

نقد تولید مثل غیرجنسی

سید حسن اسلامی*

چکیده

امروزه بحث از شبیه‌سازی در کانون توجه صاحب‌نظران عرصه‌های گوناگون قرار دارد. مخالفان به کار بستن این تکنیک، دلایلی بر ضد آن اقامه می‌کنند. برخی از این دلایل کلامی، پاره‌ای فقهی و برخی اجتماعی‌اند. اما کسانی با نگاه اخلاقی بر آن شده‌اند تا شبیه‌سازی انسانی را از منظری اخلاق نقد کنند. با رویکرد اخلاقی عمدتاً پنج دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی اقامه شده است: یک. نقض کرامت ذاتی انسان، دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم، سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها، چهار. ودیعه بودن جسم انسان و پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته. نویسنده مقاله این دلایل را گزارش و سپس به تحلیل آن‌ها پرداخته و قوت آن‌ها را سنجیده است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق زیستی، کرامت انسانی، قتل نفس، شبیه‌سازی انسانی، اخلاق، کلونینگ.

طرح مسأله

تولید مثل غیر جنسی از طریق تکنیک "انتقال هسته سلول پیکری" (Somatic Nuclear Cell Transfer) یا به تعبیر رایج و عامه‌پسند شیهه‌سازی (Cloning) برای نخستین بار به گونه‌ای موفق درباره‌ی پستانداران در سال ۱۹۹۶ به کار بسته شد و از این راه دکتر ایان ویلموت جنین‌شناس اسکاتلندی توانست گوسفندی، بدون نیاز به گامت یا سلول جنسی نر، پدید آورد. انتشار این خبر در سال ۱۹۹۷ موجی از حیرت و نگرانی‌هایی درباره آینده این تکنیک پیش کشید و متفکران حوزه‌های گوناگون به خود مشغول ساخت. مهم‌ترین نگرانی آن بود که کاربست چنین تکنیکی درباره‌ی انسان رواست و آیا می‌توان در آینده شاهد استفاده گسترده‌ای از این دستاورد بی‌نظیر مهندسی ژنتیک بود و اگر چنین شود، سرشت و سرنوشت انسان در آینده چه خواهد شد. بسیاری از سازمان‌های جهانی، از جمله سازمان بهداشت جهانی (WHO) و یونسکو، بیانیه‌هایی بر ضد آن منتشر ساختند. کلیسای کاتولیک نیز آن را ناقض کرامت انسان و از بین برنده نهاد خانواده دانست.^۱ همچنین غالب مسلمانان، یعنی اهل سنت، قاطعانه این عمل را محکوم کردند و بر ضد آن دلایل گوناگونی اقامه نمودند.^۲ البته برخی از مسلمانان، عمدتاً شیعه، در این میان دیدگاه‌های متفاوتی به دست دادند، از تحریم مطلق گرفته تا جواز مطلق.^۳ مخالفت با شیهه‌سازی انسانی به دلایل مختلفی صورت می‌گرفت. برخی به دلایل کلامی و اعتقادی متمسک می‌شدند

۱- اسلامی، شیهه‌سازی در آیین کاتولیک، ص ۵۶.

۲- اسلامی، شیهه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل سنت، ص ۸۸.

۳- اسلامی، شیهه‌سازی از دیدگاه شیعه، بررسی چهار دیدگاه، ص ۸.

و پاره‌ای عمدتاً بر دلایل فقهی پای می‌فشرده‌اند.^۱ گاه نیز برای اثبات نادرستی شبیه‌سازی انسانی به دلایل اخلاقی استناد شده و می‌شود، هدف این تحقیق نیز گزارش و بررسی این دلایل و سنجش میزان کارآیی آن‌ها و پاسخ به این پرسش است که آیا کاربست تکنیک شبیه‌سازی درباره‌ی انسان و تولید مثل غیرجنسی موجودی انسانی از نظر اخلاقی نادرست است.

الف. دلایل اخلاقی ضد شبیه‌سازی انسانی

با بررسی متونی که به نحوی بر ضد شبیه‌سازی انسانی در میان مسلمانان نوشته شده است، می‌توان مهم‌ترین دلایل اخلاقی در مخالفت با شبیه‌سازی انسانی به شرح زیر طبقه‌بندی نمود:

- یک. نقض کرامت ذاتی انسان
- دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم
- سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها
- چهار. ودیعه بودن جسم انسان
- پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

نطقه ثقل نقدهای اخلاقی شبیه‌سازی انسانی، آن است که این مسأله ناقض کرامت انسانی است. در غالب آثاری که از منظر اخلاقی به مسأله شبیه‌سازی پرداخته‌اند، بارها شاهد تعبیری چون «کرامة الانسان» و «امتهان کرامة الانسان» هستیم. این نگرش معمولاً با نقل آیه شریفه‌ای

آغاز می‌شود که در آن خداوند از گرامی داشتن انسان و شرافت بخشیدن او بر دیگر موجودات سخن می‌گوید. مقدمه‌ی بیانیه‌ی نهایی مجمع فقه اسلامی این‌گونه آغاز می‌شود: «خداوند انسان را در بهترین تقویم آفرید، و او را به غایت کرامت بخشید، پس فرمود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.^۱ لیکن شبیه‌سازی انسانی این کرامت و شرافت ذاتی انسان را مخدوش می‌سازد. به گفته‌ی دبیر کل رابطه‌ی العالم الاسلامی، شبیه‌سازی انسانی خطری بزرگ بر ضد کرامت انسانی به شمار می‌رود. [الترکی، رسالة من رابطه العالم الاسلامی] عبد الهادی مصباح [مصباح، الاستنساخ بین العلم والدين: ۴۳] و ریاض احمد [عودة الله، الاستنساخ فی میزان الاسلام: ۱۳۵] نیز هریک به گونه‌ای از این دلیل سود می‌جویند.

اما جای این پرسش است که کجای شبیه‌سازی انسانی با کرامت انسانی ناسازگار است؟ در برابر این پرسش، پاسخ روشنی در متون مربوطه دیده نمی‌شود. غالب نوشته‌ها به صورتی کلی به کرامت ذاتی انسان و نقض آن در شبیه‌سازی انسانی اشاره می‌کنند. حال اگر مجاز به تحلیل و تفسیر این متون باشیم، می‌توانیم به سه پاسخ یا تقریر عمده دست پیدا کنیم.

تفسیر اول بر آن است که کرامت ذاتی انسان در نحوه‌ی تولید مثل او، شکل باروری و زادن او است. از این رو هر کاری که به دستکاری و تغییر این شیوه بیانجامد و به جای روش طبیعی روشی دیگر را جایگزین سازد، کرامت انسانی را نقض کرده است. طبق این نگرش شبیه‌سازی انسانی از طریق جایگزینی شیوه تولید غیرجنسی، کرامت انسانی را نقض کرده است.^۲

۱- [اسراء / ۷۰] مجله‌ی مجمع الفقه الاسلامی، ص ۴۱۸.

۲- برزنجی، عملیات اطفال الانانیب و الاستنساخ البشري فی منظور الشریعة الاسلامیة، ص ۱۰۲.

تفسیر دوم، این می‌تواند باشد که کرامت انسانی در حفظ و دست ناخوردگی ترکیب ژنتیکی او است. از این رو هر گونه دستکاری ترکیب وراثتی انسان، نقض کرامت او به شمار می‌رود و از آن جا که در شبیه‌سازی انسانی، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود، به همین دلیل این کار ناقض کرامت انسانی و تحقیر آن است.^۱

سومین تفسیر آن است که تبدیل انسان به عرصه آزمایشگاه و برخورد با او به مثابه موش‌های آزمایشگاهی ناقض کرامت انسانی است. با همین تفسیر است که دومین دلیل از دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی از نظر دیرکل رابطه العالم الاسلامی، مسأله بازی و دستکاری جنین یاد شده است. از این رو وی با تأکید این کار را در هیچ مرحله از مراحل جنینی جایز نمی‌داند.^۲ صبری الدمرداش یکی از مفسد شبیه‌سازی انسانی را این گونه بر می‌شمارد: «تحقیر کرامت انسانی است از طریق کاربست تجاری بر او که بر حیوانات اعمال می‌شود.»^۳

قرضاوی نیز شبیه‌سازی انسانی را ناقض کرامت انسانی دانسته می‌گوید: «درست نیست که انسان با حیوان و نبات در شیوه‌ی تکثیر یا اعمال آزمایش‌های علمی و بازی با عناصر وراثتی‌اش به گونه‌ای که پیامدهای آن معین نیست، یکسان شمرده شود.»^۴

وهبه الزحیلی گویا بر این باور است که دستکاری ژنتیکی به انگیزه بهسازی وضع جنین، نقض کرامت انسانی است. وی در این مورد می‌گوید که اگر در کارهایی از این دست مقصودمان اصلاح

۱- عودةالله، همان، ص ۱۳۶.

۲- الترمذی، همان.

۳- الدمرداش، الاستنساخ قبله العصر، ص ۹۲.

۴- حمیش، قضا یا فقهیة معاصرة، ص ۲۲۳.

بیماری‌های ارثی خطیر باشد، اشکالی ندارد. اما اگر هدف اصلاح نژاد و افزایش قوای ذهنی و مانند آن باشد، جایز نیست، زیرا علاوه بر آن که تغییر خلق الله است، هدر دادن کرامت انسانی به شمار می‌رود.^۱

حاصل آن که شبیه‌سازی انسانی، ناقض کرامت انسانی، با هر تفسیری، به شمار می‌رود و در نتیجه برای حفظ این کرامت باید مانع شبیه‌سازی انسانی شد. عجیل النشومی، این گونه به نتیجه مورد نظر خود می‌رسد: «به این نتیجه رسیده‌ایم که برای مسلمان و غیرمسلمان جایز نیست که تجربه شبیه‌سازی را بر انسان انجام دهد، حفظاً لکرامته و صفاءً لحياته و امناً لمستقبله».^۲

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

همه‌ی انسان‌ها برابرند و نمی‌توان آن‌ها را به درجه اول و درجه دوم تقسیم کرد. اما شبیه‌سازی انسانی، این امکان را فراهم می‌آورد تا به دلخواه خود کسانی را با صفات ژنتیکی خاصی پدید آوریم و از آن‌ها برای کارهای مشخصی استفاده کنیم. این جاست که برخی از انسان‌ها از نظر انسانی درجه دوم به شمار خواهند رفت. حتی اگر انسانی را برای هدف ارجمندی پدید آوریم، باز او خود را در آینده موجودی درجه دوم احساس خواهد کرد و ما اخلاقاً مسؤول این احساس هستیم. با یک مثال می‌توان این نقد اخلاقی را روشن ساخت؛ اگر دختری را از طریق شبیه‌سازی انسانی پدید آوریم تا به خواهر بزرگتر خود که از بیماری سرطان خون رنج می‌برد، از مغز استخوان خود کمک کند و در این کار موفق شویم باز چنین کسی در همه عمر خود را موجودی درجه دوم به

۱- محمدحسین، فضل الله، الاستنساخ جدل العلم والدین و الاخلاق، صص ۱۲۶-۱۲۷.

۲- عودة الله، همان، ص ۱۷۱.

شمار خواهد آورد. ممکن است او را دوست بدارند، اما نه به عنوان دختر خود.^۱ عمر الالفی نیز بر این باور است که شبیه‌سازی انسانی این امکان را فراهم می‌سازد که طبقه‌ای از کارگران و افراد درجه دوم به وجود آوریم.^۲

سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها

هنگامی که انسان‌های درجه دومی به وجود آوردیم، به طور طبیعی از آنان استفاده‌های ابزاری خواهیم کرد و آنان را ابزار مقاصد خود خواهیم ساخت و این با اصل غایت انسان که بنیاد اخلاق دینی به شمار می‌رود، ناسازگار است. مفاد این قاعده آن است که با هر کس چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو آن‌گونه رفتار کنند و آنان را ابزار صرف خود مپندار.^۳ منتقدان شبیه‌سازی انسانی بر این نظرند که این تکنولوژی به استفاده ابزاری از انسان‌ها خواهد انجامید، از این‌رو غیر اخلاقی است. به گفته کارم السید غنیم، بسیاری از عالمان و مصلحان اجتماعی بر این باور هستند که شخص شبیه‌سازی شده، احساس خواهد کرد که فرد درجه دومی است که برای مقاصد دیگری تولید شده است و از او استفاده ابزاری می‌شود.^۴ در نتیجه از این نوع انسان‌ها می‌توان به عنوان ابزار بی‌اراده و برای کارهای پست سود جست، یا از آنان به عنوان کالای جنسی بهره‌مند شد و یا از اعضای بدنشان به مثابه قطعات یدکی سود برد.

۱- همان، ص ۹۹.

۲- العوضی، رؤیه اسلامیة لبعض المشكلات الطبیة المعاصرة، ص ۱۲۵.

۳- اسلامی، دروغ مصلحت‌آمیز؛ بحثی در مفهوم و گستره‌ی آن، ص ۱۷۸.

۴- غنیم، الاستسناخ والانجاب، ص ۱۴۷.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

جسد انسان ودیعه‌ای الهی است که به گونه‌ای مشروط در اختیار آدمی نهاده شده است. نصوص متعددی گویای این باور اساسی دینی است که انسان مالکِ جسم خود نیست. به تعبیر دیگر، جسم ما ملک دیگری است و ما اخلاقاً حق تصرف در ملک دیگری را نداریم. در جایی که ملک دیگری در اختیار ما گذاشته می‌شود، این مالک است که باید خود نحوه تصرف و دامنه آن را معین سازد. به همین سبب خداوند انتحار را منع کرده است، در نتیجه کسی حق ندارد تن خود را نابود کند. این وظیفه و تکلیف هر مسلمان است که از بدن خود چون امانتی الهی و ودیعه‌ای خدایی نگه‌داری کند و در آن تصرفات نادرست نکند. به همین سبب شبیه‌سازی انسانی که نوعی تصرف مالکانه در بدن است، ممنوع و غیراخلاقی است. هنگامی که ما حق تصرف در بدن خود را نداریم، به طریق اولی حق تصرف در جسد دیگران را نخواهیم داشت. این چکیده استدلالی است که کسانی مانند منور انیس احمد، کارشناس مهندسی ژنتیک و سردبیر پایند اسلامی (IslamicaPeriodica)، در میان اهل سنت مطرح می‌کنند.^۱ طبق تقریر ریاض احمد عودة الله: «مالکیت جسد از آن انسان نیست، بلکه از نظر مسلمان، جسد ودیعه خداوند عزوجل نزد او است. بنابراین نه ملک او است، و نه کالایی است قابل تصرف.»^۲ گفتنی است که محمد مهدی شمس‌الدین، از عالمان شیعه، نیز همین استدلال را پیش می‌کشد.^۳ این دلیل را با تقریر اندکی متفاوت تر می‌توان جزو دلایل کلامی یا حتی فقهی بر شمرد.

۱- المرکز الاستشاری للدراسات و التوثیق، الاستنساخ الجینی؛ /اخلاق علم الاحیاء، ص ۱۰.

۲- عودة الله، همان، ص ۱۹۰.

۳- مرکز الدراسات و الأبحاث الاسلامیة - المسیحیة، الاستنساخ بین الاسلام و المسیحیة، ص ۱۳۳.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

نصر فرید واصل این دلیل را با عبارات عاطفی خاص و جهت‌دار و حزن‌آوری تقریر می‌کند و بر آن است که شبیه‌سازی انسانی موجب پیدایی جنین‌های دفورمه و بدقواره می‌شود. در این حالت به احتمال قوی همین که شبیه‌سازی کنندگان متوجه شدند جنین شبیه‌سازی شده دارای ویژگی‌های مطلوب آنان نیست، همان‌طور که کالاهای فاقد ویژگی‌های مطلوب نابود می‌گردند، آنان را نابود می‌سازند. حال در این صورت چه کسی برای آن بیچارگان اندوهناک می‌شود؟ پدری که سلول را فروخته است و نمی‌داند که به چه سرنوشتی دچار شده؟ یا مادری که رحم خود را اجاره داده و پس از تولد نوزاد را به حال خود گذاشته و در پی مشتری دیگری برای رحم خودش است؟ یا پدری که سلول را خریده و رحم را اجاره کرده است؟ یا آن زنی که از سلول شوهر باردار شده و می‌داند که از بانک سلول خریداری شده است و از خود شوهرش نیست؟^۱

این‌ها دلایل عمده‌ی اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شمار می‌رود. البته می‌توان هر سه دلیل نخست را به یک دلیل ارجاع داد و آن نقض کرامت انسانی است که صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. لیکن برای تقریر بهتر بحث، این تقسیم‌بندی، به عمل آمد.

ب. بررسی دلایل اخلاقی

آیا به کمک دلایل فوق می‌توان نتیجه گرفت که شبیه‌سازی انسانی اخلاقاً نادرست است؟ بهتر است به تحلیل مفاد آن‌ها پردازیم و آن‌گاه به این پرسش پاسخ دهیم.

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

جدی‌ترین دلیل اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی در میان تقریباً همه‌ی مخالفان آن است که این کار کرامت انسان را نقض می‌کند و او را در حد حیوانات فرو می‌کشد. این دلیل نیازمند تأملات جدی زیر است:

۱- باید این مسأله را روشن کرد که مقصود از "کرامت انسانی" چیست. سه تفسیر برای کرامت انسانی در بخش اول پینشهاد شد: نخستین معنای کرامت انسانی آن است که نحوه تولیدمثل او متفاوت از دیگر جانداران است. تفسیر دوم آن است که کرامت انسانی به سبب خزانه ژنتیکی خاص او است و سومین تفسیر این می‌تواند باشد که کرامت انسانی یعنی آن که با او مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار نشود و موضوع تجربه‌ها و آزمون و خطاهای ژنتیکی واقع نگردد. حال به بررسی این تعاریف و نسبت آن‌ها به شبیه‌سازی انسانی می‌پردازیم.

۲- اگر کرامت انسانی در نحوه‌ی تناسل و زایش او است و به هم زدن این فرایند ناقض کرامت انسانی خواهد بود، در آن صورت به این تقریر سه اشکال اساسی وارد می‌شود:

یکی آن که نحوه زایش طبیعی انسان با بسیاری از حیوانات یکسان است، پس چرا فکر می‌کنیم که انسان دارای کرامتی است که حیوان فاقد آن است.

دومین اشکال این تفسیر آن است که در هر جا که نحوه‌ی تولید و زایش برخلاف سنت معمولی باشد، باید حکم به نقض کرامت انسانی داد و این مسأله درباره‌ی نحوه‌ی تولد حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام مشکل ساز خواهد بود. مسأله تنها اختصاص به آن حضرت ندارد، بلکه طبق این تقریر کسانی که از طریق لقاح برون رحمی (IVF) تولید شده‌اند، باید

کرامت‌شان خدشه دار شده باشد، حال آن‌که خود این مخالف در موارد گوناگونی به صراحت فتوا به جواز لقاح برون داده و آن را ناقض کرامت انسانی ندانسته‌اند.

سومین اشکال این تقریر آن است که طبق آن باید نحوه‌ی لقاح برون رحمی نیز خلاف شرع و حرام گردد، زیرا در این جا به دلیل نقض سنت تولید مثل معمولی، کرامت جنین مخدوش می‌گردد.

از این رو، به نظر می‌رسد پیوند دادن میان کرامت انسانی با نحوه‌ی تولید و تولد آن مخاطراتی در پی دارد، که نمی‌توان به آن تن داد. با توجه به همین مسأله است که ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، هرگونه پیوندی میان حقوق انسانی فرد و نحوه‌ی ولادت او را بریده و چنین مقرر داشته است: «هر کس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت، یا هر موقعیت دیگر از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه جاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد.» [اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر]

۳- تفسیر دیگری که از نقض کرامت انسانی می‌توان به دست داد آن است که بگوییم کرامت انسانی در گرو مجموعه خزانه ژنتیکی او است و دستکاری این ترکیب به نقض کرامت او می‌انجامد. از این منظر چون در شبیه‌سازی انسانی، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود، این کار ناقض کرامت انسانی است.^۱

اگر این تفسیر را بپذیریم، باز دچار مشکل می‌شویم. زیرا نخستین و جدی‌ترین اشکال این تفسیر کلیت آن است. از این منظر هر نوع دستکاری ژنتیکی و خزانه کروموزومی انسان، غیراخلاقی خواهد بود،

حال آن غالب مخالفان شبیه‌سازی انسانی، از جمله یوسف قرضاوی، وهبه الزحیلی و رأفت عثمان، دستکاری‌های درمانی را پذیرفته‌اند. از این رو با این تفسیر ما شاهد ناسازگاری در موضع‌گیری خواهیم بود. اگر این تفسیر درست باشد، باید هر نوع دستکاری ژنتیکی منع شود، حال آن‌که کسانی مانند رأفت عثمان حتی دستکاری‌های ژنتیکی برای تغییر رنگ مو و چهره را نیز مجاز می‌شمارند، در این صورت یا باید طبق همین منطق شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، یا هر نوع دستکاری را منع کرد و یا آن‌که تفسیر دیگری از نقض کرامت انسانی به دست داد.

این نگرش، گویی بر این باور است که انسان یعنی مجموعه‌ای از ژن‌های معین، اما «اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی»^۱ آگاهانه از این همسانی دوری جسته است، چرا که این نگرش پیامدهایی دارد که در جای خود به آن‌ها اشاره شده است. ماده‌ی سوم این اعلامیه درباره‌ی «هویت شخص» چنین مقرر می‌دارد:

«هر فرد ساختار ژنتیکی مشخصی دارد، در عین حال هویت یک فرد به خصوصیات ژنتیکی وی محدود نمی‌شود و در شکل‌گیری آن شاخص‌های تربیتی، محیطی و فردی و نوع روابط عاطفی، اجتماعی، معنوی، و فرهنگی با دیگران نقش دارند و عنصر آزادی در آن مؤثر است.»^۲

۱- این اعلامیه در ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده و دارای ۲۷ ماده است. برای آشنایی با مفاد این اعلامیه، ابعاد و نگرش اسلامی به آن، نک: اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی: دغدغه‌ها، رویکردها و سازگاری آن با دیدگاه‌های اسلامی، رحیم نوبهار، نامه مفید، شماره ۴۶، بهمن و اسفند ۱۳۸۳، ص ۶۱.

۲- اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است).

۴- تفسیر سومی که از کرامت انسانی می‌توان به دست داد آن است که انسان موجودی است متفاوت از دیگر موجودات زنده و تافته‌ای است، جدا بافته. از این رو نباید با او مانند حیوانات رفتار نمود. اما شبیه‌سازی انسانی این کرامت را نقض می‌کند. زیرا انجام این عمل نیازمند آن است که با انسان نیز مانند خو کچه‌های هندی و موش‌های آزمایشگاهی رفتار شود و همان آزمایش‌هایی که بر موش‌ها انجام می‌شود، بر انسان نیز انجام شود و این کار نقض کرامت انسانی را در پی دارد. کسانی مانند دبیر کل رابطه العالم الاسلامی [الترکی، همان] و صبری دمرداش [الدمرداش، همان: ۹۲] ظاهراً مقصودشان از نقض کرامت انسانی همین است. قرضای با همین تفسیر است که تأکید می‌کند درست نیست که در آزمایش‌های علمی انسان با حیوانات و نباتات یکی شمرده شود. [حمیش، همان: ۲۲۳].

این تفسیر نیز با معضل روبرو می‌گردد، زیرا طبق این استدلال، نه تنها شبیه‌سازی انسانی که هر نوع آزمایشی بر روی انسان غیر اخلاقی خواهد بود. دستاوردهای گوناگون پزشکی در عرصه‌های مختلف از واکنس هاری گرفته تا پرتونگاری و ژن‌درمانی و درمان با اشعه، که امروزه در سطح وسیعی اعمال می‌شود و مقبولیت اخلاقی نیز دارد و کسانی مانند قرضای نیز آن‌ها را تأیید می‌کنند، یک دوران آزمایشی را پشت سر گذاشته‌اند. در این دوره برای فهم کارآیی درمانی خاص و شناخت عوارض ناشناخته و احتمالی آن‌ها، این درمان‌ها تنها بر روی افراد خاصی اعمال می‌شده است و غالباً نه آزمایش کنندگان می‌توانستند به روشنی دریابند که انجام این درمان‌ها یا مصرف این داروها، چه نتایجی دارد و نه اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گرفتند. این دوران معمولاً با ترس و هراس، ابهامات و در مواردی قربانی شدن‌ها همراه بوده است. در نتیجه باید همه این‌گونه آزمایش‌ها و دستاوردهای آن‌ها غیر اخلاقی

قلمداد شود. از این منظر میان عمل لقاح برون رحمی، هنگامی که برای اولین بار بر انسانی انجام می‌شد، با شبیه‌سازی انسانی برای اولین بار تفاوتی وجود ندارد. در هر دو مورد با کاربرست تکنیکی که در سطح حیوانی موفق بوده است، انسان موضوع آزمایش علمی واقع شده است.

بنابراین اگر تفسیرمان از نقض کرامت انسانی این باشد، باید به لوازمی ناپذیرفتنی تن در دهیم و همچنین این تفسیر دارای تعارض درونی و ناسازگاری با دیگر مواضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی خواهد داشت.

در این جا دو نکته را باید از یکدیگر تفکیک کرد، یکی منع هر نوع آزمایش علمی و تجربی بر روی انسان و غیر اخلاقی خواندن آن است و دیگری کوشش جهت وضع ضوابط اخلاقی برای انجام آزمایش‌هایی از این دست. اما در سخنان مخالفان شبیه‌سازی انسانی این مسأله مورد توجه قرار نگرفته است. واقع آن است که در طول تاریخ، از انسان‌های فراوانی برای انجام آزمایش‌های مختلفی استفاده و با آنان مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار شده است. در دوران استیلای حکومت نازی در آلمان و طی جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۴۵)، هزاران تن در آزمایشگاه‌های مختلف بازداشتگاه‌ها مانند خوکچه هندی مورد آزمایش قرار گرفتند. به نام علم و برای پیشرفت آن، آزمایش‌های وحشیانه‌ای بر آنان اعمال شد؛ برخی را تا حد مرگ منجمد، برخی را به تدریج از اکسیژن محروم، برخی را عامدانه به وبا آلوده، و برخی را مقطوع‌النسل کردند. هدف از این آزمایش‌ها آن بود تا تأثیرات آن‌ها بر قربانیان مطالعه شود. پس از جنگ عده‌ای از پزشکانی که این آزمایش‌ها را انجام می‌دادند محاکمه و به عنوان جنایتکار جنگی به دار آویخته شدند. اعمالی از این دست به تدوین ضوابطی برای آزمایش بر انسان انجامید که در سال ۱۹۴۷م. طی ده ماده به نام "نورمبرگ گد" منتشر شد.

نخستین ماده از این مجموعه ضوابط اخلاقی، بر رضایت آگاهانه و آزادانه فردی که تحت آزمایش قرار می‌گرفت، تأکید داشت و آن را در هر آزمایشی شرط لازم می‌شمرد.^۱

این مسأله مختص به دولت نازی نبود، حتی پس از این ماجرا در ایالات متحده آمریکا آزمایش‌هایی از این قبیل صورت گرفت. برای مثال طی دهه‌ی ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰م. بدون آن که رضایت زنان باردار کسب شود، به آنان محلول رادیواکتیویته داده می‌شد تا میزان آهن خون آنان اندازه‌گیری شود. در نیمه‌ی ۱۹۵۰م. دانشمندان در بیمارستانی در ایالت نیویورک کودکانی را به هپاتیت مبتلا ساختند تا واکنش آن را بر آنان آزمایش کنند. در اوایل ۱۹۶۰م. نیز در بیمارستانی در بروکلین، عامدانه سلول‌های سرطانی را زیر پوست بیمار مسنی تزریق کردند، تا پاسخ‌های ایمنی بدن وی را بررسی کنند و از همه شرم‌آورتر تحقیقات چهل ساله مربوط به سیفلیس در تاسکجی (Tuskegee) در ایالت آلاباما بود که بعدها بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت آمریکا، در سال ۱۹۹۷م. بابت آن رسماً از بازماندگان و خانواده‌های آنان عذرخواهی کرد. در این آزمایش بلند مدت، ۶۰۰ تن آفریقا-مریکایی فقیر و بیسواد که دو سوم آنان از بیماری سیفلیس رنج می‌بردند زیر نظر گرفته شدند و عامدانه بیماران را از بیماری‌شان بی‌خبر نگه داشتند. ماجرای این تحقیق در سال ۱۹۷۲م. به وسیله مطبوعات افشا شد.^۲

این‌ها بخشی از فجایعی است که به نام علم و بر ضد انسان‌ها انجام گرفته است. اما خطای اصلی در این گونه آزمایش‌ها اصل آزمایش‌ها نیست. زیرا محکوم ساختن اصل آزمایش یعنی دست کشیدن از هر

۱- عباسی، مجموعه کدهای اخلاق پزشکی، ص ۱۱.

۲- king, medical ethics: Encarta.

آزمایشی که در آن شخص انسان موضوع آزمایش است، حال نوع آزمایش مهم نیست. از این منظر حتی آزمایش یک قرص ساده می‌گردد بر انسان خطا خواهد بود. نادرستی و غیر اخلاقی بودن آزمایش‌های فوق در آن بود که یا بیماران از اصل آزمایش بی‌خبر بودند و عامدانه سعی می‌شد تا بی‌خبر نگه داشته شوند، مانند آزمایش‌های نیویورک و تاسکجی، یا آن‌که اساساً مسلوب‌الاختیار بودند و به زور آنان را مورد آزمایش قرار می‌دادند. به همین سبب متخصصان اخلاق زیستی، به جای مخالفت با اصل این قبیل آزمایش‌ها کوشیدند اصولی را تدوین کنند که راهنمای عمل محققان در این قبیل آزمایش‌ها باشد. برآیند این تأملات، بیان چهار اصل اساسی حوزه اخلاق زیستی است که عبارتند از:

۱. اصل لا ضرر (The principle of non-maleficence)؛

۲. اصل سودمندی (The principle of beneficence)؛

۳. اصل عدالت (principle of The Justice)؛

۴. اصل خودمختاری یا استقلال انسان (The principle of autonomy).^۱

ماحصل این اصول آن است که با هر انسانی به مثابه یک انسان و همان‌گونه که انتظار داریم با ما رفتار شود، رفتار کنیم و به آنان همچون غایتی فی‌نفسه، نه ابزاری برای مقاصد خویش بنگریم. این نگرش مستلزم آن نیست که هیچ آزمایشی بر دیگران انجام نشود، بلکه آن را زمانی مشروع و اخلاقی می‌شمارد که اعلام گردد و شخص مورد آزمایش نیز آگاهانه و با آزادی کامل رضایت

۱-See: medical ethics, William Ruddick, in Encyclopedia of Ethics, Ed. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, New York, Routledge, ۲۰۰۱, V. ۲. p. ۱۰۶۳; Health Care Ethics: principles & problems, Thomas M. Garrett, Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, New Jersey, Prentice Hall, ۱۹۹۳, p. ۲۸ & principles in Bioethics, The Nathaniel Centre The New Zealand Catholic Bioethics Centre. Available at: Nathaniel.org.nz.

خود را نسبت به انجام چنین آزمایش‌هایی اطلاع دهد. مفهوم رضایت (consent) و مسأله‌ی رضایت اعلام شده و صریح (informed consent)، از مفاهیم کلیدی حوزة اخلاق و به خصوص اخلاق زیستی است. نحوه‌ی تحصیل رضایت و تشخیص نوع معتبر از غیر معتبر آن از مسایل جدی این حوزه است که خارج از بحث ماست.^۱

البته در این جا می‌توان به نفع دلیل فوق این‌گونه استدلال کرد که در شبیه‌سازی انسانی امکان تحصیل رضایت جنین نیست و چه بسا او به این نحو تولید مثل راضی نباشد و این حق او است که به شکلی طبیعی زاده شود، در نتیجه شبیه‌سازی انسانی خطاست. در این جا در صدد تحلیل این استدلال نیستیم، تنها یک نکته در پاسخ آن می‌توان گفت. اگر این استدلال درست باشد، به همان قوت بر ضد لقاح برون رحمی به کار گرفته می‌شود. زیرا در آن جا نیز امکان تحصیل رضایت جنین نیست و این حق اوست که به طریقی طبیعی زاده شود. گاهی کسانی مانند منور احمد انیس به همین شکل استدلال کرده می‌گویند این حق طفل است که به طریق طبیعی، نه از راه آزمایشگاهی، زاده شود.^۲ غافل از آن که این دلیل لقاح برون رحمی را نیز نفی خواهد کرد و بر ضد آن به کار خواهد رفت. از این رو این استدلال نیز سودی نخواهد بخشید.

سخن کوتاه اگر مقصود کسانی که از این منظر با شبیه‌سازی مخالفت می‌کنند صرف انجام آزمایش بر روی انسان باشد، نه تنها ناپذیرفتنی است، بلکه با دیگر مواضع آنان ناسازگار است. اگر هم مقصود تنها آزمایشی از نوع شبیه‌سازی انسانی است، باید نشان دهند که این قبیل آزمایش‌ها چه تفاوت ماهوی با دیگر آزمایش‌ها دارد و چرا

۱. for instance see: consent entry in "Encyclopedia of Ethics", V. ۱. p. ۲۹۹.

۲- المرکز الاستشاری، همان، ص ۱۱.

تنها این نوع آزمایش خطاست. اما در این زمینه کوششی صورت نگرفته است و مسأله‌ی نقض کرامت انسانی به ابهام و اجمال برگزار شده است. در نتیجه دلیل اول بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شکلی که ارایه شده است، نمی‌تواند شبیه‌سازی انسانی را منطقاً عملی غیر اخلاقی نشان دهد.

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

طبق این دلیل شبیه‌سازی انسانی به ایجاد انسان‌های درجه دوم می‌انجامد پس غیر اخلاقی است. در نقد این دلیل، چند نکته گفتنی است.

۱- منتقدان باید ملازمه‌ای منطقی میان این نوع تولید مثل و درجه دوم شدن شخص نشان دهند. لیکن از سوی آنان در این مورد کوششی صورت نگرفته است و آنان در این جا به تکرار صرف این ادعا پرداخته و تقریرهای مختلفی از آن به دست داده‌اند. به نظر نمی‌رسد که میان این تکنولوژی با ارزش انسانی فرد، رابطه‌ای مثبت یا منفی وجود داشته باشد.

۲- می‌توان به سود دلیل فوق این‌گونه استدلال کرد که در این تکنولوژی، به دلیل دخالت ماشین و ماشینی شدن تولید انسانی، شخص گویی موجودی کمتر از حد طبیعی و غیر طبیعی خواهد بود و همین مسأله موجب می‌شود تا به او به عنوان انسان درجه دوم نگاه شود. اما اگر این استدلال را بپذیریم، با همان قوت و شدت باید لقاح برون رحمی را غیر اخلاقی خواند. زیرا در این جا نیز نحوه تولید مثل، ماشینی و با دخالت دیگران صورت گرفته است.

۳- ممکن است ادعا شود نگاه درجه دومی به انسان ناشی از آن است که برای هرکس این امکان فراهم می‌شود تا فرزند خود را طبق مشخصاتی که سفارش می‌دهد و به گفته برخی از مخالفان: «مواصفات

حسب الطلب» یا طبق سفارش، پدید آورد. در نتیجه گویی کسی به کارخانه‌ای سفارش ساخت نوعی محصول با ویژگی‌های خاص داده است. در آینده نیز به چنین شخصی به عنوان موجود دست دوم نگریسته می‌شود. اما این دلیل اگر پذیرفتنی باشد، در موارد دیگر نیز قابل اعمال است. برای مثال در مواردی از لقاح برون رحمی گونه‌ای به‌گزینی صورت می‌گیرد. در این مورد نخست تخمک‌ها و اسپرم‌های خاصی، که قابلیت بهتری دارند، برای باروری انتخاب و دیگر مواد باقی مانده حذف می‌شود. پس از باروری و لانه‌گذاری تخمک بارور شده در رحم، تخمک‌های بارور شده اضافی نابود یا منجمد می‌شود. از این‌رو باید این کار را غیر اخلاقی خواند، حال آن‌که مجمع الفقه الاسلامی این کار را مجاز شمرده است. افزون بر این از گذشته‌های دور افراد برای ازدواج و داشتن فرزندان از نوع خاص و با ویژگی‌های مطلوب خود به دنبال زنانی با صفات معین بوده‌اند، حتی پس از ازدواج نیز برای این که فرزندان آنان دارای صفات خاصی باشد، غذاها یا میوه‌های معینی مصرف می‌کرده‌اند. از این‌رو باید همه این اعمال غیر اخلاقی باشد. ممکن است گفته شود که این اعمال ظنی و غیر علمی بوده است، اما این پاسخ قانع کننده نیست. زیرا مدار در حکم اخلاقی نیت فاعل است و در این موارد نیت فاعل نیز انتخاب فرزندی خاص و دوری از فرزندان دیگر بوده است.

از آن گذشته در روایات متعدد دینی ما مواردی وجود دارد که در آن‌ها رسول خدا ﷺ برای انتخاب زنان معیارهایی توصیه کرده است که برخی از این معیارها ناظر به ویژگی جسمانی و صوری آنان است و هدف نیز تولید فرزندان با صفاتی معین معرفی شده است. در برخی از

این روایات اوصاف جسمانی مطلوب زنان به تفصیل آمده است، از رنگ رخساره تا قد و قامت و مانند آن.^۱ در نتیجه نه تنها کوشش برای داشتن فرزندان خاص غیر اخلاقی نیست، بلکه سنتی دینی نیز به شمار می‌رود.

۴- گاه به سود دلیل فوق این‌گونه استدلال می‌شود که به کمک این تکنولوژی می‌توان، طبقه‌ای از کارگران و افراد درجه دوم به وجود آورد. عمر الالفی از کسانی است که این‌گونه استدلال می‌کنند.^۲ اما این دلیل نیز به سه جهت برای غیر اخلاقی شمردن شبیه‌سازی انسانی کافی نیست. نخست آن‌که گناه یک امکان و فرصتی که این تکنیک فراهم می‌آورد به پای اصل آن نباید نوشته شود و باید میان نتایج مستقیم یک عمل و نتایج ناخواسته و احتمالی آن تفاوت گذاشت. دیگر آن‌که اگر بتوان به کمک این تکنولوژی، انسان‌های درجه دوم به وجود آورد، به کمک همان نیز می‌توان انسان‌های متعادل و انسان‌های برتر به وجود آورد. پس تنها به دلیل فوق نمی‌توان آن را غیر اخلاقی خواند. سوم آن‌که گاه درست برعکس دلیل فوق، بر ضد شبیه‌سازی انسانی استدلال می‌شود که به کمک آن می‌توان سوپرمن‌ها و انسان‌های فوق‌العاده به وجود آورد. و این نمونه‌ای است از مواردی که این دلایل همدیگر را خنثی می‌کنند. زیرا در این جا گاه گفته می‌شود که شبیه‌سازی انسانی به ایجاد انسان‌های درجه دوم می‌انجامد و گاه ادعا می‌شود که به انسان‌های فراتر از درجه اول می‌انجامد. یا هر دو خطا است، که هیچ، یا هر دو درست است که در آن صورت این گناه خود شبیه‌سازی انسانی نیست، بلکه ناشی از استفاده‌های خاص از آن است. یا آن‌که یکی از

۱- نک: عاملی، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۰، ابواب مقدمات نکاح، ص ۲۷.

۲- العوضی، همان، ص ۱۲۵.

این دو خطا است که مدعیان باید یکی را اثبات و دیگری را ابطال کنند. نکته تأمل برانگیز آن که برخی از منتقدان، همزمان به هر دو دلیل استناد می‌کنند تا نشان دهند که شبیه‌سازی انسانی خطا است.

۵- ممکن است مقصود از این دلیل آن باشد که بر اثر شبیه‌سازی انسانی، کسانی به عنوان وسیله نجات دیگری ایجاد می‌شوند و در نتیجه ممکن است نزد والدین محترم باشند، اما نه به عنوان فرزند، بلکه به عنوان وسیله نجات. توضیح آن که، در صورت موفقیت این تکنیک، افراد در جایی به شبیه‌سازی انسانی متوسل می‌شوند که هدفشان حل یک مشکل جدی باشد. فرض کنیم، دختری مبتلا به سرطان خون و نیازمند تزریق مغز استخوان است. اما در صورتی این تزریق موفق خواهد بود که بدن وی آن را پس نزند و این نیز مستلزم وجود فردی است که از نظر ژنتیکی همانند او باشد. در این جا ممکن است والدین او به شبیه‌سازی انسانی اقدام کنند و جان فرزند خود را نیز نجات دهند، لیکن همواره به نوزادی که دخترشان را نجات داده است به چشم یک موجود دست دوم نگاه خواهند کرد.^۱ از نظر کسانی حتی اگر والدین به فرزند خود به چشم فرزندی بنگرند، باز همین که آن فرزند در سال‌های بعد از فلسفه‌ی به دنیا آمدنش با خبر شود، حس خواهد کرد که موجود دست دومی است و ناخواسته به دنیا آمده است.^۲

در پاسخ این فرض بهتر است، یک مورد واقعی را در همین مورد بازخوانی کنیم. انیسا ایالا (Anissa ayala) دختر دانش‌آموز شانزده ساله‌ای بود که در سال ۱۹۸۸ ناگهان متوجه سرطان خون خود شد و دریافت که نیازمند پیوند مغز استخوان است. هیچ کس در میان خانواده

۱- عوده الله، همان، ص ۹۹.

۲- المرکز الاستشاری، همان، ص ۳۳.

و اطرافیان او نبود که مغز استخوانش با او پیوند بخورد. پدرش ۴۵ و مادرش ۴۲ ساله بودند. مادرش عمل بستن لوله فالوپ را از سر گذرانده و سنش برای بارداری بالا بود. با این حال تنها راه حل، بارداری، بود. اما احتمال موفقیت این کار فقط ۲۵٪ بود. با یک جراحی مجدداً مادر امکان بارداری را به دست آورد و باردار شد. وی در سال ۱۹۹۰ دختری زایید که نامش را ماریسا (marissa) نهادند و پس از ۱۴ ماه، در ژوئیه ۱۹۹۱، عمل نقل مغز استخوان او به خواهرش انجام شد. پنج سال بعد شبکه CNN به مناسبت پنجمین سالگشت این حادثه جشنی برگزار کرد که مردم مشتاقانه آن را دنبال می‌کردند. در این جشن دو خواهر در کمال سلامتی همراه والدین خود نشسته بودند. هنگامی که گزارشگر از ماریسای شش ساله خواست تا سخنی برای مخاطبان و بینندگان برنامه بگوید، وی با سادگی و عشق و علاقه گفت: «زندگی خواهرم را نجات دادم». پدر و مادر به سرعت آن دو را در آغوش گرفتند و اشک از چشمان گزارشگر و مشاهده‌کنندگان سرازیر شد.^۱

لی سیلور پس از نقل این ماجرا می‌گوید: اگر شبیه‌سازی ممکن بود، می‌شد همین تکنیک را با مخاطرات کمتر برای ایجاد ماریسا به کار گرفت. سپس وی می‌پرسد: حال آیا کسی ماریسا را به دلیل آن که با هدف خاصی زاده شده است، دوست ندارد یا با او مانند موجود درجه دوم رفتار می‌کند؟ اگر در این داستان شما پدر انیسا بودید چه تصمیمی اتخاذ می‌کردید؟^۲

۶- ممکن است گفته می‌شود مقصود از این دلیل آن است که در آینده جامعه به کسانی که از طریق شبیه‌سازی انسانی متولد شده‌اند، به

۱- بنس، من یخاف الاستساخت البشري، ص ۳۳.

۲- همان، ص ۳۴.

دلیل نحوه شکل گیری و ایجاد آنان به چشم موجودات دست دوم خواهد نگریست، در نتیجه شبیه سازی انسانی غیر اخلاقی است. اما این تقریر نیز از چند جهت ناپذیرفتنی است.

نخست آن که به همین دلیل می توان لقاح برون رحمی را غیر اخلاقی خواند، زیرا آنان نیز ممکن است در آینده دچار چنین مشکلی شوند. از قضا همین هراس درباره فرزندان که از طریق لقاح برون رحمی تولید می شوند وجود داشت و مخالفان فکر می کردند که با آنان به مثابه افراد درجه دوم برخورد خواهد شد. لیکن برعکس در عمل نشان داده شد که آنان از محبت بیشتری برخوردار هستند.^۱

دوم آن که این تقریر بر این فرض استوار است که نحوه ولادت افراد در شخصیت و کرامت انسانی آنان دخیل است. حال آن که چنین نیست و انسان هرگونه زاده شود، انسان است. در قرآن کریم نیز همه انسانها از نفس واحده آفریده شده اند، از این رو انسانیت آنان ربطی به نحوه تولد آنان ندارد. نخستین بند اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز، همه انسانها را بدون در نظر گرفتن هرگونه تفاوتی از جمله نحوه "ولادت" برابر شمرده است. این تقریر در نهایت به نوعی تبعیض می انجامد که قابل دفاع نخواهند بود.

سوم آن که اگر هم این احتمال درست باشد، گذرا خواهد بود و همین مسأله هنگام تولد نخستین نوزاد از طریق لقاح برون رحمی یعنی لویز براون پیش آمد و مسأله به سرعت عادی شد. این دختر در تاریخ ۲۵ ژوئیه ۱۹۷۸ در بیمارستانی در اولدهام انگلستان با عمل سزارین و در سلامتی کامل به دنیا آمد.^۲ مادر این دختر یعنی، لزی براون (Lesley

Brown) نقل می‌کند هنگامی که از زایشگاه بیرون آمد، همسایگانی که او را از لجاج برون رحمی برحذر داشته بودند، با حیرت به درون کالسه نوزاد می‌نگریستند و انتظار داشتند که موجود عجیبی شبیه مسخ‌شدگانی که در فیلم‌های تخیلی دیده‌اند، ببینند.^۱

بنابراین تصویری از این دست ممکن است در باره هر نوع تکنولوژی جدید به ویژه در تکنولوژی تولید مثل به وجود آید، لیکن نمی‌پاید و از بین می‌رود. از این رو نمی‌توان از این تصورات عمومی غیر اخلاقی بودن شبیه‌سازی انسانی را نتیجه گرفت.

چهارم آن که اگر هم این قضاوت عمومی در جامعه پباید، باید با آن به مثابه نوعی تبعیض بر اساس نحوه‌ی ولادت که مغایر حقوق اساسی هر انسانی است مبارزه کرد، نه این که شبیه‌سازی انسانی را منع کرد و غیر اخلاقی شمرد. اگر در جامعه‌ای رنگین‌پوستان تحقیر می‌شوند و مورد تبعیض قرار می‌گیرند، باید با این تبعیض مخالفت کرد، نه این که برای پیشگیری از این قبیل تبعیض‌ها به والدین آنان گفت که تولید مثل نکنند و فرزند به دنیا نیاورند تا مورد تبعیض قرار نگیرند.

اگر شبیه‌سازی انسانی محقق شود، واقع آن است که حیرت و شگفتی درباره‌ی آنان دقیقی بیش نمی‌پاید و افراد به هر شکل زاده شده باشند، عادی قلمداد می‌شوند. آنان نیز باید مانند دیگران از حقوق یکسانی برخوردار گردند. آنان نیز نه ماه را در رحم می‌گذرانند و همچون دیگران تغذیه می‌شوند. تنها تفاوت آنان با دیگران آن است که حامل ژن‌های انتخاب شده هستند، نه ژن‌های آمیخته و تصادفی و این تفاوت، نمی‌تواند اخلاقاً دلیل تبعیض به شمار رود. بنابراین این دلیل نیز نمی‌تواند شبیه‌سازی انسانی را اخلاقاً نفی کند.

۱- پنس، همان.

سه. استفاده ابزاری از انسان‌ها

این دلیل نیز در تحلیل نهایی، ناپذیرفتنی و غیر وارد است، اگر هم پذیرفتنی باشد، مشترک‌الورود است. در نقد این دلیل نکات زیر گفتنی است.

۱- بر فرض تمامیت و قبول این دلیل، باید لقاح برون رحمی نیز تحریم و غیراخلاقی شمرده شود. زیرا این دلیل با همان قوت بر ضد این تکنولوژی به کار می‌رود. اما مجمع الفقه الاسلامی و دیگر مجامع اسلامی، گونه‌های خاصی از این نوع باروری را مجاز و مشروع و در نتیجه اخلاقی شمرده‌اند. از این‌رو به نظر می‌رسد که مخالفان شبیه‌سازی انسانی در این مورد دچار ناسازگاری منطقی شده‌اند.

۲- در تقریر این دلیل می‌توان گفت که استفاده ابزاری از انسان‌ها بر اثر شبیه‌سازی انسانی، عمدتاً به سه صورت جلوه‌گر می‌شود. یک، استفاده جنسی ناسالم از انسان‌ها.^۱ دیگری استفاده از آنان به عنوان بانک اعضا.^۲ سوم، استفاده از آنان در کارهای سنگین و پستی که دیگر افراد حاضر به انجام آن‌ها نیستند.^۳ حال به تحلیل این شقوق پردازیم. نخست آن‌که به فرض صحت، این اشکال بر دیگر شیوه‌های تولید مثل، حتی لقاح طبیعی وارد است. در شبیه‌سازی انسانی، به گفته مخالفان، تنها نیازمند یک تخمک هستیم و یک هسته سلول جسمی سالم، تا پس از ترکیب آن‌ها و فعال‌سازی تقسیم سلولی، آن را در رحمی بکاریم. در تولید مثل طبیعی نیز تنها نیازمند یک تخمک هستیم و اسپرمی سالم تا

۱- عودة الله، همان، ص ۱۳۴.

۲- الدمرداش، همان، ص ۶۸.

۳- عودة الله، همان ص ۱۳۷.

تخمک را بارور ساخته در رحم رشد دهیم. از نظر منطقی هیچ تفاوتی میان این دو شیوه در باب استفاده‌های بعدی وجود ندارد. پس چرا باید فکر کنیم که این دلیل تنها بر ضد شبیه‌سازی انسانی به کار گرفته می‌شود.

۳- انجام شبیه‌سازی انسانی برای استفاده ابزاری از انسان‌ها مقرون به صرفه نیست. غالب مخالفانی که این اشکال را مطرح ساخته‌اند، یا تصور روشنی از شبیه‌سازی انسانی ندارند یا با مخارج معمولی چنین کاری آشنا نیستند، و گرنه این دلیل را پیش نمی‌کشیدند. زیرا راه‌های آسان‌تر و ارزان‌تری برای استفاده‌های ابزاری سه‌گانه فوق وجود دارد. کافی است تا دلیل فوق را کمی محکم‌تر کنیم و با مثالی قوت آن را بسنجیم. فرض کنیم، کسی بخواهد انسانی را شبیه‌سازی کند و از او تمتع جنسی ببرد و یا بخواهد یک دوجین زن شبیه‌سازی شده را برای بردگی جنسی به کار گیرد. یا باز فرض کنیم، شخص دولتمندی بخواهد از کلیه‌های سالم و جوان یک فرد استفاده کند و یا یک کارخانه‌دار برای مشاغل پست و حتی خطرناک و کشنده صد کارگر را اجیر کند. این افراد راه در پیش دارند، راه اول شبیه‌سازی انسانی است. آنان می‌توانند افراد مورد نظر خود را با مشخصاتی که دارند، بی‌کم و کاست تولید کنند. نخستین اقدام برای شبیه‌سازی انسانی، تهیه تخمک سالم است. طبق گزارش‌ها، چیزی حدود ۱۰ هزار دلار قیمت یک تخمک است. پس از تهیه تخمک و با این فرض که هسته سلول مجانی است، نوبت به باروری این تخمک می‌رسد. هزینه اعلام شده این کار به وسیله‌ی شرکت کلوناید، ۲۰۰ هزار دلار است. اما پس از بارور ساختن تخمک، باید آن را به مدت نُه ماه در رحمی گذاشت و این کار، با نرخ جهان

سومی هم که حساب کنیم، مبلغی بین ۱۰ تا ۱۷ هزار دلار خواهد بود.^۱ پس از زایمان نیز این نوزاد باید دو سال دوران شیرخوارگی را بگذراند و آن گاه حدود پانزده یا شانزده سال، وقت و هزینه صرف شود تا این فرد به بلوغ کامل جسمانی برسد و آماده هرگونه بهره‌برداری شود. مجموع هزینه‌های انجام شده طی این مدت بلند، مبلغی حدود ۵۰۰ هزار دلار خواهد بود. بدین معنا که هرکس خواستار سوءاستفاده جنسی یا کلیه یدکی، یا بیگاری و کار سنگین و پست از کسی باشد لازم است ۵۰۰ هزار دلار هزینه و سالیان درازی نیز صبر کند، تا نوبت به بهره‌وری او برسد. این راه اول.

اما راه دوم آن است که برای مصارف فوق از انسان‌های موجود بهره‌برداری شود. یعنی به جای آن که کسی امروز اقدامی پر هزینه کند به امید آن که سالیانی بعد نتیجه بگیرد، به بازار مربوطه رفته و فرد مورد نظر خود را با همان ویژگی‌هایی که مد نظر دارد، با هزینه‌ای بسیار اندک به دست آورد. برای این کار وی می‌تواند با هزینه کردن چند هزار دلار، در یکی از کشورهای جهان سوم مانند تایلند هرنسوع بهره‌برداری جنسی انجام دهد. امروزه راه‌هایی منظم و سازمان یافته برای انجام این قبیل کارها در این قبیل کشورها وجود دارد که بخشی از "صنعت توریسم جنسی" (sex-tourism industry) را تشکیل می‌دهد و: «تورهای دربست، که هدفش معطوف به فحشا است، مردان را از اروپا، آمریکا و ژاپن به این نواحی می‌کشاند.»^۲ با مبلغی حدود ۱۰ هزار دلار هر نوع کلیه‌ای را از طریق دلالان و بنگاه‌هایی که به خرید و فروش اعضای بدن انسان مشغولند، می‌توان به دست آورد. با پرداخت

۱- غنیم، همان، ص ۲۴۷.

۲- گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۲۱۲.

چند هزار دلار می‌توان کسانی را به دست آورد که حاضرند کثیف‌ترین کارهای یدی را انجام دهند. کافی است در این مورد همان کاری را انجام دهیم که کشورهای توسعه یافته با کشورهای در حال توسعه انجام می‌دهند؛ یعنی انتقال تکنولوژی صنعتی خود به آن کشورها و استفاده از نیروی کار فراوان و ارزان برای کارهای خطرناک و مضر. شرکت بوپال در هند، تنها یک نمونه است. برای فهم این راه کافی است که گزارش‌های مختلف و گاه تکان دهنده درباره‌ی بردگی جنسی در جهان سوم، خرید و فروش اعضای بدن انسان و تجارت نیروی کار را در روزنامه‌ها، مجلات و بولتن‌ها بخوانیم. با یک حساب سرانگشتی می‌توان دریافت که از این دو راه، راه دوم مطمئن‌تر، ارزان‌تر، کاراتر و از جهات مختلف مناسب‌تر است.

۴- این دلیل بر دو فرض اصلی استوار است. یکی بدخواهی والدین است. طبق این فرض والدینی که اقدام به شبیه‌سازی انسانی می‌کنند، می‌خواهند از او به مثابه قطعه‌ای یدی در کارهای پست استفاده کنند. برای مثال گفته می‌شود که والدین می‌توانند برای تأمین سلامت فرزند خود که بیماری کلیوی دارد، فرزند جدیدی شبیه‌سازی کنند و بعدها کلیه‌های او را برداشته جای کلیه‌های معیوب فرزند اصلی بگذارند. در این فرض، رابطه والدین با فرزند شبیه‌سازی خود چنان تصویر شده است که او را نه به مثابه انسان بلکه همچون شیء بیجان می‌نگرند، که با او هر رفتاری مجاز است. اما این فرض نه تنها با مشاهدات بیرونی تأیید نمی‌شود، بلکه افزون بر آن با اصول دینی و آموزه‌های ماناسازگار است و خلاف قاعده صحت است که از اساسی‌ترین مفروضات عقلائی است. چرا باید فکر کنیم که والدین می‌خواهند فرزند را شبیه‌سازی کنند تا او را در کارهای کثیف بدنی یا جنسی به کار گیرند؟ آیا این نگرش ریشه در اخلاق دارد، یا خود نگاهی ضد اخلاقی به مسایل

است؟ اکثر سناریوهایی که در این باره طراحی شده‌اند، بر همین بنیاد دفاع ناپذیر قرار دارند. اگر قرار است که تخمک بارور شده در رحم انسانی رشد کند، که تاکنون چنین بوده است، بنابراین شخص شیه‌سازی شده، حداقل مادری خواهد داشت که حاضر نیست او را قربانی این گونه استفاده‌های نادرست کند، اگر هم ادعا شود این مادر او را قربانی خواهد کرد، در این صورت می‌توان منطقاً و با آمار مادران فراوانی را نشان داد که از سر نیاز عملاً با فرزندان خود که از راه معمولی زاده شده‌اند، چنین کرده‌اند. این مسأله نشان می‌دهد این گونه سوءاستفاده‌ها ربطی به نحوه‌ی زایش آنان ندارد، بلکه علت این قبیل رفتارها را باید در جای دیگری یافت. این دشواری هنگامی جدی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم این دلیل بر ضد شیه‌سازی انسانی در جوامع اسلامی به کار گرفته می‌شود. در این جا خانواده مسلمانانی که شیه‌سازی انسانی تنها راه داشتن فرزند برای آنان به شمار می‌رود، در پی حکم این مسأله هستند، آن‌گاه در ردّ این خواسته گفته می‌شود که از این شخص شیه‌سازی شده در راه خواسته‌های جنسی استفاده خواهد شد. در این جا اساساً گاه فراموش می‌شود که این دلایل، اگر هم درست باشد، در جوامع اسلامی و با این فرض که مخاطبان مسلمان هستند، وجهی ندارند و درست نیستند. این جا است که مخالفان شیه‌سازی انسانی آموزه‌های اساسی اسلام و فضای اجتماعی خود را فراموش کرده، همان دلایلی را که در غرب بر ضد شیه‌سازی انسانی وجود دارد با رنگ و لعاب بیشتر بومی ساخته مطرح می‌کنند، بی آن‌که توجه داشته باشند که این دلایل در فرهنگ خاصی معنا دارد. برای مثال یکی از این دلایل آن است که شیه‌سازی انسانی به ترویج همجنس‌گرایی یا روابط با محارم می‌انجامد. دیگری نیز همین مسأله است که موجب استفاده ابزاری از انسان می‌شود. گفتنی است که این نقد، تنها در جایی که دلیل فوق بر ضد

زوجین به کار می‌رود، کارآیی دارد، و نمی‌تواند کل دلیل را نقض کند، اما همین مقدار برای نقد کلیت آن کافی است، زیرا بحث در این نیست که ثابت شود "همه انواع شبیه‌سازی انسانی درست است"، بلکه در پی اثبات این مطلب هستیم که "چنان نیست که همه انواع شبیه‌سازی انسانی نادرست باشد". نقد حاضر نیز این وظیفه را انجام می‌دهد. بنابراین این فرض حداقل در مورد زوجین در غالب موارد خطا است و با نشان دادن خطای آن، عمده سناریوهای تخیلی که بنیاد دلیل فوق به شمار می‌روند، می‌پژمرند و در نتیجه اصل دلیل نیز قوت خود را از دست می‌دهد.

۵- دومین فرض اصلی دلیل فوق آن است که انسان اراده‌ای از خود ندارد، و هرگونه طراحی شد عمل می‌کند. در سناریوهای متعددی که در این باب فراهم شده است، ادعا می‌شود که انسان شبیه‌سازی شده، ملک دیگری است، از او در جنگ بر ضد دیگران استفاده می‌شود، ماشینی است انسانی که تنها عمل می‌کند و تصوراتی از این دست. این تلقی تنها در میان عامه رواج ندارد، بلکه هنگامی که در متون جدی برخی عالمان مسلمان مانند قرضاوی این نوع نگرش دیده می‌شود، انسان حیرت می‌کند که پس آن نگرش دینی و آن حق انتخاب و آن اراده‌ی انسانی کجا رفته است. در این جا این غلفت چنان جدی است که به لوازم کلامی آن مطلقاً توجهی نمی‌شود. زیرا اگر واقعاً تکنولوژی شبیه‌سازی انسانی قادر باشد، موجوداتی پدید آورد که هیچ‌گونه حق انتخاب نداشته باشند، این درست نقض آن خلقتی است که خداوند آفریده و نفی آن آزادی و حق انتخابی است که در نهاد بشر سرشته و از آن به عنوان ویژگی انسانی یاد کرده است.

با این همه تحت تأثیر ادبیات تخیلی و متأثر از فیلم‌های گوناگونی که به نحوی امکان پدید آمدن انسان‌های ماشینی‌وار را نشان می‌دهند،

غالب کسانی که دلیل فوق را پیش می‌کشند، به این فرض ناگفته باور دارند که موجود شبیه‌سازی شده را به هر کاری می‌توان واداشت، زیرا از خود اراده‌ای ندارد. این تلقی سخت متأثر از و مبتنی بر دو نگرش است: رفتارگرایی (behaviorism) و بیولوژیسم (biologism) یا حتمیت زیستی.

جان برادوس واتسون (۱۸۷۸-۱۹۵۸)، بنیانگذار جنبش رفتارگرایی در روان‌شناسی آمریکا، می‌گفت چند کودک به من بدهید تا از آنان برای شما کشیش، ملحد، شخص پایبند قانون و قانون شکن بار آورم. از دیدگاه او موضوع روان‌شناسی، نه شعور است و نه ادراک و نه نفس، به معنایی که در روان‌شناسی کلاسیک مطرح بود، بلکه تنها رفتار مشهود است که آن را نیز می‌توان شرطی ساخت و در نتیجه همان گونه که ایوان پترویچ پاولوف (۱۸۴۹-۱۹۳۶)، فیزیولوژیست روسی، سگی را شرطی ساخت، فرد را می‌توان شرطی ساخت و از او رفتار خاصی را انتظار داشت. رفتارگرایی بخشی ملهم از شرطی‌سازی کلاسیک پاولوف و بخشی ملهم از پوزیتیویسم منطقی است.^۱ نگرش رفتارگرایی را می‌توان این گونه تلخیص ساخت: (۱) تقریباً همه رفتارها را می‌توان محصول و فرآورده تعلیم دانست و (۲) همه‌ی تعلیمات را می‌توان متضمن شرطی‌سازی قلمداد کرد.^۲

دومین خاستگاه این فرض آن است که انسان چیزی نیست جز مجموعه ژن‌هایش و همه رفتار و تصمیم‌گیری‌های او در زندگی، محصول نحوه یا شکل چینش ژن‌های او به شمار می‌رود. این فرض نیز

۱. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این جنبش، تاریخچه‌ی آن و آموزه‌هایش نک:

Psychology, John W. Santrock, Mc Graw-Hill, ۲۰۰۳, p. ۱۰; Psychology: the science of behavior, pp. ۱۵-۱۶.

۲- colman, A Dictionary of Psychology: ۸۳-۴.

تاب نقد جدی را ندارد و در جای خود بررسی شده است.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

طبق این دلیل ما مالک تن خود نیستیم، بلکه امانت‌دار آنیم، از این رو هر تصرفی در این امانت مجاز نیست و مستلزم اجازه از مالک اصلی یعنی خداوند است. هنگام تحلیل این دلیل در می‌یابیم که این دلیل از سه جهت قابل مناقشه جدی است. یکی آن که این دلیل مبهم است. دیگر آن که منطقی نمی‌توان از مقدمات آن به نتیجه مطلوب رسید. سرانجام آن که این دلیل با دیگر مواضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی ناسازگار است و قبول آن به ناسازگاری منطقی می‌انجامد. حال به تحلیل این دلیل پردازیم.

۱- مسأله‌ی عدم ملکیت انسان بر جسد خود، معنای مقبولی دارد که خارج از این بحث است و از آن نمی‌توان بر ضد شبیه‌سازی انسانی سود جست. فقهای مسلمان این بحث را پیش کشیده‌اند که بدن انسان مالیت ندارد و هرچه مالیت نداشته باشد، قابل خرید و فروش نیست. این یک بحث حقوقی است که آیا انسان قابل خرید و فروش است و می‌توان او را مانند سبزی و میوه‌جات به فروش گذاشت یا خیر. فقها در این باره قایل به حرمت بیع انسان شده و عقد بیعی را که موضوع آن انسان باشد، باطل دانسته‌اند.

حنفیان در این باره می‌گویند: «الآدمی مکرم شرعاً و ان کان کافراً، فایراد العقد علیه، و ابتذاله و الحاقه بالجمادات، اذلال له ... و هو غیر جائز»^۱ شافعیان نیز انسان را مشمول خرید و فروش نمی‌دانند و عقده‌ی را که موضوع آن انسان باشد نادرست می‌شمارند و گاه در این مورد

۱- جمعه بکرو، حکم الانتفاع بالاعضاء البشريه و الحيوانيه، ص ۶۲.

ادعای اجماع می‌کنند. حکم حرمت گناه شامل قسمتی از انسان نیز می‌شود، تا آن‌جا که از مالک ابن انس نقل شده که فروش موی انسان را نیز جائز نمی‌دانسته است.^۱ دیدگاه فقها در این باره در مجله‌ی احکام عدلیه منعکس شده و ماده‌ی ۲۱۰ آن به فروش ناپذیری انسان اشعار دارد.

کاشف الغطاء درباره عدم مالیت انسان به نکته قابل توجهی اشاره می‌کند. از نظر او مالیت نداشتن یا به دلیل ارجمندی شیء است، مانند انسان آزاد و معابد و یا به علت پستی آن است، مانند قاذورات.^۲ از این منظر، انسان مالیت ندارد و قابل تملک نیست و نه تنها کسی نمی‌تواند اقدام به فروش انسانی کند، بلکه حتی خود شخص نیز نمی‌تواند داوطلبانه اقدام به فروش خود کند. به این معنا انسان مالک جسد خود نیست.

این سخن درستی است، اما خارج از بحث شبیه‌سازی انسانی. از این-رو اگر مقصود از عدم ملکیت بر جسد این بحث باشد، که اساساً خارج از محل نزاع است و کسی قرار نیست انسانی را شبیه‌سازی کند و آن‌گاه او را بفروشد. اگر هم کسی با این قصد اقدام به شبیه‌سازی کند، اصل عمل را نمی‌توان تحریم کرد، نهایت قضیه آن است که بیع او باطل خواهد بود.

۲- مقصود از این که ما مالک تن خود نیستیم، بلکه این جسم ودیعه‌ای نزد ماست، دقیقاً چیست؟ اگر مقصود از تعبیر "ملکیت" همان معنای حقوقی این کلمه باشد، سخن درستی است. زیرا در این‌جا عقدی واقع نشده است که یک سوی آن خداوند باشد و سوی دیگر آن

۱- همان، ۶۳.

۲- کاشف الغطاء، تحریر المجله، ص ۳۹۰.

یکایک افراد. در این جا تصور این نوع ملکیت حتی محال است، زیرا باید در این جا ثمن و مثنی رد و بدل شده و قبض و اقباضی صورت گرفته باشد. پس به این معنا هیچ یک مالک تن خود نیست؛ یعنی آن را از خداوند نخریده است. اما اگر مقصود این باشد، در این صورت بدن هیچ کس نیز "ودیعه" نخواهد بود. زیرا در این مورد هیچ کس به یاد نمی‌آورد که خداوند بدنش را به او سپرده و به ودیعه گذاشته باشد. در نتیجه اگر مقصود از این تعابیر، معانی حقوقی آنها باشد، لوازمی دارد که ناپذیرفتنی است. در این تقریر مسأله چنان بیان شده است که گویی وضعیت حقوقی خداوند، نعوذ بالله، همانند وضعیت حقوقی دیگر افراد است و اگر خدا مالک باشد، دیگر انسان مالکیتی ندارد. در واقع مالکیت خداوند در عرض مالکیت افراد نیست، تا بتوان از این تقریر بر ضد تصرف در تن سود جست. از این رو باید، مالکیت خداوند را طولی بدانیم. به این معنا مانده تنها مالک تن خود نیستیم، مالک هیچ چیز دیگری، حتی پرکاهی نیستیم. این سخن درست و آموزه‌ای اعتقادی و اخلاقی است که هریک از ما باید نسبت خود را با مالک اصلی و حقیقی بدانند و مالکیت‌های اعتباری را همسنگ مالکیت حقیقی خداوند قرار ندهد. از این منظر است که محمد بن محمد بن عرفه (۷۱۶-۸۰۳)، فقیه مالکی و امام تونس، می‌گوید: «ملک حقیقی، تنها از آن مالک الملوک و آفریننده ذوات و صفات است، پس مالکی حقیقتاً جز خداوند متعال نیست.»^۱ لیکن این سخن درست خارج از محل بحث است.

از این سطح که فروتر بیاییم و مالکیت را در همان سطح امور عرفی

و اعتباری بنگریم، در این صورت منطقاً اشکالی ندارد که ما مالک تن خود باشیم و این کار از خداوند خلع مالکیت نمی‌کند. همان طور که ما اراده داریم و قصد می‌کنیم و اراده ما نافعی اراده حق نیست، زیرا: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، مالکیت ما نیز در عرض مالکیت خداوند قرار ندارد، تا با اثبات مالکیت حق، از خود سلب مالکیت کنیم. از این رو این تقریر اشکال دارد.

۳- فرض کنیم که انسان مالک تن خود نیست، اما چرا باید فرض کنیم که این تن ودیعه‌ای نزد او به شمار می‌رود. می‌توان به جای آن گفت که گرچه ما مالک تن خود نیستیم، اما خداوند این تن را به تملیک ما در آورده است. از این رو مجاز به تصرفات مالکانه هستیم.

۴- می‌توان ادعا کرد که ما مالک تن خود نیستیم، این تن نیز نزد ما ودیعه است، لیکن مأذون در تصرف هستیم. از این رو همان‌طور که مالک می‌تواند در ملک خود هرگونه بخواهد تصرف کند، شخص مأذون نیز مجاز است در حدودی که برایش تعیین شده یا عرفاً مجاز است، دست به تصرفاتی که می‌خواهد بزند. این جاست که به جای بستن دست شخص مأذون، باید حدود تصرف مجاز را معین ساخت. طبق قاعده اذن در شیء، اذن در لوازم آن است، می‌توان به سود شبیه‌سازی انسانی استفاده نمود.

۵- اگر هم بپذیریم که جسم ودیعه است، آن هم به معنای حقوقی آن، باز نمی‌توان از این استدلال نتیجه مطلوب را گرفت. زیرا در مورد ودیعه نیز شخص مستودع یا امین، مجاز است که تصرفات متعارف را در باره مال به ودیعه گذاشته شده انجام دهد و این کار عرفاً و شرعاً مقبول و مرسوم است. از این رو اگر هم جسم ما ودیعه باشد باز می‌توان در آن تصرفاتی انجام داد. در این جا مخالفان به جای تکیه بر ودعی بودن جسم، باید ثابت کنند اعمالی از قبیل شبیه‌سازی انسانی مغایر

تصرفات مجاز در اموال به ودیعه گذاشته شده است. اما این کاری است که انجام نشده است.

۶- به فرض قبول مدعای فوق و بی توجه به مناقشه در معنای ملک و ودیعه، از این مقدمه درست که "ما حق هرگونه تصرفی در تن خود را نداریم"، منطقاً نمی توان نتیجه گرفت که "پس حق هیچ گونه تصرفی در جسم خود نداریم" نفی موجه کلیه، به اثبات سالبه کلیه نمی انجامد. از این گزاره روشن و بین که "همه آسایایی ها در کشور ایران زندگی نمی کنند"، نمی توان به این نتیجه رسید که "پس هیچ آسایایی در کشور ایران زندگی نمی کند". ولی این کاری است که در استدلال فوق صورت گرفته است. در این جا ادعا می شود چون جسم ملک انسان نیست، حق همه گونه تصرفی در آن ندارد. آن گاه از این گزاره درست، این نتیجه گرفته می شود پس حق هیچ گونه تصرفی در آن ندارد. تحلیل منطقی گزاره فوق آن است که بگوییم چنان نیست که انسان حق هرگونه تصرفی در تن خود را داشته باشد، بلکه این حق محدود است. در نتیجه این گزاره خود به دو گزاره جزئیه منحل می شود: انسان حق برخی از تصرفات را ندارد و انسان حق برخی از تصرفات را دارد. این جا است که استدلال کنندگان به دلیل فوق باید نشان دهند که شبیه سازی انسانی جزو تصرفات غیر مجاز است. با این حال و بی توجه به دقایق منطقی گاه شاهدی استدلال هایی از این دست هستیم: «ان الانسان لایملک جسمه، بل هو امانة استودعها الله سبحانه هذا الانسان، لذا فان ای تصرف فی الجسم لم یسبق بالاذن الشرعی یعدّ - بلا ریب - تضييعاً للامانة العظمی، یجر الی عواقب وخیمه فی الدنيا والآخرة.»^۱ در این جا استدلال

کننده از عدم مالکیت، منع هرگونه تصرفی را نتیجه گرفته است.

۷- تنها راهی که می‌توان به کمک آن نفی هرگونه تصرفی را نتیجه گرفت آن است که مسئله را به گونه دیگری تفسیر و ادعا کنیم که اصل اولی در تصرف در جسم، منع و حرمت است، الا ما خرج بالدلیل. توضیح آن که فقهای مسلمان در تحلیل امور و اصدار حکم، فرض را بر یک اصل اساسی می‌گذارند که به آن نام‌های مختلفی می‌دهند مانند اصل اباحه، یا اصل حلیت. طبق این اصل که مستند به آیات قرآنی و روایات نبوی است، در احکام تکلیفی هر کاری مجاز است، مگر آن که حرمت آن ثابت شود و در احکام وضعی، هر چیزی پاک است، مگر نجاست آن ثابت شود. قاعده صحت، اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان، از نتایج یا جلوه‌های دیگر این اصل است که گاه از آن به عنوان اباحه اصلیه یاد می‌شود.

طبق این مبنا هرگاه در وجوب کاری یا حرمت کاری دیگر شک کردیم و دلیلی در دست نداشته‌ایم، ترک آن یک و انجام این یک مجاز خواهد بود.^۱ این مبنای فقهای شیعه و اهل سنت بوده است و در موارد متعددی هنگام استدلال به سود امری و نشان دادن جواز آن می‌گویند که این حکم موافق اصل است. مستند این ادعا چیزی نیست، جز همان اصل اولی دال بر حلیت و اباحه. البته گاه فقها در مواردی خاص از این اصل کلی عدول کرده اصل دیگری تأسیس می‌کنند، مانند بحث فروج که در آن جا ادعا می‌کنند که اصل در فروج حرمت است، مگر آن که خلاف آن ثابت شود. از این استثنا که بگذریم، اصل اصیل و مورد استناد در دیگر موارد همین اصل اباحه شرعی است. از این منظر هر

کاری مجاز و هر چیزی پاک است، مگر آن که دلیلی شرعی عملی را تحریم و چیزی را نجس اعلام کند.

البته برخی از فقها بر خلاف اصل فوق، نقطه عزیمت خود را بر اصل دیگری می‌نهند و می‌گویند در جایی که حکم نباشد، اصل بر حرمت است و برخی نیز قایل به توقف هستند. محمدعلی بن محمد شوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰)، در خاتمه کتاب خود این مسأله را مطرح می‌کند که: «هل الاصل فيما وقع فيه الخلاف و لم يرد فيه دليل يخصصه او يخصص نوعه، الاباحه، او المنع، او الوقف؟»^۱ وی در این مورد سه دیدگاه را مطرح می‌کند. گروهی از فقها از جمله جمعی از شافعیان، در مواردی که حکم نباشد، اصل را بر اباحه می‌گذارند و متأخران این قول را به جمهور فقیهان نسبت می‌دهند. گروه دیگری در این مورد اصل را بر منع می‌گذارند و گروه سوم، یعنی اشعری، ابوبکر صیرفی و جمعی از شافعیان، در این مورد قایل به توقف شده‌اند. کسانی که قایل به اباحه هستند، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، مانند، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [اعراف، ۳۲]، ﴿أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [مائده، ۵]، ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [بقره، ۲۹]، ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَّا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْمَةً﴾ [انعام، ۱۴۵] و ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [جاثیه، ۱۳].^۲ این آیات به خوبی حلیت همه چیز و جواز همه کاری را نشان می‌دهد، مگر مواردی که مشخصاً استثنا شده باشد. زیرا لازمه‌ی مسخر بودن هستی برای ما امکان تصرف است و لازمه‌ی تصرف حلیت و اباحه. همچنین خداوند معترضانه می‌فرماید که چه کسی زینت خدا را که برای بندگانش پدید آورده است، تحریم می‌کند. لازمه‌ی این پرسش استنکاری، جواز و حلیت زینت و طیبات است. نیز خداوند به پیامبر خود می‌فرماید که بگو در میان

۱- شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ج ۲، ص ۷۰۸.

۲- همان، ص ۸۰۸.

خوردنی‌ها حرامی برای خوردندگان نمی‌یابم مگر آن که مردار باشد. در این جا با تأکید بر حلیت همه چیز، مورد حرام یعنی مردار استثنا شده است. از مجموع این آیات اصل اباحه در جایی که حکم نباشد، به سادگی قابل کشف است. افزون بر این آیات روایاتی نیز از رسول اکرم نقل شده است که گواه اصل اباحه است.^۱

در برابر این مبنا کسانی که اصل را منع قرار می‌دهند، دلایلی اقامه کرده اند از جمله: ﴿قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [انعام، ۱۱۹] و ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [نحل، ۱۱۶]. لیکن آیه نخست خارج از محل نزاع است و درست برخلاف مدعای اصل منع قرار دارد. زیرا در این آیه تصریح شده است که خداوند آنچه را که حرام است بیان کرده است، در نتیجه هرچه حکمش بیان نشده است، حرام نیست و مشمول اصل اباحه می‌شود. استدلال به آیه دوم نیز درست نیست، زیرا کسانی که قایل به اباحه اصلیه هستند، آن را از سوی خودشان نمی‌گویند و به استناد آیات قرآن به چنین حکمی رسیده‌اند. قایلان به توقف نیز عملاً یا باید راه اول را انتخاب کنند یا راه دوم را.

در حقیقت این مسأله ریشه در مسأله‌ی دیگری دارد و آن نقش عقل در فهم دین است. کسانی که عقل و دین را همسنگ و همشأن دانسته‌اند، به حسن و قبح عقلی باور دارند. نتیجه حسن و قبح عقلی، قبح عقاب بلا بیان است. این نگرش به آن جا می‌انجامد که اگر خداوند حکم مسأله‌ای را معین نساخت و آن‌گاه ما را بر اثر انجام آن کیفر داد، خلاف عدالت رفتار کرده و این کارش قبیح است. زیرا پیش‌تر ما را از حرمت آن کار با خبر نساخته است. اما از آن جا که خداوند عادل و حکیم است و حکیم فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، پس هرگاه خواست ما

را به دلیل انجام کاری کیفر دهد، حکمت او اقتضا می‌کند که قبل از آن ما را از حرمت آن باخبر سازد و چون در این جا شاهد حکمی دالّ بر حرمت نیستیم، عقلاً می‌توانیم نتیجه بگیریم که این کار مباح است. این مبنای عدلیه، اعم از شیعه و معتزله بوده است.

در برابر این نگرش، نگاه خردستیز، یا حداقل خردگریزی قرار دارد که عقاب بلا بیان را نه تنها قبیح نمی‌داند، بلکه اساساً به حسن و قبح عقلی قایل نیست. از این منظر احتیاط حکم می‌کند تا هر جا با مسأله‌ای برخورد کردیم که حکم معینی نداشت آن را حرام بشماریم و از ارتکاب آن خود داری کنیم، تا کیفر نینیم. این از مبنای مسأله و دیدگاه‌های مخالف.

حال مخالفان شبیه‌سازی انسانی می‌توانند برای به کرسی نشاندن دلیل فوق، فرض مسأله را عوض کنند و بگویند که هر کاری حرام است، مگر آن که برای آن حکم جوازی صادر شود و هر تصرفی ممنوع است، مگر آن که شارع آن را مجاز اعلام داشته باشد. در مورد فوق نیز بر اساس همین اصل می‌توان گفت که هر تصرفی در تن انسان غیر مجاز است، مگر آن که مسبوق به اجازه‌ی شارع باشد و با همین نگرش بوده است که ادعا می‌شود انسان مالک جسم خودش نیست، پس هر تصرفی که مسبوق به اجازه شارع نباشد، بی‌گمان تباه ساختن امانت عظمی است و پیامدهای وخیمی در دنیا و آخرت دارد.^۱ اگر این مبنا را در پیش بگیریم، شاید مشکل موقت ما را در این مورد حل کند، اما خود پیامدهایی دارد که عملاً به دشواری‌های متعددی در جاهای دیگر می‌انجامد و یا باید ثابت کرد که اصل در همه جا حرمت است، که در این صورت خلاف مشی عمده فقها خواهد بود و یا ادعا شود که مشخصاً در مورد تصرفات در تن انسان اصل بر حرمت است، که این ادعا نیز نیازمند دلیلی استوار است و پس از

۱- جمعه بکرو، همان ص ۷۱.

آن باید به لوازم ناخواسته این ادعا تن داد.

۸- فرض کنیم که انسان مالک جسد خود نیست و اصل در هر مسأله‌ای که حکم آن روشن نیست حرمت است، نه اباحه، در آن صورت برای هرگونه تصرفی در تن خود، در هر حدی که باشد، نیازمند اجازه خاصی هستیم. یکی از این تصرفات مسأله‌ی پیوند کلیه است. آیا این کار جایز است یا خیر؟ در این مورد ما هیچ نص خاصی نداریم که تکلیف این مسأله را روشن سازد. حال اگر اصل بر حرمت باشد، باید تصرفاتی از این دست حرام شمرده شود. ممکن است کسانی فروش کلیه را حرام بدانند، یا در صورتی که به زیان فرد تمام شود، از باب حرمت القای نفس در تهلکه آن را تحریم کنند، اما سخن در جایی است که ضرری متوجه دهنده و بخشنده کلیه نیست و او قصد تجارت نیز ندارد. این یکی از نتایج منطقی اصل حرمت است. به همین سبب امروزه در میان اهل سنت هستند کسانی که قاطعانه با این نوع انتقال و کشت عضو سرسختانه مخالفت می‌کنند و آن را حرام می‌شمارند. برای مثال دکتر محمود الرزینی، استاد دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، این‌گونه بر ضد پیوند عضو استدلال می‌کند: «تن انسان، ملک خالص او نیست تا هرگونه بخواهد در آن تصرف کند، بلکه ملک خالق تبارک و تعالی است.»^۱ دکتر حسن علی الشاذلی، استاد و رئیس دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، نیز بر این باور است که: «حیات و جسم انسان حق خدای متعال است، نه حق بنده ... بنابراین وی نمی‌تواند از طریق معاوضه یا بخشش در بدن خود تصرفی کند که ناقل ملکیت باشد ... انسان ملکیت تصرف در تن خود یا دیگری ندارد و چون این ملکیت را ندارد، نمی‌تواند به دیگری اجازه قطع عضوی از

اعضای خود را چه به عنوان هبه و چه به عنوان بیع بدهد.^۱ کسان دیگری به کمک همین دلیل به حرمت پیوند کلیه و دیگر اعضای بدن رسیده‌اند.

اگر این مبنا را بپذیریم تنها در این حد متوقف نخواهیم ماند و باید بسیاری از اعمال رایج و متداول در مورد جسم را نیز مشمول حرمت بدانیم، از پیوند کلیه گرفته تا بسیاری از جراحی‌های پلاستیک.

۹- اگر این دلیل با همه لوازم آن پذیرفته شود، آن‌گاه شاهد یک تناقض درونی در میان مخالفان شبیه‌سازی انسانی که به دلیل فوق استناد می‌کنند خواهیم بود. برای مثال آنان از سویی به عدم ملکیت بر جسد برای تحریم شبیه‌سازی انسانی استناد می‌کنند، اما در مجامع فقهی پیوند و کشت عضو را مجاز می‌شمارند، حال آن‌که شاخص‌ترین و آشکارترین مصداق تصرف در جسد، پیوند کلیه است، نه شبیه‌سازی انسانی. ششمین سمینار فقهی پزشکی وابسته به سازمان اسلامی علوم پزشکی که در ۲۳-۲۶ ربیع الاول سال ۱۴۱۰ق. (۲۳-۲۶ اکتبر ۱۹۸۹م.) در کویت برگزار شد، در بیانیه پایانی خود مسئله نقل عضو را به بحث گذاشت و نقل اعضای چون پوست را که ترمیم پذیرند مجاز شمرد. همچنین استفاده از اعضای چون قرنیه چشم را که از شخص بر اثر بیماری جدا شده است، مجاز دانست. این جواز نقل عضو شخص متوفی مشروط به اجازه وراثت او را نیز در بر می‌گرفت.^۲

شیخ جاد الحق علی جاد الحق، شیخ الازهر، (متوفای ۱۹۹۷م.) به استناد آزادی و اختیار انسان نقل عضو را در صورتی که زیان قطعی و جدی برای او در بر نداشته باشد و هدف از این کار تجارت نباشد، مجاز

۱- همان، ص ۳۴۵.

۲- العوضی، رؤیه اسلامیة لزراعة بعض الاعضاء البشرية، صص ۶۴۵-۶۴۶.

شمرد و این آزادی را در حدودی دانست که مشمول ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [بقره، ۱۹۵] نشود.^۱ کمیته فتوی در وزارت اوقاف کویت، هیئت کبار العلماء عربستان، کمیته افتاء وابسته به مجلس اسلامی الجزایر، کمیته فتوی در اردن و مجمع فقهی وابسته به رابطه العالم الاسلامی، این کار را جایز شمردند و مجمع فقه اسلامی، نقل عضو ترمیم شونده مانند پوست را مجاز شمرد، اما از صدور حکم درباره‌ی اعضایی مانند کلیه خودداری نموده بحث از آن را مفتوح گذاشت و اعلام نمود که: «فهو محل بحث و نظر.»^۲ سخن کوتاه، پیوند و نقل اعضا را کسان بسیاری مجاز شمرده‌اند. از این رو در این جا یا باید از حکم به حرمت شبیه‌سازی انسانی به استناد دلیل فوق و مسأله‌ی عدم ملکیت جسد دست شست یا آن که در مورد پیوند اعضا نیز حکم به حرمت داد.

۱۰- سرانجام آن که چه کسی گفته است که شبیه‌سازی انسانی تصرف در جسد است. گرفتن یک سلول پوست و خارج کردن هسته‌ی آن، عرفاً تصرف در جسد محسوب نمی‌شود. انسان دارای چندین میلیارد سلول است و همواره این سلول‌ها تجدید و تبدیل می‌شوند. در نتیجه برگرفتن سلولی از هر نقطه‌ی بدن معمولاً تصرف قلمداد نمی‌شود. امروزه برای بسیاری از آزمایش‌های تشخیصی نمونه‌برداری می‌شود. این نمونه‌ها خود چیزی جز مجموعه‌ای از سلول‌ها نیستند، با این حال عموم مردم به این کار تصرف در جسد نمی‌گویند. تحقق تصرف منوط به تشخیص عرف است. برداشتن یا گذاشتن عضوی در بدن تصرف است، اما پانسمان کردن یا نمونه‌برداری تصرف به شمار نمی‌رود. در نتیجه دلیل عدم ملکیت جسد در مقدمات خود مشکل دارد و به فرض درستی آن مقدمات انطباق آن بر مسأله شبیه‌سازی انسانی جای درنگ و انکار دارد.

۱- جمعه بکرو، همان، ص ۲۹۰.

۲- همان، ص ۲۹۷.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

این دلیل می‌تواند جدی‌ترین دلیل اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شمار رود، اما به دو شرط: یکی آن که واقعاً روشن شود که در عملیات شبیه‌سازی انسانی لزوماً نیازمند بارورسازی چندین تخمک اضافی و سپس نابودی آن‌ها هستیم و دوم آن که نابود کردن جنین‌های اضافی قتل نفس است. حال به تحلیل این دو نکته بپردازیم.

۱- در شرائط فعلی به گونه‌ای رسمی اقدامی برای شبیه‌سازی انسانی صورت نمی‌گیرد و منطقاً نمی‌توان دانست که واقعاً برای این کار لازم است که تخمک‌های اضافی بارور و سپس نابود شود یا خیر. از این رو سلباً و ایجاباً نمی‌توان در این باره سخن گفت. البته این مسأله به گونه‌ی دیگری قابل بیان است و آن این که بگوییم همان طور که در شبیه‌سازی دالی مشاهده کردیم، از میان ۲۷۷ آزمایش تنها یک آزمایش موفق شد. در نتیجه می‌توان همین احتمال را درباره جنین انسانی داد. ویلموت خود در این مورد استدلالی دارد که قابل توجه است. ویلموت و همکارانش از طریق آزمایش‌های متعددی موفق شدند تا دالی را شبیه‌سازی کنند. برای این که دست به شبیه‌سازی انسانی بزنیم، ناگزیریم که نخست از موفقیت‌آمیز بودن این عمل مطمئن شویم، اطمینان از این کار هنگامی حاصل می‌شود که دست به آزمایش‌هایی بر انسان بزنیم. این جاست که دور پیش می‌آید. تنها راه برون رفتن از این سیکل بسته آن است که همان مسیری که برای شبیه‌سازی دالی در پیش گرفتیم دنبال کنیم و آن‌گاه از طریق آزمایش و خطا به نتیجه مطلوب برسیم و این کار یعنی استفاده از جنین انسانی که از نظر ویلموت عملی است غیر اخلاقی.

۲- حال جای این پرسش است که به فرض که در شبیه‌سازی انسانی ناگزیر از نابودی جنین‌های ناخواسته باشیم، آیا این کار غیر اخلاقی

است؟ پاسخ کلی از سوی مخالفان شبیه‌سازی انسانی در میان مسلمانان اهل سنت مثبت است. از نظر آنان جنین انسان است و قتل او قتل نفس محترمه است. اما به نظر می‌رسد که این ادعا با مبانی نظری برخی از اهل سنت ناسازگار است و اگر این گزاره را بپذیرند در عمل با فتوای دیگر آنان تعارض دارد. به تعبیر دیگر در این جا دو نقد متوجه این ادعا می‌شود. یکی این که کسانی جنین را انسان نمی‌شمارند و دیگر آن که آنان در جایی مشابه مورد شبیه‌سازی انسانی، فتوا به جواز قتل جنین داده‌اند.

۳- در مورد هویت و شخصیت جنین، در میان اهل سنت اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. بر خلاف آموزه‌های رسمی آیین کاتولیک که قاطعانه سقط جنین را در هر مرحله از حیاتش محکوم می‌کند و بر این باور است که این کار قتل نفس است و جنین دارای شخصیت کامل انسانی است،^۱ در میان اهل سنت کسانی بوده و هستند که سقط جنین را تا مراحل مجاز می‌شمارند. از این رو لازم است که این بحث را با کمی تفصیل روشن تر کنیم. از نظر عالمان اهل سنت حکم سقط جنین قبل از چهار ماهگی با بعد از آن متفاوت است. معمول آن است که گفته می‌شود جنین تا چهار ماهگی سه مرحله چهل روزه را می‌پیماید؛ نخست نطفه است، سپس علقه و آن گاه مضغه. غالب فقها به استناد حدیثی که از رسول خدا روایت شده است، [مسلم، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۴۴] چهار ماهگی را آستانه حلول روح در جنین می‌دانند. در نتیجه حکم سقط قبل از چهار ماهگی با بعد از آن تفاوت دارد. در حالی که گونه‌ای اجماع بر حرمت سقط جنین بعد از چهار ماهگی وجود دارد، برخی از مذاهب اهل سنت سقط جنین را قبل از این مدت به طور مشروط و گاه مطلق

۱- اسلامی، شبیه‌سازی در آیین کاتولیک.

مجاز می‌شمارند.^۱ می‌توان آرای فقهای اهل سنت را درباره‌ی سقط جنین به این شکل دسته‌بندی نمود: ۱. حرمت مطلق در همه موارد و مراحل، ۲. حرمت مطلق پس از چهار ماهگی، ۳. جواز مشروط قبل از چهار ماهگی، ۴. جواز مشروط پس از چهار ماهگی.

در بیانیه نهایی کنفرانس رباط - که در سال ۱۹۷۱ تشکیل شد، جمع‌بندی زیر به چشم می‌خورد: «در باب سقط جنین... کنفرانس آرای فقهای مسلمان را بررسی کرد و روشن شد که این کار پس از ماه چهارم حرام است، مگر بر اثر ضرورتی شدید در جهت حفظ جان مادر. اما قبل از آن علی‌رغم وجود آرای فقهی متعدد، نظر درست متوجه به منع آن در هریک از مراحل بارداری است، جز بر اثر ضرورتی نهایی و شخصی برای حفظ جان مادر.»^۲ با توجه به تنوع رأی در این زمینه قاطعانه نمی‌توان فتوا به حرمت سقط جنین و قتل نفس قبل از چهارماهگی داد.^۳

بنابراین از نظر عده‌ای از فقهای اهل سنت، سقط جنین قبل از چهار ماهگی جایز است، حال با این مبانی متنوع فقهی چگونه در مسئله شبیه‌سازی انسانی نابودی جنین را غیر اخلاقی و حرام می‌توان شمرد. از این‌رو، تنها کسانی می‌توانند از این دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی استفاده کنند که سقط جنین را در شرایط عادی تا قبل از چهارماهگی نیز حرام بدانند. اما فقیه‌ی که طبق مبنای فقهی سقط جنین را تا قبل از چهارماهگی مجاز یا مکروه می‌شمارد، نمی‌تواند به استناد دلیل فوق شبیه‌سازی انسانی را محکوم کند، به ویژه آن‌که اگر هم در شبیه‌سازی

۱- شومان، اجهاز الحمل و ما یترب علیه من احکام فی الشریعة الاسلامیة، ص ۵۱؛ نعیم یاسین،

«احکام اجهاز الحمل»، مجله الشریعة، ص ۲۵۴ و موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۱۶۱.

۲- ادريس، الجهاض من منظور اسلامي، مجلة المحكمة، ۳۸۲.

۳- اسلامی، «سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون»، پیام زن، شماره ۱۵۵، ص ۲۲۴.

انسانی قتل جنین اضافی صورت گیرد، جنین‌های اضافی تا حداکثر دو هفته نگهداری می‌شوند و پس از آن باید نابود شوند. این از مبنای فقهی مسئله.

۴- از مسأله‌ی فوق که بگذریم و فرض کنیم که در این باره میان اهل سنت در باره شخصیت انسانی جنین اتفاق نظر است، آن‌گاه لازم می‌آید تا حکم به شخصیت انسانی جنین در همه موارد داده شود و این کاری است که در مورد تخمک‌های بارور شده اضافی در لقاح برون رحمی رعایت نشده است. در لقاح برون رحمی برای اطمینان از نتیجه کار، به جای یک تخمک گاه تا چهل تخمک بارور می‌شود. آن‌گاه سه تا پنج تخمک در رحم کاشته شده و دیگر تخمک‌ها منجمد می‌شود تا نتیجه بارداری معلوم شود. اگر این بارداری موفق بود و تخمک‌ها به حیات طبیعی خود در رحم ادامه دادند، آن‌گاه از میان این تخمک‌ها تنها یکی انتخاب و باقی نابود می‌گردد. اگر هم تخمک درون رحم ادامه حیات نداد، در آن صورت از تخمک‌های بارور باقی مانده برای تکرار این عمل بهره می‌برند. در این جا این سؤال پیش کشیده می‌شود که سرنوشت تخمک‌های اضافی چیست و آیا از بین بردن آن‌ها نوعی قتل نفس محسوب نمی‌شود و آیا آن‌ها شخصیت انسانی ندارند. این مسئله در ششمین سمینار فقهی- پزشکی وابسته به سازمان اسلامی علوم پزشکی طرح شد. این سمینار با ارائه توصیه‌هایی در این باره به کار خود پایان داد. در این توصیه‌نامه آمده است که نخست باید کوشش شود که تخمک‌های اضافی بارور نشود و به همان مقدار مورد نیاز بسنده شود. با این حال اگر تخمک‌های اضافی بارور شد، به نظر اکثریت اعضای سمینار: «تخمک‌های بارور شده اضافی، پیش از غرس در رحم هیچ نوع

حرمت و احترامی ندارند، از این رو به هر وسیله‌ای می‌توان آن‌ها را نابود ساخت.^۱

در نتیجه طبق نظر اکثر اعضای این سمینار، که مقدمه‌ی کنفرانس مجمع الفقه الاسلامی به شمار می‌رفت، تخمک بارور شده اضافی تا هنگامی که درون رحم کاشته نشده است، هیچ نوع شخصیت انسانی ندارد. توصیه‌های سازمان اسلامی علوم طبی نیز درباره آغاز حیات جنین تأکید می‌کند که احترام به جنین مشروط به استقرار نطفه در رحم است.^۲ البته در برابر نظر اکثریت، کسانی بودند که این نوع تخمک‌ها را نیز دارای شخصیت انسانی می‌دانستند و نظر معتدل‌تری در این میان داشتند. از نظر آنان: «این تخمک بارور شده، نخستین مرحله انسانیت که خداوند متعال کرامتش بخشیده است، به شمار می‌رود.»^۳ از این رو از میان سه گزینه، یعنی نابود ساختن آن، استفاده از آن در آزمایش علمی یا رها کردنش تا این که خود بمیرد، گزینه اخیر، حرمت کمتری دارد، زیرا در آن «عدوانی ایجابی بر زندگی نیست.» مجمع الفقه الاسلامی نیز در ششمین کنفرانس خود که ۱۷-۲۳ شعبان سال ۱۴۱۰ ق. (۱۴-۲۰ مارس، ۱۹۹۰ م.) در جلد بر گزار شد، به استناد مباحث و نتایج سمینار فوق و با اشاره به آن در بیانیه نهایی خود درباره تخمک‌های بارور شده اضافی دو حکم را مقرر داشت: نخست تلاش در جهت آن که تخمک‌های اضافی بارور نشوند و دیگر آن که: «به هر صورتی که تخمک بارور شده اضافی به شکل گرفت، می‌توان آن‌ها را بدون رسیدگی پزشکی رها کرد تا حیات آن تخمک‌های اضافی به گونه‌ای طبیعی به پایان برسد.»^۴

۱- العوضی، رؤیه اسلامیة لزراعة الاعضاء، ص ۶۴۷.

۲- السعدی، الاستنساخ بین العلم و الفقه، ص ۴۷۸.

۳- العوضی، رؤیه اسلامیة لزراعة الاعضاء، همان.

۴- همان، ص ۶۵۷.

در این جا مجمع فقه میان فعل ایجابی کشتن و از بین بردن تخمک‌های اضافی و رها کردن آن‌ها تا خود از بین برود، تفاوت گذاشت و شق اخیر را مجاز دانست. اما با کمی تأمل می‌توان این دو را یکی شمرد، هرچند یکی را می‌توان تحت عنوان مباشر و دیگری را به عنوان سبب طبقه‌بندی نمود. اگر کسی کودکی را خفه کند، اقدام به قتل او کرده است و مباشر در قتل او است. اما اگر کسی کودکی را در خانه‌ای زندانی کند و آب و غذا را از او بازدارد تا او بمیرد، سبب قتل او به شمار می‌رود. این دو حالت اگر هم به فرض از نظر حقوقی تفاوتی داشته باشند، حکم اخلاقی آن‌ها یکی است. از نظر اخلاقی تفاوتی نمی‌کند که ما تخمکی را بارور کنیم و سپس آن را از بین ببریم، یا آن را در جایی قرار دهیم و از رسیدگی‌های معمول در نگهداری تخمک‌های بارور شده، محروم سازیم تا خود به "گونه‌ای طبیعی" از بین برود. بنابراین به نظر می‌رسد که این دو حالت تفاوتی ماهوی با هم ندارند. حال به هر دلیلی که مجمع الفقه الاسلامی به این نتیجه رسیده است، جای این پرسش است که چرا شبیه‌سازی انسانی به دلیل آن که به کشتن تخمک‌های بارور شده اضافی می‌انجامد، اخلاقاً نادرست است، اما لقاح برون رحمی با این که همان نتیجه را در بر دارد، اخلاقاً و شرعاً مباح و مشروع قلمداد می‌گردد. اگر مسأله‌ی قتل جنین اضافی است که در هر دو مورد وجود دارد. اگر هم تخمک قبل از غرس در رحم حرمتی ندارد، که این مسأله میان هر دو تکنیک مشترک است. این جاست که به نظر می‌رسد وجهی برای مجاز شمردن لقاح برون رحمی و تحریم شبیه‌سازی انسانی دیده نمی‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که استناد به دلیل فوق به تعارض در موارد مشابه انجامیده است، حال که طبق اصل و قاعده‌ی شناخته شده‌ی اهل سنت «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد.»

۵- شورای اروپایی افتاء و تحقیق، به پیرویی از مجمع الفقه الاسلامی، شبیه‌سازی انسانی را تحریم نموده است، اما در پایان استفتایی که از آن شده است، استفاده از تکنولوژی شبیه‌سازی را در عرصه درمانی و به اصطلاح شبیه‌سازی درمانی را مجاز شمرده و بهره‌گیری از سلول‌های بنیادی (Stem sells) را برای استفاده عضوی جایز می‌شمارد، اما مشروط بر آن‌که جنینی که از این طریق شکل گرفته است، قبل از چهل روزگی نابود گردد و: «ان لایؤدی ذلک الی اتلاف جنین بلغ اربعین یوماً»^۱ در این جا این شورا شبیه‌سازی درمانی را مشروع قلمداد ساخته است. حال آن‌که ماهیت این کار با شبیه‌سازی انسانی تفاوتی ندارد. در این جا پس از آن‌که جنین مورد نظر از طریق شبیه‌سازی انسانی شکل گرفت، پیش از آن‌که به چهل روزگی برسد، عضو مورد نیاز از او برای پیوند زدن به بیمار مورد نظر برداشته و خود جنین تلف می‌شود. انجام این نوع تحقیقات بر روی جنین تا چهارده روزگی در انگلستان مجاز شمرده شده است، اما شورا در این مورد ارفاق قایل شده و تا چهل روزگی را اجازه داده است. حال چه تفاوتی است بین کشتن جنین در شبیه‌سازی انسانی و شبیه‌سازی درمانی؟ این سؤالی است که به احتمال قوی نباید در متون و مکتوبات مخالفان شبیه‌سازی انسانی و موافق شبیه‌سازی درمانی یافت. ماهیت این عمل در هر دو مورد یکی است. هدف ممکن است تفاوت کند، اما عمل یکسان است. از این رو اگر کشتن جنین اضافی خطای اخلاقی باشد، این کار در شبیه‌سازی درمانی نیز وجود دارد، اگر هم جنین تا چهل روزگی دارای شخصیت انسانی نیست، می‌توان شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، مشروط به آن‌که جنین‌های اضافی پیش از چهل روزگی نابود شوند. اما این مسأله با ابهام به همین صورت رها شده است.

از این رو یا باید از دلیل فوق دست کشید و از آن برای نفی

۱- المجلس الاروبی للافتاء و البحوث، حکم الاستساخ.

شبه‌سازی انسانی بهره‌نگرفت یا آن‌که به همان دلیل باید لقاح برون‌رحمی و شبه‌سازی درمانی را به سبب ضرورت قتل تخمک‌های اضافی غیراخلاقی شمرد و از این دوگانگی در حکم دوری جست. اما مخالفان شبه‌سازی انسانی هیچ‌یک از این دو راه را نرفته و در دو مورد مشابه، احکامی متفاوت صادر کرده‌اند.

این‌ها دلایل اخلاقی بر ضد شبه‌سازی انسانی است. به نظر می‌رسد از میان آن‌ها تنها دلیل آخر است که گونه‌ای جدی می‌تواند بر ضد شبه‌سازی انسانی به کار رود و اتفاقاً یکی از دلایل عمده‌ی مخالفت کلیسای کاتولیک، با شبه‌سازی انسانی همین است. واقع آن است که این دلیلی است بسیار جدی و به سادگی نمی‌توان از آن گذشت. اما استدلال به آن متوقف بر روشن ساختن دو مسأله است. یکی اتخاذ مبنا در این‌که آیا جنین انسانی دارای شخصیت کامل انسانی است و دیگر تلاش برای پرهیز از برخورد دوگانه با این مسأله در موارد مختلف و دوری از تناقض در صدور حکم.

منابع

۱. ادریس، عبد الفتاح محمود، «الاجهاض من منظور اسلامی»، مجله الحکمه، شماره ۱۳، ۱۴۱۸ق.
۲. اسلامی، سید حسن، دروغ مصلحت‌آمیز: بحثی در مفهوم و گستره‌ی آن، قم: مؤسسه‌ی پژوهشی حوزه و دانشگاه و مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳. اسلامی، سید حسن، سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون، پیام زن، ویژه‌نامه‌ی زن در جمهوری اسلامی ایران، دفتر یکم، شماره ۱۵۵، بهمن ۱۳۸۳ش.
۴. اسلامی، سید حسن، «شبه‌سازی انسانی از دیدگاه شیعه»؛ بررسی چهار دیدگاه، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۴ش.
۵. اسلامی، سید حسن، «شبه‌سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت»، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۸۴ش.
۶. اسلامی، سید حسن، «شبه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل سنت»، فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، شماره ۲، بهار ۱۳۸۴ش.
۷. اسلامی، سید حسن، «شبه‌سازی در آیین کاتولیک»، هفت آسمان، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴ش.
۸. اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است).

٩. برزنجی، منذر طیب و شاکر غنی العادلی، عملیات اطفال الانایب و الاستنساخ البشري فی منظور الشريعة الاسلامیة، بیروت: مؤسّسة الرساله، ١٤٢٣ق.

١٠. بنس، جریجوری ای، من یخاف الاستنساخ البشري، ترجمه: مستجیر، احمد و نصر، فاطمه، قاهره، ١٩٩٩م.

١١. التركي، عبدالمحسن، رساله من رابطة العالم الاسلامی فی مکه المکرمه بشأن عملیات الاستنساخ البشري، ٢٠٠٣/٢١٥، موجود در پایگاه اسلام اونلاین به آدرس: slamonline.net

١٢. جمعه بکرو، کمال الدین، حکم الانتفاع بالاعضاء البشريه و الحيوانیه: دراسة مقارنة فی الفقه الاسلامی مقارنة بالتشريعات اليهودیه و النصرانيه، بیروت: دارالخیر، ٢٠٠١م.

١٣. حکم الاستنساخ، المجلس الاروبی للافتاء و البحوث، ١٢٤ اکتبرا ٢٠٠٤م، قابل دسترسی در سایت این شورا به آدرس: ecfr.org.

١٤. حمیش، عبدالحق، قضايا فقيه معاصرة، الشارقة، جامعة الشارقة، ٢٠٠٤م.

١٥. خراسانی، آخوند محمد کاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت الاحیاء التراث، ١٤٠٩ق.

١٦. الدمرداش، صبری، الاستنساخ قبله العصر، الرياض، مكتبة العیكان، ١٩٩٧م.

١٧. السعدی، داود سلیمان، الاستنساخ بین العلم و الفقه، بیروت: دارالحرف العربی، ٢٠٠٢م.

١٨. شوکانی، محمد علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، تحقیق: محمد اسماعیل، دکتر شعبان، قاهرة: دارالسلام، ١٩٩٨م.

۱۹. شومان، عباس، *اجهاض الحمل و ما يترتب عليه من احكام فى الشريعة الاسلاميه*، قاهرة: الدار الثقافيه للنشر، ۱۴۱۹ق.
۲۰. عاملی، محمد بن حسن حرّ، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه*، قم: مؤسسه‌ی آل‌البتت الاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
۲۱. عباسی، محمود، *مجموعه كدهای اخلاق پزشکی*، تهران: حقوقی، ۱۳۸۳ش.
۲۲. عوده الله، ریاض احمد، *الاستنساخ فى میزان الاسلام*، اردن: عمان، داراسامه، ۲۰۰۳م.
۲۳. العوضی، عبدالرحمن عبد الله و احمد رجایی الجندی [اشراف و تقدیم]، *رؤیه اسلامیه لزراعة بعض الاعضاء البشريه: ثبت كامل لاعمال ندوة رؤیه اسلامیه لزراعة الاعضاء البشريه المنعقدة بتاريخ ۲۳ ربيع الاول ۱۴۱۰ق*، كويت، المنظمه الاسلاميه للعلوم الطبيه، ۱۹۹۴م.
۲۴. العوضی، عبدالرحمن عبد الله [اشراف و تقدیم]، *رؤیه اسلامیه لبعض المشكلات الطبيه المعاصره: ثبت كامل لاعمال ندوة رؤیه اسلامیه لبعض المشكلات الطبيه المعاصره المنعقدة فى الدار البيضاء به تاريخ ۸- ۱۱ صفر ۱۴۱۸ق*، الجزء الثانى: الاستنساخ، كويت، المنظمه الاسلاميه للعلوم الطبيه، ۱۹۹۹م.
۲۵. غنیم، الاستنساخ و الانجاب بين تجريب العلماء و تشريع السماء، كارم السيد غنیم، قاهره: دارالفكر العربی، ۱۹۹۸.
۲۶. فضل الله، محمدحسین [و ديگران]، *الاستنساخ: جدل العلم و الدين و الاخلاق*، اشراف هانى رزق، اعداد و تحرير: علوانى، عبدالواحد، دمشق: دارالفكر، ۱۹۹۷.
۲۷. قرضاوى، يوسف عبدالله، *الاستنساخ بين العلم و الدين: ما حكم الاستنساخ فى الاسلام*، قابل دسترسى در پایگاه اسلام اونلاين نت، به

آدرس: islamonline.net

٢٨. قرضاوى، يوسف، الاستنساخ بين العلم و الدين، قابل دسترسى در

پاىگاه: islamonline.net

٢٩. كاشف الغطاء، آيت الله محمد حسين، تحرير المجله، تحقيق: محمد

ساعدى، قم: المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، ١٤٢٢ق.

٣٠. گيدنز، آنتونى، جامعه شناسى، ترجمه: صبورى، منوچهر، تهران:

نشر نى، ١٣٧٣ش.

٣١. مجله مجمع الفقه الاسلامى، الدورة العاشرة، العدد العاشر، الجزء

الثالث، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨ق.

٣٢. المركز الاستشارى للدراسات و التوثيق، الاستنساخ الجينى: اخلاق

علم الاحياء، بيروت: آذار، ١٩٩٧م.

٣٣. مركز الدراسات و الابحاث الاسلاميه - المسيحية، الاستنساخ بين

الاسلام و المسيحية: مقالات و ابحاث و مقابلات لكبار رجال الدين و

المفكرين و الباحثين من مختلف الاديان و المذاهب، بيروت: دارالفكر

اللبنانى، ١٩٩٩.

٣٤. مسلم بن حجاج نيشابورى، صحيح مسلم، بيروت: دارالفكر.

٣٥. مصباح، عبدالهادى، الاستنساخ بين العلم و الدين، قاهره: الدار

المصريه اللبنايه، ٢٠٠٢م.

٣٦. موسوعة الفقه الاسلامى، مصر: المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه.

٣٧. ياسين، محمدنعيم، «احكام الاجهاض»، مجلة الشريعة، كويت، سال

١٤٠٩ق.

٣٨. King, Christopher, Medical Ethics, in Microsoft Encarta Encyclopedia, ٢٠٠٣.

٣٩. Becker, Lawrence C. & Charlotte B. Becker, Encyclopedia of Ethics, New York, Routledge, ٢٠٠١.

۴۰. Garrett, Thomas M. Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, Health Care Ethics: principles& problems, New Jersey, Prentice Hall, ۱۹۹۳

۴۱. principles in Bioethics, The Nathanaiel Centre The New Zealand Catolic Bioethics Cetre. Available at: Nathaniel.org.nz.

۴۲. Colman, Andrew, M. A dictionary of psychology, Oxford, Oxford University Press, ۲۰۰۱.