



شبیه سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت

سید حسن اسلامی^۱

عالمان اهل سنت با آن که به کارگیری تکنیک «شبیه سازی» (cloning)^۲ یا تولید مثل غیر جنسی را در عرصه حیوانی مجاز می دانند، به گونه ای اجماعی هر گونه شبیه سازی در عرصه انسانی را نامشروع و حرام می شمارند. این حکم از سوی افراد و کنفرانس های علمی بارها تأکید شده است. برای مثال عبدالعزیز بن باز^۳ مفتی بزرگ عربستان، دکتر محمد سید طنطاوی^۴ شیخ الازهر، دکتر یوسف قرضاوی^۵

۱. عضو هیئت علمی مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

۲. برای آشنایی با مفهوم، فرایند و تاریخچه شبیه سازی ر. ک: شبیه سازی انسانی از دیدگاه شیعه: بررسی چهار دیدگاه، سید حسن اسلامی، در فصلنامه «فقه: کاشی نو در فقه اسلامی»، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۴/۳-۷.

۳. الاستنساخ فی میزان الاسلام، ریاض احمد عوده الله، اردن، عمان، دار اسامه، ۱۶۴/۲۰۰۳ و الاستنساخ بین العلم و الدین، عبدالهادی مصباح، قاهره، الدار المصرية اللبنانية، ۴۹/۲۰۰۲.

۴. الاستنساخ بین العلم و الدین، عبدالهادی مصباح/۴۹.

۵. الاستنساخ البشري و تداعياته، یوسف القرضاوی؛ استنساخ البشر و رأی القرضاوی فيه، الاستنساخ بین العلم و الدین و قضايا فقهية معاصرة، عبدالحق حمیش، الشارقة، جامعة الشارقة، ۲۲۲/۲۰۰۴.

دکتر فرید نصر و اصل^۶ مفتی مصر، دکتر محمد سلیمان اشقر^۷ فقیه اردنی، شیخ مختار السلامی^۸ مفتی جمهوری تونس، دکتر عبدالمعطی بیومی^۹ استاد عقاید دانشکده اصول دین دانشگاه الأزهر و «مجمع البحوث الاسلامیه»^{۱۰}، «شورای اروپایی افتا و تحقیقات»^{۱۱} «رابطه العالم الاسلامی»^{۱۲} و مجمع

۶. الاستنساخ والایجاب بین تجریب العلماء و تشریح السماء، کارم السید غنیم، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸/۱۵۳؛ الاستنساخ البشری بدعة العصر: فی ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعیه، نورالدین مختار الخادمی، بیروت، دار وحی القلم، ۱۳۶/۱۴۲۵؛ الاستنساخ فی میزان الاسلام، ریاض احمد عودة الله، عمان، دار اسامه، ۲۰۰۳/۱۱۴؛ السفير، ۱۹۹۷/۳/۱۷؛ الشراخ، ۱۹۹۷/۳/۳۱؛ نگاهی به جدال های طرح شده بین علمای دین در خصوص آخرین دستاورد علم ژنتیک: استنساخ، تهیه شده در راینزی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیروت، ۱۳۷۶/۲/۲۳، ص ۹؛ نشریه الکترونیکی الخلیج: alkaleej.ae؛ و این مقاله مفصل نصر فرید که در سمینار مغرب ارائه شده است: الاستنساخ البشری و احکامه، الطیبه والعلمیه فی الشریعة الاسلامیه، نصر فرید محمد واصل، در «رؤیة اسلامیه لبعض المشكلات الطیبه المعاصره»: ثبت کامل لاعمال ندوة رؤیة اسلامیه لبعض المشكلات الطیبه المعاصره المنعقدة فی الدار البیضاء به تاریخ ۸-۱۱ صفر ۱۴۱۸، الجزء الثاني: الاستنساخ، إشراف و تقدیم دکتر عبد الرحمن عبدالله العوضی، کویت، المنظمة الاسلامیه للعلوم الطیبه، ۱۹۹۹/۴۱۳-۴۶۵.

۷. ابیحات اجتهادیه فی الفقه الطیبه، محمد سلیمان اشقر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۲۰۰۱/۳۸.

۸. الاستنساخ، محمد مختار السلامی، در رؤیة اسلامیه/۳۸۵-۴۱۰.

۹. الاستنساخ: حقائق علمیه و فتاوی شرعیه، جمال نادر، عمان، دار الاسراء، ۲۰۰۱/۱۴.

۱۰. خبر این تحریم در این پایگاه ها موجود است: پایگاه عربی نداء الایمان با آدرس:

al-eman.com به تاریخ ۲۹/۱۲/۲۰۰۲، و پایگاه عربی الخلیج با آدرس gulfpark.com

به تاریخ ۱۶/۱۰/۲۰۰۲.

۱۱. متن پرسش و پاسخی که در این باره صورت گرفته است، در سایت شورا وجود

دارد. ر.ک: ecfrog.com به تاریخ ۲۲/۱۰/۲۰۰۴.

۱۲. رساله من رابطه العالم الاسلامی فی مکه المکرمه بشأن عملیات الاستنساخ البشری،

۲۰۰۳/۲/۵، موجود در پایگاه اسلام اون لاین به آدرس: islamonline.net.

الفقه الاسلامی^{۱۳} وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی طی سخنان و بیانه‌هایی به حرمت این کار تصریح کرده‌اند. این تحریم همه شقوق شبیه‌سازی انسانی و در هر حالتی را در بر می‌گیرد.

مجمع البحوث الاسلامیه^{۱۴} وابسته به الازهر، و محمد بن صالح العثیمین، از مفتیان بزرگ و عضو «هیئة كبار العلماء» در ریاض و رئیس دپارتمان عقاید دانشگاه محمد بن سعود، نه تنها شبیه‌سازی انسانی را مطلقاً تحریم نمودند، بلکه حتی توصیه کردند که حد محارب بر کسانی که به این تکنیک دست می‌زنند، اجرا شود.^{۱۵} غالب کسانی که بحث از شبیه‌سازی انسانی را پیش کشیده‌اند، از آن به عنوان خطری جدی و گاه با تعبیری چون: «جنایت عصر»،^{۱۶} «بدعت عصر»^{۱۷} و «بمب عصر»^{۱۸} یاد کرده‌اند.

۱. دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی

عالمان اهل سنت دلایل مختلفی بر حرمت شبیه‌سازی انسانی اقامه کرده‌اند؛ مانند دلایل کلامی،^{۱۹} دلایل فقهی، دلایل اخلاقی، دلایل اجتماعی، دلایل

۱۳. مجلة مجمع الفقه الاسلامی، الدورة العاشرة، العدد العاشر، الجزء الثالث،

المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۸/۴۲۱.

۱۴. الاستنساخ البشري مرفوض دينياً و اخلاقياً و ضد الفطرة الانسانية، در هفته‌نامه العالم الاسلامی،

شماره ۱۷۷۷، ۱۴/۱۰/۱۴۲۳ موجود در پایگاه اینترنتی: muslimworldleage.org.

۱۵. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۱۶۶ و الديار، ۱۴/۳/۱۹۹۷.

۱۶. الاستنساخ جريمة العصر، محمد نبیل النشوانی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۲۶.

۱۷. الاستنساخ البشري بدعة العصر: فی ضوء الاصول والقواعد والمقاصد الشرعيه

(بحث محکم من قبل مركز البحوث والدراسات الاسلاميه)، نورالدین مختار

الخادمی، بیروت، دار وحی القلم، ۱۴۲۵.

۱۸. الاستنساخ قبله العصر، صبری الدمرداش، الرياض، مكتبة العبيكان، ۱۹۹۷.

۱۹. برای آشنایی با این نوع دلایل ر. ک: شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل

سنت، سید حسن اسلامی، فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی،

شماره ۲، بهار ۱۳۸۴/۸۳-۱۱۶.

روان شناختی و دلایل علمی. در این جا تنها دلایل فقہی گزارش و بررسی

خواهد شد. این دلایل عبارتند از:

یک. لزوم تولیدمثل جنسی؛

دو. اختلاط انساب؛

سه. ابہام در روابط خویشاوندی؛

چهار. نبود پدر در موارد خاص؛

پنج. ابہام در نفقه و ارث؛

شش. از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده؛

هفت. از بین رفتن مفهوم مادری؛

هشت. امکان شکل گیری روابط نامشروع؛

نہ. ترویج ہمجنس گرایی؛

دہ. سوءاستفادہ مجرمان.

یک. لزوم تولیدمثل جنسی

طبق این دلیل، اسلام از مسلمانان خواسته است تا تنها از طریق آمیزش جنسی به زاد و ولد پردازند. از این رو، هرگونه تلاشی جهت تولید مثل که در آن این مکانیزم حذف شود، از نظر اسلام ممنوع است. در سوره اعراف آیه ۱۸۹ با کنایه ای از این مکانیزم این گونه سخن رفته است: «فلما تغشاهما، حملت حملاً خفیفاً فمرت به». در آیات دیگر نیز همواره از این سنت سخن رفته است. در نتیجه می توان گفت که تنها روش مقبول اسلامی برای تولیدمثل، تماس جنسی و آمیزشی است که طی آن گامت های زن و مرد با یکدیگر متحد می شوند و زایگوت یا تخمک بارور شده را تشکیل می دهند. اما چون در شبیه سازی انسانی، چنین تماسی وجود ندارد و اساساً اسپرم مرد در آن نقشی ایفا نمی کند، از نظر اسلام حرام است. محمد سید طنطاوی،^{۲۰} نورالدین مختار

۲۰. الاستسناخ بین العلم والدین / ۴۹؛ الاستسناخ البشري فی میزان الاسلام / ۱۶۱.

الخدامی^{۲۱} و رابطه العالم الاسلامی چنین استدلالی را پیش می‌کشند. در این جا غالباً به دو آیه استناد می‌شود که بر خلقت انسان از گامت یا سلول جنسی مرد تکیه کرده است: سوره طارق، آیه ۷ و سوره سجده، آیه ۸. ۲۲

مجمع الفقه الاسلامی نیز در بیانیه نهایی خود بر مسئله ضرورت التقای گامت‌های مذکر و مؤنث به عنوان سنت خدا در خلق انسان این گونه اشاره می‌کند:

«معلوم است که سنت خدا در خلق آن است که مخلوق انسانی را از اجتماع دو نطفه که هر یک دارای تعدادی از کروموزم هاست... بیافریند».^{۲۳}

دو. اختلاط انساب

مقاصد پنج‌گانه کلی شریعت در میان اهل سنت به ویژه مذهب مالکی جایگاه خاصی دارد و از این دیدگاه، هدف هر دین الهی، از جمله اسلام، حفظ پنج مقصد اساسی زندگی، یعنی دین، عقل، نفس، مال و نسب است.^{۲۴} تشریح احکام تکلیفی و وضعی نیز در مجموع جهت حفظ این اهداف صورت گرفته است. تعیین نوع خاصی از ازدواج همراه با شرایطی معین، تحریم زنا و انواعی خاص از نکاح مانند نکاح «استبضاع»،^{۲۵} که در دوره

۲۱. الاستنساخ البشري بدعة العصر/ ۲۰.

۲۲. رسالة من رابطة العالم الاسلامی.

۲۳. مجلة مجمع الفقه الاسلامی/ ۴۱۹.

۲۴. اهداف دین از دیدگاه شاطبی، احمد ریسونی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمدعلی ابهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶/ ۲۸.

۲۵. نام نکاحی در جاهلیت است که طی آن زن شوهردار، پس از پاک شدن از عادت ماهانه به خواسته شوهرش خود را در اختیار مرد خوش تخمه و والاتباری قرار می‌داد تا از او یاردار شود و به این ترتیب فرزند نجیب‌زاده‌ای بیاورد. این فرزند بعدها ملحق به همین شوهر، نه پدر واقعی اش می‌شد. اسلام این نکاح را تحریم کرد.

جاهلیت مرسوم بود و نیز تعیین عده برای زن مطلقه ناشی از اهتمام اسلام به حفظ نسب و پیشگیری از خلط نسب است.

اما شبیه سازی انسانی، این هدف اساسی و ضروری زندگی را از میان می برد و موجب خلط نسب می شود. طنطاوی علت حکم فوق را همین نکته می داند و می گوید: «والعلة فی التحريم، اختلاط الانساب.»^{۲۶} به همین سبب، هنگامی که از او درباره مشروعیت لقاح برون رحمی (IVF) پرسش می شود، آن را مشروع دانسته، چنین استدلال می کند:

«الأصل أن اختلاط الأنساب حرام... فالذی یحدّد الحلال والحرام هنا هو ما إذا كانت هذه الوسيلة تؤدي إلى اختلاط الأنساب أم لا.»^{۲۷}

و چون شبیه سازی انسانی موجب خلط نسب می شود، از نظر اسلام حرام است. اگر مسئله امتزاجی را که طنطاوی می گفت، مستقل در نظر بگیریم، خودش دلیلی جداگانه به شمار خواهد رفت؛ اما اگر آن را مقدمه این دلیل بدانیم، نمی توان آن را دلیلی مستقل به شمار آورد. البته اگر آن را مقدمه این دلیل بدانیم، در آن صورت این دشواری را خواهیم داشت که منطقاً چه رابطه ای بین خلط نسب و مسئله امتزاج وجود دارد و تعلیل نادرست است؛ زیرا نه امتزاج شرط عدم خلط نسب است و نه عدم امتزاج علت خلط نسب؛ چون در بسیاری از خلط نسب ها، قطعاً امتزاج میاه نیز وجود دارد؛ مانند همه یا حداقل عمده خلط نسب های سنتی. از این رو، فرض را بر این باید گذاشت که آنها، دو دلیل مستقل هستند.

غالب فقهای اهل سنت بر این موضع پای فشرده اند که شبیه سازی انسانی به دلیل آن که موجب خلط نسب می شود، حرام و از نظر اسلام ممنوع است.^{۲۸}

۲۶. الاستسناخ فی میزان الاسلام/ ۱۶۱.

۲۷. الاستسناخ بین العلم والدین/ ۴۹.

۲۸. الاستسناخ فی میزان الاسلام/ ۱۸۹.



نصر فرید واصل،^{۲۹} شیخ عبدالقدیم زلوم،^{۳۰} نورالدین مختار الخادمی^{۳۱} و رابطه العالم الاسلامی یکی از دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی را همین اشکال می‌دانند.^{۳۲}

سه . ابهام در روابط خویشاوندی

در تولیدمثل جنسی و سنتی، هیچ ابهامی درباره نسبت افراد با یکدیگر وجود ندارد. هنگامی که از طریق آمیزش جنسی، نطفه‌ای منعقد می‌شود و در رحم زن شروع به رشد می‌کند، رابطه او با پدر خانواده و زنی که او را در رحم خود پرورش می‌دهد، معین و معلوم است: یکی پدر او است و دیگری مادر او. دیگر فرزندان خانواده نیز برادران و خواهران او به شمار می‌روند؛ اما در شبیه‌سازی انسانی همه این روابط مبهم می‌شود و معلوم نیست که رابطه شخص شبیه‌سازی شده با زنی که او را در رحم پروراند است، چیست. این مسئله اندکی با مسئله قبلی متفاوت است. در مسئله قبل فرض بر این بود که اساساً خلط نسب میان افراد حاصل می‌شود و چه بسا فرزندان حرام‌زاده شکل بگیرند؛ اما در این جا بحث درباره نوعی از روابط خویشاوندی است که از نظر حقوقی و فقهی تعریف شده نیستند.

در این جا برخی از فقها شقوقی را مطرح ساخته‌اند که بسیار پیچیده است و خودشان از آن به عنوان «فقه افتراضی»، و کسانی را که این گونه مسائل را پیش می‌کشند، «ارایتیون» نامیده‌اند؛ یعنی کسانی که کاری به عالم واقع ندارند و تخصص اصلی آنها، طرح سناریوهای به اصطلاح «نیش غولی» است. یکی از اینان، خالد حتحوت است که در مقاله «الاستنساخ والارایتیون»، به این

۲۹. الاستنساخ وانجاب / ۱۵۳.

۳۰. الاستنساخ فی میزان الاسلام / ۱۶۲.

۳۱. الاستنساخ البشری بدعة العصر / ۶۴-۶۵.

۳۲. رساله من رابطه العالم الاسلامی.

مسئله پرداخته و یازده سناریو از این دست را نقل کرده.^{۳۳} یکی از این سناریوها آن است که فرض کنیم در درون خانواده‌ای دست به شبیه‌سازی انسانی بزنیم و فرزندی به وجود آید. این فرزند، یا متعلق به پدر است یا مادر و نمی‌تواند همزمان به هر دوی آنان منتسب گردد؛ زیرا اگر هسته سلول جسمی از پدر و تخمک از آن زن باشد، وی همه خزانه ژنتیکی پدر را به ارث برده و دیگر نسبت ژنتیکی با زنی که او را پرورده است، ندارد. اگر هم هسته سلول و تخمک هر دو از آن زن باشد، فرزند تنها فرزند آن زن خواهد بود و دیگر نمی‌توان او را به آن مرد ملحق ساخت. این جاست که برخلاف تولید مثل سنتی، فرزند از نظر ژنتیکی تنها فرزند یک تن است.^{۳۴} در این جا مسئله خلط نسب رخ نداده است و مسئله این نیست که چه کسی پدر آن فرزند است، تا قاعده فراش جاری گردد؛ بلکه رابطه جدیدی شکل گرفته است که فقه برای آن حکمی و تصویری ندارد. به این ترتیب، در روابط خویشاوندی ابهامی حیرت‌انگیز رخ می‌دهد.

سناریوی دیگر آن است که فرض کنیم با هسته سلول جسمی مردی، زن او را باردار نمودیم و این کار در چارچوب زوجیت انجام شد. فرزندی که به دنیا خواهد آمد، پسر است. در سناریوی اول گفته می‌شود که این فرزند تنها به پدر خود ملحق می‌شود؛ اما در این جا حتی این مسئله محل تردید قرار می‌گیرد؛ چون جای این پرسش است که شخص شبیه‌سازی شده، چه نسبتی با کسی دارد که هسته سلول از او گرفته شده است: آیا فرزند اوست یا برادر او؟ و متقابلاً می‌توان پرسید: «پدر شخص شبیه‌سازی شده کیست؟ کسی که از او هسته گرفته شده است؟ یا پدر دهنده هسته و در نتیجه این دو برادر خواهند بود؟»^{۳۵}

۳۳. الاستنساخ والارایتیون، خالد حتوت، در مجله الفرقان، کشور مغرب، شماره ۴۰، ۱۹۹۸/۲۱-۲۳.

۳۴. همان/۲۲.

۳۵. الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري في القرآن الكريم، عبدالستار الحاج اسمیر الرجوب، موصل، الانتصار، ۲۰۰۰/۶۰.

دکتر توفیق علوان نیز با بیان دیدگاه علمی خود در این مسئله از فقها می‌خواهد تا این مسئله را از منظر شرعی حل کنند.^{۳۶} همین سناریو و پرسش درباره فرزند دختر صادق است: آیا دختری که به دنیا می‌آید، دختر زن دهنده تخمک است؟ یا دختر مادر آن زن و در نتیجه خواهر او؟

این پرسش درباره نسبت میان اشخاص شبیه‌سازی شده در یک خانواده نیز پیش کشیده می‌شود. طبق یکی از این سناریوها: «زنی نه ماه جنینی را که به هیچ وجه با او نسبتی ندارد، بلکه از هسته سلول شوهر خویش است، در رحم خود پرورش می‌دهد و بعدها می‌خواهد که خود جنینی از هسته سلول خود داشته باشد. پس از مدتی مادر دارای دو فرزند، دختری و پسری، می‌شود که یکی نسخه شبیه‌سازی شده پدر است و دیگری به مادر تعلق دارد. در این جا این دو با هم هیچ نسبتی ندارند و نمی‌توان آن دو را محرم یکدیگر نامید. حال آیا این دو می‌توانند با هم ازدواج کنند؟»^{۳۷}

این قبیل سناریوها در آثاری که به این مناسبت نوشته شده، فراوان است. این مسئله هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که پای زن دیگری به میان کشیده شود؛ یعنی یکی دهنده تخمک و دیگری کسی است که تخمک بارور شده را در رحم خود پرورش می‌دهد. در آن صورت باید روشن ساخت که مادر حقیقی کیست؟^{۳۸} در این حالت برخی دو گزینه را پیشنهاد می‌کنند و برخی از سه مادر احتمالی نام می‌برند.^{۳۹} برخی در این زمینه تا جایی پیش می‌روند که مدعی می‌شوند: «هرج و مرج به جایی می‌رسد که فرزند پدر خود را پرورش می‌دهد و دختر صورت شبیه‌سازی شده مادرش را».^{۴۰} به همین دلیل، شبیه‌سازی

۳۶. الاستنساخ البشري بين القرآن والعلم الحديث/ ۴۱.

۳۷. الاستنساخ بين العلم والدين/ ۴۲.

۳۸. الاستنساخ البشري بدعة العصر/ ۷۲.

۳۹. ابحاث اجتهادية في الفقه الطبى/ ۳۹.

۴۰. الاستنساخ في ميزان الاسلام/ ۱۳۰.

انسانی را عملی ویرانگر همه نهادهای مدنی و اجتماعی و از بین برنده مقاصد شریعت دانسته‌اند. ۴۱

قرضاوی نیز در باب رابطه میان شخص اصلی و کسی که از او شبیه‌سازی صورت گرفته است، این پرسش حیرت‌آور را مطرح می‌کند که: «آیا همان شخص است، به این اعتبار که نسخه مشابه او است؟ یا پدر او است؟ یا برادر دوقلوی او؟» ۴۲

نورالدین مختار الخادمی نیز این فرض یا پرسش را پیش می‌کشد که اگر کسی هسته سلول شوهر خود را در رحم خودش پیوراند و جنین مذکر باشد، در این صورت برادر شوهر او است؟ یا شوهرش، اما نسخه بدل او و یا فرزندش است؟ ۴۳ همو باز می‌پرسد که اگر دختری که شیفته پدرش است، هسته سلول او را در رحم خود بکارد و طفل به دنیا آید، این طفل پدر او خواهد بود؟ یا برادر یا فرزندش؟ ۴۴

ریاض احمد با توجه به ابهامات فوق هرگونه شبیه‌سازی انسانی حتی در دایره زوجیت را حرام دانسته، نظر خود را این گونه بیان می‌دارد:

«شبیه‌سازی چهار حالت دارد که همه آنها حرام است...

چهارمین حالت آن است که تخمک از همسر و هسته از

شوهرش باشد. این نیز حرام است؛ زیرا خلاف شیوه‌های رایج

بارداری و زاد و ولد است، و ضرورتی برای این کار نیست، و

کسی که زاده می‌شود، برادر زوج به شمار خواهد رفت، نه

فرزند او. بنابراین همه صور شبیه‌سازی حرام است.» ۴۵

۴۱. الاستنساخ البشري بدعة العصر / ۶۹.

۴۲. الاستنساخ البشري و تداعياته.

۴۳. الاستنساخ البشري بدعة العصر / ۷۷.

۴۴. همان / ۷۸.

۴۵. الاستنساخ فی میزان الاسلام / ۲۰۵.

چهار. نبود پدر در موارد خاص

در تولید مثل جنسی، همواره دو نفر در ایجاد جنین نقش دارند؛ اما شبیه سازی انسانی به لحاظ نظری این امکان را فراهم می سازد که بتوان بدون وجود پدر شخصی را شبیه سازی کرد. برای این کار، کافی است که ما یک تخمک و یک هسته سالم سلول در اختیار داشته باشیم و این دو ممکن است از یک تن باشد؛ یعنی می توان هسته سلول جسمی زنی را در تخمک بی هسته او وارد ساخت و آن را در رحم همان زن کاشت. این جاست که ما از پدر بی نیاز می شویم و می توانیم اشخاصی بی پدر ایجاد کنیم. از سوی دیگر، لازمه حمایت از نسب به عنوان یکی از مقاصد شریعت اسلامی داشتن پدر برای تمام اشخاص است. به همین سبب، شبیه سازی انسانی ناقض یکی از اهداف شارع است. از این رو، باید شبیه سازی انسانی را از نظر فقهی حرام دانست. شیخ عبدالقدیم زلوم یکی از دلایل مخالفت خود را با شبیه سازی انسانی، همین مسئله می داند و آن را ناقض مقاصد شریعت می شمارد.^{۴۶}

پنج. ابهام در نفقه و ارث

از نظر برخی از عالمان اهل سنت، شبیه سازی انسانی موجب مخدوش شدن یکی از احکام فقه مانند نفقه و ارث می شود؛ زیرا پیامد منطقی ابهام در روابط خانوادگی آن است که در این صورت فقیه نمی داند چه کسی از چه کسی ارث می برد و چه کسانی مشمول نفقه اند. برای مثال، آیا دختری که از هسته سلول جسمی مادر خود شبیه سازی شده است، از شوهر آن زن ارث خواهد برد؛ هر چند به لحاظ ژنتیکی فرزند او به شمار نخواهد رفت؟ و آیا این کار خلاف یکی از مقاصد پنج گانه شریعت یعنی حفظ مال نخواهد بود؟ سلیمان الاشقر،^{۴۷}

۴۶. همان/۱۶۲.

۴۷. ابحاث اجتهادیه فی الفقه الطیبی/۳۲.

عبدالقدیم زلوم،^{۴۸} دکتر عمر الالفی مفاصدی^{۴۹} و عبد الهادی مصباح^{۵۰} از این منظر به نقد شبیه سازی انسانی پرداخته و آن را حرام دانسته اند.

شش. از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده

افزون بر مشکلات فوق، شبیه سازی انسانی در درازمدت به نابودی نهاد خانواده و از بین رفتن اصل ازدواج می انجامد؛ نهادی که همواره مورد تأکید شارع و اساسی ترین نهاد اجتماعی است. اگر هرکس بتواند به سادگی انسانی را شبیه سازی کند و برای این کار نیازی به ازدواج نداشته باشد، چه ضرورتی برای تن دادن به ازدواج و تحمل مشکلات آن وجود دارد؟ به همین دلیل، قرضای شبیه سازی انسانی را مخالف سنت ازدواج می شمارد^{۵۱} و دبیرکل رابطه العالم الاسلامی، آن را به دلیل آن که مایه «نابودی خانواده که اساس اجتماع است» دانسته، تحریم می کند.^{۵۲} جمال نادر،^{۵۳} عبدالمعز خطاب،^{۵۴} دکتر عبدالجبار دیه^{۵۵} و ریاض احمد نیز این گونه استدلال می کنند.^{۵۶}

هفت. از بین رفتن مفهوم مادری

بر اثر رواج شبیه سازی انسانی، نه تنها نهاد ازدواج متلاشی خواهد شد،

۴۸. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۱۶۲.
۴۹. الاستنساخ البشری: الجوانب العلمیه للموضوع و آفاته، دکتر عمر الالفی، در رؤیة اسلامیه/ ۱۲۵.
۵۰. الاستنساخ بین العلم والدين/ ۴۲.
۵۱. الاستنساخ البشری و تداعیاته.
۵۲. رساله من رابطه العالم الاسلامی.
۵۳. الاستنساخ: حقائق علمیه و فتاوی شرعیة/ ۱۱.
۵۴. الاستنساخ البشری هل هو ضد المشیئة الالهیه عبدالمعز خطاب، قاهره، الدار الذهییه، [۲۱۹۹۷]، ص ۷۳.
۵۵. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۹۷.
۵۶. همان/ ۹۸.

بلکه حتی مفهوم مادری همراه با معانی عاطفی آن از میان می‌رود و رابطه فرزند و مادر رابطه میان دو شیء، نه دو انسان می‌گردد. از نظر ریاض احمد، این کار به مسخ غریزه مادری می‌انجامد؛ زیرا رحم را به تنها ابزاری برای حفظ جنین تبدیل می‌کند.^{۵۷}

دیگری نیز، چهارمین زیان این تکنولوژی را آن می‌داند که مفهوم خانواده به طور کلی و به خصوص مفهوم مادری را، ملغای می‌سازد؛ زیرا اگر از این راه انسان بتواند افراد دلخواه خود را به دست آورد، دیگر کسی نیازی به خانواده نخواهد داشت. مادری که برای زایمان و پرورش جنین خود زحمت نکشد، حس مادری نخواهد داشت.^{۵۸} تأکید بر این جنبه، هنگامی جدی‌تر می‌شود که مسئله شبیه‌سازی انسانی با مسئله رحم اجاره‌ای یا مادر جایگزین (surrogate mother) پیوند بخورد. در مواردی مادر اصلی که دارنده تخمک است، به دلایلی نمی‌تواند تخمک بارورشده را در رحم خود پرورش دهد. از این‌رو، آن را در رحم زن دیگری جای می‌دهند تا نقش مادر میانجی را بازی کند. این کار به مورد شبیه‌سازی انسانی اختصاص ندارد؛ بلکه در ناباروری‌های معمولی نیز می‌توان از آن استفاده کرد. اما فراهم شدن این مکان خود موجب شده است تا به شبیه‌سازی انسانی حمله دیگری شود و این کار را مایه از میان رفتن مفاهیم اساسی و سنتی مادری بدانند. از نظر قرضاوی: «این از بدعت‌هایی است که تمدن غرب معاصر آن را ایجاد کرده است. بدین ترتیب، غربیان با معنای زیبا و شریف مادری بازی کرده و آن را فاسد ساخته‌اند».^{۵۹} در چنین فضایی است که: «مادری به معنای قرآنی آن» از میان خواهد رفت.^{۶۰}

۵۷. همان/۱۳۶.

۵۸. الاستنساخ البشري قبيلة العصر/۴-۱۱۳.

۵۹. الأم البدیلة (او الرحم المستأجر) عارف علی عارف، اسلامية المعرفة، سال پنجم، شماره نوزده، زمستان سال ۱۴۲۰/۱۰۶.

۶۰. الاستنساخ البشري قبيلة العصر/۱۴۴.

هشت. امکان شکل گیری روابط نامشروع

طبق این استدلال، هنگامی که اساس خانواده متلاشی شد و هرکس توانست آن گونه که می خواهد شخص مورد نظر خود را شبیه سازی کند، امکان رواج انواع روابط جنسی نامشروع حتی میان اعضای خانواده و محارم پیش خواهد آمد.^{۶۱}

نُه. گسترش و ترویج همجنس گرایی

بر اساس این استدلال علت عمده تمایل مردم به ازدواج، علاقه و نیاز به تولیدمثل است. حال اگر این امکان وجود فراهم شود که کسی بتواند بدون ازدواج به خواسته خود برسد، عملاً از آن رویگردان می شود. این مسئله به ویژه برای همجنس گرایان خیلی جدی است؛ چون از سویی خواستار فرزند هستند و از سوی دیگر نمی خواهند به ازدواج متعارف با ناهمجنس تن در دهند. این جاست که یا باید دست از انحرافات جنسی خود بکشند و یا آن که غریزه فرزند خواهی خود را سرکوب کنند. اما شبیه سازی انسانی این مشکل را برای آنان حل می کند؛ زیرا به گفته قرضواوی: «شبیه سازی بر اساس اکتفا به یک جنس و بی نیازی از جنس دیگر استوار است؛ تا آن جا که یکی از زنان آمریکایی گفت: به زودی این سیاره تنها از آن زنان خواهد بود».^{۶۲} از این رو، این کار می تواند موجب گسترش و ترویج انحرافات جنسی از قبیل همجنس گرایی شود. از این منظر شبیه سازی انسان موجب تعمیق پدیده انحراف جنسی میان مردم می شود.^{۶۳}

۶۱. استنساخ البشر علی مائدة الحوار، هانی، در مجله نورالاسلام، وابسته به الازهر، شماره ۱، ربیع الاول ۱۴۱۸، قابل دسترسی در سایت: mideastment.com به تاریخ ۲۸/۹/۲۰۰۳.

۶۲. الاستنساخ البشري و تداعياته.

۶۳. الاستنساخ البشري بدعة العصر / ۸۰.

شبیه‌سازی انسانی، منطقاً نه مستلزم جنس واحد است و نه نافی آن؛ یعنی چنین نیست که برای انجام دادن شبیه‌سازی انسانی باید حتماً تنها از هسته سلول جسمی زن استفاده کرد، و باز چنین نیست که نباید از هسته زن استفاده کرد. از نظر علمی شبیه‌سازی انسانی در این جا ساکت است. این بستگی به انتخاب و قانون‌گذاری ما دارد که چه باید کرد. بدین ترتیب، ملازمه‌ای منطقی میان شبیه‌سازی انسانی و نابودی نهاد ازدواج وجود ندارد.

دکتر عمر الالفی، بر این باور است که شبیه‌سازی انسانی به تولید مثل میان افراد همجنس (intra-sex) فرصت تحقق خواهد داد؛ به این صورت که یکی دهنده تخمک است و دیگری دهنده هسته سلول جسمی.^{۶۴} کارم سیدغنیم نیز بر این مسئله تأکید می‌کند که این کار موجب می‌شود تا افراد همجنس به یکدیگر اکتفا کنند و از ناهمجنس بی‌نیاز شوند. وی برای تأیید سخن خود به خشنودی برخی از فمینیست‌ها در بخشی از نقاط عالم اشاره می‌کند که از این تکنولوژی استقبال کردند و گفتند که: «به زودی سیاره ما، سیاره زنان^{۶۵} خواهد شد». ^{۶۶} عبدالهادی مصباح نیز بر نقش شبیه‌سازی انسانی در تحقق خواسته‌های همجنس‌گرایان تأکید نموده، بر این باور است که زن و

۶۴. الاستنساخ البشري: الجوانب العلمية للموضوع و آفاقه، عمر الالفی، در رؤیة اسلامیه/ ۱۲۴.

۶۵. احتمالاً اشاره به رمان‌های تخیلی از قبیل «جهان بدون مردان» (world without men) نوشته چارلز اریک در سال ۱۹۵۸ و رمان «سیاره باکرگان» (virgin planet) نوشته پل اندرسون است.

۶۶. الاستنساخ والانجاب/ ۱۴۱.

مرد همجنس باز از ازدواج بی نیاز شده، می توانند به دلخواه از این طریق تولیدمثل کنند.^{۶۷}

این مسئله در حد یک احتمال صرف باقی نمی ماند و برخی می کوشند تا حکم فقهی شبیه سازی انسانی میان دو زن را روشن کنند. محمد رأفت عثمان، عالم الازهر و رئیس دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، نخستین صورت از صور منطقی و محتمل شبیه سازی انسانی را به این شکل طرح و حکم آن را بیان می کند. در این صورت، هسته سلول یک زن در تخمک زن دیگری ادغام می شود. از نظر او این کار قطعاً حرام است و این حرمت از طریق قیاس اولویت اثبات می شود؛ زیرا طبق ادله اصولی و فقهی و نصوص موجود، استمتاع دو همجنس از یکدیگر، یعنی مساحقه یا لواط، حرام است. پس انجاب و تولیدمثل به طریق اولی حرام خواهد بود. همچنین طبق قاعده سد ذرائع، می توان به حرمت شبیه سازی انسانی میان دو زن حکم کرد؛ زیرا اگر این کار میان زنان رواج یابد، رنج و زیان های متعدد روحی و اجتماعی متوجه فرزند خواهد شد.^{۶۸} محمد محروس، مفتی حنفی نیز در پاسخ به پرسشی در همین زمینه چنین پاسخ می دهد: «در صورت دوران امر میان دو زن، نه یک زن به تنهایی، یا مرد به تنهایی^{۶۹} یا مرد و زن متزوج، این کار را مجاز نمی دانم و آن را به سحاق و لواط شبیه تر می دانم».^{۷۰}

۶۷. الاستنساخ بین العلم والدين / ۴۱.

۶۸. فتاوی فقهیه حول المستجدات العلمیه، قابل دسترسی در پایگاه اسلام اونلاین، به آدرس: al-islamonline.net به تاریخ ۲۴/۷/۲۰۰۰.

۶۹. وی شبیه سازی مردی از خودش بی دخالت بیگانه را مجاز می داند؛ هر چند تصور این شق از نظر علمی دشوار است.

۷۰. عملیات اطفال الانایب و الاستنساخ البشري فی منظور الشریعة الاسلامیه، منذر طیب برزنجی و شاکر غنی العادلی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۷۹/۱۴۲۳.

ده. سوء استفاده مجرمان

طبق تصور غالب در میان مخالفان شبیه سازی انسانی، این تکنولوژی می تواند ده ها و صدها فرد همانند را بی هیچ امکان تفاوت و تمایزی پدید آورد و در نتیجه کاربست این تکنولوژی، تولید انسان مانند تولید «بسته های شکلات»^{۷۱} و پرورش «جوجه های ماشینی»^{۷۲} می شود.

اگر این برداشت صحیح باشد، آن گاه دشواری های فراوانی برای بازشناسی افراد از یکدیگر پدیدار می شود. هنگامی که پدری در تشخیص فرزندان دوقلوی خود دچار مشکل می شود، بازشناسی صدها تن که در تمام ویژگی ها کاملاً شبیه یکدیگر باشند، نه تنها دشوار است، چه بسا محال باشد. کافی است تا هزاران نوشابه از یک مارک و با یک رنگ و اندازه را تصور کنیم و سپس در ذهن خود به جای نوشابه، انسان های شبیه سازی شده را بگذاریم. این جاست که به گفته قرضاوی، معلم چگونه می تواند دانش آموزان شبیه سازی خود را از یکدیگر بازشناسد.^{۷۳} همو بر این باور است که شبیه سازی انسانی این امکان را برای ما فراهم می آورد تا از یک شخص: «ده ها یا صدها شخص را بدون نیاز به والدین، ازدواج و خانواده پدید آوریم؛ تنها یک مذکر یا مؤنث ما را از جنس دیگر بی نیاز می سازد».^{۷۴}

عبدالمعز خطاب نیز این گونه استدلال می کند.^{۷۵} از دیدگاه او ممکن است فرد شبیه سازی شده در جرایم خطیر به کار گرفته شود و چه بسا با زن اصل خود همبستر گردد.^{۷۶} برخی از کارشناسان مسائل حقوقی و کیفری در جهان عرب

۷۱. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۱۱۸.

۷۲. الاستنساخ البشري هل هو ضد المشیئة الالهيه/ ۸۴.

۷۳. الاستنساخ البشري و تداعياته.

۷۴. همان.

۷۵. الاستنساخ البشري هل هو ضد المشیئة الالهيه/ ۴۴.

۷۶. همان/ ۷۷.

مانند عصام رمضان،^{۷۷} دکتر مزهر جعفر عبید جاسم^{۷۸} و عبدالوهاب خلیل،^{۷۹} رئیس تحقیقات پلیس جیزه در مصر، به این مسئله پرداخته و آن را از این منظر نقد کرده اند. کسانی مانند کارم السید غنیم،^{۸۰} عبدالمحسن التركي^{۸۱} دبیر کل رابطه العالم الاسلامی، و شیخ محمد مختار الاسلامی مفتی تونس،^{۸۲} از این امکان به حرمت شبیه سازی انسانی حکم کرده اند.

۲. بررسی دلایل حرمت شبیه سازی

آیا به استناد دلایل فوق و طبق مبانی فقهی اهل سنت می توان به حرمت شبیه سازی انسانی حکم کرد؟ بهتر است قبل از پاسخ گویی به این پرسش نخست به تحلیل این دلایل پردازیم و توانایی آنها را در قبال نقدهای جدی بسنجیم.

یک. بررسی لزوم تولیدمثل جنسی

این دلیل، به جهات متعدد زیر ناپذیرفتنی است:

نخست. این دلیل مستند به کدام نص است؟ در این جا باید از منظر فقهی نگریم؛ زیرا در فقه صدور حکم به وجوب یا حرمت نیازمند دلیل است. در کجای فقه یا در کدام آیه قرآن یا حدیث نبوی آمده است که تولیدمثل باید از مسیر آمیزش جنسی بگذرد و این کار برای تولیدمثل واجب است. به نظر می رسد که نصی دال بر این مطلب وجود ندارد و مدعیان نیز نصی مؤید نظر

۷۷. استنساخ البشر علی مائدة الحوار.

۷۸. محاضرة حول مشكلات الاستنساخ البشري بأکاديمية السلطان قابوس لعلوم الشرطة، قابل دسترسی در: rop.gov.om به تاریخ ۲۰۰۳/۲/۶.

۷۹. الاستنساخ: حقائق علمية و فتاوى شرعية/ ۱۳.

۸۰. الاستنساخ والانجاب/ ۱۳۹.

۸۱. رساله من رابطه العالم الاسلامی.

۸۲. الاستنساخ، در رؤیة اسلامیه/ ۴۰۷.

خود ارائه نکرده‌اند و آن را ارسال المسلم گرفته‌اند.

دوم. آیاتی که مخالفان شبیه‌سازی انسانی به آنها استناد می‌کنند، مانند «يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»، گویای وجود این کار نیست؛ بلکه بیانگر یک رخداد یا سنت الهی در تولیدمثل است. خداوند در این آیه و آیاتی از این دست، گزارش می‌دهد که بشر از مواد برآمده از «صلب» و «ترائب»، یا «ماء دافق» آفریده شده است. اما از بیان این واقعیت، نمی‌توان حکم و جویی استخراج کرد. اگر در آیاتی از این دست، همانند آیات آغازین سوره مؤمنون، آمده بود که مؤمنان جز از طریق امتزاج مائین، تولیدمثل نمی‌کنند، می‌شد به آن استدلال کرد و چنین استدلالی درست بود؛ اما در این جا هیچ حکم تکلیفی، نه به تصریح و نه صورت تلویحی نیامده است.

سوم. آیاتی از این دست فقط گزارش واقع را می‌دهند، اما نمی‌گویند که چنین نیز باید باشد. به تعبیر دیگر، از وجود یک سنت، و خوب فقهی آن به دست نمی‌آید. حداکثر آن است که می‌توان آن را جایز شمرد. برای مثال، از زمان حضرت رسول اکرم تا صد سال قبل، غالب مسلمانان با شتر به حج می‌رفتند. در قرآن کریم نیز حتی قبل از آن که اسلام پدیدار شود، به این حقیقت اشاره شده است. خداوند متعال خطاب به حضرت ابراهیم می‌فرماید که مردم رابه حج فراخوان؛ آنان نیز با پای پیاده یا بر شترانی لاغر از راه‌های دور خواهند آمد.^{۸۳} در این آیه تنها به دو شکل رفتن به حج اشاره شده است: پیاده و با شتر.

طبق استدلال فوق، از این آیه باید نتیجه گرفت رفتن به حج با ماشین یا هواپیما حرام است؛ چون در این آیه به همین دو مورد اشاره شده است و در هیچ آیه‌ای به وسیله دیگری اشاره نشده است. نحوه استدلال نگارنده با شکل استدلال مخالفان شبیه‌سازی انسانی در این مورد یکی است.

۸۳. «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ، يَا تَوَكُّرْجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ». سوره حج، آیه ۲۷.

بنابراین از وجود اشاره به نحوه خاصی از تولیدمثل نمی‌توان وجوب آن را نتیجه گرفت.

چهارم. طبق استدلال فوق، با نحوه تولد حضرت عیسی مشکل خواهیم داشت؛ زیرا همان‌طور که مخالفان شبیه‌سازی انسانی نیز قبول دارند، در مورد ایشان امتزاج مائین و آمیزش جنسی وجود نداشت. این اشکال به نظر می‌رسد که پاشنه آشیل مخالفان، شبیه‌سازی انسانی باشد و دیده نشده است که به آن پاسخی درخور دهند. گفتنی است که این مسئله در متون مربوطه گاه به عنوان مؤیدی بر قدمت شبیه‌سازی انسانی به شمار می‌رود و حتی کسانی مانند قرضاوی خواسته‌اند به کمک شبیه‌سازی انسانی، نحوه ولادت حضرت عیسی یا معاد را اثبات کنند. از سویی این نکته را مطرح کرده‌اند که برخی به خیال خام خود شبیه‌سازی انسانی را نقضی بر نحوه ولادت حضرت عیسی پنداشته‌اند. نورالدین خادمی می‌کوشد که این مسئله را حل کند.^{۸۴}

پنجم. این نحو استدلال شبیه‌استدلالی است که بر ضد حضرت مریم اقامه شد. هنگامی که وی، نوزادش را با خود به میان مردمش آورد، آنان با دیدن عیسی گفتند: ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت بدکاره.^{۸۵} مفروض آنان، این باور عمومی بود که تنها راه باروری و تولیدمثل، تماس جنسی است. پس حضرت مریم نیز از این راه باردار شده است، اما چون وی شوهر نداشته است، پس از راه -نعوذ بالله- نامشروع باردار شده است. مخالفان شبیه‌سازی انسانی در این مورد نیز عملاً همین فرض را دارند و آن را تنها راه باروری می‌دانند و حکم اغلبی را حکمی کلی تصور می‌کنند؛ حال آن‌که در طبیعت می‌توان راه‌های دیگری برای باروری جست و همه نیز جزء سنت خدا به شمار خواهد رفت. بدین ترتیب، این دلیل نمی‌تواند ادعای مخالفان را ثابت کند.

۸۴. الاستسناخ بدعة العصر / ۲-۲۱.

۸۵. «یا اخت هارون، ما کان أبوک امرأ سوء و ما کانت أمک بغیاً». سوره مریم،

دو. بررسی دلیل اختلاط انساب

طبق این دلیل شبیه‌سازی انسانی موجب اختلاط میاه و انساب می‌شود؛ پس حرام است. حال جای پرسش است که کجای این کار موجب خلط میاه و انساب می‌شود؟

اولاً، در این جا اساساً مسئله میاه منتفی است، پس نوبت به خلط آنها نمی‌رسد. خلط میاه و انساب هنگامی رخ می‌دهد که - خدای ناکرده - چندین مرد با یک زن، رابطه همزمان داشته باشند. در این حال اگر آن زن باردار شود و فرزندی به دنیا آورد، نمی‌توان طبق ضوابط شناخته شده و مرسوم شرعی، نه بر اساس آزمایش دی. ان. ای، پدر او را شناخت؛ اما می‌توان ادعا کرد که در شبیه‌سازی انسانی، اگر نگویم در همه موارد، حداقل در عمده موارد چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد؛ زیرا اگر دهنده هسته پدر باشد، نسب نوزاد معین است. اگر هم خود مادر باشد، باز نسب او معین است، به این معنا که فرضاً تنها به مادرش ملحق می‌شود. اگر هم دهنده هسته سلول فرد دیگری باشد، باز معلوم است که نوزاد ساختار ژنتیکی او را به ارث برده است.

بنابراین به نظر نمی‌رسد که در هیچ شقی امکان خلط نسب وجود داشته باشد. تنها فرض محتمل آن است که بانک هسته و سلول تشکیل شود و ما بی آن که بدانیم این هسته از چه کسی است، آن را به جای هسته اصلی تخمک یک زن بگذاریم و به این ترتیب، وی باردار شود. در این صورت خلط نسب صورت گرفته است که فرضی بعید است؛ زیرا فعلاً که چنین بانکی نیست، و اگر هم شکل بگیرد، به دلیل برخی مخاطرات و بیماری‌هایی که ممکن است از طریق هسته‌های ناشناخته منتقل شود، کسانی مانند گرگوری ای. پنس استفاده از آن را توصیه نمی‌کنند. به فرض هم که این کار انجام شود، باز دلیل فوق‌الخص از مدعا است. از این رو، اگر هم این دلیل را بپذیریم، طبق آن باید گفت استفاده از هسته افراد ناشناس برای شبیه‌سازی انسانی، به دلیل آن که موجب

خلط نسب می‌شود، حرام است. اما این حرمت تنها یک شق از شبیه‌سازی انسانی را دربر می‌گیرد و شامل شبیه‌سازی انسانی میان زوجین نمی‌شود. گفتنی است که نصر فرید واصل، مفتی مصر، در برابر این شق ناگزیر تن می‌دهد که اختلاط انساب صورت نگرفته است، لیکن ادعا می‌کند که در این جا از «منهج الانجاب الشرعی»^{۸۶} خارج شده‌ایم. بنابراین در این شق خلط نسب نیست. پیشتر هم مسئله نحوه انجاب شرعی و ناکارآمدی آن دلیل نشان داده شد.

در نتیجه، این دلیل در درجه اول ناپذیرفتنی است. اگر هم پذیرفتنی باشد، تنها قادر به تحریم موارد خاص و اخص از مدعاست.

سه. بررسی دلیل ابهام در روابط خویشاوندی

در این باره چند نکته گفتنی است:

یکم. مفهوم ابوت و بنوت و مانند آن از مفاهیم و حقایق عرفی است، نه از حقایق شرعی. شارع در این جا نیز نظر خاصی ندارد و همان نظر عرف را تأیید کرده است. طبق مبنای عرفی، اگر فرزندی در کادر زوجیت و در میان خانواده‌ای زاده شد، فرزند زوجین به شمار می‌رود و هیچ دلیلی نیز نمی‌خواهد. فرض عرف آن است که مادر، این فرزند را از شوهر خود باردار شده است و در این مورد قاعده صحت را جاری می‌کند و به احتمالات عقلی اما ضعیف - مانند این که این فرزند از زنا یا سرراهی باشد - ترتیب اثر نمی‌دهد. اسلام نیز این باور عقلایی را امضا کرده و رسول اکرم فرموده است که «الولد للفراش». مفاد این حدیث که مستند احکام فقهی فراوانی نیز به شمار می‌رود، آن است که هرگاه فرزندی در دامن خانواده‌ای زاده شد، از آن همان خانواده به شمار می‌رود و نظر خلاف مسموع نیست؛ کافی است که زوجین

۸۶. الاستنساخ البشري و احكامه الطيبة والعلمية في الشريعة الإسلامية، در رؤیة

نظر مساعدی در این باره داشته باشند. اما اگر پدر فرزند را نپذیرفت و او را به خود نسبت نداد، باز مادر به زنا متهم نمی‌شود؛ نهایت آن است که مسئله ملاعنه یا لعان پیش می‌آید و این دو از هم جدا می‌شوند. اگر همه ادله فقهی و قضاوت‌های حضرت رسول را بررسی کنیم، می‌بینیم که معیار الحاق فرزند به والدین، آن بوده است که نخست ازدواجی شرعی میان آن دو وجود داشته باشد و دیگر آن که آنان فرزند را به خود ملحق ساخته باشند و او را از آن خود بدانند. افزون بر این دو شرط، شرط دیگری وجود ندارد، نه مشابَهت فرزند به والدین، نه امتزاج مائین و نه چیز دیگر.

از این رو، حتی هنگامی که کسی نزد پیامبر آمد و معترضانة گفت که رنگ نوزاد مانند من نیست، پس فرزند من نیست، پیامبر او را قانع ساخت که فرزند او است. اهل سنت نیز این مطلب را فراوان در همین مباحث مطرح می‌کنند. بنابراین برای حفظ نسبت‌های خانوادگی، از نظر شرعی نه امتزاج میاه زوجین لازم است و نه تطابق ژنتیکی میان فرزند و والدین؛ بلکه نسبت خانوادگی یک امر عرفی است و اسلام نیز این امر را امضا کرده است. در نتیجه، طبق نظر عرف هنگامی که زن و شوهری دارای فرزندی می‌شوند، والدین او خواهند بود.

از این رو، اثبات ابوت نیاز به دلیل شرعی ندارد و کافی است که کسی فرزند را از آن خود بداند و دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد. اما درباره مادر مسئله اندکی فرق می‌کند و آن هم مسئله تولد است. از نظر شرعی کسی فرزند زنی به شمار می‌رود که از او متولد شده باشد. این نظر در حقیقت تابع فهم عرفی است. از این رو، در برابر این ابهام که گاه کسانی به دلیل ظهار از همسر خود، زن را بر خویش حرام می‌پنداشتند، قرآن کریم در سوره مجادله، آیه ۲ فرمود: «ان امهاتهم الا اللاتی ولدنهم». بدین ترتیب، این تأکید بر ولادت نیز به معنای آن نیست که حتماً شرط کافی و لازم مادری و فرزندی است؛ بلکه برای رد یک تصور خطاست. از این رو، اگر فرض کنیم به دلیلی ناچار شدیم جنین یک ماهه‌ای را از رحم زنی از راه جراحی سزارین خارج کنیم و موفق

شدیم که او را زنده نگه داریم، بی گمان آن زن مادر او به شمار خواهد رفت؛ گرچه عرفاً از او متولد نشده باشد.

دوم. حال ببینیم که در شبیه سازی انسانی چه ابهامی در روابط خانوادگی پیش می آید. فرض کنیم که زوجین ناباروری از طریق تخمک زن و هسته سلول شوهر، شبیه سازی انسانی کردند. اهل سنت این کار را نیز حرام می دانند و در این مورد کسی مانند محمد سلیمان الاشقر یکی از دلایل حرمت را به هم ریختگی اوضاع شرعی^{۸۷} می داند. طبق این استدلال نمی توان فرزند را به پدر نسبت داد؛ زیرا آن سلول با منی شوهر بارور نشده است. پس فرزند او به شمار نمی رود و نوزاد را به پدر شوهر نیز نمی توان نسبت داد؛ زیرا «الولد للفراس».^{۸۸} حال می پرسیم چه دلیل شرعی وجود دارد که تخمک زن باید حتماً با گامت یا سلول جنسی شوهر بارور شده باشد؟ در حالی که پدری به دلیل رنگ پوست و مانند آن در نسب فرزند خود تردید می کند و پیامبر او را از این تردید باز می دارد، ما چگونه می خواهیم بر ضرورت باروری تخمک با گامت پدر پافشاری کنیم؟ مفاد این سخن آن است که باروری با گامت پدر باید احراز شود که این کار در گذشته دشوار بوده است. آیا واقعاً ما نصی فقهی داریم که در آن آمده باشد که باید تخمک با گامت پدر بارور شده باشد؟ آیا مفاد الولد للفراس، آن است که تنها زمانی می توانیم فرزندی را به پدرش نسبت دهیم که مطمئن باشیم اسپرم او در تولید آن فرزند نقش داشته است؟ یا آن که وجود رابطه زوجیت و عدم دلیل بر خلاف در انتساب ولد به پدر کافی است؟ ظاهراً این مورد اخیر تا قبل از طرح مسئله شبیه سازی انسانی، مقبول فقها بوده است. در این جا نیز نباید از آن اصل کلی عدول کرد. احراز امتزاج مائین برای الحاق ولد لازم نیست؛ بلکه احراز خلاف آن شرط نفی ولد است. در مورد

۸۷. الاستنساخ فی میزان الشریعة الاسلامیة، محمد سلیمان الاشقر، در رؤیة

اسلامیة/۳۴۵.

۸۸. همان/۳۴۶.

استلحاق، که سستی جاهلی بود با آن که ظاهراً از نظر ژنتیکی فرزند به پدر ملحق می‌شد و امتزاج هم حاصل شده بود، اما به دلیل عدم رابطه زوجیت، اسلام آن را رد کرد. از این رو، باروری با منی زوج در فقه اسلامی شرط نبوده است. پس، از این جهت، الحاق به پدر اشکالی ندارد و فرزند به پدر ملحق می‌گردد. اما این که گفته می‌شود نوزاد را به پدر شوهر نمی‌توان نسبت داد، اساساً چرا باید فرض کنیم که این نوزاد از پدر شوهر است؟ یکی از فرض‌های شگفت آن است که اگر از طریق شبیه‌سازی انسانی فرزندی زاده شد، این فرزند چون از هسته سلول مرد گرفته شده است و آن سلول نیز در اصل از ماء یا گامت پدر صاحب سلول پدید آمده است، پس این فرزند فرزند او به شمار می‌رود. در پاسخ این فرض می‌توان گفت که این شخص، به دهنده هسته ملحق می‌شود و فرزند او به شمار می‌رود، نه به پدر او و در این جا فهم عرفی کافی است. عرف نیز او را فرزند این یک می‌شمارد، نه پدر او. البته ممکن است ادعا شود که در این جا دو فهم داریم دو احتمال هست. در پاسخ این ادعا می‌توان گفت این احتمال به ذهن نزدیک‌تر است. در این گونه امور کسی که اقدام به شبیه‌سازی انسانی می‌کند، نوزاد احتمالی را فرزند خود می‌داند، نه فرزند پدر و در نتیجه برادر خود. در این موارد اگر قرار باشد، به دلیل آن که سلول اصلی از ماء دیگری بارور شده باشد، حکم به حرمت دهیم، با کمی تأمل می‌توان ازدواج میان دو عموزاده را نیز تحریم کرد؛ زیرا آنان به دو برادر می‌رسند و سلول‌های آن دو نیز با یک گامت بارور شده است. در این امور چنین دقت‌های فلسفی درست نیست.

وانگهی آقای الاشقر در این جا دو مبنای متفاوت اتخاذ می‌کند تا نتیجه دلخواه خود را بگیرد. وی برای آن که فرزند را از پدر نفی کند، می‌گوید که در این جا با گامت وی بارور نشده است. پس از نظر او، ملاک الحاق باروری با منی پدر است. اما آن فرزند را به پدر وی نیز ملحق نمی‌کند؛ به دلیل آن که «الولد للفراش». در این جا وی باید تکلیف خود را معین کند: اگر ملاک فراش

است، مسئله حل است و فرزند به صاحب هسته که زوج باشد، ملحق می‌شود. اگر هم ملاک باروری است که به پدر آن شخص ملحق می‌گردد. اما وی به گونه‌ای استدلال می‌کند تا آن فرزند را به طور کلی بی‌پدر معرفی کند. وی پس از تحلیل و نقد شقوق مختلف این مسئله، نتیجه می‌گیرد که: در هر صورت شخص شبیه‌سازی شده را نمی‌توان به پدری شرعی منتسب ساخت و در هیچ حالی نمی‌توان انتساب او را به پدری شرعی تصور نمود.^{۸۹} بدین ترتیب، از نظر او هیچ راهی برای الحاق چنین شخصی به پدر مشروع وجود ندارد. الاشقر این بحث را به عنوان حکم تکلیفی بیان می‌کند. اما وی پس از این بحث، حکم وضعی مسئله را پیش می‌کشد. به این معنا که به رغم حرمت این کار، اگر کسی دست به شبیه‌سازی انسانی زد، احکام وضعی چنین شخصی مانند مسئله ارث، نفقه، حضانت و دیانت او چه می‌شود؟ در این جا است که وی بحث نسب آن شخص را مجدداً طرح می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اگر زنی شوهردار، فرزند شبیه‌سازی شده‌ای را به دنیا آورد، شوهر آن زن، پدر شرعی آن فرزند خواهد بود. مستند این حکم نیز همان گفته معروف رسول خدا است که فرمود: «الولد للفراش»؛^{۹۰} یعنی آقای الاشقر، پس از کوشش فراوان برای اثبات آن که به هیچ روی نمی‌توان فرزند شبیه‌سازی شده را به پدری ملحق ساخت و کاملاً بی‌پدر است، درست در صفحه بعد به سادگی و با استناد به همان حدیثی که از آن نفی بنوّت را نتیجه گرفته بود، آن فرزند را به همان پدر متعارف ملحق می‌کند.

ریاض احمد عوده الله نیز برای شبیه‌سازی انسانی چهار شق برمی‌شمارد و همه آنها را حرام می‌داند. چهارمین شق آن است که هسته شوهر در تخمک همسرش گذاشته و در رحم او کاشته شود. این کار حرام است؛ زیرا طفلی که زاده می‌شود، برادر شوهرش خواهد بود، نه پسرش. پس همه صور

۸۹. همان.

۹۰. همان/۳۴۷.

شبه‌سازی انسانی حرام است.^{۹۱} اما همو هفت صفحه بعد، هنگام بحث از نسب، مجدداً فرض گذشته را پیش می‌کشد و به استناد حدیث حضرت رسول که فرمود: «الولد للفراش»، نتیجه می‌گیرد که این فرزند به زوج، یعنی پدر، ملحق می‌شود و او پدر شرعی آن طفل به شمار می‌رود.^{۹۲}

اما حضرت فرمود: «الولد للفراش»؛ نفرمود: الاخ للفراش. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که آیا طبق این حدیث می‌توان برادر را پسر به شمار آورد؟

برخی از این کسان به این مسئله که می‌رسند و خلاقیت خود را برای ارائه سناریوهای پیچیده به کار می‌گیرند، همه اصول و مبانی روشن فقهی و مسلمات فقه اهل سنت را فراموش می‌کنند. برای مثال، عبدالهادی مصباح برای نشان دادن اختلاط نسب، شقوقی را بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این کار در میان زوجین نیز به این اختلاط می‌انجامد، اما از راهی جز شیوه الاشقر. طبق تقریر مصباح فرض کنیم: زنی هسته شوهر خود را در تخمک خود می‌نهد و در رحم خویش پرورش می‌دهد. فرزندی که به دنیا می‌آید، هیچ نسبتی با او ندارد و تنها فرزند شوهر او است. حال همین زن هسته سلول خود را در تخمک خود گذاشته، آن را در رحم خود پرورش می‌دهد، دختری به دنیا می‌آید که هیچ نسبتی با شوهر آن زن ندارد. این دختر و پسر با یکدیگر نیز نسبتی ندارند و نمی‌توان آنان را محرم یکدیگر نامید. حال آیا این دو می‌توانند با هم ازدواج کنند؟^{۹۳} در این جا در آن پیش فرض اثبات نشده، مناقشه نمی‌کنیم، اما باز با نگاهی ساده می‌توان آن دو را محرم دانست؛ زیرا هر جور محاسبه کنیم، این دو به یک تخمک تعلق دارند و در نتیجه حداقل می‌توان آن دو را خواهر و برادر ناتنی دانست. حتی اگر این مطلب را منکر

۹۱. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۲۰۴.

۹۲. همان/ ۲۱۱.

۹۳. الاستنساخ بین العلم والدین/ ۴۲.

شویم و بگوییم که مادر در تولید پسر هیچ نقشی ندارد و تنها «ظرفی» برای نگهداری و رشد او به شمار می‌رفته است، باز حداقل از طریق قیاس اولویت که هم شیعه آن را قبول دارد و هم اهل سنت، می‌توان آن دو را محرم دانست. اگر زن بیگانه‌ای، دختر و پسری را که هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند، در نوزادی شیر داده و شرایط رضاع محقق شده باشد، در آن صورت آن دختر و پسر، خواهر و برادر رضاعی قلمداد می‌شوند محرم هم می‌گردند. حال چگونه اگر زنی نه ماه تمام، دختر و پسری را در رحم خود پروراند و با گوشت و خون خود آنان را تغذیه کند، با آنان محرم نخواهد شد و آنان نیز با هم محرم نخواهند بود؟ آیا برای مثال یکی دو روز «هم‌شیر» بودن، بیشتر در رشد تن و به تعبیر فقهی «نبت لحم و عظم» تأثیر دارد؟ یا نه ماه «هم‌رحم» بودن و بخش عمده وجود خود را از دیگری گرفتن و مشارکت در منشأ تن و گوشت خود داشتن؟ در این جا قیاس اولویت بی‌هیچ تردیدی محرمیت آن دو را با یکدیگر ثابت می‌کند. بنابراین چه کسی گفته است که آنان محرم نیستند تا بعد این فرض را پیش بکشیم که آیا می‌توانند با هم ازدواج کنند یا خیر.

اگر مسئله محرمیت، مسئله‌ای است فقهی، که چنین است، پس باید با همان ابزارها برخورد کرد. بارها خواننده و پذیرفته‌ایم که «حکم الاشباه فیما یجوز و فیما لایجوز واحد». در این جا نیز با وحدت ملاک و تحقق جامع در این قیاس، طبق مبنای قائلان به آن، بی‌کمترین رنجی می‌توان معضل ادعایی را حل کرد و نیازمند این همه استعجاب نیست. بنابراین می‌توان به سادگی فرزندی را که در دایره زوجیت شبیه‌سازی می‌شود، به زوجین ملحق ساخت و نیازی به آن فرض‌های عجیب و در نهایت کنار گذاشتن آنها نیست و همین مقدار برای حلیت شبیه‌سازی انسانی در دایره ازدواج کافی است.

سوم. برخی در این مورد تا جایی پیش می‌روند که علاوه بر نفی پدر می‌خواهند نشان دهند فرزندی که شبیه‌سازی شده است، حتی مادر ندارد. طبق نظر دکتر حسن علی الشاذلی، از آن جا که تخمک از هسته، تهی و هسته

مرد جای آن گذاشته شده است، جنین صفات و خصایص ژنتیکی مادر را به ارث نمی‌برد و بنابراین وی مادر جنین نخواهد بود و نقش مادر، نقش پروراننده است، نه ایجادکننده و تنها ظرفی است برای نگهداری جنین. ۹۴ این حکم بر این فرض استوار است که هنگامی مفهوم پدری و مادری صادق است که هریک نیمی از ساختار وراثتی خود را به فرزند انتقال دهند. از این منظر، اگر تخمک زن از هسته خالی شود، وی دیگر مادر فرزند نخواهد بود. هرچند باز تا ۳ درصد از ساختار فرزند را تأمین می‌کند، اما این مقدار به گفته برخی از مخالفان شبه‌سازی انسانی نقش چندانی ندارد. بدین ترتیب، شخص شبه‌سازی شده که قبلاً پدر نداشت، اینک بی‌مادر نیز شد و مصداقی خواهد بود برای از زیر بوته عمل آمدن.

نکته هوش‌ریا آن است که یک فقیه در مقام فقه استدلال ژنتیکی کند و هنگامی که باید به مسائل نگاهی ژنتیکی داشته باشد، از فقه مدد بگیرد. در این جا نیز چنین مسئله‌ای رخ داده است. در جایی از فقه اسلامی در تعریف مادر نیامده است که مادر کسی است که نیمی از ساختار ژنتیکی فرزند خود را تأمین کند. در جایی از فقه این‌گونه استدلال نمی‌شود که چون تخمک مادر از هسته تهی شده است، پس دیگر مادر نیست. مسائل و داده‌های ژنتیکی جزء منابع استنباط احکام نیست.

ظاهراً در این جا یک نکته فراموش شده است: تا چندی پیش تصور حاکم آن بود که همه یا عمده صفات ارثی از پدر به فرزند به ارث می‌رسد و مادر «ظرفی» بیش نیست. در فرهنگ عربی این مسئله جدی‌تر بود، تا جایی که می‌گفتند:

«بنونا، بنو أبناءنا و بناتنا»

بنوهن أبناء الرجال الا باعد». ۹۵

۹۴. الاستنساخ: حقیقته، انواعه، حکم کل نوع فی الفقه الاسلامی، حسن علی الشاذلی، در رؤیة اسلامیة/ ۲۹۳-۲۹۴.

۹۵. «پسران پسران ما، پسران ما هستند. پسران دختران ما، پسران مردان دور هستند».

در چنین فضایی، اساساً این بحث مطرح نبود که مادر چه نقش وراثتی دارد و چقدر این نقش جدی است. از این رو، فقه نیز تابع همین نگرش عمومی بوده است. لذا از گذشته تاکنون ولادت ملاک مادری بوده است، چه از طریق تخمک کامل و با هسته باشد، و چه تخمک بی هسته. شارع، فرارش را ملاک لحوق فرزند به پدر و ولادت را ملاک لحوق وی به مادر دانسته است. حرف های دیگر، متعلق به ساحت دیگری است. اگر قرار است بحث ژنتیکی شود، دیگر نباید استدلال فقهی باشد؛ اگر هم بحث فقهی است، شأن و ساحت بحث باید حفظ شود.

این نمونه ای از بی روشی در استنباط مسائل فقهی است. یکی در شق فوق، فرزند را تنها به پدر ملحق می کند و می گوید که او مادر ندارد. دیگری ادعا می کند که او فقط مادر دارد و پس، و سومی می کوشد ثابت کند که شخص شبیه سازی شده، نه پدر دارد و نه مادر. مستندات همه نیز یکی است. شاید علت این آشفتگی در حکم یکی چسبیدن به پیش فرض ها و رها نکردن آنها در هر حال است، دیگری تصور نادرست از شبیه سازی انسانی، و سوم نداشتن روشی ثابت در تحلیل مسائل.

حاصل آن که می توان حداقل در یک شق، یعنی شبیه سازی انسانی در کار زوجیت، از ابهام ادعایی خانوادگی پیشگیری کرد و روابط را به روشنی تعریف نمود.

چهارم. به فرض که در مواردی ممکن است واقعاً ابهامات پیچیده ای در نسب حاصل شود، می توان آن موارد خاص را معین نمود و شرعاً حرام دانست یا طبق قانون ممنوع نمود. برای مثال، جهت پیشگیری از زایش فرزندان بی پدر، می توان گرفتن هسته، از هسته سلول جسمی زن را جهت گذاشتن در تخمک خودش، منع کرد یا تحریم نمود، یا طی بخشنامه ای به مراکزی که در آینده به این کار اقدام خواهند کرد، از آنان خواست که برای این کار ضوابط خاصی را رعایت کنند. از این رو، به دلیل ابهام در موارد خاص نمی توان حکم به حرمت همه موارد داد.

پنجم. برخی برای نشان دادن شناخت شبهه‌سازی انسانی، گاه شقوقی سخت را مطرح و با نمایاندن زشتی آن، اصل شبهه‌سازی انسانی را تخطئه می‌کنند. یکی از این شقوق این است که اگر دختری که شیفته پدرش است، هسته او را در رحم خود بکارد و طفل به دنیا آید، این طفل پدر او خواهد بود، یا برادرش و یا فرزندش.^{۹۶} غافل از آن که این مشکل، شخصاً متوجه شبهه‌سازی انسانی نیست و می‌توان عین همین مشکل را به گونه دیگری نشان داد. فرض فوق را اندکی دستکاری می‌کنیم و می‌گوییم: اگر دختری که شیفته پدرش است، با او همبستر شود و پسری به دنیا آورد، این پسر، فرزند او خواهد بود، یا برادرش. آن‌گاه می‌توانیم طبق مبنای فوق، چون این عمل را موجب خلط یا ابهام نسبت می‌دانیم، اصل همبستری و معاشرت جنسی، نه همبستری دختر با پدرش را منع کنیم.

در مثال فوق، به فرض صحت می‌توان طبق قانون یا شرع، انجام گونه‌هایی از شبهه‌سازی انسانی میان محارم را منع کرد، نه آن که به دلیل دشواری در یک گزینه، کل شقوق دیگر نیز نفی شود.

ششم. پیش فرض ناگفته نگرش فوق آن است که چون فقه موجود از فهم و تعریف روابط جدید و تعیین نسبت میان شخص شبهه‌سازی شده با دیگران ناتوان است، پس این کار حرام است. این نگاه مانند آن است که پزشکی چون نمی‌تواند تکلیف یک بیمار را روشن کند، اساساً آن را ندیده بگیرد یا تحریم کند. این وظیفه فقیه است که تکلیف روابط و ابهامات زاده از آن را روشن کند، نه این که چون توانایی تحلیل و فهم این روابط را ندارد، آن را تحریم و با پاک کردن صورت مسئله خود را راحت نماید. هنگامی که مسئله بیمه مطرح شد، همین ابهام وجود داشت که آن را باید از چه مقوله‌ای به شمار آورد؛ زیرا جزء هیچ یک از عقود شناخته شده قرار نمی‌گرفت. اما سرانجام مبانی آن

روشن شد و جزء عقود مشروع قلمداد گشت.

در این جا نیز به جای آن که به استناد «قلب للاوضاع الشرعیه» حکم به حرمت دهیم و ناتوانی خود را بدین ترتیب پنهان داریم، باید بکوشیم که براساس مسائل تازه، تعریف مناسبی از روابط خویشاوندی به دست دهیم. اما آقای قرضاوی در این جا راه ساده تر را انتخاب می کند و به دلیل وجود ابهام، اساس مسئله را منکر می شود. وی هنگام بحث از نحوه رابطه میان شخص شبیه سازی شده با شخص اصلی، پس از اشاره به ابهاماتی که در این مسئله رخ می دهد - مانند آن که جنین شبیه سازی شده را نه می توان پسر زوج دانست و نه برادر او - نتیجه می گیرد که:

«هذا كله يوجب علينا أن ننكر العملية من أصلها لما يترتب

عليها من مفسد وأثم». ۹۷

این وظیفه مهندسی ژنتیک نیست که طبق دانسته و مفاهیم ملموس برخی از فقها عمل کند؛ بلکه جزء مأموریت های فقیه است که هنگام پیش آمدن مسائلی از این دست به یاری کلیات و اصولی که دارد ابهام زدایی نماید. سخن کوتاه، از ابهام در روابط خانوادگی نمی توان حرمت شبیه سازی انسانی را نتیجه گرفت.

چهار. بررسی دلیل نبود پدر در موارد خاص

در پاسخ این دلیل می توان تنها به دو نکته اشاره کرد:

نخست. به فرض که چنین باشد، در کجای فقه آمده است که تولید فرزند از راه غیر جنسی و بدون نیاز به پدر حرام است. در این جا نیز زنایی در کار نیست. عمل خلاف شرعی نیز صورت نگرفته است؛ پس حرمت این کار خودش جای بحث دارد. مدعیان در این جا هیچ دلیلی فقهی دال بر حرمت بدون پدر بودن به دست نداده اند.

دوم. گیریم که این کار از نظر شرعی حرام است، اما باز این دلیل اخص از مدعا است. در این صورت، در جایی که زوجین و در کادر زوجیت فرزندی را شبیه‌سازی کنند، این اشکال پیش نخواهد آمد. در نتیجه، اگر هم این دلیل وارد باشد، تنها موارد خاصی از شبیه‌سازی را تحریم کرده است، نه هر نوع شبیه‌سازی را.

نورالدین مختار الخادمی بر این باور است که با شبیه‌سازی انسانی اساساً مفهوم پدری یکسره از میان می‌رود؛^{۹۸} زیرا وی فرض را بر این می‌گذارد که در شبیه‌سازی انسانی هیچ مردی نقش ندارد و در نتیجه هیچ اثری از پدر در وجود نوزاد شبیه‌سازی شده دیده نمی‌شود.^{۹۹} و مرد حتی به اندازه یک ژن یا کروموزوم در تولید طفل نقشی ندارد.^{۱۰۰} در استدراک و اصلاح این حکم، وی در پانوشت می‌گوید: مگر آن که هسته از پدر گرفته و در تخمک مادر کاشته شود. در این صورت است که پدر نیز در تحقق جنین نقش پیدا می‌کند. وی آن‌گاه ادعا می‌کند که این تنها یک فرض است و هنوز محقق نشده است.^{۱۰۱} نکته قابل توجه در تحلیل وی آن است که وی به این مورد که می‌رسد، یعنی جایی که مسئله ابوت حل می‌شود و دیگر از این جهت اشکالی متوجه شبیه‌سازی انسانی نمی‌شود، ادعا می‌کند که این تنها یک «افتراض نظری» است؛ لیکن مفسد شبیه‌سازی انسانی را چنان با قطع و جدیت مطرح می‌سازد که گویی همه آنها را خود دیده و شاهد هزاران انسان شبیه‌سازی شده بوده و مشکلات آنان و مفسد این کار مشاهده کرده است. این تنها یک نمونه از ناسازگاری منطقی مخالفان شبیه‌سازی انسانی است که مفسد احتمالی را به عنوان حقایق بیان می‌کنند، اما احتمالات منطقی به عنوان صرف فرض طرح می‌شود.

۹۸. الاستنساخ بدعة العصر/ ۷۲.

۹۹. همان/ ۷۲-۷۳.

۱۰۰. همان/ ۷۵.

۱۰۱. همان/ ۷۳.

پنج. بررسی دلیل ابهام در نفقه و ارث

این نقد در حقیقت فرع بر نقدهای قبلی است. هنگامی که اختلاط نسب یا ابهام در روابط خویشاوندی پیش آید، دیگر معلوم نیست که چه کسی از دیگری ارث می برد. در این مورد نیز دو نکته گفتنی است.

نخست. همان طور که گذشت، در درجه اول چنین ابهامی پیش نمی آید و کافی است که طبق نظر همان مخالفان به استناد قاعده «الولد للفرش»، فرزندی را که در دایره زوجیت شبیه سازی شده است، به والدین خود ملحق سازیم. در نتیجه، دیگر مشکل ارث و نفقه نیز حل می شود. اگر کسی را طبق قاعده فراش به والدین خود ملحق ساختیم، نسبت او با عمه ها و خاله و دیگر طبقات فامیلی نیز روشن می گردد. تعیین دیگر مراتب خویشاوندی نیز وظیفه فقها است.

دوم. اگر هم این اشکال وارد باشد و بتوان آن را جدی شمرد، شبیه سازی انسانی تنها در موارد خاص منجر به ابهام در روابط خویشاوندی می شود، نه در همه موارد. از این رو، به فرض درستی این اشکال نهایتاً می توان گفت که در جاهایی که شبیه سازی انسانی به ابهام در روابط خویشاوندی می انجامد، این کار حرام است؛ اما در دایره زوجیت، این کار مجاز است. بنابراین این دلیل به فرض تمامیت، باز ناقص است و کلیت آن ناپذیرفتنی.

شش. بررسی دلیل نابودی نهاد ازدواج و خانواده

این دلیل، از اثبات مدعا ناتوان است و میان مقدمات و نتیجه آن ربطی منطقی برقرار نیست. در این جا مفروض مدعیان آن است که انگیزه و هدف اصلی از ازدواج تولیدمثل است. از این رو، اگر تولیدمثل بدون ازدواج ممکن گردد، این نهاد برچیده خواهد شد. در نتیجه، دیدن احکام کلیشه ای از این دست: «تا زمانی که فرد می تواند خود را شبیه سازی کند، ازدواجی در کار



نخواهد بود»،^{۱۰۲} در متون مربوط فراوان است. اما این دلیل تاب تحلیل جدی را ندارد. از این رو، در نقد آن تنها به نکات زیر اشاره می‌کنم:

اول. این دلیل بر دو فرض اصلی استوار است: یکی آن که هدف اصلی از ازدواج و انگیزه این کار تولیدمثل است. دوم آن که شبیه‌سازی انسانی مستلزم عدم ازدواج است. اگر این دو فرض اثبات شوند، این دلیل کارآیی فراوانی پیدا می‌کند و می‌تواند به خوبی موضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی را تقویت کند. به همین سبب به دلیل اهمیت این مسئله و حساسیتی که مسلمانان نسبت به نهاد خانواده دارند، بر این دلیل خیلی تأکید می‌شود.

دوم. مقصود از این که هدف و انگیزه اولیه مردم از ازدواج تولیدمثل است، چیست؟ این ادعا را به دو صورت می‌توان تقریر کرد: یکی آن که مردم آگاهانه و با قصد، ازدواج می‌کنند تا تولید مثل کرده باشند و فرزندی برایشان حاصل شود. دیگر آن که آنان به هر دلیلی ازدواج کنند، نتیجه ازدواج عملاً به تولید مثل منجر می‌شود. مثالی از قرآن این تفاوت را به نیکی نشان می‌دهد. در سوره قصص آمده است که مادر حضرت موسی او را به آب انداخت. پس از آن، آل فرعون او را از آب برگرفتند تا برای آنان دشمن و مایه اندوه باشد.^{۱۰۳} مفسران در این جا درباره حرف لام «لیکون» بحث کرده‌اند که مقصود از آن چیست؟ آیا آنان موسی را برای این که دشمنشان شود، از آب بیرون کشیدند؟ اگر مقصود این باشد که کاری نامعقول است. اگر فرعون می‌دانست که موسی کیست و قرار است چه کند، او را می‌کشت. از این رو، در این مورد مفسران گفته‌اند که این لام، برای تعلیل نیست؛ بلکه لام غایت است؛ یعنی این کار فرعون عملاً به زیان او انجامید و او ناخواسته و نادانسته دشمن خویش را در دامان خود پرورش داد.

در دلیل فوق نیز باید این مطلب روشن شود و به تعبیر فنی، علت و انگیزه

۱۰۲. الاستسناخ والانجاب/ ۱۴۰.

۱۰۳. «فالتقطه آل فرعون لیکون لهم هدواً و حزناً» سوره قصص، آیه ۸.

از غایت و نتیجه بازشناسی گردد. آیا هدف و انگیزه مردم از ازدواج تولید مثل است یا غایت آن تولید مثل است؟ اگر مقصود مدعیان آن است که «هدف»، «انگیزه» و قصد آگاهانه مردم از ازدواج تولید مثل است، به این معنا که آنان برای آن که فرزندى به دست آورند، دست به این اقدام می‌زنند، کلیت این سخن ناپذیرفتنی است. ممکن است افراد معینی با انگیزه‌های اقتصادی یا برای داشتن «عصای پیری» و تولید مثل ازدواج کنند، اما غالب ازدواج‌ها با این انگیزه نبوده و نیست. واقعیات بیرونی و مشاهدات فراوان و دستاوردهای زیستی نه تنها این ادعا را تأیید نمی‌کند، بلکه درست برخلاف آن است. سال‌ها قبل از آن که مردی به فکر تولید مثل باشد، ذهنش مشغول جنس مخالف و جذب او می‌شود. این جذب اگر نیرومند شد، به ازدواج می‌انجامد و مدت‌ها بعد از ازدواج است که زن و مرد به صرافت تولید مثل می‌افتند.

اگر به زبان فیزیولوژیکی و روان‌شناختی سخن بگوییم، باید گفت که هورمون‌های جنسی فرد مذکر در هنگام بلوغ فعال می‌شود و از طریق تولید تستوسترون (testosterone) نیازهای جنسی را در او برمی‌انگیزاند.^{۱۰۴} این نیازهای نیرومند که در حدود سیزده چهارده سالگی به تدریج شکل می‌گیرند و نیرومند می‌شوند، او را به طور طبیعی و غریزی به سوی جنس مخالف سوق می‌دهد. در جایی که این نیازها تنها در قالب ضوابط اخلاقی و دینی هدایت شده باشند، معمولاً این کشش نیرومند به ازدواج منجر می‌شود. بنابراین اولین و مهم‌ترین انگیزه ازدواج، نه تولیدمثل، که رفع نیازهای جنسی و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، «امتلاى اوعیه منی»^{۱۰۵} است. البته این انگیزه نیرومند همراه خود عواطف خاصی نیز دارد که در پناه ازدواج تأمین می‌شود.

104. psychology: the science of behavior, Neil R. Carlson, William Buskist, Boston, Allyn & Bacon, 1997, p.426.

۱۰۵. اخلاق ناصری، نصیرالدین طوسی، تحقیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳/۷۲.

بعدها ممکن است که این انگیزه تعدیل و تلطیف شود و حس زیباشناختی در انسان رشد کند و تعالی یابد. پس از آن که مدتی از ازدواج گذشت، آن زمان است که زوجین خواستار فرزند می‌شوند و مسئله طلب نسل مطرح می‌گردد. قرآن کریم نیز هنگامی که از آفرینش زن سخن می‌گوید، به مسئله تولید مثل اشاره نمی‌کند؛ بلکه از تعبیر سکینه یا آرامش نام می‌برد که با دقت غلیان‌های جنسی را فرامی‌گیرد. در سوره روم، آیه ۲۱ خداوند می‌فرماید: «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً، لتسکنوا الیها». در این جا «لتسکنوا» آمده است؛ یعنی تا آرامش یابید و این «لام» را می‌توان لام تعلیل دانست. از این منظر، وجود هر یک از زوجین برای دیگری «سکن» و مایه آرامش است. پس انگیزه اولیه ازدواج، دستیابی به آرامش است، نه تولید مثل. از این رو، در آیه آمده است که «لتسکنوا الیها»؛ حال آن که اگر هدف آگاهانه افراد، تولید مثل بود، مناسب‌تر بود که گفته شود: «لتنجبوا منها». بنابراین اگر مقصود مخالفان آن باشد که هدف افراد از ازدواج تولید مثل است، این ادعا ناپذیرفتنی است و به همین دلیل اگر هم شبهه‌سازی انسانی محقق شود، از این نظر سلباً یا ایجاباً کاری به نهاد خانواده و ازدواج ندارد.

اما ممکن است بگوییم که مقصود از فرض فوق آن است که ازدواج عملاً و در نهایت به تولید مثل می‌انجامد؛ یعنی حتی اگر افراد آگاهانه به قصد تولید مثل ازدواج نکنند، باز نتیجه کارشان فرزندزایی است. اگر این طور باشد، که سخن درستی نیز به شمار می‌رود، خارج از بحث ما است و بنابراین افراد با انگیزه جنسی و برای یافتن آرامش ازدواج می‌کنند، اما چه بخواهند و چه نخواهند، غالباً دارای فرزند خواهند شد. در این جا می‌توانیم از منظر «شوپنهاور» به مسئله بنگریم و بگوییم که غریزه جنسی و حتی عشق، بازی فریب‌کارانه طبیعت است برای آن که انسان بیچاره و بدبخت، نسل خود را ادامه دهد. از نظر شوپنهاور ما فکر می‌کنیم که عاشق شده‌ایم و آگاهانه تن به ازدواج می‌دهیم و هدفمان برآوردن نیازهای عاطفی مان به شمار می‌رود. اینها

همه تصووراتی است که طبیعت، مکارانه در نهاد ما سرشته و ما را چون ماشینی کوکی به بازی‌های مورد نظر خود واداشته است. حتی خرد ما بازیچه این قدرت مکار است و: «در ازدواج کسی به دنبال مشغولیت عقلانی نیست؛ بلکه همه در پی به دنیا آوردن فرزند هستند». ۱۰۶ به باور شوپنهاور ما فکر می‌کنیم که از موهبت عشق برخوردار شده‌ایم، اما در همان حال واقع امر آن است که: «عشق فریبی است که طبیعت به افراد می‌دهد و آنها را به هلاک می‌اندازد؛ برای این که نوع باقی بماند». ۱۰۷

اگر مقصود این باشد، که طبیعت با جدیت کار خود را دنبال می‌کند و ما نمی‌توانیم مانع کار او شویم و هر روز با افتادن در دام عشق، ناخواسته وارد بازی او می‌شویم. از این رو، حتی اگر بتوانیم مسئله تولید مثل را به گمان خود حل کنیم، طبیعت راه خود را دنبال می‌کند. در این صورت نیز شبیه‌سازی انسانی سلباً یا ایجاباً کاری به ازدواج ندارد. تنها در صورتی می‌توان شبیه‌سازی انسانی را مغایر نهاد ازدواج دانست که ادعا کنیم: افراد چون می‌خواهند فرزنددی داشته باشند، به ازدواج تن می‌دهند و چون شبیه‌سازی انسانی این هدف را تأمین می‌کند، عملاً بساط ازدواج برچیده خواهد شد. اثبات این ادعا نیز سخت دشوار است.

توجیه دیگر آن است که بگوییم مقصود از فرض فوق آن است که افراد هنگام ازدواج، باید به قصد تولید مثل دست به این اقدام بزنند و به گفته خواجه نصیر طوسی: «باید که باعث بر تأهل، دو چیز بود: حفظ مال و طلب نسل، نه داعیه شهوت یا غرضی دیگر از اغراض». ۱۰۸ این سخن نیز به فرض صحت، تنها یک توصیه اخلاقی است و نه حکمی شرعی. از این رو، حتی اگر کسی

۱۰۶. تسلی بخش‌های فلسفه، آکن دو باتن، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۲۳۳/۱۳۸۳.

۱۰۷. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، تهران، زوار، ۱۳۴۴، ج ۳/۸۶.

۱۰۸. اخلاق ناصری/۲۱۵.

ازدواج کند و به هیچ روی قصد طلب نسل نداشته باشد و هدفش مقصور به رفع نیازهای شهوی باشد، باز ازدواجش درست است. خلاصه آن فرض نخست، که هدف انسان‌ها از ازدواج تولیدمثل است، پذیرفتنی نیست.

البته تنها در یک فرض، شبیه‌سازی انسانی کاملاً مخالف ازدواج است و در آن صورت می‌توان آن را دلیلی بر حرمت این کار دانست و آن این که مدعی شویم که شبیه‌سازی انسانی، غریزه جنسی انسان را از بین می‌برد و اساساً افرادی فاقد هرگونه تمایل جنسی و اخته می‌آفریند. چنین کسانی دیگر به سوی ازدواج گام برنخواهند داشت و تصور آن را نیز نخواهند کرد و فریب طبیعت را نیز نخواهند خورد. از قضا ذهن خلاق کسانی نیز این ایده را طرح کرده است.

محمد عدنان سالم، مدیر کل دارالفکر، بر این نظر است و این گونه استدلال می‌کند: مفروض آن است که شخص استنساخ شده، زاده تولید و تکثیر غیر جنسی است و چیزی از مسائل جنسی نمی‌داند؛ در نتیجه، هیچ تمایل جنسی ندارد و چیزی از ازدواج و خانواده نمی‌داند. مراکز تحقیقاتی نیز نیازی به شبیه‌سازی دو جنس متجاذب ندارند، و گرنه شبیه‌سازی آنان دیگر معنایی نداشت. ۱۰۹.

گوینده فوق فرض کرده است که معنای تولیدمثل غیر جنسی آن است که شخص شبیه‌سازی خودش خنثی است یا هیچ میل جنسی ندارد و یا نیازی به خانواده ندارد. این باور به شکل مختلفی در متون مربوط آمده است: گاه به عنوان ناتوانی جنسی و ناباروری، و گاه به صورت نداشتن تمایل جنسی. در هر صورت اگر شبیه‌سازی انسانی، چنین نتیجه‌ای در بر داشته باشد، می‌توان از آن حرمت شبیه‌سازی را استنتاج کرد. اما واقع آن است که شبیه‌سازی این پیامد را ندارد و دالی، گوسفند شبیه‌سازی شده، خود جفتگیری کرد و چندین بره به دنیا آورد.

سوم. فرض دوم دلیل فوق آن بود که شبیه سازی انسانی مستلزم کنار گذاشتن نهاد ازدواج است. مقصود از این فرض چیست؟ آیا مقصود آن است که منطقیاً و لزوماً انجام شبیه سازی انسانی مستلزم چند شرط است که یکی از آنها کنار گذاشتن ازدواج است، به این معنا که اگر مرد متأهلی خواستار شبیه سازی انسانی شد، باید از زن خود جدا شود و همین مسئله درباره زنان صادق است؟ قرضای این مسئله را به گونه ای تقریر می کند که گویی همین تفسیر درست است. عبارت وی در این مورد بسیار روشن است:

«الاستنساخ يقوم على الاستغناء عن احد الجنسين والاكتفاء

بجنس واحد».^{۱۱۰}

مقصود از این که بگوییم: «شبیه سازی بر بی نیازی از یکی از دو جنس و اکتفا به یک جنس استوار است»، دقیقاً چیست؟ آیا مقصود این است که در شبیه سازی انسانی، علاوه بر ضرورت وجود هسته سالم و تخمک و رحم، باید شرط دیگری نیز فراهم شود و آن اکتفا به تنها یک جنس است؟ اگر مقصود چنین است که این ادعا خطاست و کسی چنین ضرورت یا شرطی را اعلام نکرده است. و قرضای نیز برای اثبات نظر خود شاهدهی به دست نمی دهد. البته وی در ادامه سخن خود می گوید:

«تا آن جا که یکی از زنان آمریکایی گفت: پس از آن، این

سیاره تنها از آن زنان خواهد بود».^{۱۱۱}

لیکن با این ادعا که نمی توان چیزی را ثابت کرد. اگر زنی در جایی چیزی گفت، آیا می توان طبق تصور تخیلی او، مسئله ای فقهی را به سادگی حل و فصل نمود؟ وی در جایی دیگر این گونه تصریح می کند که شبیه سازی انسانی با نهاد ازدواج ناسازگار است:

«ان الاستنساخ بالصورة التي قرأناها و شرحها المختصون

۱۱۰. الاستنساخ البشري و تداعياته.

۱۱۱. همان.

ینافی ظاهرة الازدواج او سنة الزوجية فی هذا الكون الذی

نعیش فیہ». ۱۱۲

اما توضیح نمی دهد کدام یک از متخصصان گفته اند که شبیه سازی انسانی با ازدواج منافات دارد. قرضای و کسانی که می پندارند شبیه سازی انسانی نهاد ازدواج را از میان خواهد برد، باید منطقاً نشان دهند که ملازمه ای میان این دو وجود دارد و این کاری است که تاکنون کسی به آن دست نیازیده است.

شبیه سازی انسانی، منطقاً نه مستلزم جنس واحد است و نه نافی آن؛ یعنی چنین نیست که برای انجام دادن شبیه سازی انسانی باید حتماً تنها از هسته سلول جسمی زن استفاده کرد، و باز چنین نیست که نباید از هسته زن استفاده کرد. از نظر علمی شبیه سازی انسانی در این جا ساکت است. این بستگی به انتخاب و قانون گذاری ما دارد که چه باید کرد. بدین ترتیب، ملازمه ای منطقی میان شبیه سازی انسانی و نابودی نهاد ازدواج وجود ندارد.

چهارم. اگر مقصود آن باشد که شبیه سازی انسانی این امکان و اقتضار را فراهم می سازد که بدون نیاز به ازدواج دارای فرزند شویم، باز نمی توان بر ضد آن اقامه دعوی کرد؛ زیرا این امکان در موارد دیگری نیز مانند لقاح برون رحمی وجود دارد. امروزه این امکان برای هرکس فراهم است که تخمکی را از جایی فراهم کند و یا به بهای ده، دوازده هزار دلار بخرد و آن را از طریق لقاح برون رحمی بارور سازد و پس از آن نیز رحمی را اجاره نماید و... این کار قطعاً ممکن است و اتفاقاً از نظر اقتصادی از شبیه سازی انسانی به صرفه تر است! زیرا مدعیان شبیه سازی انسانی برای انجام دادن این کار مبلغی در حدود ۲۰۰ هزار دلار درخواست می کنند! از این رو، اگر ملاک اقتضای سوء استفاده است، باید لقاح برون رحمی را تحریم کرد. این جاست که می توان ناسازگاری در نحوه استدلال و ادله برخی از مخالفان شبیه سازی را به خوبی نشان داد.

۱۱۲. ما حکم الاستنساخ فی الاسلام، یوسف القرضاوی، در پایگاه اسلام اونلاین

نت : islamonline.net



این تصویر خیالی و بدبینانه، چنان در میان مخالفان شبیه‌سازی انسانی رواج یافته است که گاه سخنانی به زبان می‌آورند که توجهی به لوازم منطقی آنها که بسیار روشن است، ندارند. یکی از نمونه‌های این سخنان همین ادعا است که شبیه‌سازی انسانی موجب از بین رفتن ازدواج می‌شود که نمی‌توان از آن دفاع کرد و آن را به گونه‌ای خردپذیر توجیه نمود.

یکی از نکاتی که باید در این جا به آن توجه داشت، نقش ادبیات علمی-تخیلی در این گونه اظهارات و فتواها است. طرح مسئله شبیه‌سازی انسانی در غرب و جهان عرب با ادبیات تخیلی و رمان‌های خاصی درهم آمیخته شده است. تصویری که از شبیه‌سازی انسانی به وسیله کسانی چون قرضای ارائه می‌شود، به خصوص تأثیری که بر ازدواج دارد، سخت متأثر از این ادبیات است. یکی از رمان‌هایی که امروزه در ادبیات شبیه‌سازی به آن فراوان اشاره می‌شود، «دنیای قشنگ نو» است. هم در منابع انگلیسی و هم عربی و هم فارسی به این عنوان برمی‌خوریم که شبیه‌سازی انسانی سرآغاز تحقق «دنیای قشنگ نو» است. هنگام خوانش این رمان متوجه تأثیر شدید این کتاب بر مخالفان شبیه‌سازی انسانی می‌شویم. آلدوس هاکسلی (۱۹۶۳-۱۹۸۴) رمان‌نویس، ادیب، منتقد اجتماعی و اخلاق‌گرای انگلیسی، این کتاب را در سال ۱۹۳۲ نوشت و با آن شهرت خود را تثبیت کرد. یک میلیون نسخه از این رمان تا سال ۱۹۴۶ به فروش رفت.^{۱۱۳} رمان «دنیای

۱۱۳. فرهنگ آثار: معرفی آثار مکتوب ملل جهان از آغاز تا امروز، زیر نظر سیدرضا

قشنگ ۱۱۴ نو ۱۱۵ گزارشی است بدبینانه و تصویری تمام‌نما از شکنندگی اراده انسانی، در دنیای آینده و نقد تکنولوژی. در این رمان جامعه‌ای نشان داده می‌شود که بر بسیاری از مشکلات عمومی بشری غلبه کرده است و در آن، علم و به خصوص روانشناسی و مهندسی ژنتیک سرنوشت همه را رقم می‌زند. در این جامعه روانکاوی فروید و روانشناسی نثوپاولوفی و منطق شرطی‌سازی حاکم است. خداوند حضوری ندارد، اما حضرت فورده، که تحریف نام فروید است، جای او را گرفته است. در این جامعه، زنده‌زایی و ازدواج یک انحراف اخلاقی به شمار می‌رود و همه افراد از طریق تکثیر سلولی در درون بطری به صورت جینی و هفتاد تا هفتاد تا، زاییده می‌شوند. آمیزش جنسی وجود دارد، اما نه به قصد تولید مثل؛ بلکه فقط برای لذت بردن. افراد از طریق دستکاری‌های ژنتیکی کنترل می‌شوند. افراد درجه اول و درجه دوم وجود دارند. این درجه‌بندی از طریق کارخانه سازنده انسان‌ها ایجاد می‌شود. برخی به عنوان تیپ «آلفا» برای کارهای فکری و برخی به عنوان «بتا» و عده‌ای به عنوان «گاما» برای کارهای یدی و حتی پست ساخته می‌شوند. بخش عمده داستان در شهر لندن و در مرکز جوجه‌کشی و شرطی‌سازی رخ می‌دهد. در این جامعه خلاقیت مرده و صلح و صفا حاکم است. البته در سرزمین وحشیان یا مکزیک هنوز زنده‌زایی و تولیدمثل طبیعی وجود دارد؛ به همین دلیل آنان وحشی هستند. در این جامعه: «مردها و زن‌های استاندارد، در دسته‌های

۱۱۴. غالب مترجمان Brave New World را دنیای شجاع جدید ترجمه کرده‌اند، اما حمیدیان، مترجم این کتاب، توضیح می‌دهد که Brave در این متن به معنای مجلل و زیباست و مؤلف عنوان کتاب خود را از نمایشنامه طوفان شکسپیر گرفته است میراندا دختر پراسپرو در پرده پنجم می‌گوید: «نوع بشر چقدر زیباست! ای دنیای نو باشکوه! تو چنین مردانی را در خود داری؟» مجموعه نمایشی ویلیام شکسپیر، ترجمه علاءالدین بازارگادی، تهران، سروش، ۱۳۷۸، ج ۱/۲، ۱۷۸۱.

متحدالشکل . محصول یک تخم بوخانوفسکیزه، تعداد کارکنان یک کارخانه کوچک را تأمین می‌کند. نود و شش همزاده‌مشکل چرخ نود و شش ماشین یک جور را می‌گردانند.^{۱۱۶} اصل «تولید انبوه» که قبلاً تنها در کالاهای بی جان وجود داشت، به کمک مهندسی ژنتیک در زیست‌شناسی هم معمول شده است. ۱۱۷.

در این جامعه، نه تنها زایمان طبیعی مطلقاً وجود ندارد و همه چیز به ماشین‌های جوجه‌کشی انسانی سپرده شده است، بلکه اصطلاح «زایمان» چندش‌آور و همانند واژه‌های زیر تنه‌ای، چهره افراد را از شرم سرخ می‌کند. این مسئله در سراسر رمان بازنموده می‌شود؛ از جمله آن که: «در وحشی‌کده، بچه‌ها هنوز زاییده می‌شوند. بله، زاییده می‌شوند؛ گرچه این حرف به نظر نفرت‌انگیز بیاید». ۱۱۸.

این تصویر خیالی و بدبینانه، چنان در میان مخالفان شبیه‌سازی انسانی رواج یافته است که گاه سخنانی به زبان می‌آورند که توجهی به لوازم منطقی آنها که بسیار روشن است، ندارند. یکی از نمونه‌های این سخنان همین ادعا است که شبیه‌سازی انسانی موجب از بین رفتن ازدواج می‌شود که نمی‌توان از آن دفاع کرد و آن را به گونه‌ای خردپذیر توجیه نمود. یکی از مفروضات اثبات‌ناپذیر مخالفان شبیه‌سازی انسانی، متأخر از نگرش هاکسلی، همین فراموش شدن نهاد خانواده است؛ تا جایی که ریاض احمد ادعا می‌کند که جامعه‌شناسان اتفاق نظر دارند که شبیه‌سازی انسانی به نابودی نهاد خانواده و تولید مثل جنسی خواهد انجامید،^{۱۱۹} و پیش‌بینی می‌کند که در پی رواج این

۱۱۶. دنیای قشنگ نو، آلدوس هاکسلی، ترجمه سعید حمیدیان، تهران، پیام، ۱۱/۱۳۵۲.

۱۱۷. همان.

۱۱۸. همان/۱۰۷.

۱۱۹. الاستسناخ فی میزان الاسلام/۱۳۰.

کار، مفاهیم «مادری»، «پدری» و «پیوند خانوادگی»، از مقولات منسوخ و باستانی به شمار خواهد رفت. ۱۲۰

حسام‌الدین شحاده نیز گویی در اینجا دنیای قشنگ نور را بومی ساخته است، هنگامی که این گونه در مفاسد شبیه‌سازی انسانی سخن می‌گوید:

«معلم مدرسه‌ای در روستای کوچکی از روستاهای قرن آینده، از شاگردان کلاس خود در باره معنای خانواده می‌پرسد، لیکن هیچ‌کس معنای آن را نمی‌داند؛ زیرا جامعه آنان دارای این نهاد مقدس نیست». ۱۲۱

هفت. بررسی دلیل نابودی مفهوم مادری

در نقد این دلیل چند نکته گفتنی است:

یک. هنگام خوانش متونی که این دلیل را پیش می‌کشند، درمی‌یابیم که این دلیل بر چهار فرض اساسی استوار است: نخست آن که درد و رنج جزء مقومات مفهوم مادری و شرط تحقق آن است. دوم آن که در شبیه‌سازی انسانی، وظیفه مادری تقسیم می‌شود و به جای یک مادر، دو مادر یا بیشتر حضور دارند. سوم آن که زنی جنینی را در رحم خود می‌پرورد که او را غریبه و بیگانه حس می‌کند و چهارم آن که شبیه‌سازی انسانی رنج و درد را منتفی ساخته، مسئله ولادت و زایمان را به عملی یکسره مکانیکی و بی‌درد تبدیل می‌کند.

دو. نخستین فرض مدعیان فوق آن است که مادری یعنی درد کشیدن و رنج بردن، و کسی که رنج نبرد، مادر نیست. قرضای در نقد شبیه‌سازی انسانی ادعا می‌کند که این کار موجب می‌شود که زنان بازیگر و خواننده در پی رحم مصنوعی باشند و با این کار تناسب اندام خود را حفظ نمایند. این کار اشتباه است؛ زیرا مادری رنج و معانات است و تنها اعطای تخمک نیست؛

۱۲۰. همان/۹۸.

۱۲۱. همان/۱۰۰.

مادری همزیستی با این جنین به مدت نه ماه است. ۱۲۲ کسانی که رنج را جزء مفهوم مادری می دانند، برای اثبات نظر خود به آیه ای از قرآن استناد می کنند که در آن به مسئله درد و رنج مادران اشاره شده است. در آیه ۱۵ سوره احقاف آمده است: «و وصینا الانسان بوالديه احساناً حملته امه کرهأ و وضعته کرهأ». در این آیه، دوران بارداری و زایمان برای مادر، همراه با رنج و درد است.

«صبری دمر داش» همین خط استدلالی را بر ضد شبیه سازی انسانی این گونه ادامه می دهد: چهارمین زیان این تکنولوژی آن است که مفهوم خانواده به طور کلی و مفهوم مادری را به شکل خاص، ملغما می سازد؛ زیرا مادری که برای زایمان و پرورش فرزند خود زحمت نکشد، حس مادری نخواهد داشت. مادری با رنج و عنا آمیخته است. قرآن نیز مادر و رنج مادری را ارج نهاده است. زنی نزد رسول خدا آمد و گفت که شوهرش، فرزندش را از او گرفته است؛ حال آن که: «ان بطنی کان له وعاءاً و ثدیی کان له سقاءً و حجری کان له حواء» اما با بودن رحم مصنوعی، دیگر نه رحم زن برای فرزندش وعامی گردد، و نه پستانش سقا، و نه دامانش پناه؛ زیرا دیگر مادری به معنای قرآنی آن و به معنای والده اصلاً نخواهد بود. ۱۲۳

خلاصه این استدلال آن است که چون در قرآن آمده است که مادر هنگام بارداری و زایمان، «رنج می برد»، پس این رنج جزء مقومات مادری است و مادر «باید رنج ببرد». این استدلال از یک واقعیت غالب موجود، حکم و جوب را استخراج کرده است؛ یعنی شبیه به همان منطقی است که از تولد اغلب افراد از طریق آمیزش جنسی، و جوب این آمیزش را نتیجه می گرفت. طبق این منطق هر گونه تلاشی برای کاهش و از آن بدتر از بین بردن درد مادران در دوران بارداری و هنگام زایمان حرام و خلاف مشیت الهی و ناقض مفهوم مادری است. این آیه می فرماید که مادران هنگام بارداری رنج می کشند، اما آیا

۱۲۲. همان.

۱۲۳. الاستنساخ: قبلة العصر/ ۱۱۳-۱۱۴.

می‌توان از آن نتیجه گرفت که پس رنج کشیدن بخش اجتناب‌ناپذیر مادری است. اگر بتوانیم نتیجه بگیریم که چون در قرآن آمده است: «مردم بر شتر به حج خواهند؛ پس واجب است بر شتر به حج رفت»، از آیه فوق نیز می‌توان نتیجه گرفت که درد جزء مفهوم مادری است.

وانگهی طبق این مبنا تمام تکنولوژی‌ها و امکاناتی که از رنج‌خانه‌داری زنان و بارداری مادران و شیر دادن به کودکانشان می‌کاهند، باید به همان میزان ناقص مفهوم مادری باشند. اگر فرض کنیم بتوان دوران بارداری را بدون درد پیمود، آیا در این صورت مادرانی که بی‌درد زایمان کرده‌اند، مادر نیستند. فراموش نکنیم در این جا بحث از مسائل حقوقی است و می‌خواهیم بر آن آثار فقهی و حقوقی مترتب کنیم و حکم به حلیت و حرمت دهیم. بی‌شک مادری که زایمانی طولانی و پر درد داشته است، از احترام بیشتری ممکن است برخوردار باشد و فرزندان در برابر او تکلیف اخلاقی سنگین‌تری دارند، اما این به معنای آن نیست که مفهوم مادری در جایی ناقص است و در جای دیگر کامل. آیه فوق ناظر به غالب بارداری‌ها است، نه این که لزوماً باید بارداری با درد باشد.

سه. دومین فرض در این دلیل آن است که در شبیه‌سازی انسانی، وظیفه مادری میان دو تن و گاه بیشتر تقسیم می‌شود؛ یعنی تخمک از یکی است، بارداری از دیگری و گاه هسته از زن سومی است. به این ترتیب، یک وظیفه هنگامی که تقسیم شد، به همان میزان از اهمیت و سختی آن کاسته می‌شود. طبق این فرض، رنج و کُره، مایه ایجاد پیوندی عمیق میان مادر و فرزند می‌شود، اما در شبیه‌سازی کجا این مسائل رعایت می‌شود؟ در شبیه‌سازی انسانی مادری میان صاحب تخمک و صاحب رحم تقسیم می‌شود و تعدد مادران در شبیه‌سازی، به دو صفت اصلی - که قرآن مادران را با آنها ستوده است - زیان می‌زند: حمل کرهی و وضع کرهی؟^{۱۲۴}

خلاصه این فرض آن است که در شبیه سازی انسانی به جای یک مادر، دو مادر وجود دارد و این مسئله به تضعیف و از بین رفتن مفهوم مادری می انجامد. اما اگر فرض کنیم که در شبیه سازی انسانی همان زنی که دهنده تخمک است، زایگوت را نیز در رحم خود می پرورد، بنیاد فرض فوق فرو می ریزد و اعتبار خود را از دست می دهد. در این صورت، حمل گُرهی و وضع گُرهی و در نتیجه درد نیز وجود دارد. هیچ ملازمه ای منطقی میان شبیه سازی انسانی و تعدد و یا وحدت مادر وجود ندارد و نمی توان از این مسئله به سود یا زیان شبیه سازی انسانی بهره گرفت. از این رو، این فرض نیز ناپذیرفتنی است.

چهار. فرض سوم دلیل فوق آن است که زنی که زایگوتی را از طریق شبیه سازی انسانی در رحم خود می پرورد خود را نسبت به جنین و او را نسبت به خود بیگانه می داند. نصر فرید واصل، در نقد شبیه سازی انسانی حتی در دایره زوجیت ادعا می کند: هنگامی که مادری هسته سلول شوهر خود را در تخمک خود جای داده و آن را در رحم خود کاشته است، هر چند دیگر خلط نسب صورت نمی گیرد، اما در این جا یکی از طرفین یعنی مادر احساس می کند که جنین حامل ژن های وراثتی او نیست و به همین سبب او را بخشی از خود نمی پندارد و غریبه اش می شمارد و گویی تنها مربی و پرورنده او است، نه مادرش. ۱۲۵.

این فرض نیز از چنان قوتی برخوردار نیست که بتواند از بوته نقد جان به در برد؛ زیرا اولاً، در این جا نیز مادر بخشی از ژن های خود را به جنین منتقل می کند؛ هر چند مقدار آن ناچیز باشد. ثانیاً، این ادعا خلاف مشهودات عمومی ماست. زنی که تنها یک ماه یا کمی بیشتر نوزادی را شیر داده است، بی آن که پیوند خونی با او داشته باشد، همواره خود را مادر او حس می کند و

۱۲۵. الاستسناخ البشری و احکامه الطبیه والعلمیه فی الشریعة الاسلامیه، نصر فرید محمد واصل، در رؤیه اسلامیه/۴۴۵.

این حالت چنان نیرومند است که اسلام نهاد مادر رضاعی را براساس همین احساس به رسمیت شناخته و بر آن آثاری حقوقی مترتب ساخته است. حال چگونه زنی که جنینی را نه ماه در رحم خود با گوشت و خون خویش پرورده است و درد و رنج مادرانه را تحمل کرده است و از آن مهم‌تر تخمک نیز از آن او است، اما باز چنین زنی نوزاد را غریبه خواهد دانست؟ آیا عقل سلیم این را می‌پذیرد؟ اگر کبوتری به خانه ما پناه بیاورد و او را تنها یک هفته در خانه خود نگهداری کنیم، به او دل خواهیم بست، اما این زن، جنینی را که با خون خود پرورده است، غریبه‌اش می‌شمارد؟ جالب آن است که در همان صفحه، فرید نصر در مقام مخالفت با شبیه‌سازی انسانی در میان زوجین برای حل مشکل ناباروری زوجین، این بحث را پیش می‌کشد که ناباروری حکمت الهی است و کارکردی انسانی و اجتماعی دارد و حتی در همه روزگاران وجودش ضروری است.^{۱۲۶} وی سپس می‌کوشد تا این کارکرد را نشان دهد. از نظر او یکی از کارکردهای مهم ناباروری، حل مسئله سرپرستی یتیمان است.^{۱۲۷} وی می‌پرسد: چه کسی باید سرپرستی کودکانی را که بر اثر جنگ‌ها و حوادث طبیعی یتیم شده‌اند یا نوزادان سرراهی را، بعهده بگیرد؟

«آیا این پدران و مادرانی که از نعمت باروری و داشتن فرزند محروم شده‌اند، بیش از همه مردم شیفته و دلسوز این کودکان نیستند تا پدر و مادر آنان شوند و به جای پدر و مادر واقعی‌شان سرپرستی مادی و معنوی آنان را به عهده بگیرند؟»^{۱۲۸}

فاصله این ادعا که مادری که جنین شبیه‌سازی شده را در رحم خود

۱۲۶. همان.

۱۲۷. در این جا به این مسئله نمی‌پردازیم که طبق این تحلیل، تلاش در جهت درمان ناباروری، نقض حکمت الهی و کوشش در جهت اخلال در کارکرد اساسی این نعمت به شمار می‌رود.

۱۲۸. همان/۴۴۶.

می پرورد، خود را نسبت به او بیگانه حس می کند، و این ادعا که مادرانی هستند که بچه های سر راهی را به فرزند پی پذیرند و آنان را فرزند خود بشمارند، تنها یک صفحه است. حال جای این پرسش است که چطور زنی جنینی را که از تخمک خودش شکل گرفته و در رحم او پرورش یافته است، غریبه می داند؟ اما همین زن کودکان بی نشان سر راهی را فرزند خود قلمداد می کند به آنان عشق می ورزد؟ آیا این استدلال مقبول است؟

پنج. فرجامین و چهارمین فرض آن است که در شبیه سازی انسانی، اساساً رنج و درد مادرانه وجود ندارد و همه چیز به عهده ماشین های بی جان است. در نتیجه مفهوم مادری به معنای سنتی آن منتفی است. این فرض نیز متأثر از ادبیات علمی-تخیلی است که نمونه ای از آن در بالا گذشت. همان طور که لقاح برون رحمی به معنای این نیست که دیگر نیازی به دوران بارداری نیست، شبیه سازی انسانی نیز به معنای این نیست که تخمک در ماشینی گذاشته می شود و چند ساعت بعد نوزادی به مادر تحویل داده می شود. حداقل خواندن ماجرای شبیه سازی دالی باید این مخالفان را متوجه ساخته باشد که در این تکنولوژی نیز نیازمند رحم طبیعی و دوران بارداری هستیم. اما برخی تصورات، گویای آن است که تصویر روشنی از روند شبیه سازی انسانی در میان این سنخ مخالفان وجود ندارد و عمده دلایل مخالفت آنان، ناشی از بدفهمی این تکنیک است. خلاصه آن که دلیلی موجه که نشان دهد شبیه سازی انسانی مفهوم مادری را از میان خواهد برد، وجود ندارد.

هشت. بررسی دلیل امکان شکل گیری روابط نامشروع

درباره این دلیل شش نکته گفتنی است:

نخست. این نوع نگاه فرویدی به مسئله، فروتر از مباحث علمی است و اگر قرار باشد که چنین روابطی شکل بگیرد، شبیه سازی انسانی یا عدم آن نقشی در آن نخواهد داشت. معلوم نیست چرا تصور می شود چنین رابطه ای

تنها به دلیل مسئله شبیه سازی انسانی ممکن است رخ دهد.

۱۲۱



شبیه سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت

دوم. به احتمال قوی، این دلیل ناشی از تصویر خطایی است که درباره فرایند شبیه سازی انسانی وجود دارد. مفروض ناگفته این دلیل آن است که زنی مثلاً سی ساله، از هسته سلول کسی فرزندی را یک شبه شبیه سازی می کند. این انسان نیز یک شبه به سن بلوغ و کمال فیزیکی می رسد، فردای آن روز شخص شبیه سازی شده که اینک بزرگ و بالغ شده است، با دیدن زن سی ساله ای که او را در رحم پرورانده است، شیفته اش می گردد و خطورات شیطانی به ذهنش راه می یابد. اما اگر از منظر علمی نگاه کنیم، این زن سی ساله، اگر امروز برای شبیه سازی اقدام کند، فرزند شبیه سازی شده او حدود هیجده یا بیست سال دیگر به کمال جسمانی می رسد و در آن زمان این زن پنجاه ساله می گردد، مگر آن که منطبق فروید را قبول کرده و عقده ادیپ را باور داشته باشیم. اگر هم چنین باشد، در آن صورت این معضل درباره مادران حقیقی به طریق اولی وجود خواهد داشت و باید مسئله را به گونه دیگری حل نمود.

سوم. در این جا معلوم نیست که چرا همه حس عاطفی و یافته های تجربی و نگاه دینی خود را فراموش می کنیم و حکمی برخلاف عقل سلیم می دهیم. فرض فوق به گونه ای جدی تر و محتمل تر درباره مادر رضاعی ممکن است پیش آید. فرض کنیم: زنی سی ساله یا کمتر نوزادی را مدتی شیر دهد. حال چقدر این احتمال وجود دارد که آن نوزاد پس از بلوغ شیفته آن زد شود؟ و اگر هم چنین احتمالی وجود داشته باشد، چقدر شرع و عرف به آن توجه می کند؟ بی گمان در این گونه موارد، شرع و عرف به این احتمالات ترتیب اثری نمی دهند و فرض را بر این می گذارند که شیر آن زن، نوزاد را در حکم فرزندش قرار می دهد و رابطه شیری میان آن دو، مانع از تحقق این گونه احتمالات خواهد گشت؛ این فرضی است جدی و عقلایی. حال چرا باید این تصور بیمارگونه را به ذهن راه دهیم که فردی در رحم زنی به مدت نه ماه زندگی کند و بخش عمده ای از وجودش را مدیون او باشد و احتمالاً به وسیله همان زن بزرگ

شود، اما پس از بلوغ تمایل جنسی به آن زن پیدا کند؟ آیا پرورش درون رحم، عمیق تر و استوارتر از شیردهی نیست؟

چهارم. طبق فرض فوق و به همان دلیل، باید نهاد مادر رضاعی نیز برچیده شود؛ زیرا به همان قوت و شدت و چه بسا با احتمالی قوی تر ممکن است زن بسیار جوانی به نوزادی شیر دهد و آن نوزاد پس از بلوغ شیفته او شود و به این ترتیب تمایل نامشروعی به او پیدا کند و خدای ناکرده زنای با محارم رخ دهد. از این رو، از باب سد ذرائع که سلاح آماده‌ای است برای این گونه امور و برای پیشگیری از این قبیل مسائل، باید فتوا به حرمت رضاع داد.

پنجم. قبل از طرح مسئله شبیه‌سازی انسانی، در میان فقهای اهل سنت، مسئله رحم اجاره‌ای (الرحم المستأجر یا شتل الجنین) و آثار وضعی آن بحث شد. یکی از مسائل آن درباره زنی بود که رحم خود را در اختیار تخمک بارور شده زن دیگری می‌گذارد. این زن با آن جنین چه نسبتی خواهد داشت؟ دکتر عارف علی عارف در مقاله‌ای به تفصیل مسائل جانبی این قضیه را بررسی کرده است. وی با طرح این پرسش که مادر حقیقی در این میان کیست، پاسخ‌هایی را که به آن داده شده است، نقل و تحلیل می‌کند. برخی مادر حقیقی را صاحب تخمک دانسته‌اند؛ زیرا زایگوت جنین کامل است و در رحم اجاره‌ای چیزی به وجود حقیقی او افزوده نمی‌شود. دیگر آن که خصایص ارثی در تخمک و منی است، نه در رحم اجاره‌ای. در برابر این نظر گروهی بر این باورند که مادر حقیقی صاحب رحم است، به دلیل نصوصی مانند: «ان امهاتهم الا اللآئمی ولدنهم» و «حملته امه کرهأ و وضعته کرهأ». وی با نقد این نظر، به این نتیجه می‌رسد که مادر حقیقی همان صاحب تخمک است و صاحب رحم، مادر حکمی به شمار می‌رود و حکم رضاع برایش ثابت است و مادری این زن با قیاس اولویت به مادر رضاعی ثابت می‌شود. ۱۲۹

۱۲۹. الأم البدیله (او الرحم المستأجر)، عارف علی عارف، در اسلامیة

دکتر محمد محروس بن عبداللطیف علاقه‌بند آل‌المدرس، فقیه و مفتی حنفی مذهب، در برابر این پرسش که: «آیا می‌توان تخمک زنی را پس از باروری با اسپرم شوهرش در رحم هووی آن زن کاشت؟» پاسخ می‌دهد که: «جایز است. یکی مادر حقیقی و دیگری مادر دموی خواهد بود». ۱۳۰ در این جا با قیاس اولویت به مسئله رضاع نظر مسلط آن است: زنی که رحم خود را اجاره می‌دهد، در حکم مادر جنین به شمار می‌رود و مادر خونی او خواهد بود.

حال آیا نمی‌توان طبق همان مبانی و با قوت بیشتر، کسی را که نه تنها صاحب رحم است، بلکه تخمک نیز از آن او بوده است، مادر دانست و این همه تخیلات ناسالم را به ذهن خطور نداد و بر کاغذ ننگاشت و در مجامع علمی به زبان نیاورد؟ تفاوت این دو مسئله آن است که آن یک، کمی کهنه شده است و این یک، هنوز تحت تأثیر احساسات زودگذر و غیر علمی است.

ششم. اگر دلیل فوق را بپذیریم، باید آن را به طریق اولی درباره دوقلوی یکسان نیز جاری دانست؛ زیرا مشابهت میان شخص شبه‌سازی شده و شخص اصلی کمتر از مشابهت میان چنین دوقلوهایی است و تطابق آنان تا ۹۹ درصد می‌رسد. از این رو، احتمال تمایل جنسی و همجنس‌گرایانه میان آنان طبق این دلیل بیشتر خواهد بود؛ پس یا باید مانع شکل‌گیری چنین دوقلوهایی شویم، یا آن که دلیل فوق را فراموش کنیم.

۴. بررسی دلیل گسترش همجنس‌گرایی

خلاصه این دلیل آن است که همجنس‌گرایان در شرایط فعلی یا باید برای برآوردن نیاز فرزندخواهی خود، دست از عمل نامشروع خود بردارند و یا آن

۱۳۰. عملیات اطفال الانایب والاستنساخ البشري فی منظور الشريعة الاسلامیه/ ۱۶۳. وی برای پیشگیری از مسئله خلط نسب در این گونه موارد پیشنهاد می‌کند که اجاره رحم، باید در سندهای سجلی ثبت شود تا موجب اختلاط نسب و حرمت و نتایج آن نشود. همان/ ۱۷۵.

که در صورت ادامه عمل خود، این غریزه و نیاز را سرکوب کنند. اما در صورت تحقق شبیه سازی انسانی، همجنس گرایان می توانند همزمان به خواسته های ناسازگار فوق برسند. در نتیجه، شبیه سازی انسانی موجب ترویج و تعمیق این قبیل انحرافات جنسی می شود. این دلیل نیز از جهات متعددی قابل خدشه است.

نخست. در این دلیل فرض شده است که این قبیل افراد دارای حس شدید فرزندخواهی و مادری هستند و شبیه سازی انسانی می تواند این نیاز را برآورد. اما این دلیل با دلیل دیگری که مدعی بود شبیه سازی انسانی اساساً مفهوم مادری را از بین می برد، ناسازگار است. بنابراین یا باید دلیل فوق را کنار گذاشت یا این یک را. این از مواردی است که خود دلایل یکدیگر را نقض می کنند.

دوم. همجنس گرایان به فرض داشتن چنین نیازی، می توانند از راه های ساده تر و کم هزینه تری آن را برآورده کنند که از باب عدم ترویج فساد به آنها اشاره نمی شود.

سوم. همجنس گرایان تاکنون برای حل معضل خود چه می کرده اند؟ حال نیز می توانند همان شیوه را دنبال کنند. از این رو، منع شبیه سازی انسانی نمی تواند آنان را از ادامه کار خود باز دارد.

چهارم. طبق تحلیل فوق باید هر دستاوردی را که به نحوی موجب رواج و گسترش این عمل شنیع می شود، تحریم کنیم. برای مثال سفر خارج از کشور را باید منع کرد؛ زیرا فرض کنیم که قوانین کشوری اجازه همجنس گرایی را نمی دهد و برای آن کیفر سختی وضع کرده است. در این صورت همجنس گرایان می توانند برای رسیدن به مقصود خود از کشور خارج شوند و پس از قضای حاجت به کشور برگردند. بدین ترتیب اجازه خروج از کشور به تعمیق و ترویج این عمل مدد می رساند. از این رو، از باب سدّ ذرائع باید خروج از کشور را منع کرد. با همین تحلیل باید صنعت هواپیمایی، آپارتمان های مجردی و کوچک و پلاژهای کنار دریا را باید تحریم نمود.

پنجم. هر چیزی حتی یک قرص مسکن ساده نیز دارای عوارض جانبی است. عقلاً نیز هنگام تحلیل یک پدیده منطقی عوارض منفی و فواید آن را کنار یکدیگر می‌گذارند و در صورتی که فواید بر عوارض منفی چیره شود، آن را خوب، و اگر کمتر باشد، آن را بد می‌دانند. قرآن کریم نیز این شیوه را هنگام تحلیل منافع و مضار شراب به کار می‌گیرد؛ فقها، عالمان دین و قانون‌گذاران نیز چنین می‌کنند. در این روند به عوارض شاذ و نادر و با ضریب احتمال پایین توجهی نمی‌کنند و به عوارض منطقی و اغلبی آن عطف نظر می‌کنند. عقل و منطق و دین حکم می‌کند که در مورد شبهه‌سازی انسانی نیز از همین جدول سود و زیان بهره بگیریم و با همان مبنا بحث را پیش ببریم؛ اما در این جا ظاهراً این کار فراموش شده است. استفاده احتمالی و حتی قطعی گروهی از این تکنیک و حتی اعلام شبهه‌سازی انسانی برای یک زوج همجنس‌گرا از سوی شرکت کلوناید و فرقه راثیلیان را نباید دلیلی استوار بر ضد شبهه‌سازی انسانی به شمار آورد. آنچه در این جا باید انجام شود، نشان دادن نتایج مستقیم و منطقی این عمل است که چنین کاری در غالب متون انجام نگرفته است.

ده. بررسی دلیل سوء استفاده مجرمان

چکیده این دلیل آن است که شبهه‌سازی انسانی این امکان را فراهم می‌سازد که بتوان همزمان ده‌ها و صدها افراد کاملاً مشابه تولید کرد و آن‌گاه این فرصت برای مجرمان پیش می‌آید تا بتوانند به انواع جرایم و حتی جنایات دست بزنند و قانون را نیز گمراه کرده، از چنگ آن بگریزند. ضعف این دلیل با اندکی دقت، آشکار می‌گردد.

نخست. این دلیل بر این پندار خطا استوار است که می‌توان به گونه‌ای مکانیکی و بی‌هیچ هزینه‌ای جدی ده‌ها و صدها تن را شبهه‌سازی کرد؛ حال آن که این تصور نادرست است. این باور شکل گرفته از طریق رمان‌های علمی-تخیلی، تصویر نادرستی از واقع امر پدید آورده که موجب بدفهمی

فراوان در این عرصه شده است. ساختن صد انسان همانند و کاملاً مشابه، به فرض امکان، برخلاف تصور کسانی که می‌پندارند تنها یک هسته لازم دارد و چند تخمک، علاوه بر امکانات دیگر، نیازمند وجود صد رحم کاملاً یکسان است؛ زیرا خود مدعیان نیز می‌پذیرند که در این تکنولوژی نیز تا ۳ درصد از عوامل وراثتی از سوی مادر و از طریق تخمک منتقل می‌شود. بدین ترتیب، حتماً باید آن صد رحم و صد تخمک کاملاً یکسان باشند. افزون بر آن، باید محیط رحمی نیز در دوران بارداری نه ماهه کاملاً یکسان شود و صدها عامل دیگر که در نهایت ایجاد یکصد شخص کاملاً مشابه را محال یا در حد محال می‌سازد. بنابراین، این تنها یک فرض است که اگر حسابی باز کنیم و صد نفر نیز کاملاً شبیه ما باشند، متصدی بانک چگونه من صاحب حساب را از دیگران تمیز خواهد داد. ۱۳۱

دوم. این معضل در سطح عملی درباره دوقلوهای یک تخمکی وجود دارد. اگر مشابهت فیزیکی در شبیه‌سازی انسانی تا نهایتاً ۹۷ درصد باشد، در دوقلوهای یک تخمکی به ۹۹ درصد می‌رسد و این نکته‌ای است مقبول همگان که در صد مشابهت در مورد دوقلوه‌ها بیشتر است. در این صورت هرگونه مشکلات ناشی از وجود دوقلوه‌ها را حل کردیم، همان شیوه را می‌توان درباره افراد شبیه‌سازی شده به کار گرفت. وجود دوقلوه‌ها در جهان فراوان است و از میان هر ۲۵۰ زایمان یک مورد، دوقلوی یک تخمکی است. حال باید دید که بانک‌ها، دادگاه‌ها و ادارات پلیس و از آن بدتر همسران چنین دوقلوهایی با این مسئله چگونه برخورد می‌کنند. در آینده نیز پلیس و دادگاه و قانون از همان روش سود خواهد گرفت. با این حال کسانی که نقد فوق را پیش می‌کشند، چنان تصویری از این مسئله ارائه می‌کنند که گویی این اشکال منحصرأ یا عمدتاً متوجه شبیه‌سازی انسانی است. به ادعای

۱۳۱. الاستنساخ فی میزان الشریعة الاسلامیه، محمد سلیمان عبدالله الاشقر، در رؤیه

عبدالمعز خطاب، انسان شبیه‌سازی شده، چه بسا در جرایم خطیر به کار گرفته شود و چه بسا با زن شخصی که از او شبیه‌سازی شده است، همبستر شود. ۱۳۲ غافل از آن که هم اینک این احتمال با نسبت فراوانی درباره همسران دوقلوهای یک تخمکی وجود دارد. از این رو، هر راه‌حلی ایشان برای این مورد ارائه دهند، با قوت بیشتری درباره کسانی که به طریق شبیه‌سازی ایجاد خواهند شد، کاربرد خواهد داشت.

سوم. طبق منطق فوق، باید دستگاه‌هایی را که امکان ایجاد تصاویر مشابه اصل را پدید می‌آورد، مانند دستگاه کپی رنگی، منع کرد. به کمک دستگاه پیشرفته‌ای از این دست می‌توان اسکناس‌های جعلی کاملاً مطابق اصل جعل کرد و مردم را فریفت؛ کاری که عملاً هم در مواردی صورت می‌گیرد. حال باید ساخت و فروش این گونه دستگاه‌ها را منع نمود. اما شیوه عقلایی آن است که این دستگاه‌ها همچنان ساخته می‌شود و در کنار آن کوشش می‌شود تا با ساختن دستگاهی که اسکناس اصلی را از جعلی تمیز دهد، مانع این قبیل سوءاستفاده‌ها شد. در مورد شبیه‌سازی انسانی نیز باید از همین شیوه سود جست. برای مثال، در گذشته‌ها پلیس از طریق عکس افراد را شناسایی می‌کرد؛ اما بعدها امکانات انگشت‌نگاری فراهم شد و پس از آن شناسایی از طریق تصویر عدسی چشم یا آزمایش دی. ان. ای. ممکن گشت. در آینده نیز می‌توان منطقاً احتمال قوی داد که راه‌های دقیق‌تری برای شناسایی مجرم از محرم به دست آورد. بنابراین به دلیل فوق نمی‌توان شبیه‌سازی انسانی را به گونه‌ای خردپذیر منع کرد.

گفتنی است که در میان اهل سنت، تا جایی که نگارنده کاویده است، تنها کسی که با صراحت و به استناد دلایل فقهی شبیه‌سازی انسانی را پذیرفته و همه دلایل فقهی بر ضد شبیه‌سازی را رد کرده است، دکتر شیخ محمد

محروس از فقهای حنفی مذهب در عراق است. خلاصه نظر وی در این مورد آن است که شبیه سازی می تواند وسیله ای برای تکاثر بشری باشد، اما برای پیشگیری از برخی پیامدهای منفی، باید همان اصول مربوط به فروج را در این جا نیز رعایت کرد. از نظر او جایز است که کسی دو پدر یا دو مادر داشته باشد، مانند مادر واقعی و رضاعی. در شبیه سازی فرایندی رخ می دهد که باید مورد توجه قرار گیرد؛ مانند انتقال خون. این کار مانند رضاع موجب محرمیت است؟ پس انسان دارای دو پدر و مادر خواهد بود: یکی حقیقی و دیگری خونی. در نتیجه، حکم شبیه سازی جواز ابتدایی است؛ حتی اگر درباره انسان انجام شود؛ زیرا:

۱. حرمت نیازمند دلیل است و قول به جواز موافق اصل.
 ۲. استدلالات مخالفان بر نتایج مترتب بر این کار استوار است و این کار غیر منطقی است؛ زیرا نتایج جای علل را گرفته اند و این معکوس ساختن مسئله است.

۳. زیان های موهومی که مخالفان طرح کرده اند، زیان هایی است برای وصف مفارق؛ یعنی زیانی است که شامل این روش و روش دیگر نیز می شود و در جاهای دیگر نیز وجود دارد. نهایتاً می توان این کار را مکروه دانست که حکمی است اخروی و تأثیری در دنیا ندارد و اگر مکلف آن را ندیده بگیرد، گناهی نکرده است. اما گاه حرمت به دلیل وصف لازم است که در این صورت حکم مسئله فساد است. در نتیجه، تمیز دقیق و رعایت قواعد شرعی و مکانیزم عمل فقهی، ما را از لغزش گاه های خطابی و عاطفی باز می دارد.^{۱۳۳} وی در این مورد تا جایی پیش می رود که در برابر این پرسش که: «آیا می توان هسته سلول زنی را گرفته به جای هسته تخمک خودش گذاشته و آن را در رحم او بکاریم تا نسخه ای مشابه خودش را باردار شود؟»

۱۳۳. عملیات اطفال الانایب والاستنساخ البشري فی منظور الشريعة الاسلامیه /

حکم می دهد: «این کار ابتدائاً جایز است». ۱۳۴

اینها مجموع دلایلی است که از منظر فقهی بر ضد شبیه سازی انسانی اقامه شده است. اما با دقت و کاوش در آنها به نظر می رسد که هیچ یک استوار نیست و یا کاستی استدلالی دارند، یا به فرض درستی نمی توانند همه موارد شبیه سازی انسانی را تحریم کنند و یا آن که اساساً خارج از موضوع به شمار می روند. برخی از دلایل نیز به فرض قوت، با مواضع دیگر اهل سنت در موارد مشابه ناسازگار است و آنان در موارد مشابه از حکم مشابه پیروی نکرده و احکام دوگانه ای صادر کرده اند.

تأملی در مستندات فقهی

مخالفان شبیه سازی انسانی برای اثبات نظر خود مستندات فقهی متعددی پیش می کشند که مهم ترین آنها عبارتند از: قیاس، سد ذرائع، و قاعده درء مفسد. در کمتر متنی است که به نحوی به این اصول استناد نشود. از این رو، در این جا لازم است که نگاهی به این مستندات شود و مفاد آنها تحلیل گردد. هدف از این تحلیل نقد اصل این دلایل نیست؛ بلکه نشان دادن نادرستی نحوه استناد به آنها و به تعبیر دیگر نقد درونی است. م. انسانی و مطالعات فقهی

رتال جامع علوم انسانی

یک. قیاس

الف) استناد به قاعده: برخی از مخالفان شبیه سازی در موارد مختلف هنگام بحث از شبیه سازی انسانی، آن را به استناد قیاس نادرست و نامشروع قلمداد کرده اند. آنان از قیاس در موارد مشابه نیز سود جست و حکم به حرمت

۱۳۴. همان/ ۱۷۹. وی همچنین شبیه سازی انسانی یک مرد از خودش، بدون دخالت بیگانه، یا میان زوجین را مجاز دانسته و تنها جایی که حکم به حرمت داده، موردی است که این کار میان دو زن، یا دو مرد یا زن و مرد غیر نامحرم صورت گیرد که این موارد را با قیاس به سحاق و لواط شبه می داند. (همان).

داده‌اند. برای مثال، عده‌ای گفته‌اند که اگر زنی تخمک بارور شده زن دیگری را - که به فرض هوی او است - در رحم خود جای دهد، این کار به دلیل قیاس حرام است؛ زیرا مساحقه حرام است و این کار به قیاس حرمت آن حرام می‌شود.^{۱۳۵} همچنین عده‌ای تعیین جنسیت جنین را با قیاس به زنده به گور کردن دختران حرام شمرده‌اند.^{۱۳۶}

عده‌ای این صورت را با قیاس به سحاق حرام دانسته‌اند، اما قیاس مادر بدیل (surrogate mother) که در این جا همسر دوم است، به سحاق قیاس مع الفارق است. در مساحقه تماس جنسی و لذت جویی بین دو زن وجود دارد؛ اما در این جا چنین نیست. در سحاق نقل تخمک به رحم وجود ندارد و در این جا چنین است. پس نمی‌توان برای این دو مورد وجه جامعی یافت. دکتر محمد رأفت عثمان، عالم الازهری و رئیس دانشکده شریعت الازهر، نیز با استناد به قیاس گونه‌هایی از شبیه سازی انسانی را حرام می‌شمارد. برای مثال، اگر هسته سلول یک زن در تخمک زن دیگری ادغام شود، این کار قطعاً حرام است، طبق ادله اصولی و فقهی مانند دلالت نص یا قیاس اولویت بر حرمت استمتاع دو همجنس از یکدیگر همچون مساحقه و لواط؛ پس انجاب نیز به طریق اولی حرام است. همچنین از نظر او، اگر شبیه سازی انسانی میان غیر زوجین صورت گیرد، طبق قیاس در حکم زنا خواهد بود.^{۱۳۷} نورالدین مختار الخادمی نیز با قیاسی ساده، شبیه سازی انسانی را به کشتارهای جنایات جنگی و جنایات پاکسازی قومی صرب‌ها ملحق می‌سازد و به بطلان آن و شناخت فرجام و آثار آن حکم می‌دهد.^{۱۳۸} دیگری شبیه سازی

۱۳۵. الأم البدیله او الرحم المستأجر/ ۹۸. در این جا نویسنده این نظر را نقل و نقد می‌کند و آن را قیاسی مع الفارق می‌شمارد.

۱۳۶. الهندسة الوراثية بين معطیات العلم و ضوابط الشرع/ ۱۳۰. نویسنده این قیاس را مع الفارق دانسته است.

۱۳۷. فتاوی فقهية حول المستجدات العلمية.

۱۳۸. الاستنساخ بدعة العصر/ ۴۷؛ نیز ر. ک: همان/ ۶۲-۶۳.

گفتنی است که در میان اهل سنت، تا جایی که نگارنده کاویده است، تنها کسی که با صراحت و به استناد دلایل فقهی شبهه‌سازی انسانی را پذیرفته و همه دلایل فقهی بر ضد شبهه‌سازی را رد کرده است، دکتر شیخ محمد محروس از فقهای حنفی مذهب در عراق است. خلاصه نظر وی در این مورد آن است که شبهه‌سازی می‌تواند وسیله‌ای برای تکاثر بشری باشد، اما برای پیشگیری از برخی پیامدهای منفی، باید همان اصول مربوط به فروج را در این جا نیز رعایت کرد.

انسانی خارج از کادر زوجیت را از طریق قیاس، در حکم سحاق، لواط یا زنا شناخته است. ۱۳۹

بدین ترتیب، کسانی به کمک قیاس حکم به حرمت شبهه‌سازی انسانی داده‌اند. در این جا فارغ از درستی یا نادرستی شبهه‌سازی انسانی و حجیت یا عدم حجیت اصل قیاس، به نظر می‌رسد که مخالفان شبهه‌سازی انسانی شرایط قیاس را رعایت نکرده و خلاف مبانی خود عمل کرده‌اند. از این رو، لازم است که به تحلیل قیاس و شرایط تمامیت آن از نظر اهل سنت اشاره‌ای بشود تا این نکته روشن گردد.

ب) ارکان و شرایط قیاس: قیاس تقریباً از اصول مورد قبول همه اهل سنت، جز حنبلیان^{۱۴۰} و ظاهریان،^{۱۴۱} است و اختلاف آنان نه در اصل قیاس، بلکه در گستره و شمول آن است. برای مثال، حنفیان که خود قیاس را پیراستند و به گونه‌ای منقح عرضه داشتند، بر این نظر هستند که قیاس در عبادات و

۱۳۹. الاستسناخ والانجاب/ ۱۵۵. نیز ر. ک: الاستسناخ: قبلة العصر/ ۱۱۷.

۱۴۰. اصول الفقه، محمدرضا المظفر، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق، ج ۲/ ۱۸۱.

۱۴۱. همان؛ الوجیز فی اصول الفقه، عبدالکریم زیدان، دار احسان، طهران،

حدود و مواردی که نتوان علت یا جامع حکم را با تحلیل عقلی به دست آورد، جایی ندارد؛^{۱۴۲} لیکن دیگر عالمان اهل سنت با فرض قبول حجیت قیاس، آن را در همه موارد جاری می‌دانند.

در تعریف قیاس گفته‌اند: «الحاق آنچه نصی درباره حکمش وجود ندارد، به موردی که حکم آن معین است، به دلیل اشتراک هر دو مسئله در علت حکم».^{۱۴۳} طبق این تعریف هر جا به موردی برخوردیم که حکمی در باب آن وجود نداشت با یافتن موردی مشابه آن که حکمش معین است، می‌توان آن حکم را شامل این مورد نیز دانست. طبق این تعریف، اصولیان قیاس را دارای چهار رکن می‌دانند:

۱. اصل، یا مقیس علیه؛ یعنی آنچه که دارای حکم است و هنگام قیاس به آن ارجاع داده می‌شود.
 ۲. فرع، یا مقیس؛ یعنی همان مسئله بی حکمی که در پی یافتن حکم آن هستیم.

۳. حکم اصل؛ یعنی همان حکم شرعی که در اصل وجود دارد.
 ۴. علت، یا جامع؛ یعنی ویژگی مشترک میان اصل و فرع که موجب می‌شود تا حکم اصل را به فرع نیز تسری دهیم.
 از میان ارکان چهارگانه قیاس، شناختن اصل، فرع و حکم آسان است و آنچه معرکه آرا و محل بحث موافقان و مخالفان بوده است، تعیین علت در اصل و سپس تسری آن به فرع است. شیعیان به همین دلیل به شدت با قیاس مخالفند و بر این باورند که به سادگی نمی‌توان علت حکمی را یافت و آن را به

۱۴۲. قیاس الاصولیین: بین المثبتین والنافین، محمد محمود عبداللطیف جمال‌الدین، اسکندریه، مؤسسة الثقافة الجامعیه، بی‌تاریخ/۱۲۱؛ اصول الفقه الاسلامی، وهبة الزحیلی، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۹۹۸، ج ۱/۷۰۶؛ ارشاد الفحول، ج ۲/۶۴۴.

۱۴۳. الوجیز فی اصول الفقه، عبدالکریم زیدان، دار احسان، طهران، ۱۴۱۵/۱۹۴.

موارد دیگری سرایت داد؛^{۱۴۴} در حالی که معتقدان به قیاس بر این نظر هستند که می‌توان با کاربرد شیوه‌هایی منضبط، علت صدور حکم در اصل را یافت و آن‌گاه در موارد مشابه، حکمی را که در اصل وجود دارد، به فرع تعمیم داد. برای مثال، خمر حرام است. علت این حرمت می‌تواند بو، رنگ، مزه، میعان و یا صفاتی از این دست باشد، اما با تحلیل این شیوه و کشف آن که آنها در جاهای دیگری نیز وجود دارد، بی‌آن که حکم به تحریم شده باشد، درمی‌یابیم که علت تحریم خمر چیز دیگری است و آن هم مست‌کنندگی خمر است. از این رو، هر جا به مایع مست‌کننده دیگری برخوردیم، هر چند نام خمر بر خود نداشت، می‌توانیم آن را حرام بدانیم. اما از چه راهی می‌توان علت حکم را در اصل یافت؟ عالمان اصول اهل سنت راه‌هایی ابداع کرده‌اند که به نام «سبر و تقسیم» و «تنقیح مناط» شناخته می‌شوند.

همچنین از آن جا که: «علت اساس قیاس، بنیاد و رکن عظیم آن است»،^{۱۴۵} آنان برای استفاده درست از آن و امکان تعمیم حکم، شرایطی را برای علت برشمرده‌اند تا نتوان به سادگی هر مسئله‌ای به دیگری قیاس نمود. برخی از شرایط علت عبارت از آن است که علت وصفی ظاهر،^{۱۴۶} منضبط،^{۱۴۷} مناسب حکم،^{۱۴۸} متعددی به موارد دیگر و از نظر شارع معتبر باشد.^{۱۴۹} افزون بر شرایطی که برای علت در نظر گرفته می‌شود، فرع نیز باید واجد دو شرط

۱۴۴. برای دیدن رأی عالمان اصولی شیعه درباره قیاس و دلایل آن، ر. ک: العُدّه فی اصول الفقه، علامه محمدحسن طوسی، تحقیق محمدرضا انصاری، قم، ناشر مؤلف، ۱۴۱۷، ج ۲/۶۴۷-۶۶۹؛ اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم، دارالکتب العلمیه، افست شده از چاپ ۱۳۸۶ ق، ج ۲/۱۸۱-۲۰۶.

۱۴۵. الوجیز فی اصول الفقه/۲۰۰.

۱۴۶. همان/۲۰۴.

۱۴۷. همان/۲۰۵.

۱۴۸. همان/۲۰۶.

۱۴۹. همان/۲۰۷.

باشد: نخست آن که خود فرع منصوص الحکم نباشد؛^{۱۵۰} زیرا اجتهاد در برابر نص معنایی ندارد، یا طبق ماده ۱۴ مجله عدلیه: «لامساع للاجتهاد فی مورد النص». ^{۱۵۱} دومین شرط فرع آن است که علت موجود در اصل، در فرع نیز وجود داشته باشد تا بتوان حکم اصل را که دایرمدار علت است، به فرع نیز تسری داد. ^{۱۵۲}

ج) نقد کاربرد قاعده: بدین ترتیب، قیاسی معتبر است که هم علت حکم در اصل معین شده باشد و هم این علت در فرع موجود باشد، تا آن گاه حکم اصل را شامل فرع دانست. حال اگر در جایی این شرایط رعایت نشود، قیاس باطل، مع الفارق و نامعتبر خواهد بود. از این رو، در هر قیاسی باید کوشید تا شرایط کامل آن لحاظ شود، لیکن این دقایق در بحث شبیه سازی انسانی مورد توجه قرار نمی گیرد و به رایگان قیاس های چنان حیرت انگیزی صورت می گیرد که با هیچ یک از مسالک قیاس سازگار نیست و این مسئله گاه چنان آشکار است که یکی از قیاسان، یعنی نورالدین مختار الخادمی، پس از محکوم ساختن شبیه سازی انسانی از طریق قیاس، به کاستی قیاس خود اعتراف کرده، این گونه پوزش می خواهد:

«باید عالمان اصول که در اصول قیاس و شرایط آن واردند، مرا معذور دارند و امیدوارم که از این عمومیت در بررسی شبیه سازی انسانی در پرتو قیاس، نرنجیده باشند؛ زیرا اجرای قیاس، فنی است بزرگ و دارای شرایط و تدقیقات و ویژگی های خویش است، لیکن ما لایدرک کله لایهمل کله و من بر مراعات مقاصد شرعی بین مشترکین، که برخی از عالمان آن را به سبب جامع یا حکمت، گوهر قیاس

۱۵۰. همان/۱۹۸.

۱۵۱. شرح المجله/۲۵.

۱۵۲. الوجیز فی اصول الفقه/۲۰۰.

دانسته‌اند، اکتفا کردم؛ یعنی هر جا دو مسئله در مقصدی یا حکمتی معین همانند بودند، حکم میان آن دو یکسان است.^{۱۵۳}

حال آن که این سخن درست برخلاف اصول قیاس است و صرف مشابهت میان دو مسئله در حکمت معین، دلیل بر یگانگی در حکم نیست و از قضا در کتب اصولی میان «علت» و «حکمت» تفاوت گذاشته، تصریح می‌کنند که حکمت امری است خفی و غیر منضبط. از این رو، حکم دایر مدار آن نیست؛ حال آن که غالباً علت امری است ظاهر و منضبط که امر بر گرد آن می‌چرخد.^{۱۵۴}

بی‌توجهی به شرایط قیاس، موجب شده است تا کسانی برای اثبات حرمت شبیه‌سازی انسانی به قیاس متوسل شوند و در مواردی نتیجه بگیرند که شبیه‌سازی انسانی در حکم زنا، گاه در حکم لواط و گاه در حکم مساحقه است. تقریر مطلب از سوی آنان چنین است که زنا تحریم شده است. شبیه‌سازی انسانی نیز در میان غیر زوجین، موجب تولید مثل است؛ پس از طریق قیاس اولویت، حرمت آن ثابت می‌شود. در جایی هم که تخمک بارور شده زنی را، به دلیل آن که رحم خودش آمادگی ندارد، در رحم زن دیگری غرس می‌کنیم، این کار در حکم مساحقه است. اگر هم شبیه‌سازی انسانی میان دو مرد صورت بگیرد، که فعلاً فرضی است نامعقول، این کار در حکم لواط است. حال جای این پرسش است که در لواط، سحاق و زنا، که فراوان در بحث شبیه‌سازی انسانی مطرح می‌شود، یک وجه مشترک یا جامع یا علت وجود دارد و آن هم تمتع یا بهره‌وری جنسی نامشروع است. در هر سه مورد میان دو تن تماس جنسی، خواه ناقص و خواه کامل، رخ می‌دهد و در مواردی التقای ختائین صورت می‌گیرد. شارع این عمل را تحریم کرده

۱۵۳. الاستنساخ بدعة العصر/۶۵.

۱۵۴. الوجیز فی اصول الفقه/۲۰۳.

است. اینک ما اگر خواستیم فرعی را بر این اصل قیاس کنیم، یکی از شروط فرع آن است که علت نیز در آن وجود داشته باشد. حال باید پرسید که در کجای عمل شبیه سازی انسانی که همه اش در آزمایشگاه صورت می گیرد و مخالفان آن نیز بارها بر غیر جنسی بودن آن تأکید و گاه به همین دلیل آن را تحریم می کنند، تماس جنسی حتی در حداقل سطوح آن وجود دارد؟ هنگامی چنین قیاسی راست می آید که حداقل کمترین مشابهتی از این جهت وجود داشته باشد و آن گاه به کمک احتیاط و مسائلی از این دست بتوان حکم به حرمت داد. اما در این جا کلاً علت در فرع مفقود است و منطقاً نمی توان حتی نام قیاس را به زبان آورد. شگفت تر آن که مدعیان در این جا گاه به دلیل قیاس اولویت، حکم به تحریم می دهند و می گویند که علت تحریم زنا، در فرع اقوا از اصل است؛ زیرا در شبیه سازی انسانی، هم زنا محقق شده است و هم اختلاط میاه. ۱۵۵

در هر حال، استناد به قیاس در مسئله شبیه سازی انسانی و تسری حکم زنا و لواط و سحاق به آن وجهی ندارد و خلاف اصول فقهی موافقان و قائلان به قیاس به شمار می رود و این کار دور از روحیه فقیهانه است.

دو. سد ذرائع

الف) استناد به قاعده: دومین قاعده اصولی که مخالفان شبیه سازی انسانی

۱۵۵. برای مثال، محمد رأفت عثمان این گونه استدلال می کند: «ان الشریعة الإسلامیة تحرّم الاستمتاع الجنسی بین افراد النوع الواحد. فمن المعلوم أنه یحرم اللواط بین الرجال كما یحرم السحاق بین النساء و علی هذا فیکون الإنجاب محرماً بدلالة النص لأنه اذا كان الإسلام یحرم مجرد استمتاع الأثنی بالأنثی جنسیاً - و هو یرسمی بالسحاق - فإنه یکون من باب أولى محرماً للإنجاب بین الأثنی والأثنی و یوضح هذا أننا نعلم أنه لا یجوز استمتاع الرجل بأمه مثلاً أو بأخته أو خالته أو عمته، فهل یجوز أن ینجب منها؟ بالطبع الإجابة بالنفی من باب اولی. «فتاوی فقهیه حول المستجدات العلمیه».

بارها به آن متمسک می‌شوند، اصل سدّ ذرائع است. برای مثال حمدی زقزوق، وزیر اوقاف مصر، و نصر فرید واصل^{۱۵۶} به استناد سدّ ذریعه و به تعبیر فنی این بحث: «سدّاً للذرائع»، شبیه‌سازی انسانی را حرام شمرده‌اند. شیخ عبداللطیف الفورفور، در کنفرانس مجمع الفقه الاسلامی، همه انواع شبیه‌سازی انسانی را حتی در دایره زوجیت حرام شمرده، این‌گونه استدلال می‌کند:

«والذی یدهب إلیه الرأی و یطمئن إلیه القلب، بالنسبة لهذه الصور کلها: الحظر - حتی بالنسبة للدائرة الزوجية - سدّاً للذریعة، لأننا إذا فتحنا الباب قليلاً یخشی أن ینفتح الباب علی مصراعیه». ۱۵۷

قرضاوی نیز به استناد همین قاعده و با شمارش مفاسد شبیه‌سازی انسانی نتیجه می‌گیرد که:

«هذا كله یوجب علینا ان نُنكر العملیة من اصلها لما یترتب علیها من مفاسد و آثام»^{۱۵۸}

و این حکم، یعنی سدّ ذرائع.

این حکم اختصاص به افراد فوق ندارد؛ بلکه یکی از دلایل رایج بر ضد شبیه‌سازی انسانی همین قاعده سدّ ذرائع است.^{۱۵۹} اما مقصود از این قاعده و مفاد آن چیست؟ ذرائع، جمع ذریعه و به معنای وسایل و راه‌های رسیدن به چیزی است، خواه آن چیز مباح باشد، و خواه حرام. لیکن غالباً هنگامی که گفته می‌شود از باب سدّ ذرائع یا سدّاً للذرائع، مقصود منع و بستن راه رسیدن مفاسد و محرّمات است. بنابراین سدّ ذرائع یعنی بستن و منع رسیدن به

۱۵۶. الاستنساخ بدعة العصر / ۱۳۶.

۱۵۷. مجله مجمع الفقه الاسلامی / ۴۱۳.

۱۵۸. الاستنساخ البشري و تداعياته، یوسف القرضاوی.

۱۵۹. الاستنساخ فی میزان الاسلام / ۱۸۹؛ نیز ر. ک: رؤیة اسلامية لبعض المشكلات / ۴۷۸.

چیزهای ناروا. شوکانی در تعریف ذریعه می گوید:

«الذریعة هی المسألة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها إلى

فعل المحظور»؛^{۱۶۰}

مقصود از سدّ ذریعت، یعنی بستن راه مباح و حلالی برای آن

که به عمل حرامی نینجامد.

برای مثال، فروش انگور به دیگران عملی است مباح؛ اما چه بسا کسی بخواهد با خرید انگور، از آن شراب بسازد. در نتیجه، طبق قاعده فوق و برای پیشگیری از این عمل حرام، باید فروش انگور را که حلال است، به این شخص حرام بشماریم. اگر چنین کردیم، به سدّ ذریعه اقدام کرده ایم.

ب) حجیت و مفاد قاعده: آیا می توان امر حلالی را به دلیل آن که می تواند به حرامی منجر شود، حرام شمرد؟ این مسئله، حجیت سدّ ذریعه یا ذرائع را پیش می کشد که در میان اهل سنت مورد اختلاف است. مالکیان و حنبلیان بر آن تأکید کرده و آن را به عنوان اصلی اصیل پذیرفته اند.^{۱۶۱} به نقل شوکانی، ابوحنیفه و شافعی، سدّ ذرائع را جایز نمی شمارند؛^{۱۶۲} در حالی که ابوزهره مدعی است که شافعی و ابوحنیفه سدّ ذرائع را اصلی مستقل ندانسته و آن را جزء قیاس یا استحسان خود دانسته اند.^{۱۶۳} قرافی ادعا می کند که سدّ ذرائع، اختصاص به مالک ندارد و همگان آن را قبول دارند، لیکن وی و دیگر مالکیان تأکید بیشتری بر آن دارند و از آن در فقه خود بیشتر سود می جویند.^{۱۶۴}

در هر صورت، میان عالمان اهل سنت درباره حجیت این اصل اتفاق نظری

۱۶۰. ارشاد الفحول، شوکانی، ج ۲/ ۷۰۱.

۱۶۱. اصول الفقه، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی، بی تاریخ/ ۲۶۸.

۱۶۲. ارشاد الفحول/ ۷۰۱.

۱۶۳. اصول الفقه/ ۲۷۵.

۱۶۴. همان/ ۲۷۴.

وجود ندارد و در حالی که کسانی برای آن جایگاهی قائل نیستند، برخی چون ابن قیم جوزیه آن را یک چهارم دیانت و تکلیف می‌شمارند و پس از نقل ۹۹ دلیل، به تعداد اسمای حسناى الهی، در حجیت آن، این گونه به نتیجه مطلوب خود می‌رسند:

«و باب سد الذرائع، أحد ارباع التکلیف. فإنه أمر ونهی. والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثانی وسیلة إلى المقصود. والنهی نوعان: أحدهما ما یكون المنهی عنه مفسدة فی نفسه والثانی ما یكون وسیلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضیه إلى الحرام أحد ارباع الدین». ۱۶۵

اما مفاد این قاعده چیست؟ عالمان اصول، وسایل را به چند نوع تقسیم می‌کنند. برخی وسایل گاه قطعاً به غایت فاسد و حرام می‌انجامد که در این صورت حکم هدف و غایت به وسیله سرایت می‌کند و آن را نیز حرام می‌سازد. گاه وسایل عمدتاً به غایات حلال و مباح می‌انجامد که مباح است؛ اما وسایل مباح گاه به حرام می‌انجامد، بی آن که به حد غلبه برسد. این شق مورد اختلاف علما است. چنین افعالی به دلیل پیامد حرام خود باید تحریم شوند و یا به سبب نتایج حلال خود باید مباح بمانند. ابوحنیفه و شافعی در این جا قائل به اباحه وسایل هستند، با این استدلال که اصل اولی در این جا اباحه است، و دیگر آن که مفسده در این جا اغلبی نیست و جز با دلیل مشخص نمی‌توان از این حکم اباحه عدول کرد. ۱۶۶ اما مالک و احمد حنبل در این قبیل موارد از سر احتیاط حکم به حرمت داده‌اند. ۱۶۷ طبق نظر احمد و مالک، هر جا امر مباحی در برابر ما قرار داشت، اما احتمال دادیم که این امر مباح به

۱۶۵. اعلام الموقعین عن رب العالمین، شمس الدین محمد بن قیم الجوزیه، تحقیق بشیر محمد عیون، دمشق، دار البیان، ۲۰۰۰، ج ۲/۱۵۴.

۱۶۶. اصول الفقه/۲۷۲-۲۷۳.

۱۶۷. همان/۲۷۳.

عمل حرامی خواهد انجامید، باید حکم به احتیاط کرد. ۱۶۸

ج) نقد قاعده: این جاست که اجرای این قاعده دشواری‌هایی برای معتقدان به آن پیش می‌آورد؛ زیرا کمتر امر مباحی می‌توان یافت که وسیله رسیدن به حرامی نباشد. در نتیجه، چه بسا زندگی اجتماعی مؤمنان بر اثر عمل کامل به آن مختل خواهد شد و هر چه انسان دوراندیش تر باشد، می‌تواند اعمالی را که از نظر خیلی‌ها مباح هستند، به دلیل آن که در نهایت و سالیان بعد به نتایج ناخوشایندی منتهی می‌شود، حرام بشمارد. به همین سبب، ابوزهره که خود معتقد به سد ذرائع است و آن را از اصول شریعت می‌داند، توصیه می‌کند که نباید در این اصل مبالغه کرد. برخی برای سد ذریعه و از سر احتیاط از قبول کارهای مالی یا سرپرستی یتیمان خودداری می‌کنند تا به گناه نیفتند یا دچار حرام‌خواری نشوند. ۱۶۹ همو تأکید می‌کند که سد ذرائع هنگامی قابل استناد است که به فساد منصوصی راه ببرد که منصوص علیه باشد. ۱۷۰

وی سرانجام با این توصیه بحث سد ذرائع را در کتاب خود به پایان می‌رساند: مکلف خود باید در هر مورد بنگرد که مصالح یا مفاسد غایات هر کاری چیست و آن‌گاه طبق آن عمل کند و عملی را انجام دهد یا ترک کند و الله يعلم المفسد من المصلح. ۱۷۱

اما خواننده با این توصیه حیران می‌ماند؛ زیرا برخلاف قاعده‌ای مانند

۱۶۸. برای دیدن ادله موافقان و مخالفان سد ذرائع، نک: الوجیز فی اصول الفقه؛ الموافقات، ج ۲؛ اعلام الموقعین، ج ۳؛ البحر المحیط، ج ۶؛ الموسوعة الكويتیه، ج ۲۴؛ المدخل للفقہ الاسلامی. همچنین برای نقد سد ذرائع از منظر شیعی نک: سد الذرائع، محمدعلی تسخیری، در «مع مؤتمرات مجمع الفقه الاسلامی»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴، الجزء الثانی/ ۳۳۳؛ اصول العامة للفقہ المقارن، محمدتقی حکیم/ ۴۰۸.

۱۶۹. اصول الفقه/ ۲۷۵.

۱۷۰. همان.

۱۷۱. همان/ ۲۷۶.

قیاس که ضوابط روشن و معینی دارد، نمی‌داند که تکلیف خود را با این مسئله چگونه روشن سازد. از سویی احتیاط حکم می‌کند که خودمان را از کارهایی که ما را به حرام می‌اندازد، حفظ کنیم؛ زیرا: الوقوف عند الشبهات خیر من اقتحام الهلکات» و ده‌ها حدیث مشابه این مسئله، ما را به باز ایستادن فرامی‌خواند. از سوی دیگر هیچ ضابطه معینی در این جا وجود ندارد و همه چیز به عهده خود مکلف گذاشته شده است، و سرانجام آن که اگر نگوئیم همه و سایل مباح، حداقل غالب آنها می‌تواند به غایات حرامی منتهی شود.

این جاست که یا باید این قاعده را بی‌ارزش دانست و به استناد آن فتوایی نداد و حکمی صادر نکرد، همان‌گونه که ابوحنیفه و شافعی به قولی برای این قاعده ارزشی قائل نبودند، یا آن که به تحریم بسیاری از مباحات مسلم حکم داد و عملاً به اختلال نظام زندگی اجتماعی راه برد. برای مثال، سفر به خارج از کشورهای اسلامی می‌تواند به مفاسد اخلاقی بینجامد؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. دادن گواهی‌نامه رانندگی به زنان، می‌تواند مفاسدی داشته باشد؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. تأسیس دانشگاه و تدریس نظریه داروین یا علوم جدید ممکن است موجب سستی عقاید جوانان ساده‌دل شود؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. تدریس فلسفه ممکن است به بی‌دینی یا بددینی برخی افراد بینجامد؛ پس سداً للذریعه باید به کلی از دانشگاه‌ها برچیده شود.

اگر بخواهیم همین سیر را ادامه دهیم به حد پایانی نمی‌رسیم. از قضا بسیاری از موارد فوق در کشورهای عربی تحریم شده یا عملاً متروک است. برای مثال، همچنان مسئله رانندگی زنان و رأی دادن زنان در برخی از کشورها جزو محرمات است. در برخی از دانشگاه‌های کشورهای عربی، اساساً رشته فلسفه وجود ندارد و گویی چنین رشته‌ای در تاریخ نبوده است. برای نمونه، کارشناسان فلسفه در جهان عرب در ژوئیه سال ۱۹۸۷ در مراکش گرد آمدند و مسئله وضع تعلیم و تدریس فلسفه را بررسی کردند. در این کنفرانس ۲۱ مقاله ارائه شد که بعدها در مجموعه‌ای منتشر شد. در بیانیه پایانی این گردهمایی به

وضع اندوهناک فلسفه در جهان عرب و دشمنی های رسمی و غیر رسمی با آن تصریح شده است که نتیجه آن لاغری و تُنکی فلسفه است و زیان آن نه تنها دامان این رشته را می گیرد، بلکه راه را بر پیشرفت مسلمانان و همگامی با دانش روز می بندد و مانع از تفکر درست می شود. مخالفت های گسترده با فلسفه چنان فراگیر است که با وجود آنها دیگر: «محال است که اندیشه فلسفی بتواند وظیفه خود را که در پرورش تفکر انتقادی و روحیه دقت و وضوح متجلی می شود، انجام دهد». ۱۷۲ وضع در حد رکود فلسفه نیست؛ بلکه گاه این دشواری در حدی است که در برخی کشورهای عربی اساساً این درس حتی در سطح دانشگاهی وجود ندارد. ۱۷۳

بسیاری از مخالفت هایی که با شبیه سازی انسانی شده است و دلایل فقهی، حقوقی و اجتماعی، در نهایت مبتنی بر اصل سدّ ذرائع است. این اصل می تواند چنان ویرانگر باشد که به استناد آن، همه علوم را، به دلیل آن که ممکن است عقاید عوام را سست سازد، تحریم نمود. به همین دلیل کسانی گفته اند شبیه سازی انسانی موجب سستی عقاید مسلمانان می شود؛ پس باید تحریم شود. از این رو، به نظر می رسد که با اجرای این قاعده، دیگر سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. بنابراین یا باید یکسره از استناد به این قاعده دست شست، یا آن که آن را منضبط ساخت و یا آن که به همه لوازم ناخواسته آن تن داد؛ لوازمی که تن دادن به همه آن نزدیک به محال است. ۱۷۴ به همین دلیل

۱۷۲. تدریس الفلسفه و البحث الفلسفی فی الوطن العربی: اجتماع الخیراء، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۴۱۷/۱۹۹۰.

۱۷۳. همان/۴۱۸.

۱۷۴. گفتنی است که بحثی شبیه به سدّ ذرائع در اصول فقه شیعه به عنوان «مقدمه حرام» پیش کشیده می شود. در آن جا عالمان اصول پس از طرح مقدماتی نتیجه می گیرند که مقدمه حرام، حرام نیست؛ زیرا فاعل حتی پس از انجام مقدمات، که فی نفسه مباح هستند، همچنان قدرت فعل یا ترک اصل عمل حرام را دارد. از

مخالفان این اصل درست گفته‌اند که عمل مباح را به احتمال آن که ممکن است به مفسده‌ای منتهی شود، نمی‌توان حرام شمرد؛ زیرا این احتمال دو سویه است و ممکن است محقق شود و ممکن که محقق نشود. بنابراین از قبیل ظن است و «الظن لا یغنی من الحق شیئاً». ۱۷۵

سه. قاعده درء مفسد

الف) استناد به قاعده: یکی دیگر از قواعدی که در موارد متعددی مخالفان شبهه‌سازی انسانی به آن استناد می‌کنند، قاعده فقهی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» است. استدلال به این قاعده در موارد فراوانی دیده و اثبات می‌شود که اگر هم شبهه‌سازی انسانی فوایدی داشته باشد، طبق قاعده فوق حرام است. برای نمونه کارم السید غنیم، با اشاره به مفسد شبهه‌سازی انسانی در فرض تحقق آن، نتیجه می‌گیرد که شبهه‌سازی سلاحی دوله است. از این رو، به دلیل چهره قبیح آن، بیشتر دین‌مردان اسلامی به استناد قاعده سد ذرائع، قاعده درء مفسد مقدم بر جلب مصالح است و به استناد سخن رسول که «ما اسکر کثیره فقلیله حرام»، به تحریم این عمل حکم کرده‌اند. ۱۷۶ دیگری نیز مدعی است که شبهه‌سازی مخالف قاعده درء المفسد مقدم علی جلب

> این رو، حرمت یا کراهت از غایت به مقدمات سرایت نمی‌کند. برای توضیح بیشتر نک: کفایة الاصول، محمد کاظم خراسانی، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹/۱۲۸؛ تهذیب الاصول، تقریرات امام روح‌الله خمینی، به قلم جعفر سبحانی تبریزی، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷، ج ۱/۲۲۲-۲۲۳؛ عوائد الایام، ملا احمد نراقی، قم، مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، ۱۳۷۵/۷۱؛ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، عیسی ولانی، تهران، نشرنی، ۳۱۱/۱۳۸۰.

۱۷۵. الوجیز فی اصول الفقه/۲۴۷.

۱۷۶. الاستسناخ والانجاب/۱۴۲.

المصالح است. ۱۷۷ صبری دمرdash نیز می گوید که این کار، گرچه در مواردی مفید است، اما زیان آن از سودش بیشتر است و شرعاً معلوم است که درء المفساد مقدم علی جلب المصالح. ۱۷۸ همچنین ریاض احمد از عالمانی نام می برد که به استناد قاعده «درء المفساد مقدم علی جلب المصالح»، به حرمت شبیه سازی انسانی حکم داده اند. ۱۷۹

ب) مفاد قاعده: این قاعده، از قواعد فقهی اهل سنت است ۱۸۰ که در ماده سی ام مجله العدلیه نیز به صورت یک قاعده حقوقی درآمده و این گونه ثبت شده است: «درء المفساد، اولی من جلب المنافع» و رستم باز در شرح آن گفته است:

«یعنی هرگاه مفسده ای با مصلحتی تعارض پیدا کرد، رفع مفسده مقدم خواهد بود؛ زیرا اعتنای شارع به منهیات، بیش از اعتنای او به مأمورات است». ۱۸۱

وی آن گاه می گوید یکی از فروع این قاعده آن است که اگر تصرف شخصی در ملک خویش موجب ضرر رساندن به همسایه اش شود و این ضرری فاحش باشد، به استناد این قاعده، وی از این قبیل تصرفات بازداشته می شود. ۱۸۲

ج) نقد قاعده: در غالب متون و مواردی که به این قاعده استناد شده است، به نظر می رسد که تأمل کافی صورت نمی گیرد و به صورت کلی و

۱۷۷. الاستنساخ بدعة العصر/ ۸۱ نیز مقایسه شود با همان/ ۹۴.

۱۷۸. الاستنساخ: قبلة العصر/ ۹۲.

۱۷۹. الاستنساخ فی میزان الاسلام/ ۱۳۹.

۱۸۰. گفتنی است که عالمان اصولی شیعه شبیه این قاعده را دارند که به عنوان «دفع

المفسدة اولی من جلب المصلحه» صورت بندی شده است.

۱۸۱. شرح المجله، ج ۱/ ۳۲.

۱۸۲. همان.

بدون دقت در تطبیق این اصل بر مورد بحث، حکم صادر می‌شود. در این باره چند نکته گفتنی است:

یک. مقصود از مصلحت یا مفسده در این قاعده، وجوب یا حرمت و دیگر احکام تکلیفی و یا وضعی است، یا سود و زیان مادی؟ ظاهراً این قاعده که از قواعد مصطاده است، ناظر به مصلحت و مفسده دینی است، نه سود و زیان‌های رایج. با این حال رستم‌باز هنگام استنباط از این قاعده مسئله‌ای را مطرح می‌سازد که مناسب با مسائل حقوقی و ملکی است. در نتیجه، به نظر می‌رسد که این فرع اگر هم پذیرفتنی باشد، نه از باب درء المفساد است؛ بلکه مستند به قاعده مسلم فقهی دیگری یعنی قاعده «لا ضرر و لا ضرار» است. به همین دلیل دیگران ذیل این قاعده فروعی را مطرح ساخته‌اند که یکی از آنها همین فرع فوق است.^{۱۸۳}

دو. مجرای قاعده، جایی است که درباره وجود مصلحت و مفسده اتفاق نظر وجود داشته باشد و آن‌گاه خواستار ترجیح یکی بر دیگری باشیم. در چنین صورتی است که می‌توان به استناد قاعده فوق، جانب منع را مقدم داشت؛ اما در جایی که هنوز اصل وجود مصلحت یا مفسده محل بحث است، نمی‌توان از این قاعده سود جست. با وجود این، برخی از مخالفان شبیه‌سازی انسانی، چنین فرض کرده‌اند که حال که مفساد شبیه‌سازی انسانی قطعی است، باید بررسی شود که آیا جانب مصلحت آن را مقدم بداریم یا مفسده‌اش را. این جاست که خطا رخ می‌دهد و میان دعوا نرخ تعیین می‌شود. مسئله هنگامی دشوارتر می‌شود که وجود مفساد قطعی قلمداد می‌شود، و منافع شبیه‌سازی انسانی به عنوان «مصلح ظنی» بیان می‌گردد. برای مثال، در این جا این گونه به این قاعده استناد می‌شود:

«با توجه به مصالح شبیه‌سازی و مفساد آن به ویژه شبیه‌سازی

۱۸۳. قواعد فقه، دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی،

انسانی، روشن شد که مفسد آن اعظم و مهالک آن بیش از مصالح متوهم و خیالی و مظنون است، آن هم در صورتی که به عنوان فرض و احتمال وجود چنان مصالحی را بپذیریم.^{۱۸۴}

این سنخ استدلال، بیش از آن که مستند به قاعده باشد، قاعده را به سود خود دگرگون ساخته است.

سه. مصبّ قاعده جایی است که مصلحت و مفسده هر دو هم رتبه و همسنگ باشند؛ لیکن در جایی که مصالح یا مفسد در عالم واقع بچربند، نمی توان به این قاعده تمسک جست. در مورد شبیه سازی انسانی نیز مسئله چنین است. دلایل و عللی که برای توجیه شبیه سازی انسانی اقامه شده اند، واقعی یا واقع نما هستند و می توان آنها را بررسی کرد و آن گاه آنها را پذیرفت یا رد نمود؛ حال آن که مفسد این کار عمدتاً برخاسته از ادبیات تخیلی و نگرش بدبینانه و مفروضات خطا است. از این رو، به سادگی نمی توان در این جا پای این قاعده را پیش کشید. محمد محروس، فقیه و مفتی حنفی، در دفاع از شبیه سازی انسانی به نقد مفسد ادعایی مخالفان برخاسته، می گوید که مفسد موهومی که مخالفان طرح کرده اند، مفسدی است برای وصف مفارق؛ یعنی مفسده ای است که شامل این روش و روش دیگر نیز می شود و در جاهای دیگر نیز وجود دارد.^{۱۸۵}

چهار. کلیت قاعده به این صورت خلاف عرف عقلا و در مواردی ناپذیرفتنی است. آیا در همه جا دفع مفسده بر جلب مصلحت مقدم است یا در مواردی که مفسده بیش از مصلحت باشد؟ آیا هر دفع نوع مفسده ای بر جلب منفعت مقدم است یا نوع خاصی؟ در این جا این مسئله کمّاً و کیفاً روشن نشده است. گاه پنج واحد مصلحت با دو واحد مفسده تعارض پیدا می کند، گاه نیز یک مفسده جدی با مصلحتی خرد می ستیزد. از این رو، به این کلیت نمی توان همواره به تقدم دفع مفسده بر جلب مصلحت حکم کرد. کاشف الغطا نیز هنگام شرح این قاعده به

۱۸۴. الاستنساخ بدعة العصر / ۸۱.

۱۸۵. عملیات اطفال الانایب والاستنساخ البشري فی منظور الشریعة الاسلامیه / ۱۷۷.

همین مسئله اشاره نموده، می گوید:

«ولكنها ممنوعة على اطلاقها. إذ ربما يدور الأمر بين مفسدة
حقيرة و منفعة كبيرة يكون إحرازها أهم من الوقوع في تلك
المضرة». ۱۸۶

با این همه، در این استدلالات به این مسئله توجه نشده؛ به گونه ای قطعی
حکم بر تقدم یکی بر دیگری داده می شود.

پنج. اساساً گاه خلاف قاعده فوق صادق است و عقل و عرف و سیرت
متشرعه حکم می کند که جلب مصلحت را بر دفع مفسده مقدم بدانیم. عمده
کارهای تجاری، به تعبیر رایج: یک سرش سود است و هزار سرش سودا یا به
فرموده حضرت امیرالمؤمنین: «التاجر مخاطر» عمل به قاعده فوق، به رکود همه
اعمال تجاری می انجامد و دیگر طبق آن، کسی عملاً نمی تواند هیچ کار بزرگی
انجام دهد؛ زیرا هیچ کار تجاری نیست که همراه با مخاطره و مفساد احتمالی
نباشد. به همین سبب آخوند خراسانی، نه تنها در تقدم یا اولویت دفع مفسده تردید
می کند، بلکه ادعا می نماید که چه بسا، عکس این قاعده صحیح باشد. ۱۸۷ به گفته
ایشان، گاه نه تنها پرهیز از انجام دادن کاری که زیان دارد، عقلاً واجب نیست؛
بلکه گاه تن دادن به چنین زبانی که مهم تر از منفعت است، واجب است. ۱۸۸

از این رو، به سادگی نمی توان این قاعده را بی هیچ تنقیح و تدقیقی به
عنوان مستندی شرعی بر ضد شبیه سازی انسانی به کار گرفت. بهتر است که به
جای صدور حکمی کلی در این باره، در هر موردی به بررسی مفساد و مصالح
آن پردازیم و به شکل قضیه شخصیه حکم دهیم. ۱۸۹

۱۸۶. تحریر المجله، ج ۱/۱۴۸.

۱۸۷. ولكن یرد علیه ان الاولویه مطلقاً ممنوع، بل ربما یكون العکس اولی. کفایه
الاصول/۱۷۷.

۱۸۸. کفایه الاصول/۳۴۸.

۱۸۹. در این باره ر. ک: تحریر المجله/۱۴۸.

شش. چنان به نظر می‌رسد که مفسده بسیاری از امور نوپدید بر مصلحت آن غالب است. فرض کنیم برادران رایت که نخستین هواپیمای خود را ساختند، هنگام آزمایش پرواز می‌خواستند طبق این قاعده عمل کنند. در این حال می‌بایست از هرگونه آزمایشی دست می‌کشیدند و عطای پرواز را به لقای آن می‌بخشیدند؛ زیرا تا آن زمان هیچ پروازی صورت نگرفته بود و هر لحظه امکان سقوط و از بین رفتن آنان وجود داشت. طبق مبنای فوق، کار آنان خلاف قاعده بود.

اکنون همین مسئله را در امور روزانه خود بررسی می‌کنیم. لازمه آن دست کشیدن از هر کار تازه و خودداری از هر آزمایشی است و این بازتاب همان نگرش معروف است که «شرّ الامور، محدثاتها» و نتیجه آن چیزی نیست جز دنباله‌روی مدام و لنگان‌لنگان در پس قافله حرکت کردن، و غالب کسانی که طبق مبانی فوق فتوا می‌دهند، همین‌گونه عمل کرده‌اند و می‌کنند.

تاریخ علم نیز سرشار از رخدادهایی است که طبق قاعده فوق، می‌بایست اساساً صورت نمی‌بست. برای مثال پاستور، برای اولین بار واکسن هاری را به خودش تزریق کرد؛ حال آن که طبق قاعده فوق نباید این کار می‌کرد؛ بلکه باید اجازه می‌داد که همچنان میلیون‌ها کودک، مانند فرزندان خودش، بر اثر گزیدگی توسط سگان هار از بین بروند. کافی است کسانی که قاعده فوق را همواره تکرار می‌کنند، کمی تاریخ علوم و تمدن را بخوانند تا دریابند که دستاورد تمدن بشری چیزی نیست، جز نقض قاعده فوق. اگر دریانوردان می‌خواستند به این قاعده عمل کنند، هنوز بشر در نقطه آغازین پیدایش خود قرار داشت و از سرزمین‌های همسایه‌اش بی‌خبر بود. اگر فضانوردان می‌خواستند به این قاعده عمل کنند، هنوز آگاهی ما از حد یافته‌های کوپرنیک فراتر نمی‌رفت و صدها اگر دیگر.

سخن کوتاه، استناد به این قاعده برای تحریم شبیه‌سازی انسانی موجه نیست و کارکرد این قاعده نهایتاً در حد یک راهنمای عمل است تا هرکس بسنجد که در این مورد خاص کدام جنبه را مقدم بدارد، نه آن که قاعده‌ای عام برای دفع هرگونه مفسده و مقدم شمردن آن بر هر نوع مصلحتی باشد.