifica dell'autenticità della catena di trasmettitori. Di conseguenza, tradizioni altrettanto valide da un punto di vista formale possono benissimo affermare precetti diversi o anche contrastanti fra loro, ed è compito del giurisperito sforzarsi, attraverso l'analogia, il confronto e la deduzione, di ricordare le tradizioni in un sistema per quanto possibile logico e coerente.

A questa difficoltà ineluttabilmente legata al primato delle fonti e al loro carattere frammentario e non consequenziale, si aggiunge l'altro, non meno importante, problema di estendere la casistica presente nel Corano e nelle tradizioni a questioni inedite, per le quali non è immediatamente disponibile un responso già codificato, ma al cui esame il diritto islamico non può abdicare proprio per la sua connaturata tendenza all'universalismo totalizzante.

Prodotte, raccolte e classificate fra il secolo VII e il IX, le fonti del diritto islamico non possono contemplare molte delle questioni sorte in periodi successivi e in contesti sociali e culturali molto diversi da quelli originari. L'aspetto cruciale dell'attività esegetica diventa quindi l'adattamento e l'estensione dei casi noti e classificati del diritto a questioni diversissime, per le quali di fatto non esiste alcun precedente, attraverso l'uso estensivo del ragionamento analogico o *qiyās*, e in certa misura dell'*istihsān*, l'opinione del giurista, variamente limitata o respinta dalle diverse scuole giuridiche.

Nonostante la profonda evoluzione che le culture islamiche hanno subito a partire soprattutto dalla metà del secolo XIX, resta molto forte la tendenza a iscrivere le conquiste della modernità in un quadro etico e religioso compatibile con la tradizione medievale. A questa tendenza di fondo si aggiunge, almeno a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, la prepotente irruzione nell'arena politica del mondo arabo-islamico dei movimenti direttamente o indirettamente legati al cosiddetto Islam politico, e desiderosi di iscrivere le proprie scelte, per rivoluzionarie che siano, nell'alveo della tradizione islamica.

Per tutti questi motivi, è necessario esaminare le questioni più rilevanti nel dibattito sull'etica medica nei paesi arabo-islamici non soltanto negli aspetti propriamente medici e scientifici, ma anche, e soprattutto, nei risvolti culturali e religiosi, che creano una specificità dell'area rispetto alle più generali problematiche di etica medica. A questo proposito, gioca un ruolo centrale il dibattito sulla chirurgia dei trapianti, per le implicazioni bioetiche che solleva e per le questioni e le sfide che pone in rapporto alla definizione identitaria del corpo e della sua violazione. Le questioni giuridiche relative alla manipolazione del corpo vivo e del cadavere, che in Occidente attraversano i vari livelli del dibattito bioetico – a partire dalla pratica dei trapianti d'organo sino all'utilizzo delle cellule staminali nella ricerca scientifica, – assumono infatti una rilevanza del tutto particolare nell'ambito del mondo arabo-islamico².

La particolare ottica che il diritto islamico sceglie nell'affrontare le questioni etiche fa sì che nel dibattito sulla liceità della violazione del corpo – e quindi della pratica della chirurgia dei trapianti – la discussione, per quanto possa sembrare paradossale, non verte direttamente sui problemi centrali per la bioetica dei trapianti in Occidente – la definizione e l'accettabilità del criterio di morte cerebrale, l'etica del dono e le sue implicazioni morali e sociali, il problema delle modalità di ottenimento del consenso (consenso esplicito o presunto, silenzio/assenso). Per contro, i giuristi islamici che si occupano di bioetica affrontano una serie di questioni apparentemente distanti dall'argomento in esame, scelte perché costituiscono l'unico nesso possibile fra i problemi che la medicina contemporanea pone e le discussioni giuridiche di epoca medievale, che formano l'imprescindibile nucleo giurisprudenziale del diritto islamico.

Rispetto alla cultura cristiana, l'esercizio del ragionamento analogico paradossalmente permette ai giuristi islamici un approccio più pragmatico alle tematiche che investono il corpo: infatti, l'accetta-

zione senza riserve da parte della Chiesa cattolica delle istanze della trapiantologia stride con le posizioni tutt'altro che concilianti che il magistero pontificio ha assunto verso altre biotecnologie: da oltre trent'anni, la dottrina ufficiale della Chiesa di Roma ha di fatto devoluto ai medici la definizione di morte, come morte cerebrale, ma non quella di vita, come dimostra il dibattito fervido sulla fecondazione medicalmente assistita, sull'liceità dell'impiego di embrioni nella ricerca scientifica e sull'aborto.

L'etica medica islamica

La visione totalizzante dell'Islam mira a culturalizzare, iscrivendolo in un sistema di riferimento assoluto, ogni atto "esterno" dell'individuo che lo metta in relazione con la società oltre che, attraverso il culto, con Dio. L'Islam si definisce come religione di Legge: ogni aspetto dei rapporti sociali dell'individuo – matrimonio, divorzio, nascita, morte, eredità – trova una regolazione giuridica direttamente derivata dalla religione, e in teoria sottratta all'attività normativa della legislazione³. In questo sistema omnicomprensivo, che definisce i termini della vita dell'individuo all'interno della *umma*, la comunità islamica – dove l'ideale sociale si confonde inevitabilmente con il modello politico, – l'etica, e in specie l'etica medica, è *in primis* gemmazione del diritto. Altra fonte dell'etica medica islamica, sebbene molto meno influente, è la medicina profetica, *al-tibb al-nabawī*⁴ – ovvero quell'insieme di norme igieniche e pratiche erboristiche di origine popolare sacralizzate dalla tradizione del Profeta, – che fornisce una legittimazione islamica alla medicina, "scienza greca" o "straniera" per definizione, nei cataloghi islamici delle discipline scientifiche⁵. Questo sforzo, volto alla ricerca di un legame remoto e comunque assai improbabile fra medicina greca e medicina profetica, mira a dimostrare come anche la ricezione delle scienze "greche" – di cui la medicina, imbevuta di spirito ippocratico e galenico, è l'esempio più autorevole, – si sia innestata

su una riflessione autoctona. Infine, ultima fonte è la medicina tardo-antica, attraverso la cui mediazione la riflessione scientifica dell'antichità classica perviene al Medioevo arabo-islamico⁶.

È quindi la matrice giuridico-religiosa a orientare in ogni scelta l'agire del musulmano di ogni tempo e luogo. Quindi, benché non vi siano istituzioni formali, dotate di un magistero permanente e di un'autorità religiosa suprema, come la Chiesa cattolica, nelle società islamiche alla base di qualsiasi atteggiamento vi è sempre un orientamento giuridico-religioso: l'intero percorso della civiltà islamica è da leggersi sempre alla luce del diritto, orizzonte di riferimento assoluto, le cui categorie plasmano ineluttabilmente il rapporto fra uomo, società e Dio.

Dunque, l'etica islamica si ispira alla *šarī'a* 'via diritta'⁷, Legge divina, sorta di formulazione di principi e regole di condotta dati da Dio, cui la prassi del credente deve conformarsi⁸: di qui l'insieme delle norme che disciplinano l'esistenza del musulmano e che governano il "foro" esterno della sua vita, con i suoi comportamenti sociali e privati, prescindendo dalla fede, il "foro" interno, che solo Dio ha facoltà di giudicare. La *šarī'a* è personale volontà di Dio: non è legge sancita dal popolo o dai suoi rappresentanti, ma parola di Dio, quindi sempre esistente, strutturata in sistema normativo attraverso l'opera di elaborazione dei giuristi nel corso dei primi secoli dell'Islam⁹. I sapienti ('*ulamā*' e '*fuqahā*', esperti di '*ilm*, il sapere relativo alle scienze religiose e tradizionali, laddove *hikma* è il termine che indica più propriamente la sapienza, filosofica e scientifica) sono i suoi interpreti, custodi delle norme di comportamento, depositari del consenso della *umma* e arbitri della legittimità del potere, sempre valutato sulla base della Legge.

Le fonti del diritto – *usūl al-fiqh* 'radici del diritto' – che influenzano di riflesso anche l'etica medica islamica – sono quattro, di cui le prime tre sono considerate emanazione divina: il Corano, la Sunna

o Tradizione, il consenso (*ijmā'*) dei dotti, il ragionamento analogico (*qiyās*)¹⁰. Quando la Legge non è in grado di offrire una risposta a questioni naturalmente non contemplate ai tempi del Profeta Muhammad (570-1/632) – nella fattispecie questioni che il progresso delle conoscenze biomediche pone oggi con urgenza impellente, – il fedele può rivolgersi a un dottore della Legge (*mufṭī*) che, basandosi sul ragionamento analogico, elabora un parere giuridico (*fatwà*) che, tuttavia, è personale e non giuridicamente vincolante per i fedeli. Invero, c'è da dire che qualunque musulmano che si dedichi allo studio della Legge, maturando conoscenza adeguata e generalmente riconosciuta dalla comunità, ha facoltà di esprimere pareri giuridici. Anche in questo caso, l'Islam non contempla vere e proprie istituzioni formali – pur esistendo centri di studio di universale rinomanza, come l'università di al-Azhar, in Egitto – che attribuiscono titoli validi per l'esercizio della giurisprudenza¹¹. Questa è la cornice di riferimento culturale in cui collocare la nostra riflessione sul corpo nell'Islam.

Il corpo nella cultura islamica medievale

L'assoluta trascendenza di Dio, unita al determinismo largamente prevalente all'interno dell'Islam, fa considerare il corpo dell'uomo come proprietà di chi lo ha creato, cui tornerà con la morte in attesa del Giorno del Giudizio, allorché le membra disperse saranno ricomposte. La Sura ('capitolo') della Resurrezione (Cor. LXXV) è particolarmente esplicita a questo riguardo¹²:

Giuro pel dì della Resurrezione! - Giuro per l'anima biasimatrice! - Crede forse l'uomo che non raccoglierem le sue ossa? - Anzi! Siam capaci ancora di riplasmargli la punta delle dita! - [...] Conta forse l'uomo d'esser lasciato libero? - Non fu dunque un tempo una goccia di sperma che gocciò? - E poi grumo molle, e Dio lo creò, lo plasmò - e produsse da lui i due sessi maschio e femmina? - Non sarebbe dunque Egli capace di dar la vita ai morti? -

Dal momento che il corpo dell'uomo appartiene in primo luogo a Dio, esso è assolutamente sacro e inviolabile. L'uomo – come stabilisce il diritto islamico con caratteristica metafora mercantile – ne gode il mero usufrutto gratuito in virtù di un vero e proprio “patto” (*amana*) stabilito col Creatore: esattamente come avviene per qualsiasi bene avuto in prestito, ha pertanto il dovere di mantenerlo nelle migliori condizioni possibili, in attesa di restituirlo al legittimo proprietario. In questa visione contrattualistica dei rapporti fra Creatore e creatura, Dio è concepito come ‘mercante ideale’, che gode appunto dei cosiddetti ‘diritti di Dio’ (*huqūq Allāh*) sul suo Creato¹³.

In principio, quindi, ogni atto che pregiudichi l'integrità del corpo è ritenuto illegittimo: il suicidio è condannabile non tanto su basi etiche – come s'è visto, l'Islam distingue nettamente tra “foro interiore”, luogo del dialogo dell'uomo con la sua coscienza, e “foro esteriore”, teatro delle relazioni degli uomini fra loro e dell'uomo con Dio, oggetto privilegiato del diritto, – ma in quanto violazione della proprietà altrui: il suicida danneggia un bene che non gli appartiene, in quanto il suo corpo è proprietà di Dio. Analogamente, ogni altro atto che porti a un danno della proprietà di Dio è proibito: la cremazione, ma anche le mutilazioni – quando non siano risultato della somministrazione di una pena *hadd*, cioè prescritta esplicitamente dal Corano – ad esempio, l'amputazione di un arto per i responsabili di furto: Dio, in quanto proprietario unico ed esclusivo, può stabilire quando la sua proprietà debba essere “legalmente” danneggiata.

L'estensione del divieto della mutilazione porta a un corollario particolarmente rilevante in ambito bioetico: anche i trapianti su vivente o cadavere sarebbero in principio proibiti. I trapianti su vivente in quanto forma di mutilazione non esplicitamente prescritta o almeno consentita da Dio; i trapianti su cadavere per estensione analogica, in base a una tradizione profetica (*hadīth*) secondo la quale “rompere un osso al morto equivale a romperlo al vivente”.

In questo quadro, la chirurgia dei trapianti sarebbe una pratica terapeutica in linea di principio proibita, in ragione dell'assoluta sacralità del corpo umano, la cui integrità non dovrebbe essere violata. I giuristi che si sforzano di legittimarla, coniugando il desiderio di consentire una pratica percepita come utile e benefica con il rispetto dei principi del diritto islamico, fanno appello a due principi generali indiscutibilmente ammessi nell'ambito del *fiqh*: il principio di necessità (*darūra*) – che privilegia “la scelta del minore fra due mali”, in particolare quando è in gioco una vita umana, e “rende lecito l'illecito” (consentendo ad esempio a un musulmano di nutrirsi di cibi impuri, come la carne di maiale, quando l'alternativa sia la morte per inedia) – e quello del pubblico beneficio (*istislāh* o *maslaha*), che sancisce la prevalenza dell'interesse della comunità su quello del singolo: il trapianto lede il singolo e i diritti che Dio ha sul corpo di questi, ma reca un beneficio alla comunità, in omaggio al passo coranico della Sura della Mensa – singolarmente assonante con analoghe espressioni talmudiche – che a chiare lettere afferma che “salvare la vita di un uomo equivale a salvare l'umanità intera” (Cor. V 32), cui a ulteriore conferma si aggiunge la tradizione che recita “I fedeli [...] sono come un solo corpo [...] sono come i mattoni della stessa casa [...] si sorreggono a vicenda”¹⁴.

È proprio il principio di pubblico beneficio che impone di applicare la mutilazione penale, prevista dal Corano per determinate fattispecie di reati, anche se di per sé rappresenta una violazione dell'integrità del corpo e della sua sacralità. In questo caso, il beneficio collettivo derivante dall'irrogazione della pena – la protezione della società dal crimine e la salvaguardia della sua integrità – prevale sul diritto del singolo e sull'integrità del suo corpo, pur preservata nel caso generale. Il dibattito sulla liceità dei trapianti assume quindi una tonalità paradossale.

Etica e diritto: un rapporto dialettico

La visione islamica secondo la quale l'etica medica deriva dal diritto istituisce un processo completamente unidirezionale. Temi di dominio strettamente medico, come la definizione di morte cerebrale, o ambiti di preminente interesse etico, quali la donazione di organi, sono trattati alla stregua di qualsiasi altra questione giuridica.

In certi casi, l'anacronismo insito nel quadro di riferimento del sistema del diritto islamico, che si è formato in pieno Medioevo, crea discussioni vagamente surreali, in cui – nel tentativo di stabilire cosa sia la morte cerebrale – si fa riferimento a diatribe scolastiche sul rapporto fra anima e corpo, identificando la morte con il distacco dell'una dall'altro.

Ai “Criteri di Harvard” che, a partire dal 1968, hanno stabilito su principi puramente medico-scientifici la base imprescindibile per le discussioni bioetiche sulla morte cerebrale in Occidente, i giuristi islamici oppongono un punto di partenza esclusivamente giuridico. Una volta stabilito cos'è la morte in termini di *fiqh*, sta al medico trovare il correlato medico del concetto giuridico, che costituisce l'unico termine invariante della questione: la riflessione giuridica precede inesorabilmente il dato medico.

Per singolare che possa sembrare, nelle discussioni sulla morte cerebrale continuano a occupare un posto di primo piano posizioni – che in Occidente avrebbero unicamente rilevanza storico-filosofica – quali quella dualistica di Avicenna (980-1037), sostenitore dell'assoluta indipendenza dell'anima dal corpo corruttibile, indipendentemente dal quale è in grado di sopravvivere, e quella monistica di al-Ghazālī (1058-1111), che vede invece anima e corpo inscindibilmente legati in vista della Resurrezione. Chi adotta una visione dualistica non ha problemi ad accettare l'espianto di organi, purché l'anima abbia lasciato il corpo (e quindi sia avvenuta la morte cerebrale, in termini medico-scientifici contemporanei),

laddove i monisti esitano a consentire una pratica che potrebbe privare l'anima del defunto della capacità di risorgere insieme al corpo mutilato.

Anche l'accertamento della morte cerebrale risente dell'interpretazione analogica di passi scritturali non direttamente rilevanti per le questioni in discussione. La Sura della Caverna prende il nome da un episodio che rielabora la leggenda cristiana dei Dormienti di Efeso. Secondo la leggenda, sette giovani cristiani sarebbero sfuggiti alla persecuzione di Decio (249-251 d.C.) nascondendosi in una caverna nei pressi di Efeso. Lì sarebbero caduti, per intervento divino, in un sonno profondo che sarebbe durato oltre un secolo, fino a risvegliarsi quando il Cristianesimo aveva ormai trionfato ed era divenuto la religione ufficiale dell'Impero¹⁵.

La versione coranica della leggenda (Cor. XVIII 9-27), che introduce alcune varianti – come la presenza del cane Qitmir¹⁶ che li protegge e una diversa scansione temporale – dà particolare importanza alla “morte apparente” in cui cadono i giovani:

[...] E li avresti creduti svegli, mentre invece dormivano, e li voltavamo sul fianco destro e sul sinistro, mentre il loro cane era accucciato con le zampe distese, sulla soglia. Se fossi li capitato d'improvviso e li avessi visti, ti saresti volto subito in fuga pieno d'arcano spavento. - E così li svegliammo, perché s'interrogassero a vicenda. Uno di loro disse: “Quanto tempo siete rimasti qui?” “Un giorno restammo, risposero, o parte d'un giorno”. [...] Diranno alcuni: “Erano tre, e quattro col cane”. Altri: “Cinque erano, e sei col cane”. Altri ancora: “Sette, e otto col cane”. [...] - Rimasero dunque nella loro caverna trecento anni, ai quali ne aggiunsero nove. - Di: “Iddio sa meglio quanto tempo sian rimasti colà: Suoi sono i segreti invisibili dei cieli e della terra.”

Questo passo, apparentemente lontano dalle istanze della scienza contemporanea, viene a costituire un importante argomento contro il concetto di morte celebrale: in che modo si può stabilire che un

uomo è clinicamente morto, se Dio può illudere gli uomini, dando al sonno l'apparenza di morte? Oltretutto, la Sura della Caverna ha un importante valore simbolico, perché è ritenuta inequivocabilmente dagli esegeti un simbolo della Resurrezione. Negare la possibilità del risveglio dalla morte equivale quindi a negare implicitamente proprio la realtà della Resurrezione.

In presenza di questo complesso scenario di riferimenti contrapposti, come può muoversi un giurista musulmano che desideri legittimare i trapianti di organi? L'unica soluzione è tradurre i concetti scientifici contemporanei in un linguaggio compatibile con quello della Legge islamica, trovando precedenti autorevoli che possano essere chiamati in causa con un esercizio anche "acrobatico" dell'interpretazione analogica.

Tutta l'argomentazione – ed è questo un punto estremamente significativo – si muove all'interno dell'orizzonte del diritto ed è quindi del tutto autoreferenziale (i giuristi citano altri giuristi e passi tratti dal *corpus* di testi di riferimento); la medicina viene chiamata in causa solo come ausilio per la comprensione dei fatti che, una volta tradotti in termini comprensibili ai giuristi, sono di esclusiva pertinenza di questi, gli unici a poter legittimamente individuare la soluzione più equa alla luce del *fiqh*.

Medici e giuristi si muovono quindi su piani paralleli, che si sfiorano senza arrivare mai a toccarsi: i medici, formati spesso secondo modelli occidentali, hanno la competenza tecnica, ma – se credenti – devono accettare gli esiti di una discussione che si svolge in un linguaggio per loro parzialmente incomprensibile. Medici e giuristi si muovono in ambiti del tutto indipendenti, che solo occasionalmente possono dare la sensazione di corrispondere: ma si tratta in ogni caso di una coincidenza accidentale, dalla quale non si potrebbe dedurre alcun rapporto automatico tra scienza e fede –nell'accezione legalistico-giuridica propria dell'Islam.

Donazione e contratto

Anche la questione delle donazioni è affrontata all'interno del diritto islamico da un punto di vista paradossale per le abitudini del dibattito occidentale in materia: non si tratta fundamentalmente di una discussione sul piano etico, ma di un dibattito intorno alla liceità della donazione interpretata come un particolare tipo di negozio giuridico.

Il ragionamento del diritto islamico parte innanzitutto da una definizione meramente contrattualistica del concetto di donazione: in primo luogo, si tratta di stabilire se un organo sia nella disponibilità di un donatore, vale a dire se l'uomo cui appartiene sia legalmente in grado di donarlo. Il punto principale è stabilire se l'organo sia un bene che può essere sottoposto a transazione e, in caso affermativo, chi abbia il diritto di praticarla.

Un altro aspetto paradossale, almeno dal nostro punto di vista, è che per stabilire se un organo si possa donare occorre prima stabilire se sia lecito venderlo: questo perché un principio giuridico generale stabilisce che “si può donare solo quello che si può vendere”. Condotta alle estreme conseguenze, questo ragionamento comporta che la liceità della donazione implica la liceità della vendita: è questa la soluzione adottata, ad esempio, in Iran, dove è stato sperimentato ormai da diversi anni un sistema di “donazione” retribuita di organi sotto controllo statale¹⁷.

La maggioranza dei paesi arabi e islamici hanno tuttavia introdotto legislazioni più “occidentali” da questo punto di vista, vietando espressamente la vendita di organi nonostante l'illiceità della pratica non discenda direttamente dal diritto islamico.

Coniugare diritto e medicina: i giuristi “moderati”

La coniugazione delle esigenze del diritto islamico e delle istanze del progresso medico e scientifico ha portato molti giuristi a indivi-

duare percorsi esegetici che di fatto accolgono gli standard scientifici internazionali reinterpretandoli alla luce della codificazione del *fiqh*. Possiamo qualificare questi giuristi come “moderati” (almeno dal punto di vista occidentale), perché la loro prassi – al di là delle forme rispettose dei precetti del diritto islamico – di fatto porta a risultati che facilitano l’adozione di pratiche terapeutiche internazionalmente riconosciute e non si pongono quindi in una posizione di rottura più o meno esplicita con la medicina così come è praticata in Occidente¹⁸. Linee interpretative di questo tipo sono state esplicitamente incoraggiate dai governi di ispirazione islamica e tradizionalista dei paesi della Penisola Araba, in particolare dell’Arabia Saudita, e hanno consentito una notevole diffusione almeno di alcune tipologie di trapianti senza creare traumi nel confronto con la tradizione giuridico-religiosa¹⁹. A questo fine sono stati reinterpretati in modo originale e creativo alcuni dei precetti tradizionali del diritto islamico. Ad esempio, la donazione può essere considerata un’estensione della *sadaqa* o elemosina volontaria – distinta dalla *zakāt* o elemosina rituale, obbligatoria e fra i cinque pilastri dell’Islam – che ogni credente può compiere volontariamente. In questo senso, si dona un organo come si dona una parte dei propri averi, in entrambi i casi a scopo caritatevole.

L’etica dei trapianti e l’Islam politico: il caso dell’Hizb ut-Tahrir

È interessante notare come le problematiche di etica medica, in specie il dibattito sulla chirurgia dei trapianti, vadano ad intrecciarsi con la prassi politica dei movimenti del cosiddetto fondamentalismo islamico²⁰. Nonostante i trapianti non siano ovviamente al centro delle piattaforme politiche di questi movimenti, l’idea che il diritto islamico debba tornare a occupare – come nell’ideale della società islamica classica – il ruolo di centro di riferimento per ogni questione che riguardi i rapporti sociali e politici, oltre che religiosi, alimenta una produzione di testi “politici” anche su questioni specificamente bioetiche.

Il movimento *Hizb ut-Tahrir* (è questa la grafia adottata nei testi anglofoni del movimento, corrispondente alla trascrizione scientifica *Hizb al-tahrīr*, lett. ‘partito della liberazione’) è il più importante fra i gruppi che propongono esplicitamente la ricreazione del califfato, la suprema autorità politica e religiosa della comunità islamica, prevista dal diritto islamico, ma di fatto inesistente dalla caduta di Baghdad nel 1258. Nonostante sia difficile valutare la pretesa del *Hizb ut-Tahrir* di vantare un milione di aderenti, si tratta senza dubbio di un gruppo di una qualche rappresentatività all’interno della variegata galassia dei movimenti fondamentalisti, e – aspetto interessante – di una struttura con una discreta ramificazione internazionale.

Il movimento ha una casa editrice autonoma, al-Khilafah (*al-khilāfa*, ‘il califfato’ appunto), con sede a Londra, che pubblica una serie di *pamphlet* anonimi (o meglio, collettivi, come espressione della linea politica del movimento) in inglese destinati in primo luogo ai musulmani anglofoni. Uno di questi volumetti, particolarmente interessante dal nostro punto di vista, è dedicato a una serie di questioni propriamente bioetiche: clonazione, trapianti, aborto, fecondazione artificiale, mantenimento artificiale in vita²¹.

Il capitolo 3, dedicato alla *Human Organ Transplantation*, affronta alcuni dei principali punti del dibattito sulla trapiantologia, alla luce del diritto islamico e nel quadro del progetto politico complessivo di ricostituzione del califfato.

In primo luogo, si afferma la liceità della donazione utilizzando uno “stratagemma” –*hīla* pl. *hiyal*, termine con cui il diritto islamico designa una successione di passi giuridici formalmente leciti con cui si ottiene un risultato sostanzialmente estraneo allo spirito della legge, ma cui non si può obiettare proprio in nome del carattere contrattualistico e formale del diritto islamico – non nuovo nel dibattito trapiantologico islamico contemporaneo, che fa appello al concetto di *diya*, il cosiddetto ‘prezzo del sangue’. Secondo il diritto islamico, se un

uomo subisce una mutilazione (ad esempio, viene accecato o privato di un arto), è possibile rinunciare al taglione in cambio di una compensazione monetaria, definita appunto ‘prezzo del sangue’. Il *fiqh* consente anche di rinunciare a tale compensazione, così come è lecito rinunciare a un diritto che si possiede se si decide intenzionalmente di non farne uso. Come recita la Sura della Vacca (Cor. II, 178):

O voi che credete! In materia d'omicidio v'è prescritta la legge del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna; quanto a colui cui venga condonata la pena dal suo fratello si proceda verso di lui con dolcezza; ma paghi un tanto, con gentilezza, all'offeso. Con questo il vostro Signore ha voluto misericordiosamente alleggerire le precedenti sanzioni; ma chi, dopo tutto questo, trasgredisca la legge, avrà castigo cocente.-

Questo punto, apparentemente molto lontano dal tema in questione, può invece essere sfruttato a favore della liceità della donazione di organi: se è possibile rinunciare al ‘prezzo del sangue’ in caso di una mutilazione colposa, a maggior ragione è possibile farlo in caso di una mutilazione per scopi di pubblica utilità, di cui è massimo esempio il trapianto²².

Una volta esposto il principio generale, seguono una serie di limitazioni. In primo luogo, la donazione non può coinvolgere un organo vitale, perché questo violerebbe l’ingiunzione coranica contro il suicidio, espressa nella Sura delle Donne (Cor. IV 29)²³:

O voi che credete, non consumate fra voi i vostri beni vanamente, ma piuttosto vi sia un traffico di comune accordo fra voi, e non uccidete voi stessi; Dio, certo, sarà con voi clemente.-

E ancora nella Sura del Viaggio Notturmo (Cor. XVII 33):

E non uccidete alcuno (che Dio l'ha proibito) senza giusto motivo: quanto a chi è ucciso ingiustamente, Noi diamo al suo curatore potestà di vendicarlo; ma questi non ecceda nella vendetta, ché penserà Dio ad aiutarlo.

Inoltre, anche la donazione di alcuni organi non vitali è espressamente non accolta da passi delle tradizioni che, ad esempio, escludono la castrazione volontaria. La tradizione citata è relativa a un episodio estremamente marginale, secondo cui alcuni compagni del Profeta avrebbero chiesto il permesso di castrarsi per non trovarsi in difficoltà durante una lunga spedizione militare nella quale non avrebbero avuto la possibilità di portare le proprie donne con sé. La risposta del Profeta, fortunatamente negativa, dà la possibilità agli autori del testo di aprire una lunga digressione sulla “modernità” dell’atteggiamento islamico in proposito: la conseguente eventuale donazione dei testicoli sarebbe esclusa perché creerebbe confusione tra il padre biologico e il donatore cui apparterebbe il patrimonio genetico dell’eventuale figlio.

Per quanto riguarda la donazione cadaverica, i membri di *Hiẓb ut-Tahrir* dichiarano innanzitutto che il morto perde ogni diritto sul suo corpo. Di conseguenza, non è lecito destinare il proprio corpo al trapianto per lascito testamentario, perché il diritto di disporre dei propri beni non può essere esteso al proprio corpo. Tale diritto non spetterebbe neppure agli eredi, che ereditano i beni, ma non il corpo del defunto.

Inoltre, Dio avrebbe esplicitamente affermato che la sacralità del cadavere è identica alla sacralità del corpo in vita: non lo si può danneggiare, così come non è lecito danneggiare il corpo di un vivente dal momento che, come abbiamo visto, “rompere un osso al morto equivale a romperlo al vivente”. L’unica differenza è che questo danneggiamento è un peccato che però non richiede compensazione (il ‘prezzo del sangue’ appunto), in quanto il morto non ha diritto a tale compensazione.

La parte conclusiva del capitolo esamina la possibilità che la *darūra* (che il testo rende in inglese con “duress”) consenta di violare i diritti del cadavere per salvare una vita. La possibilità di violare una

norma per motivi di necessità è esclusa sulla base della valutazione delle condizioni necessarie per la sua attuazione. La *darūra* è infatti vincolata, fra l'altro, alla ragionevole certezza di successo della violazione: se mangio una carne proibita, questa violazione presumibilmente mi consentirà di restare in vita, risparmiandomi la morte per fame. Nel caso dei trapianti, l'esistenza di una notevole probabilità di insuccesso renderebbe vana questa condizione; a loro volta, i trapianti di organi non vitali (per esempio un rene) sarebbero esclusi *a priori* perché non ci sarebbe necessità giustificata da imminente pericolo di vita.

Di conseguenza, la posizione del movimento di fronte alla donazione è al tempo stesso più liberale e più restrittiva rispetto ad altre posizioni nell'ambito del dibattito bioetico islamico contemporaneo: essenzialmente si può donare (quasi) tutto – con la sola esclusione degli organi vitali e degli organi della riproduzione – in vita, ma non è lecita la donazione da cadavere.

La posizione di *Hizb ut-Tahrir* porta alle estreme conseguenze una tentazione latente, ma abitualmente respinta, all'interno del diritto islamico: quella di privilegiare comunque la forma della norma a svantaggio dei principi generali. Mentre molti giuristi, pur nell'ambito del rigoroso rispetto della tradizione, sono disposti a cercare tutti i possibili appigli per consentire una pratica che considerano eticamente lodevole, il gruppo di al-Khilafah privilegia il rigoroso rispetto della norma giuridica a dispetto dei benefici, anche collettivi, che in questo modo vanno perduti.

Implicazioni in Occidente

Il dibattito sui trapianti all'interno del mondo islamico non è privo di relazioni con la realtà trapiantologica nei paesi occidentali. La presenza di comunità islamiche anche molto consistenti nella maggior parte dei paesi europei – non solo nei paesi di più antica immi-

grazione, come la Francia o il Regno Unito, ma anche in contesti fino a pochi anni fa quasi privi di presenze islamiche, come l'Italia o la Spagna – rende questo dibattito ricco di implicazioni non trascurabili su piani diversi: quello delle strategie di comunicazione nei confronti di pazienti musulmani (in particolare nell'ambito del consenso informato, che per essere realmente tale non può prescindere dalle specificità culturali dei pazienti), ma anche la pianificazione della formazione di personale paramedico e medico che – per le dinamiche demografiche ormai inarrestabili dei paesi occidentali – avrà una composizione sempre più diversificata sul piano delle appartenenze comunitarie e non potrà che presentare una rappresentanza crescente di musulmani.

Da questo punto di vista si impongono alcune osservazioni, pur senza poter approfondire il tema in questa sede. In primo luogo, la questione dell'accettabilità delle pratiche terapeutiche, e in particolare dei trapianti, è troppo spesso legata a pure dinamiche di comunicazione. In realtà, rendere accettabile una scelta eticamente sensibile come quella di donare o ricevere un organo in presenza di donatore o ricevente musulmano non comporta soltanto tradurre in termini linguisticamente e informativamente diversi un contenuto identico: si tratta piuttosto di dimostrare che la scelta proposta o contemplata non è censurabile dal punto di vista del sistema di credenze e di riferimenti della persona interessata, quindi – in questo caso – di mostrare che la donazione o la ricezione di organi sono compatibili con le norme del diritto islamico.

Diritto islamico e bioetica occidentale muovono da presupposti in parte diversi, contrapponendo un'etica della prassi a un'etica dei principi: nel caso del diritto islamico, non si tratta di applicare un principio eticamente giusto a un caso concreto, ma di individuare una norma positiva tratta dalle fonti del diritto che – sia pure mediante uno sforzo esegetico – sia estendibile al caso in questione.

L'unica strada che può essere plausibilmente percorsa passa per un coinvolgimento di diverse istanze interessate a vario titolo alla questione: le istituzioni mediche, i responsabili politici, i mediatori culturali e almeno una parte degli intellettuali di riferimento delle comunità islamiche, in particolare quei giuristi che – definiti impropriamente “moderati” – si sforzano, pur nel rispetto dei principi del diritto islamico, di trovare percorsi interpretativi che rendano compatibili tra loro progresso scientifico e dati valoriali. Solo da un dibattito di questo tipo potranno emergere strumenti comunicativi adeguati – sul piano dei contenuti prima ancora che sul piano linguistico e delle strategie testuali – per integrare a pieno titolo i musulmani europei nelle scelte condivise di etica dei trapianti.

Conclusioni

L'esame di alcune delle problematiche principali sollevate dalla riflessione giuridico-religiosa sui trapianti nel mondo arabo-islamico mostra quali difficoltà sorgano dalla necessità di armonizzare un sistema di riferimento culturale codificato e ancorato nel passato con le esigenze della moderna medicina scientifica. La riflessione nel mondo islamico a questo proposito rivela indubbiamente una notevole serie di difficoltà ad abbracciare in modo completo e acritico gli standard occidentali nell'ambito della trapiantologia, pur nel desiderio di consentire per quanto possibile l'applicazione di tecniche e pratiche terapeutiche la cui utilità individuale e collettiva non sfugge ai giuristi islamici.

Come abbiamo visto, in questo ambito sono possibili diverse posizioni, dalla chiusura quasi completa di alcuni gruppi del fondamentalismo islamico a notevoli forme di apertura, anche oltre gli stessi limiti che la bioetica ha tradizionalmente imposto alle pratiche trapiantologiche nei paesi occidentali²⁴.

L'individuazione dei percorsi attraverso i quali il diritto islamico può accogliere prassi mediche consolidate, le cui implicazioni etiche possono tuttavia contrastare con precetti tradizionali, non è di interesse unicamente antropologico o di confronto culturale: la presenza ormai numericamente rilevante di pazienti musulmani in tutti i paesi occidentali rende da sola ineludibile la questione di come, se non altro, scegliere le modalità di comunicazione migliori per rendere accettabili terapie che potrebbero altrimenti incontrare resistenze notevoli per l'intervento di barriere culturali che è invece necessario affrontare.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

Ringraziamenti.

Desidero ringraziare Biancamaria Scarcia Amoretti per l'attenzione sempre dedicatami e i preziosi consigli suggeriti.

1. Per un'ampia trattazione delle principali questioni al centro dell'etica medica islamica, cfr. RISPLER-CHAIM V., *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Leiden, Brill, 1993.
2. Per una trattazione dell'argomento cfr. ROMANI F.R., *La sacralità del corpo nella cultura islamica e le questioni poste dalla trapiantologia*. Tesi di Dottorato, Roma, PADIS - Pubblicazioni Aperte Digitali Interateneo, Sapienza, 2006. Si vedano inoltre ATIGHETCHI D., *La legge islamica e le istanze della bioetica*. Kos 1992; 76: 42-44; Idem, *I trapianti d'organo nei Paesi islamici*. Kos 1992; 80: 39-42; Idem, *Problemi bioetici nel diritto islamico*. Kos, 1993; 97: 30-33; Idem, *Etica islamica e trapianti d'organo*. Medicina e Morale, 1995/6; 45: 1183-1207; Idem, *Islam, musulmani e bioetica*. Roma, Armando, 2002; BABU SAHIB, MAULAVI M.H., *The Islamic Point of View on Transplantation of Organs*. Islam and Comparative Law Quarterly, 1987; 128-131; SACHEDINA A., *Islamic Views on Organ Transplantation*. Transplantation Proceedings, 1988; 20,1; 1087; SAHIN A.F., *Islamic Transplantation Ethics*. Transplantation Proceedings, 1990; 22: 939; EL-SHAHAT Y.I.M., *Islamic Viewpoint of Organ Transplantation*. Transplantation Proceedings, 1999; 31/8: 3271-3274.

3. Cfr. MUSALLAM B.F., *Sex and Society in Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 8.
4. Sulla medicina profetica si vedano JALIL A., *Tibb al-Nabī*. Studies in History of Medicine, 1977; 1/2: 129-143; DARA Y.H., *La Medicina del Profeta*. Islamica, 1998; 1: 12-14; SALIM KHAN M., *Islamic Medicine*. London, Routledge, 1986; SBORGI C., (tr. it. di) *Medicina Islamica*. Como, Red, 1992; HAMEED A., *The holy Prophet as a healer*. Studies in History and Medicine 1977; 1/3: 236-249.
5. Sulla classificazione delle scienze nel mondo islamico medievale, cfr. JOLIVET J., *Classification of the Sciences*. In ROSHDI RASHED (a cura di), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. London, Routledge, 1996, III: 1008-1025.
6. Sui rapporti della medicina araba medievale con il pensiero medico antico e tardo-antico, cfr. ULLMANN M., *Islamic medicine*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
7. Etimologicamente il termine *ṣarī'a* indica una strada diritta, in particolar modo quella che conduce il bestiame verso una fonte d'acqua. Cfr. KAZIMIRSKI A. DE BIBERSTEIN, *Dictionnaire Arabe Français*. 2 voll., Paris, Maisonneuve, 1860 (rist. Librairie du Liban, Beyrouth, s.d.), I, 1217.
8. La condotta di vita del buon musulmano deve aderire in tutto e per tutto ai dettami imposti dalla Legge: ciò è vero a tal punto che nella cultura islamica l'ortoprassi ha una importanza superiore all'ortodossia, concetto peraltro assai labile nell'Islam. Cfr. a questo proposito VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*. Torino, Einaudi 1996, *passim*.
9. Cfr. al proposito CASTRO F., *Diritto musulmano*. Digesto. Torino, UTET, 1990, VI, 13 e 16-17.
10. Il Corano è parola divina, trascritta nella lingua araba più pura, Rivelazione finale derivata da un archetipo celeste (la *umm al-Kitāb* 'la madre del Libro', ossia l'Originale della Scrittura su Tavola ben custodita), 'fatta discendere' da Dio al profeta Muhammad attraverso l'arcangelo Gabriele tra il 609-610 e il 632, una prima volta per intero in una notte benedetta – ricordata nello stesso Libro come la Notte del Destino – e successivamente a frammenti, sicché un versetto posteriore può abrogarne uno anteriore: il Corano giustifica la contraddizione tra versetti asserendo che Dio può sostituire vecchie disposizioni con nuove. Come parola di Dio, il Corano è eterno, immutabile, presente *ab aeterno* nella sostanza divina, increato – almeno per i sunniti: è *verbum mentis* che non consiste in suoni e lettere, che sono accidentali: secondo al-Ġazālī (1058-1111) – codificatore degli entusiasmi mistici – le lettere che lo

compongono sono sì temporali, ma comunque segni del linguaggio eterno di Dio. È il Libro che gli altri conferma e perfeziona, ovvero i messaggi profetici delle scritture precedentemente rivelate a Ebrei e Cristiani – *ahl al-Kitāb*, la Gente del Libro, coloro cui fu data una parte della Rivelazione, ovvero Torà e Vangeli. Muhammad, uomo – molto umano e privo di qualsivoglia partecipazione divina e di santità, dacché non v'è santità nell'Islam, se non a livello popolare – che Dio ha prescelto come trasmettitore della sua parola, è il suggello dei profeti, conclude il grande messaggio monoteistico che ha avuto in Ebraismo e Cristianesimo due tappe, recuperate nella tradizione profetica: un versetto coranico recita “Oggi ho reso perfetta la vostra religione” (Cor.v 3). Il Corano è libro da sempre, non lo diventa, atto di scrittura cui Dio accondiscende – Muhammad recita una parola scritta. *Qur'ān* è lettura ad alta voce, salmodiata, recitazione, costituita di 114 sure, ‘capitoli’, divisi in un numero variabile di versetti, *āyāt*, ‘segni’ (di Dio): fatta eccezione per la prima, l'Apronte, le sure sono ordinate per lunghezza in modo decrescente. Si possono raggruppare in due grandi insiemi, che corrispondono a due fasi della storia dell'Islam delle origini: le sure meccane, rivelate al Profeta durante la sua permanenza a Mecca, presentano temi prevalentemente escatologici (l'affermazione dell'assoluta unicità di Dio, l'annuncio del Giorno del Giudizio, la responsabilità dell'uomo verso il Dio unico, la denuncia del culto degli idoli); le sure medinesi, rivelate dopo la migrazione di Maometto e del primo nucleo della comunità di fedeli a Medina (l'Egira appunto, adattamento di *hijra* ‘migrazione’, avvenuta nel 622, segna l'inizio dell'era islamica e il passaggio, col trasferimento fisico, pregno di valore simbolico, da Mecca a Medina, dal mondo pagano all'Islam, con la nascita della comunità di fede della *umma*, che prescinde dai vincoli di sangue che fondano i legami tribali), incarnano il ruolo, ormai affermato, di Muhammad come capo politico riconosciuto, e presentano una componente giuridico-normativa che è espressione della polemica con gli ebrei e i cristiani della Penisola, che ancora non lo riconoscono profeta. Con qualche semplificazione, potremmo affermare che il Corano corrisponde, in quanto Rivelazione di Dio, al Logos cristiano (Cristo, verbo di Dio incarnato, Sua rivelazione), mentre la Sunna alla Bibbia, in quanto documentazione della Rivelazione. La Sunna (letteralmente ‘modo di fare’, ‘modo di vita’), strumento di interpretazione del Corano, è l'autorevole esempio del Profeta, l'insieme del contegno, la consuetudine di un uomo alla cui condotta esemplare, ispirata da Dio, è riconosciuta efficacia normativa, divenendo fonte di norme di comportamento, cui la vita del credente deve conformarsi in nome del *taqlīd*, l'imitazione del Profeta, che definì con i suoi

atti e con le sue parole ciò che è bene. Nell'Islam quel che è bene è ciò che si conosce, il comportamento noto, dunque degno di imitazione da parte dei musulmani di ogni tempo e luogo. La Sunna o Tradizione è costituita dagli *hadīth*, resoconti di un comportamento, racconti composti dal testo vero e proprio e da una parte che lo precede chiamata *isnād*, 'appoggio', 'sostegno', cioè la catena ininterrotta di testimoni-trasmettitori che hanno trasmesso il racconto, e che si susseguono all'indietro fino al primo testimone-trasmettitore che vide o udì Muhammad. L'*isnād* è garanzia di veracità per gli *hadīth*, attraverso la reputazione e la buona fede dei trasmettitori di tradizioni, che tramandavano i racconti oralmente: è bene ricordare che la civiltà islamica si struttura sul primato della parola detta e dell'ascolto, la fissazione scritta ha ruolo di mero supporto, come misura normativa e restrittiva, in questo caso contro l'attitudine a stabilire false catene di credenze ritenute valide. Il consenso (*ijmā'*) è l'accordo di opinione della comunità (*umma*), che viene a coincidere con quello dei dotti ('*ulamā'*) e garantisce, agli occhi dei credenti, l'interpretazione autentica e autorevole di Corano e Sunna: è considerato verità infallibile ed ha quindi valore normativo dal momento che, come recita una tradizione, "la *umma* non si troverà mai d'accordo su un errore". L'ultima delle quattro radici del diritto, il ragionamento analogico (*qiyās*), si fonda sulla comparazione fra un caso nuovo e uno originario analogo, già qualificato dalle tre precedenti fonti, per analogia o somiglianza: è uno strumento logico fondato sul ragionamento umano, che ha la funzione importantissima di consentire ai giuristi di adattare – senza tuttavia conferire la facoltà di introdurre nuove norme – il diritto islamico classico, cristallizzato nel Medioevo, ai bisogni della modernità. Per una visione d'insieme della cultura islamica vedi BAUSANI A., *L'Islam*. Milano, 1992; SCARCIA AMORETTI B., BAUSANI A., (a. c. di), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*. Roma, Istituto Studi Islamici-Università degli Studi di Roma, 1981; SCARCIA AMORETTI B., *Sciiti nel mondo*, Roma, Jouvence, 1994. IDEM, *Un altro Medioevo. Il quotidiano nell'Islam dal VII al XIII secolo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2001. Inoltre, per un approccio storico-istituzionale all'Islam, vedi LAPIDUS I.M., *Storia delle civiltà islamiche*. 3 voll., Torino, Einaudi, 1993-1995.

11. Sul carattere informale delle istituzioni legate alla trasmissione del sapere nell'Islam medievale — ma il quadro è sostanzialmente applicabile, *mutatis mutandis*, anche alle età moderna e contemporanea — fondamentale lo studio di CHAMBERLAIN M., *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Cfr. anche

- SCARCIA AMORETTI B., *Profilo della realtà arabo-islamica medievale*. In: CAPALDO M., CARDINI F., CAVALLO G., SCARCIA AMORETTI B. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo, 3. Le culture circostanti, II. La cultura arabo-islamica*. Roma, Salerno Editrice, 2003, pp. 67-101, soprattutto le pp. 98-106 (*Per una tipologia del diritto islamico*).
12. *Corano*, introduzione, traduzione e commento di BAUSANI A., Firenze, Sansoni, 1978.
 13. Secondo la concezione islamica prevalente, Dio tutto decide e tutto ricrea ad ogni istante.
 14. Cfr. ROMANI F.R., *La concezione del corpo nella cultura islamica tra storia e attualità*. In MOTTA G. (a cura di), *In bona salute de animo e de corpo. Malattie, medici e guaritori nel divenire della storia*. Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 273-283.
 15. Al riguardo vedi MASSIGNON L., *Les Sept Dormants d'Ephese en Islam et en Chrétienté*. *Revue des Etudes Islamiques* 1954; 62: 22-30,
 16. L'identificazione di Qitmir con il cane dei dormienti, non esplicitamente affermata nel Corano, è generalmente accettata dai commentatori.
 17. Cfr. ROMANI F.R., op. cit., nota 2, alle pp. 195 sgg.
 18. Sarebbe tuttavia sbagliato considerare questi "moderati" come riformisti, perché in molti casi essi preferiscono un'interpretazione letteralista, quindi per definizione conservatrice, dei testi, che conterrebbero tutto *ab origine*. La loro alleanza con l'Occidente va quindi considerata essenzialmente tattica, e non un dato fondante delle loro scelte etico-religiose. Sui rapporti fra Islam e Cristianesimo, cfr. GARDET L., - ANAWATI M., *Introduction a la théologie musulmane*. Paris, Vrin, 1948.
 19. Cfr. ROMANI F.R., op. cit., nota 2, alle pp. 157 sgg.
 20. La bibliografia sul fondamentalismo islamico è sterminata. Il riferimento più valido è probabilmente KEPEL G., *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Roma, Carocci, 2004.
 21. AA.VV., *Islamic verdict on: Cloning - Human organ transplantation Abortion - Test-tube Babies Life Support Systems - Life and Death*. London, Al-Khilafah Publications, 1420\1999.
 22. Op. cit., nota 21, pp. 19-20.
 23. Il *pamphlet* cita anche una tradizione profetica della raccolta di Muslim secondo cui "Chi si ucciderà con uno strumento sarà tormentato con lo stesso strumento nel fuoco dell'Inferno".
 24. È questo il caso dell'Iran. Cfr. ROMANI F.R. op. cit., nota 2, alle pp. 102 sgg.

Francesca Romana Romani

Correspondence should be addressed to:

Francesca Romana Romani, Sezione di Storia della Medicina, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Viale dell’Università 34/A – 00185 Roma.
francescaromana.romani@uniroma1.it