

چالش‌های اخلاقی شبیه‌سازی انسانی

حجة الاسلام و المسلمین دکتر سید حسن اسلامی^۱

چکیده

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

واژه‌های کلیدی: اخلاق زیستی، کرامت انسانی، قتل نفس، شبیه‌سازی انسانی، اخلاق، کلونینگ.

تولید مثل غیر جنسی از طریق تکنیک «انتقال هسته سلول پیکری» Somatic Nuclear Cell Transfer یا به تعبیر رایج و عامه‌پسند شبیه‌سازی (Cloning) برای نخستین بار به گونه‌ای موفق درباره‌ی پستانداران در سال ۱۹۹۶ م. به کار بسته شد و از این راه دکتر ایان ویلموت، جنین‌شناس اسکاتلندی، توانست گوسفندی، بدون نیاز به گامت یا سلول جنسی نر، پدید آورد. انتشار این خبر در سال ۱۹۹۷ م. موجی از حیرت و نگرانی‌هایی درباره‌ی آینده‌ی این تکنیک پیش کشید و متفکران حوزه‌های گوناگون را به خود مشغول ساخت. مهم‌ترین نگرانی آن بود که آیا کاربردست چنین تکنیکی درباره‌ی انسان رواست و می‌توان در آینده شاهد استفاده‌ی گسترده‌ای از این دستاورد بی‌نظیر مهندسی ژنتیک بود، و اگر چنین شود، سرشت و سرنوشت انسان در آینده چه خواهد شد. بسیاری از سازمان‌های جهانی، از جمله سازمان بهداشت جهانی (WHO) و یونسکو، بیانیه‌هایی بر ضد آن منتشر ساختند. کلیسای کاتولیک نیز آن را ناقض کرامت انسان و از بین برنده‌ی نهاد خانواده دانست.^۱ همچنین غالب مسلمانان، یعنی اهل سنت، قاطعانه این عمل را محکوم کردند و بر ضد آن دلایل گوناگونی اقامه نمودند.^۲ البته برخی از مسلمانان، عمدتاً شیعه، در این میان دیدگاه‌های متفاوتی به دست دادند، از تحریم مطلق گرفته تا جواز مطلق.^۳ مخالفت با شبیه‌سازی انسانی به دلایل مختلفی صورت می‌گرفت. برخی به دلایل کلامی و اعتقادی متمسک می‌شدند و پاره‌ای عمدتاً بر دلایل فقهی پای می‌فشردند.^۴ گاه نیز برای اثبات نادرستی شبیه‌سازی انسانی به دلایل اخلاقی استناد شده و می‌شود. هدف این تحقیق نیز گزارش و بررسی این دلایل و سنجش میزان

۱. اسلامی، شبیه‌سازی در آیین کاتولیک، ص ۵۶.

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

۳. اسلامی، شبیه‌سازی از دیدگاه شیعه، بررسی چهار دیدگاه، ص ۸.

۴. شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت، ص ۷۴.

کارآیی آنها و پاسخ به این پرسش است که: «آیا کاربرد تکنیک شبیه‌سازی درباره‌ی انسان و تولید مثل غیر جنسی موجودی انسانی از نظر اخلاقی نادرست است؟».

الف. دلایل اخلاقی ضد شبیه‌سازی انسانی

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

یک. نقض کرامت ذاتی انسان؛

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم؛

سه. استفاده ایزاری از انسان‌ها؛

چهار. ودیعه بودن جسم انسان؛

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته.



یک. نقض کرامت ذاتی انسان

نقطه‌ی ثقل نقدهای اخلاقی شبیه‌سازی انسانی، آن است که این مسأله ناقض کرامت انسانی است. در غالب آثاری که از منظر اخلاقی به مسأله‌ی شبیه‌سازی پرداخته‌اند، بارها شاهد تعبیری چون «کرامة الانسان» و «امتهان کرامة الانسان» هستیم. این نگرش معمولاً با نقل آیه‌ی شریفه‌ای آغاز می‌شود که در آن خداوند از گرامی داشتن انسان و شرافت بخشیدن او بر دیگر موجودات سخن می‌گوید. مقدمه‌ی بیانیه‌ی نهایی مجمع فقه اسلامی این گونه آغاز می‌شود: «خداوند انسان را در بهترین تقویم آفرید، و او را به غایت کرامت بخشید، پس فرمود: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَعَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنَّا

خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۱. لیکن شبیه‌سازی انسانی این کرامت و شرافت ذاتی انسان را مخدوش می‌سازد. به گفته‌ی دبیر کل رابطه‌ی العالم الاسلامی، شبیه‌سازی انسانی خطری بزرگ بر ضد کرامت انسانی به شمار می‌رود. [الترکی، رسالة من رابطه العالم الاسلامی]. عبدالهادی مصباح [مصباح، الاستنساخ بین العلم والدين: ۴۳] و ریاض احمد [عودة الله، الاستنساخ فی میزان الاسلام: ۱۳۵] نیز هر يك به گونه‌ای از این دلیل سود می‌جویند.

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

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

تفسیر دوم، این می‌تواند باشد که کرامت انسانی در حفظ و دست‌ناخوردگی ترکیب ژنتیکی اوست. از این رو، هر گونه دستکاری ترکیب وراثتی انسان، نقض کرامت او به شمار می‌رود و از آن جا که در شبیه‌سازی انسانی، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود، به همین دلیل، این کار ناقض کرامت انسانی و تحقیر آن است.^۳

سومین تفسیر آن است که تبدیل انسان به عرصه‌ی آزمایشگاه و برخورد با او به

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

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

۳. عودة الله، همان، ص ۱۳۶.

مثابه موش‌های آزمایشگاهی ناقض کرامت انسانی است. با همین تفسیر است که دومین دلیل از دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی از نظر دبیر کل رابطة العالم الاسلامی، مسأله‌ی دست‌کاری جنین و بازی با آن یاد شده است. از این رو، وی با تأکید این کار را در هیچ مرحله از مراحل جنینی جایز نمی‌داند.^۱ صبری الدمرداش یکی از مفسد شبیه‌سازی انسانی را این گونه بر می‌شمارد: «تحقیر کرامت انسانی است از طریق کاربست تجاری بر او که بر حیوانات اعمال می‌شود.»^۲

قوضاوی نیز شبیه‌سازی انسانی را ناقض کرامت انسانی دانسته، می‌گوید: «درست نیست که انسان با حیوان و نبات در شیوه‌ی تکثیر یا اعمال آزمایش‌های علمی و بازی با عناصر وراثتی اش به گونه‌ای که پیامدهای آن معین نیست، یکسان شمرده شود.»^۳ وهبه الزحیلی گویا بر این باور است که دستکاری ژنتیکی به انگیزه‌ی بهسازی وضع جنین، نقض کرامت انسانی است. وی در این مورد می‌گوید که اگر در کارهایی از این دست مقصودمان اصلاح بیماری‌های ارثی خطیر باشد، اشکالی ندارد. اما اگر هدف اصلاح نژاد و افزایش قوای ذهنی و مانند آن باشد، جایز نیست، زیرا علاوه بر آن که تغییر خلق الله است، هدر دادن کرامت انسانی به شمار می‌رود.^۴

حاصل آن که شبیه‌سازی انسانی، ناقض کرامت انسانی، با هر تفسیری، به شمار می‌رود و در نتیجه برای حفظ این کرامت باید مانع شبیه‌سازی انسانی شد. عجیل النشمی، این گونه به نتیجه‌ی مورد نظر خود می‌رسد: «به این نتیجه رسیده‌ایم که برای مسلمان و غیر مسلمان جایز نیست که تجربه‌ی شبیه‌سازی را بر انسان انجام دهد، حفظاً لکرامته و صفاءً لحیاته و اماناً لمستقبله.»^۵

۱. التركي، همان.

۲. الدمرداش، الاستنساخ قبلة العصر، ص ۹۲.

۳. حمیش، قضايا فقهية معاصرة، ص ۲۲۳.

۴. محمد حسین، فضل الله، الاستنساخ جدل العلم والدين والاخلاق: صص ۱۲۶ - ۱۲۷.

۵. عودة الله، همان، ص ۱۷۱.

دو. ایجاد انسان‌های درجه دوم

همه‌ی انسان‌ها برابرند و نمی‌توان آنها را به درجه اول و درجه دوم تقسیم کرد. اما شبیه‌سازی انسانی، این امکان را فراهم می‌آورد تا به دلخواه خود کسانی را با صفات ژنتیکی خاصی پدید آوریم و از آنها برای کارهای مشخصی استفاده کنیم. این جاست که برخی از انسان‌ها از نظر انسانی درجه دوم به شمار خواهند رفت. حتی اگر انسانی را برای هدف ارجمنندی پدید آوریم، باز او خود را در آینده موجودی درجه دوم احساس خواهد کرد و ما اخلاقاً مسؤول این احساس هستیم. با يك مثال می‌توان این نقد اخلاقی را روشن ساخت؛ اگر دختری را از طریق شبیه‌سازی انسانی پدید آوریم تا به خواهر بزرگ‌تر خود که از بیماری سرطان خون رنج می‌برد، از مغز استخوان خود کمک کند و در این کار موفق شویم، باز چنین کسی در همه‌ی عمر خود را موجودی درجه دوم به شمار خواهد آورد. ممکن است او را دوست بدارند، اما نه به عنوان دختر خود.^۱ عمر الالفی نیز بر این باور است که شبیه‌سازی انسانی این امکان را فراهم می‌سازد که طبقه‌ای از کارگران و افراد درجه دوم به وجود آوریم.^۲

سه. استفاده‌ی ابزاری از انسان‌ها و مطالعات فرسنگی

هنگامی که انسان‌های درجه دومی به وجود آوردیم، به طور طبیعی از آنان استفاده‌های ابزاری خواهیم کرد و آنان را ابزار مقاصد خود خواهیم ساخت و این با اصل غایت انسان که بنیاد اخلاق دینی به شمار می‌رود، ناسازگار است. مفاد این قاعده آن است که «با هر کس چنان رفتار کن که می‌خواهی با تو آن‌گونه رفتار کنند و آنان را ابزار صرف خود مپندار».^۳ منتقدان شبیه‌سازی انسانی بر این نظرند که این

۱. همان، ص ۹۹.

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

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

تکنولوژی به استفاده‌ی ابزاری از انسان‌ها خواهد انجامید. از این رو، غیر اخلاقی است. به گفته‌ی کارم السید غنیم، بسیاری از عالمان و مصلحان اجتماعی بر این باور هستند که شخص شبیه‌سازی شده، احساس خواهد کرد که فرد درجه دومی است که برای مقاصد دیگری تولید شده است و از او استفاده‌ی ابزاری می‌شود.^۱ در نتیجه، از این نوع انسان‌ها می‌توان به عنوان ابزار بی‌اراده و برای کارهای پست سود جست، یا از آنان به عنوان کالای جنسی بهره‌مند شد و یا از اعضای بدنشان به مثابه قطعات یدکی سود برد.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

جسد انسان و دیعه‌ای الهی است که به گونه‌ای مشروط در اختیار آدمی نهاده شده است. نصوص متعددی گویای این باور اساسی دینی است که انسان مالک جسم خود نیست. به تعبیر دیگر، جسم ما ملک دیگری است و ما اخلاقاً حق تصرف در ملک دیگری را نداریم. در جایی که ملک دیگری در اختیار ما گذاشته می‌شود، این مالک است که باید خود نحوه‌ی تصرف و دامنه‌ی آن را معین سازد. به همین سبب، خداوند انتحار را منع کرده است، در نتیجه، کسی حق ندارد تن خود را نابود کند. این وظیفه و تکلیف هر مسلمان است که از بدن خود چون امانتی الهی و ودیعه‌ای خدایی نگه‌داری کند و در آن تصرفات نادرست نکند. به همین سبب، شبیه‌سازی انسانی که نوعی تصرف مالکانه در بدن است، ممنوع و غیر اخلاقی است. هنگامی که ما حق تصرف در بدن خود را نداریم، به طریق اولی حق تصرف در جسد دیگران را نخواهیم داشت. این چکیده‌ی استدلالی است که کسانی مانند منور انیس احمد، کارشناس مهندسی ژنتیک و سردبیر پایند اسلامی (Islamica Periodica)، در

میان اهل سنت مطرح می‌کنند.^۱ طبق تقریر ریاض احمد عوده الله: «مالکیت جسد از آن انسان نیست، بلکه از نظر مسلمان، جسد ودیعه‌ی خداوند عز و جل نزد اوست. بنابراین نه ملك اوست، و نه کالایی است قابل تصرف.»^۲ گفتنی است که محمد مهدی شمس‌الدین، از عالمان شیعه، نیز همین استدلال را پیش می‌کشد.^۳ این دلیل را با تقریر اندکی متفاوت‌تر می‌توان جزو دلایل کلامی یا حتی فقهی بر شمرد.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

نصر فرید واصل این دلیل را با عبارات عاطفی خاص و جهت‌دار و حزن‌آوری تقریر می‌کند و بر آن است که شبیه‌سازی انسانی موجب پیدایی جنین‌های دفورمه و بدقواره می‌شود. در این حالت به احتمال قوی همین که شبیه‌سازی کنندگان متوجه شدند جنین شبیه‌سازی شده دارای ویژگی‌های مطلوب آنان نیست، همان‌طور که کالاهای فاقد ویژگی‌های مطلوب نابود می‌گردند، آنان را نابود می‌سازند. حال در این صورت چه کسی برای آن بیچارگان اندوهناک می‌شود؟ پدری که سلول را فروخته است و نمی‌داند که به چه سرنوشتی دچار شده؟ یا مادری که رحم خود را اجاره داده و پس از تولد نوزاد را به حال خود گذاشته و در پی مشتری دیگری برای رحم خودش است؟ یا پدری که سلول را خریده و رحم را اجاره کرده است؟ یا آن زنی که از سلول شوهر باردار شده و می‌داند که از بانک سلول خریداری شده است و از خود شوهرش نیست؟^۴

اینها دلایل عمده‌ی اخلاقی بر ضد شبیه‌سازی انسانی به شمار می‌رود. البته می‌توان هر سه دلیل نخست را به يك دليل ارجاع داد و آن نقض کرامت انسانی است

۱. المرکز الاستشاری للدراسات و التوثيق، الاستنساخ الجینی؛ اخلاق علم الاحیاء، ص ۱۰.

۲. عوده الله، همان، ص ۱۹۰.

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

۴. العوضی، همان، ص ۴۳۹.

که صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. لیکن برای تقریر بهتر بحث، این تقسیم‌بندی، به عمل آمد.

ب. بررسی دلایل اخلاقی

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

یک. نقض کرامت ذاتی انسان

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

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

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

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

دومین اشکال این تفسیر آن است که در هر جا که نحوه‌ی تولید و زایش بر خلاف سنت معمولی باشد، باید حکم به نقض کرامت انسانی داد و این مسأله درباره‌ی نحوه‌ی تولد حضرت عیسی مشکل ساز خواهد بود. مسأله تنها اختصاص به آن حضرت ندارد، بلکه طبق این تقریر کسانی که از طریق لقاح برون رحمی (IVF) تولید شده‌اند، باید کرامت‌شان خدشه‌دار شده باشد، حال آن که خود این مخالفان در موارد گوناگونی به صراحت فتوا به جواز لقاح برون‌رحمی داده و آن را ناقض کرامت انسانی ندانسته‌اند.

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

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

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

اگر این تفسیر را بپذیریم، باز دچار مشکل می‌شویم. زیرا نخستین و جدی‌ترین اشکال این تفسیر کلیت آن است. از این منظر، هر نوع دستکاری ژنتیکی و خزانه‌ی کروموزومی انسان، غیر اخلاقی خواهد بود، حال آن‌گاه غالب مخالفان شبیه‌سازی انسان، از جمله یوسف قرضاوی، وهبه الزحیلی و رأفت عثمان، دستکاری‌های درمانی را پذیرفته‌اند. از این رو، با این تفسیر ما شاهد ناسازگاری در موضع‌گیری خواهیم بود. اگر این تفسیر درست باشد، باید هر نوع دستکاری ژنتیکی منع شود، حال آن‌که کسانی مانند رأفت عثمان حتی دستکاری‌های ژنتیکی برای تغییر رنگ مو و چهره را نیز مجاز می‌شمارند، در این صورت، یا باید طبق همین منطق، شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، یا هر نوع دستکاری را منع کرد و یا آن‌که تفسیر دیگری از نقض کرامت انسانی به دست داد.

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

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

۱. این اعلامیه در ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ م به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده و دارای ۲۷ ماده است. برای آشنایی با مفاد این اعلامیه، ابعاد و نگرش اسلامی به آن، نک: «اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی: دغدغه‌ها، رویکردها و سازگاری آن با دیدگاه‌های اسلامی»، رحیم نوبهار، نامه مفید، شماره ۴۶، بهمن و اسفند ۱۳۸۳ ش، ص ۱.
۲. اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ م. به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است.)

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

این تفسیر نیز با معضل روبه‌رو می‌گردد، زیرا طبق این استدلال، نه تنها شبیه‌سازی انسانی که هر نوع آزمایشی بر روی انسان غیر اخلاقی خواهد بود. دستاوردهای گوناگون پزشکی در عرصه‌های مختلف از واکنش‌های گرفته تا پرتونگاری و ژن‌درمانی و درمان با اشعه، که امروزه در سطح وسیعی اعمال می‌شود و مقبولیت اخلاقی نیز دارد و کسانی مانند قرضای نیز آنها را تأیید می‌کنند، یک دوران آزمایشی را پشت سر گذاشته‌اند. در این دوره برای فهم کارآیی درمانی خاص و شناخت عوارض ناشناخته و احتمالی آنها، این درمان‌ها تنها بر روی افراد خاص اعمال می‌شده است و غالباً نه آزمایش‌کنندگان می‌توانستند به روشن دریابند که انجام این درمان‌ها یا مصرف این داروها، چه نتایجی دارد و نه اشخاصی که مورد آزمایش قرار می‌گرفتند. این دوران معمولاً با ترس و هراس، ابهامات و در مواردی قربانی شدن همراه بوده است. در نتیجه، باید همه‌ی این‌گونه آزمایش‌ها و دستاوردهای آنها غیر اخلاقی قلمداد شود. از این منظر، میان عمل لقاح برون رحمی، هنگامی که برای اولین بار بر انسانی انجام می‌شد، با شبیه‌سازی انسانی برای اولین بار تفاوتی وجود ندارد. در هر دو مورد با کاربرست تکنیکی که در سطح

حیوانی موفق بوده است، انسان موضوع آزمایش علمی واقع شده است. بنابراین اگر تفسیرمان از نقض کرامت انسانی این باشد، باید به لوازمی ناپذیرفتنی تن در دهیم. همچنین این تفسیر دارای تعارض درونی است و با دیگر مواضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی ناسازگاری خواهد داشت.

در این جا باید دو نکته را از یکدیگر تفکیک کرد: یکی منع هر نوع آزمایش علمی و تجربی بر روی انسان و غیر اخلاقی خواندن آن، و دیگری کوشش جهت وضع ضوابط اخلاقی برای انجام آزمایش‌هایی از این دست. اما در سخنان مخالفان شبیه‌سازی انسانی این مسأله مورد توجه قرار نگرفته است. واقعیت آن است که در طول تاریخ، از انسان‌های فراوانی برای انجام آزمایش‌های مختلفی استفاده و با آنان مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار شده است. در دوران استیلای حکومت نازی در آلمان و طی جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ - ۱۹۴۵ م)، هزاران تن در آزمایشگاه‌های مختلف بازداشتگاه‌ها مانند خوکیچه‌ی هندی مورد آزمایش قرار گرفتند. به نام علم و برای پیشرفت آن، آزمایش‌های وحشیانه‌ای بر آنان اعمال شد؛ برخی را تا حد مرگ منجمد، برخی را به تدریج از اکسیژن محروم، برخی را عامدانه به وبا آلوده، و برخی را مقطوع‌النسل کردند. هدف از این آزمایش‌ها آن بود تا تأثیرات آنها بر قربانیان مطالعه شود. پس از جنگ عده‌ای از پزشکانی که این آزمایش‌ها را انجام می‌دادند محاکمه و به عنوان جنایتکار جنگی به دار آویخته شدند. اعمالی از این دست به تدوین ضوابطی برای آزمایش بر انسان انجامید که در سال ۱۹۴۷ م. طی ده ماده به نام "نورمبرگ کُد" منتشر شد. نخستین ماده از این مجموعه ضوابط اخلاقی، بر رضایت آگاهانه و آزادانه فردی که تحت آزمایش قرار می‌گرفت، تأکید داشت و آن را در هر آزمایشی شرط لازم می‌شمرد.^۱

این مسأله مختص به دولت نازی نبود، حتی پس از این ماجرا در ایالات متحده‌ی

آمریکا آزمایش‌هایی از این قبیل صورت گرفت. برای مثال طی دهه‌ی ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰ م. بدون آن‌که رضایت زنان باردار کسب شود، به آنان محلول رادیواکتیویته داده می‌شد تا میزان آهن خون آنان اندازه‌گیری شود. در نیمه‌ی ۱۹۵۰ م. دانشمندان در بیمارستانی در ایالت نیویورک کودکانی را به هپاتیت مبتلا ساختند تا واکسن آن را بر آنان آزمایش کنند. در اوایل ۱۹۶۰ م. نیز در بیمارستانی در بروکلین، عامدانه سلول‌های سرطانی را زیر پوست بیمار مسنی تزریق کردند، تا پاسخ‌های ایمنی بدن وی را بررسی کنند و از همه شرم‌آورتر تحقیقات چهل ساله‌ی مربوط به سیفلیس در تاسکجی (Tuskegee) در ایالت آلاباما بود که بعدها بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت آمریکا، در سال ۱۹۹۷ م. بابت آن رسماً از بازماندگان و خانواده‌های آنان عذرخواهی کرد. در این آزمایش بلند مدت، ۶۰۰ تن آفریقا - آمریکایی فقیر و بیسواد که دو سوم آنان از بیماری سیفلیس رنج می‌بردند زیر نظر گرفته شدند و عامدانه بیماران را از بیماری‌شان بی‌خبر نگه داشتند. مجرای این تحقیق در سال ۱۹۷۲ م. به وسیله‌ی مطبوعات افشا شد.^۱

اینها بخشی از فجایعی است که به نام علم و بر ضد انسان‌ها انجام گرفته است. اما خطای اصلی در این گونه آزمایش‌ها اصل آزمایش‌ها نیست؛ زیرا محکوم ساختن اصل آزمایش، یعنی دست کشیدن از هر آزمایشی که در آن شخص انسان موضوع آزمایش است. از این منظر، حتی آزمایش یک قرص ساده‌ی میگرن بر انسان خطا خواهد بود. نادرستی و غیر اخلاقی بودن آزمایش‌های فوق در آن بود که یا بیماران از اصل آزمایش بی‌خبر بودند و عامدانه سعی می‌شد تا بی‌خبر نگه داشته شوند، مانند آزمایش‌های نیویورک و تاسکجی، یا آن‌که اساساً مسلوب‌الاختیار بودند و به زور آنان را مورد آزمایش قرار می‌دادند. به همین سبب، متخصصان اخلاق زیستی، به جای مخالفت با اصل این قبیل آزمایش‌ها کوشیدند اصولی را تدوین کنند که

1- King, medical ethics: Encarta.

راهنمای عمل محققان در این قبیل آزمایش‌ها باشد. برآیند این تأملات، بیان چهار اصل اساسی حوزه‌ی اخلاق زیستی است که عبارتند از:

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

۲. اصل سودمندی (The principle of beneficence)؛

۳. اصل عدالت (The principle of The Justice)؛

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

ماحصل این اصول آن است که با هر انسانی به مثابه یک انسان و همان گونه که انتظار داریم با ما رفتار شود، رفتار کنیم و به آنان همچون غایتی فی نفسه، نه ابزاری برای مقصد خویش بنگریم. این نگرش مستلزم آن نیست که هیچ آزمایشی بر دیگران انجام نشود، بلکه آن را زمانی مشروع و اخلاقی می‌شمارد که اعلام گردد و شخص مورد آزمایش نیز آگاهانه و با آزادی کامل رضایت خود را نسبت به انجام چنین آزمایش‌هایی اطلاع دهد. مفهوم رضایت (consent) و مسأله‌ی رضایت اعلام شده و صریح (informed consent)، از مفاهیم کلیدی حوزه‌ی اخلاق و به خصوص اخلاق زیستی است. نحوه‌ی تحصیل رضایت و تشخیص نوع معتبر از غیر معتبر آن از مسایل جدی این حوزه است که خارج از بحث ماست.^۲

البته در این جا می‌توان به نفع دلیل فوق این گونه استدلال کرد که در شبیه‌سازی انسانی امکان تحصیل رضایت جنین نیست و چه بسا او به آن نحو تولید مثل راضی نباشد و این حق او است که به شکلی طبیعی زاده شود، در نتیجه، شبیه‌سازی انسانی

1- See: medical ethics, William Rudick, in *Encyclopedia of Ethics*, Ed. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, New York, Routledge, 2001, V. 2. P. 1063; Health Care Ethics: Principes & Problems, Thomas M. Garrett, Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, New Jersey, Prentice Hall, 1993, P. 28 & Principles in Bioethics, The Nathanaiel Centre The New Zealand Nathaniel. org.nz. Catolic Bioethics Centre. Available at:

2- for instance see: consent entry in *Encyclopedia of Ethics*, V. 1. P. 299.

خطاست. در این جا در صدد تحلیل این استدلال نیستیم، تنها یک نکته در پاسخ آن می توان گفت. اگر این استدلال درست باشد، به همان قوت بر ضد لقاح برون رحمی به کار گرفته می شود؛ زیرا در آن جا نیز امکان تحصیل رضایت جنین نیست و این حق اوست که به طریقی طبیعی زاده شود. گاهی کسانی مانند منور احمد انیس به همین شکل استدلال کرده، می گویند این حق طفل است که به طریق طبیعی، نه از راه آزمایشگاهی، زاده شود.^۱ غافل از این که دلیل لقاح برون رحمی را نیز نفی خواهد کرد و بر ضد آن به کار خواهد رفت. از این رو، این استدلال نیز سودی نخواهد بخشید.

سخن کوتاه، اگر مقصود کسانی که از این منظر با شبیه سازی مخالفت می کنند صرف انجام آزمایش بر روی انسان باشد، نه تنها ناپذیرفتنی است، بلکه با دیگر مواضع آنان ناسازگار است. اگر هم مقصود تنها آزمایشی از نوع شبیه سازی انسانی است، باید نشان دهند که این قبیل آزمایش ها چه تفاوت ماهوی با دیگر آزمایش ها دارد و چرا تنها این نوع آزمایش خطاست. اما در این زمینه کوششی صورت نگرفته است و مسأله ی نقض کرامت انسانی به ابهام و اجمال برگزار شده است. در نتیجه، دلیل اول بر ضد شبیه سازی انسانی به شکلی که ارایه شده است، نمی تواند شبیه سازی انسانی را منطقاً عملی غیر اخلاقی نشان دهد.

دو. ایجاد انسان های درجه دوم

طبق این دلیل، شبیه سازی انسانی به ایجاد انسان های درجه دوم می انجامد، پس غیر اخلاقی است. در نقد این دلیل، چند نکته گفتنی است.

۱- منتقدان باید ملازمه ای منطقی میان این نوع تولید مثل و درجه دوم شدن شخص نشان دهند. لیکن از سوی آنان در این مورد کوششی صورت نگرفته است و

آنان در اینجا به تکرار صرف این ادعا پرداخته و تقریرهای مختلفی از آن به دست داده‌اند. به نظر نمی‌رسد که میان این تکنولوژی با ارزش انسانی فرد، رابطه‌ای مثبت یا منفی وجود داشته باشد.

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

۳- ممکن است ادعا شود نگاه درجه دومی به انسان ناشی از آن است که برای هر کس این امکان فراهم می‌شود تا فرزند خود را طبق مشخصاتی که سفارش می‌دهد و به گفته‌ی برخی از مخالفان: «مواصفات حسب الطلب» یا طبق سفارش، پدید آورد. در نتیجه، گویی کسی به کارخانه‌ای سفارش ساخت نوعی محصول با ویژگی‌های خاص داده است. در آینده نیز به چنین شخصی به عنوان موجود دست دوم نگریسته می‌شود. اما این دلیل اگر پذیرفتنی باشد، در موارد دیگر نیز قابل اعمال است. برای مثال، در مواردی از لقاح برون رحمی گونه‌ای به‌گزینی صورت می‌گیرد. در این مورد، نخست تخمک‌ها و اسپرم‌های خاصی، که قابلیت بهتری دارند، برای باروری انتخاب و دیگر مواد باقی مانده حذف می‌شود. پس از باروری و لانه‌گذاری تخمک بارور شده در رحم، تخمک‌های بارور شده‌ی اضافی نابود یا منجمد می‌شود. از این رو، باید این کار را غیر اخلاقی خواند، حال آن که **مجمع الفقه الاسلامی** این کار را مجاز شمرده است. افزون بر این، از گذشته‌های دور افراد برای ازدواج و داشتن فرزندان از نوع خاص و با ویژگی‌های مطلوب خود به دنبال زنانی با صفات معین بوده‌اند، حتی پس از ازدواج نیز برای این که فرزندان آنان دارای صفات خاصی باشد، غذاها یا میوه‌های معینی مصرف می‌کرده‌اند. از این رو، باید

همه‌ی این اعمال غیر اخلاقی باشد. ممکن است گفته شود که این اعمال ظنی و غیر علمی بوده است، اما این پاسخ قانع کننده نیست؛ زیرا مدار در حکم اخلاقی، نیت فاعل است و در این موارد نیت فاعل نیز انتخاب فرزندی خاص و دوری از فرزندان دیگر بوده است.

از آن گذشته، در روایات متعدد دینی ما مواردی وجود دارد که در آنها رسول خدا ﷺ برای انتخاب زنان معیارهایی توصیه کرده است که برخی از این معیارها ناظر به ویژگی جسمانی و صوری آنان است و هدف نیز تولید فرزندان با صفاتی معین معرفی شده است. در برخی از این روایات، اوصاف جسمانی مطلوب زنان به تفصیل آمده است، از رنگ رخساره تا قد و قامت و مانند آن.^۱ در نتیجه، نه تنها کوشش برای داشتن فرزندان خاص غیر اخلاقی نیست، بلکه سستی دینی نیز به شمار می‌رود.

۴- گاه به سود دلیل فوق این گونه استدلال می‌شود که به کمک این تکنولوژی می‌توان طبقه‌ای از کارگران و افراد درجه دوم به وجود آورد. عمر اللفی از کسانی است که این گونه استدلال می‌کنند.^۲ اما این دلیل نیز به سه جهت برای غیر اخلاقی شمردن شبیه‌سازی انسانی کافی نیست. نخست آن که گناه امکان و فرصتی که این تکنیک فراهم می‌آورد نباید به پای اصل آن نوشته شود و باید میان نتایج مستقیم یک عمل و نتایج ناخواسته احتمالی آن تفاوت گذاشت. دیگر آن که اگر به کمک این تکنولوژی، بتوان انسان‌های درجه دوم به وجود آورد، می‌توان انسان‌های متعادل و انسان‌های برتر نیز به وجود آورد. پس تنها به دلیل فوق نمی‌توان آن را غیر اخلاقی خواند. سوم آن که گاه درست بر عکس دلیل فوق، بر ضد شبیه‌سازی انسانی استدلال می‌شود که به کمک آن می‌توان سوپرمن‌ها و انسان‌های فوق العاده به

۱. نك: عاملی، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۰، ابواب مقدّمات نکاح، ص ۲۷.
۲. العوضی، همان، ص ۱۲۵.

وجود آورد. و این نمونه‌ای است از مواردی که این دلایل همدیگر را خنثی می‌کنند؛ زیرا در این جاگاه گفته می‌شود که شبیه‌سازی انسانی به ایجاد انسان‌های درجه دوم می‌انجامد و گاه ادعا می‌شود که به انسان‌های فراتر از درجه اول می‌انجامد. یا هر دو خطا است، که هیچ، یا هر دو درست است که در آن صورت این گناه خود شبیه‌سازی انسانی نیست، بلکه ناشی از استفاده‌های خاص از آن است. یا آن که یکی از این دو خطا است که مدعیان باید یکی را اثبات و دیگری را ابطال کنند. نکته‌ی تأمل برانگیز آن که برخی از منتقدان، همزمان به هر دو دلیل استناد می‌کنند تا نشان دهند که شبیه‌سازی انسانی خطاست.

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

۱. عودالله، همان، ص ۹۹.

۲. المرکز الاستشاری، همان، ص ۳۳.

در پاسخ این فرض بهتر است یک مورد واقعی را در همین مورد بازخوانی کنیم. انیسا ایالا (Anissa ayala) دختر دانش آموز شانزده ساله‌ای بود که در سال ۱۹۸۸ م. ناگهان متوجه سرطان خون خود شد و دریافت که نیازمند پیوند مغز استخوان است. هیچ کس در میان خانواده و اطرافیان او نبود که مغز استخوانش با او پیوند بخورد. پدرش ۴۵ و مادرش ۴۲ ساله بودند. مادرش عمل بستن لوله فالوپ را از سرگذرانده و سنش برای بارداری بالا بود. با این حال تهاراه حل، بارداری بود. اما احتمال موفقیت این کار فقط ۲۵٪ بود. با یک جراحی مجدد مادر امکان بارداری را به دست آورد و باردار شد. وی در سال ۱۹۹۰ م. دختری زایید که نامش را ماریسا (marissa) نهادند و پس از ۱۴ ماه، در ژوئیه ۱۹۹۱، عمل نقل مغز استخوان او به خواهرش انجام شد. پنج ساله بعد شبکه CNN به مناسبت پنجمین سالگشت این حادثه جشنی برگزار کرد که مردم مشتاقانه آن را دنبال می‌کردند. در این جشن دو خواهر در کمال سلامتی همراه والدین خود نشسته بودند. هنگامی که گزارشگر از ماریسای شش ساله خواست تا سخنی برای مخاطبان و بینندگان برنامه بگوید، وی با سادگی و عشق و علاقه گفت: «زندگی خواهرم را نجات دادم.» پدر و مادر به سرعت او را در آغوش گرفتند و اشک از چشمان گزارشگر و مشاهده‌کنندگان سرازیر شد. *ام انسانی و طاعات فرنگی*

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

۱. بنس، من یخاف الاستنساخ البشری، ص ۳۳.

۲. همان، ص ۳۴.

۶- ممکن است گفته شود مقصود از این دلیل آن است که در آینده جامعه به کسانی که از طریق شبیه‌سازی انسانی متولد شده‌اند، به دلیل نحوه‌ی شکل‌گیری و ایجاد آنان، به چشم موجودات دست دوم خواهد نگرست، در نتیجه، شبیه‌سازی انسانی غیر اخلاقی است. اما این تقریر نیز از چند جهت ناپذیرفتنی است.

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

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

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

۱. همان، ص ۱۱۷.

2- First Test Tube baby Encarta, born.

همسایگانی که او را از لجاج برون رحمی بر حذر داشته بودند، با حیرت به درون کالسکه نوزاد می‌نگریستند و انتظار داشتند که موجود عجیبی شبیه مسخ‌شدگانی که در فیلم‌های تخیلی دیده‌اند، ببینند.^۱

بنابر این تصوراتی از این دست ممکن است درباره‌ی هر نوع تکنولوژی جدید، به ویژه تکنولوژی تولید مثل، به وجود آید، لیکن نمی‌پاید و از بین می‌رود. از این رو، نمی‌توان از این تصورات عمومی غیر اخلاقی بودن شبیه‌سازی انسانی را نتیجه گرفت. چهارم آن که اگر هم این قضاوت عمومی در جامعه پاید، باید با آن به مثابه نوعی تبعیض بر اساس نحوه‌ی ولادت که مغایر حقوق اساسی هر انسانی است مبارزه کرد، نه این که شبیه‌سازی انسانی را منع کرد و غیر اخلاقی شمرد. اگر در جامعه‌ای رنگین پوستان تحقیر می‌شوند و مورد تبعیض قرار می‌گیرند، باید با این تبعیض مخالفت کرد، نه این که برای پیشگیری از این قبیل تبعیض‌ها به والدین آنان گفت که تولید مثل نکنند و فرزند به دنیا نیاورند تا مورد تبعیض قرار نگیرند.

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

سه. استفاده‌ی ابزاری از انسان‌ها

این دلیل نیز در تحلیل نهایی، ناپذیرفتنی و غیر وارد است. اگر هم پذیرفتنی باشد،

مشترك الوجود است. در نقد این دلیل نکات زیر گفتنی است.

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

۲- در تقریر این دلیل می‌توان گفت که استفاده‌ی ابزاری از انسان‌ها بر اثر شبیه‌سازی انسانی، عمدتاً به سه صورت جلوه‌گر می‌شود. یک، استفاده‌ی جنسی ناسالم از انسان‌ها.^۱ دیگری استفاده از آنان به عنوان بانک اعضا.^۲ سوم، استفاده از آنان در کارهای سنگین و پستی که دیگر افراد حاضر به انجام آنها نیستند.^۳

حال، به تحلیل این شقوق پردازیم. نخست آن که به فرض صحت، این اشکال بر دیگر شیوه‌های تولید مثل، حتی لقاح طبیعی نیز وارد است. در شبیه‌سازی انسانی، به گفته‌ی مخالفان، تنها نیازمند یک تخمک و یک هسته‌ی سلول جسمی سالم هستیم تا پس از ترکیب آنها و فعال‌سازی تقسیم سلولی، آن را در رحمی بکاریم. در تولید مثل طبیعی نیز تنها نیازمند یک تخمک و اسپرمی سالم هستیم تا تخمک را بارور ساخته، در رحم رشد دهیم. از نظر منطقی هیچ تفاوتی میان این دو شیوه در باب استفاده‌های بعدی وجود ندارد. پس چرا باید فکر کنیم که این دلیل تنها بر ضد شبیه‌سازی انسانی به کار گرفته می‌شود.

۳- انجام شبیه‌سازی انسانی برای استفاده ابزاری از انسان‌ها مقرون به صرفه نیست. غالب مخالفانی که این اشکال را مطرح ساخته‌اند، یا تصور روشنی از شبیه‌سازی انسانی ندارند یا با مخارج معمولی چنین کاری آشنا نیستند، وگرنه این

۱. عودة الله، همان، ص ۱۳۴.

۲. الدرمداش، همان، ص ۶۸.

۳. عودة الله، همان، ص ۱۳۷.

دلیل را پیش نمی‌کشیدند. زیرا راه‌های آسان‌تر و ارزان‌تری برای استفاده‌های ایزاری سه‌گانه‌ی فوق وجود دارد. کافی است تا دلیل فوق را کمی محکم‌تر کنیم و با مثالی قوت آن را بسنجیم.

فرض کنیم کسی بخواهد انسانی را شبیه‌سازی کند و از او تمتع جنسی ببرد و یا بخواهد یک دوجین زن شبیه‌سازی شده را برای بردگی جنسی به کار گیرد. یا باز فرض کنیم شخص دولتمندی بخواهد از کلیه‌های سالم و جوان یک فرد استفاده کند و یا یک کارخانه‌دار برای مشاغل پست و حتی خطرناک و کشنده صد کارگر را اجیر کند. این افراد دو راه در پیش دارند، راه اول شبیه‌سازی انسانی است. آنان می‌توانند افراد مورد نظر خود را با مشخصاتی که دارند، بی‌کم‌وکاست، تولید کنند. نخستین اقدام برای شبیه‌سازی انسان، تهیه‌ی تخمک سالم است. طبق گزارش‌ها، چیزی حدود ۱۰ هزار دلار قیمت یک تخمک است. پس از تهیه‌ی تخمک و با این فرض که هسته‌ی سلول مجانی است، نوبت به باروری این تخمک می‌رسد. هزینه‌ی اعلام شده‌ی این کار به وسیله‌ی شرکت کلوناید، ۲۰۰ هزار دلار است. اما پس از بارور ساختن تخمک، باید آن را به مدت ۹ ماه در رحمی گذاشت و این کار، با نرخ جهان سومی هم که حساب کنیم، مبلغی بین ۱۰ تا ۱۷ هزار دلار خواهد بود.^۱ پس از زایمان نیز این نوزاد باید دو سال دوران شیرخوارگی را بگذراند و آنگاه حدود پانزده یا شانزده سال، وقت و هزینه صرف شود تا این فرد به بلوغ کامل جسمانی برسد و آماده‌ی هرگونه بهره‌برداری شود. مجموع هزینه‌های انجام شده طی این مدت بلند، حدود ۵۰۰ هزار دلار خواهد بود. بدین معنا که هر کس خواستار سوء استفاده‌ی جنسی یا کلیه‌ی یدکی، یا بیگاری و کار سنگین و پست از کسی باشد لازم است ۵۰۰ هزار دلار هزینه و سالیان درازی نیز صبر کند، تا نوبت به بهره‌وری او برسد. این راه اول.

اما راه دوم آن است که برای مصارف فوق از انسان‌های موجود بهره‌برداری شود. یعنی به جای آن که کسی امروز اقدامی پرهزینه کند تا سالیانی بعد نتیجه بگیرد، به بازار مربوطه رفته و فرد مورد نظر خود را با همان ویژگی‌هایی که مد نظر دارد، با هزینه‌ای بسیار اندک به دست آورد. برای این کار وی می‌تواند با هزینه کردن چند هزار دلار، در یکی از کشورهای جهان سوم مانند تایلند هر نوع بهره‌برداری جنسی انجام دهد. امروزه راه‌هایی منظم و سازمان یافته برای انجام این نوع کارها در این قبیل کشورها وجود دارد که بخشی از "صنعت توریسم جنسی" (sex-tourism industry) را تشکیل می‌دهد و: «تورهای دربست، که هدفش معطوف به فحشا است، مردان را از اروپا، آمریکا و ژاپن به این نواحی می‌کشاند.»^۱ با مبلغی حدود ۱۰ هزار دلار می‌توان هر نوع کلیه‌ای را از طریق دلالت و بنگاه‌هایی که به خرید و فروش اعضای بدن انسان مشغولند، به دست آورد. با پرداخت چند هزار دلار می‌توان کسانی را به دست آورد که حاضرند کثیف‌ترین کارهای بدی را انجام دهند. کافی است در این مورد همان کاری را انجام دهیم که کشورهای توسعه یافته با کشورهای در حال توسعه انجام می‌دهند؛ یعنی انتقال تکنولوژی صنعتی خود به آن کشورها و استفاده از نیروی کار فراوان و ارزان برای کارهای خطرناک و مضر. شرکت بوپال در هند، تنها یک نمونه است. برای فهم این راه کافی است که گزارش‌های مختلف و گاه تکان دهنده درباره‌ی بردگی جنسی در جهان سوم، خرید و فروش اعضای بدن انسان و تجارت نیروی کار را در روزنامه‌ها، مجلات و بولتن‌ها بخوانیم. با یک حساب سرانگشتی می‌توان دریافت که از این دو راه، راه دوم مطمئن‌تر، ارزان‌تر، کاراتر و از جهات مختلف مناسب‌تر است.

۴- این دلیل بر دو فرض اصلی استوار است. یکی بدخواهی والدین است. طبق این فرض، والدینی که اقدام به شبیه‌سازی انسانی می‌کنند، می‌خواهند از او به مثابه

قطعه‌ای یدکی در کارهای پست استفاده کنند. برای مثال گفته می‌شود که والدین می‌توانند برای تأمین سلامت فرزند خود که بیماری کلیوی دارد، فرزند جدیدی شبیه‌سازی کنند و بعدها کلیه‌های او را برداشته جای کلیه‌های معیوب فرزند اصلی بگذرانند. در این فرض، رابطه‌ی والدین با فرزند شبیه‌سازی خود چنان تصویر شده است که او را نه به مثابه انسان بلکه همچون شیء بی‌جان می‌نگرند، که با او هر رفتاری مجاز است. اما این فرض نه تنها با مشاهدات بیرونی تأیید نمی‌شود، بلکه افزون بر آن با اصول دینی و آموزه‌های ماناسازگار است و خلاف قاعده‌ی صحت است که از اساسی‌ترین مفروضات عقلایی است. چرا باید فکر کنیم که والدین می‌خواهند فرزندی را شبیه‌سازی کنند تا او را در کارهای کثیف بدنی یا جنسی به کار گیرند؟ آیا این نگرش ریشه در اخلاق دارد، یا خود نگاهی ضد اخلاق به مسایل است؟

اکثر سناریوهایی که در این باره طراحی شده‌اند، بر همین بنیاد دفاع‌ناپذیر قرار دارند. اگر قرار است که تخمک بارور شده در رحم انسانی رشد کند، که تاکنون چنین بوده است، بنابراین شخص شبیه‌سازی شده، حداقل مادری خواهد داشت که حاضر نیست او را قربانی این گونه استفاده‌های نادرست کند. اگر هم ادعا شود این مادر او را قربانی خواهد کرد، در این صورت، می‌توان منطقاً و با آمار مادران فراوانی را نشان داد که از سر نیاز عملاً با فرزندان خود که از راه معمولی زاده شده‌اند، چنین کرده‌اند. این مسأله نشان می‌دهد این گونه سوء استفاده‌ها ربطی به نحوه‌ی زایش آنان ندارد، بلکه علت این قبیل رفتارها را باید در جای دیگری یافت. این دشواری هنگامی جدی‌تر می‌شود که در نظر بگیریم این دلیل بر ضد شبیه‌سازی انسانی در جوامع اسلامی به کار گرفته می‌شود. در این جا خانواده‌ی مسلمانی که شبیه‌سازی انسانی تنها راه داشتن فرزند برای آنان به شمار می‌رود، در پی حکم این مسأله هستند، آن‌گاه در ردّ این خواسته گفته می‌شود که از این شخص شبیه‌سازی شده در راه خواسته‌های جنسی استفاده خواهد شد. در این جا اساساً گاه فراموش می‌شود

که این دلایل، اگر هم درست باشد، در جوامع اسلامی و با این فرض که مخاطبان مسلمان هستند، وجهی ندارند و درست نیستند. این جاست که مخالفان شبیه‌سازی انسانی آموزه‌های اساسی اسلام و فضای اجتماعی خود را فراموش کرده، همان دلایلی را که در غرب بر ضد شبیه‌سازی انسانی وجود دارد با رنگ و لعاب بیشتر بومی ساخته، مطرح می‌کنند، بی آن که توجه داشته باشد که این دلایل در فرهنگ خاصی معنا دارد.

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

۵- دومین فرض اصلی دلیل فوق آن است که انسان اراده‌ای از خود ندارد، و هرگونه طراحی شد عمل می‌کند. در سناریوهای متعددی که در این باب فراهم شده است، ادعا می‌شود که انسان شبیه‌سازی شده ملک دیگری است، از او در جنگ بر ضد دیگران استفاده می‌شود، ماشینی است انسانی که تنها عمل می‌کند و تصوراتی از این دست. این تلقی تنها در میان عامه رواج ندارد، بلکه در متون جدی برخی عالمان مسلمان، مانند قرضاوی، نیز دیده می‌شود. انسان حیرت می‌کند که پس آن نگرش دینی و آن حق انتخاب و آن اراده‌ی انسانی کجا رفته است. در این جا این غلفت چنان جدی است که به لوازم کلامی آن مطلقاً توجهی نمی‌شود. زیرا اگر واقعاً تکنولوژی شبیه‌سازی انسانی قادر باشد، موجوداتی پدید آورد که هیچ گونه حق

انتخاب نداشته باشند، این درست نقض آن خلقت است که خداوند آفریده و نفی آن آزادی و حق انتخابی است که در نهاد بشر سرشته و از آن به عنوان ویژگی انسانی یاد کرده است.

با این همه، تحت تأثیر ادبیات تخیلی و متأثر از فیلم‌های گوناگونی که به نحوی امکان پدید آوردن انسان‌های ماشین‌وار را نشان می‌دهند، غالب کسانی که دلیل فوق را پیش می‌کشند، به این فرض ناگفته باور دارند که موجود شبیه‌سازی شده را به هر کاری می‌توان واداشت، زیرا از خود اراده‌ای ندارد. این تلقی سخت متأثر از و مبتنی بر دو نگرش است: رفتارگرایی (behaviorism) و بیولوژیسم (biologism) یا حتمیت زیستی.

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

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

Psychology, John W. Santrock, Mc Graw-Hill, 2003, P.10; Psychology: the science of behavior, P.15-16

2- Colman, A Dictionary of Psychology: 83-4.

دومین خاستگاه این فرض آن است که انسان چیزی نیست جز مجموعه‌ی ژن‌هایش، و این که همه‌ی رفتار و تصمیم‌گیری‌های او در زندگی، محصول نحوه یا شکل چینش ژن‌های او به شمار می‌رود. این فرض نیز تاب نقد جدی را ندارد و در جای خود بررسی شده است.

چهار. ودیعه بودن جسم انسان

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

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

حنفیان در این باره می‌گویند: «الآدمی مکرم شرعاً و ان کان کافراً، فایراد العقد علیه، و ابتذاله الحاقه بالجمادات اذلال له... و هو غیر جائز»^۱ شافعیان نیز انسان را

مشمول خرید و فروش نمی‌دانند و عقدی را که موضوع آن انسان باشد نادرست می‌شمارند و گاه در این مورد ادعای اجماع می‌کنند. حکم حرمت گاه شامل قسمتی از انسان نیز می‌شود، تا آن جا که از مالک ابن انس نقل شده که فروش موی انسان را نیز جایز نمی‌دانسته است.^۱ دیدگاه فقها در این باره در مجله احکام عدلیه منعکس شده و ماده‌ی ۲۱۰ آن به فروش ناپذیری انسان اشعار دارد.

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

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

۲- مقصود از این که ما مالک تن خود نیستیم، بلکه این جسم و دیعه‌ای نزد ماست، دقیقاً چیست؟ اگر مقصود از تعبیر "ملکیت" همان معنای حقوقی این کلمه باشد، سخن درستی است. زیرا در این جا عقدی واقع نشده است که یک سوی آن خداوند باشد و سوی دیگر آن یکایک افراد. در این جا تصور این نوع ملکیت حتی محال است، زیرا باید در این جا ثمن و مئمنی رد و بدل شده و قبض و اقباضی

۱. همان، ص ۶۳.

۲. کاشف الغطاء، تحریر المجله، ص ۳۹۰.

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

از این سطح که فروتر بیاییم و مالکیت را در همان سطح امور عرفی و اعتباری بنگریم، در این صورت، منطقی‌اشکالی ندارد که ما مالک تن خود باشیم و این کار از خداوند خلع مالکیت نمی‌کند. همان طور که ما اراده داریم و قصد می‌کنیم و اراده‌ی ما نافی اراده‌ی حق نیست؛ زیرا: «و ما تشاءون الا ان یشاء الله»، مالکیت ما نیز در عرض مالکیت خداوند قرار ندارد، تا با اثبات مالکیت حق، از خود سلب مالکیت کنیم. از این رو، این تقریر اشکال دارد.

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

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

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

۶- به فرض قبول مدعای فوق و بی توجه به مناقشه در معنای ملک و ودیعه، از این مقدمه‌ی درست که "ما حق هر گونه تصرفی در ت خود را نداریم"، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که "پس حق هیچ گونه تصرفی در جسم خود نداریم". نفی موجهی کلیه، به اثبات سالبه‌ی کلیه نمی‌انجامد. از این گزاره روشن و بین که "همه‌ی آسیایی‌ها در کشور ایران زندگی نمی‌کنند"، نمی‌توان به این نتیجه رسید که "پس هیچ

آسیایی در کشور ایران زندگی نمی‌کند". ولی این کاری است که در استدلال فوق صورت گرفته است. در این جا ادعا می‌شود "چون جسم ملک انسان نیست، حق همه گونه تصرفی در آن ندارد". آن‌گاه از این گزاره‌ی درست، این نتیجه گرفته می‌شود "پس حق هیچ گونه تصرفی در آن ندارد". تحلیل منطقی گزاره‌ی فوق آن است که بگوییم چنان نیست که انسان حق هر گونه تصرفی در تن خود را داشته باشد، بلکه این حق محدود است. در نتیجه، این گزاره خود به دو گزاره‌ی جزئی منحل می‌شود: (۱) "انسان حق برخی از تصرفات را ندارد" و (۲) "انسان حق برخی از تصرفات را دارد". این جا است که استدلال‌کنندگان به دلیل فوق باید نشان دهند که شبیه‌سازی انسانی جزو تصرفات غیر مجاز است. با این حال و بی توجه به دقایق منطقی، گاه شاهد استدلال‌هایی از این دست هستیم: «ان الانسان لا يملك جسمه، بل هو أمانة استودعها الله سبحانه هذا الانسان، لذا فان ائّ تصرف في الجسم لم يُسبق بالاذن الشرعي يُعدّ - بلا ريب - تضييعاً للامانة العظمى، يجر الى عواقب وخيمة في الدنيا والآخرة»^۱ در این جا استدلال‌کننده از عدم مالکیت، منع هر گونه تصرفی را نتیجه گرفته است.

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

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

البته برخی از فقها، بر خلاف اصل فوق، نقطه‌ی عزیمت خود را بر اصل دیگری می‌نهند و می‌گویند در جایی که حکم نباشد، اصل بر حرمت است و برخی نیز قایل به توقف هستند. محمد علی بن محمد شوکانی (۱۱۷۳ - ۱۲۵۰ ق.)، در خاتمه‌ی کتاب خود این مسأله را مطرح می‌کند که: «هل الاصل فیما وقع فیه الخلاف و لم یرد فیه دلیل خصه او یخص نوعه، الاباحه، او المنع، او الوقف؟»^۲ وی در این مورد سه دیدگاه را مطرح می‌کند. گروهی از فقها، از جمله جمعی از شافعیان، در مواردی که حکم باشد، اصل را بر اباحه می‌گذارند و متأخران این قول را به جمهور فقیهان نسبت می‌دهند. گروه دیگری در این مورد اصل را بر منع می‌گذارند و گروه سوم، یعنی اشعری، ابوبکر صیرفی و جمعی از شافعیان، در این مورد قایل به توقف شده‌اند. کسانی که قایل به اباحه هستند، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، مانند، «قل من

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۳۸.

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

حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» [اعراف، ۳۲]، «أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ» [مائده، ۵]، «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» [بقره، ۲۹]، «قُلْ لَا أُجَدِّفِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً» [انعام، ۱۴۵] و «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» [جاثیه، ۱۳]^۱ این آیات به خوبی حلیت همه چیز و جواز همه کاری را نشان می‌دهد، مگر مواردی که مشخصاً استثنا شده باشد. زیرا لازمه‌ی مسخّر بودن هستی برای ما امکان تصرف است و لازمه‌ی تصرف حلیت و اباحه. همچنین خداوند معترضانه می‌فرماید که «چه کسی زینت خدا را که برای بندگانش پدید آورده است، تحریم می‌کند؟» لازمه‌ی این پرسش استنکاری، جواز و حلیت زینت و طیبات است. نیز خداوند به پیامبر خود می‌فرماید که «بگو: در میان خوردنی‌ها حرامی برای خوردندگان نمی‌یابم مگر آن که مردار باشد». در این جا با تأکید بر حلیت همه چیز، مورد حرام، یعنی مردار، استثنا شده است. از مجموع این آیات، اصل اباحه در جایی که حکم نباشد، به سادگی قابل کشف است. افزون بر این آیات، روایاتی نیز از رسول اکرم نقل شده است که گواهِ اصل اباحه است.^۲

در برابر این مبنا کسانی که اصل را منع قرار می‌دهند، دلایلی اقامه کرده‌اند، از جمله: «قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» [انعام، ۱۱۹] و «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّنْتُمْ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ» [نحل، ۱۱۶]. لیک آیه‌ی نخست خارج از محل نزاع است و درست بر خلاف مدعای اصل منع قرار دارد. زیرا در این آیه تصریح شده است که خداوند آنچه را که حرام است بیان کرده است، در نتیجه، هر چه حکمش بیان نشده است، حرام نیست و مشمول اصل اباحه می‌شود. استدلال به آیه‌ی دوم نیز درست نیست، زیرا کسانی که قایل به اباحه‌ی اصلیه هستند، آن را از

۱. همان، ص ۸۰۸.

۲. همان، ص ۸۰۹.

سوی خودشان نمی‌گویند و به استناد آیات قرآن به چنین حکمی رسیده‌اند. قایلان به توقف نیز عملاً یا باید راه اول را انتخاب کنند یا راه دوم را.

در حقیقت، این مسأله ریشه در مسأله‌ی دیگری دارد و آن نقش عقل در فهم دین است. کسانی که عقل و دین را همسنگ و همشان دانسته‌اند، به حسن و قبح عقلی باور دارند. نتیجه‌ی حسن و قبح عقلی، قبح عقاب بلا بیان است. این نگرش به آن جامی انجامد که اگر خداوند حکم مسأله‌ای را معین نساخت و آن‌گاه ما را بر اثر انجام آن کیفر داد، خلاف عدالت رفتار کرده و این کارش قبیح است، زیرا پیش‌تر ما را از حرمت آن کار با خبر نساخته است. اما از آن‌جا که خداوند عادل و حکیم است و حکیم فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، پس هرگاه خواست ما را به دلیل انجام کاری کیفر دهد، حکمت او اقتضا می‌کند که قبل از آن ما را از حرمت آن باخبر سازد و چون در این جا شاهد حکمی دالّ بر حرمت نیستیم، عقلاً می‌توانیم نتیجه بگیریم که این کار مباح است. این مبنای عدلیه، اعم از شیعه و معتزله بوده است.

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

حال، مخالفان شبیه‌سازی انسانی می‌توانند برای به کرسی نشاندن دلیل فوق، فرض مسأله را عوض کنند و بگویند که هر کاری حرام است، مگر آن که برای آن حکم جوازی صادر شود، و هر تصرفی ممنوع است، مگر آن که شارع آن را مجاز اعلام داشته باشد. در مورد فوق نیز بر اساس همین اصل می‌توان گفت که هر تصرفی در تن انسان غیر مجاز است، مگر آن که مسبوق به اجازه‌ی شارع باشد و با همین نگرش بوده است که ادعا می‌شود انسان مالک جسم خودش نیست، پس هر تصرفی که مسبوق به اجازه‌ی شارع نباشد، بی‌گمان تباه ساختن امانت عظمی است و

پیامدهای وخیمی در دنیا و آخرت دارد.^۱ اگر این مبنا را در پیش بگیریم، شاید مشکل موقت ما را در این مورد حل کند، اما خود پیامدهایی دارد که عملاً به دشواری‌های متعددی در جاهای دیگر می‌انجامد و یا باید ثابت کرد که اصل در همه جا حرمت است، که در این صورت خلاف مشی عمده‌ی فقها خواهد بود، و یا ادعا شود که مشخصاً در مورد تصرفات در تن انسان اصل بر حرمت است، که این ادعا نیز نیازمند دلیلی استوار است و پس از آن نیز باید به لوازم ناخواسته‌ی این ادعا تن داد.

۸- فرض کنیم که انسان مالک جسد خود نیست و اصل در هر مسأله‌ای که حکم آن روشن نیست حرمت است، نه اباحه. در آن صورت، برای هر گونه تصرفی در تن خود، در هر حدی که باشد، نیازمند اجازه‌ی خاص هستیم. یکی از این تصرفات، مسأله‌ی پیوند کلیه است. آیا این کار جایز است یا خیر؟ در این مورد ما هیچ نص خاصی نداریم که تکلیف این مسأله را روشن سازد. حال اگر اصل بر حرمت باشد، باید تصرفاتی از این دست حرام شمرده شود. ممکن است کسانی فروش کلیه را حرام بدانند، یا در صورتی که به زیان فرد تمام شود، از باب حرکت القای نفس در تهلکه آن را تحریم کنند، اما سخن در جایی است که ضرری متوجه دهنده و بخشنده‌ی کلیه نیست و او قصد تجارت نیز ندارد. این یکی از نتایج منطقی اصل حرمت است. به همین سبب، امروزه در میان اهل سنت هستند کسانی که قاطعانه با این نوع انتقال و کشت عضو سرسختانه مخالفت می‌کنند و آن را حرام می‌شمارند. برای مثال، دکتر محمود الرزینی، استاد دانشکده شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، این گونه بر ضد پیوند عضو استدلال می‌کند: «تن انسان، ملک خالص او نیست تا هر گونه بخواهد در آن تصرف کند، بلکه ملک خالق تبارک و تعالی است.»^۲ دکتر حسن علی الشاذلی، استاد و رییس دانشکده‌ی شریعت و حقوق دانشگاه الازهر، نیز بر این باور است که:

۱. جمعه بکرو، همان، ص ۷۱.

۲. همان، ص ۳۴۴.

«حیات و جسم انسان حق خدای متعال است، نه حق بنده... بنابراین وی نمی‌تواند از طریق معاوضه یا بخشش در بدن خود تصرفی کند که ناقل ملکیت باشد... انسان ملکیت تصرف در تن خود یا دیگری را ندارد و چون این ملکیت را ندارد، نمی‌تواند به دیگری اجازه‌ی قطع عضوی از اعضای خود را چه به عنوان هبه و چه به عنوان بیع بدهد.»^۱ اکسان دیگری به کمک همین دلیل به حرمت پیوند کلیه و دیگر اعضای بدن رسیده‌اند.

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

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

شیخ جوادالحق علی جوادالحق، شیخ الازهر، (متوفای ۱۹۹۷ م.) به استناد آزادی و

۱. همان، ص ۳۴۵.

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

اختیار انسان نقل عضو را در صورتی که زیان قطعی و جدی برای او در بر نداشته باشد و هدف از این کار تجارت نباشد، مجاز شمرد و این آزادی را در حدودی دانست که مشمول «و لاتلقوا بأیدیکم إلى التهلکة» [بقره، ۱۹۵] نشود.^۱ کمیته‌ی فتوا در وزارت اوقاف کویت، هیئت کبار العلماء عربستان، کمیته‌ی افتاء وابسته به مجلس اسلامی الجزایر، کمیته‌ی فتوا در اردن و مجمع فقهی وابسته به رابطه‌ی العالم الاسلامی، این کار را جایز شمردند و مجمع فقه اسلامی، نقل عضو ترمیم شونده مانند پوست را مجاز شمرد، اما از صدور حکم درباره‌ی اعضایی مانند کلیه خودداری نموده، بحث از آن را مفتوح گذاشت و اعلام نمود که: «فهو محل بحث و نظر»^۲ سخن کوتاه، پیوند و نقل اعضا را کسان بسیاری مجاز شمرده‌اند. از این رو، در این جا یا باید از حکم به حرمت شبیه‌سازی انسانی به استناد دلیل فوق و مسأله‌ی عدم ملکیت جسد دست شست یا آن که در مورد پیوند اعضا نیز حکم به حرمت داد.

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

۱. جمعه بکرو، همان، ص ۲۹۰.

۲. همان، ص ۲۹۷.

پنج. نابودی جنین‌های ناخواسته

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

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

۲- حال جای این پرسش است که به فرض که در شبیه‌سازی انسانی ناگزیر از نابودی جنین‌های ناخواسته باشیم، آیا این کار غیر اخلاقی است؟ پاسخ کلی از سوی مخالفان شبیه‌سازی انسانی در میان مسلمانان اهل سنت مثبت است. از نظر آنان جنین، انسان است و قتل او قتل نفس محترمه است. اما به نظر می‌رسد که این ادعا با مبانی نظری برخی از اهل سنت ناسازگار است و اگر این گزاره را بپذیرند در عمل با

فتوهای دیگر آنان تعارض دارد. به تعبیر دیگر، در این جا دو نقد متوجه این ادعا می‌شود: یکی این که کسانی جنین را انسان نمی‌شمارند، و دیگر آن که آنان در جایی مشابه مورد شبیه‌سازی انسانی، فتوا به جواز قتل جنین داده‌اند.

۳- در مورد هویت و شخصیت جنین، در میان اهل سنت اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. برخلاف آموزه‌های رسمی آیین کاتولیک که قاطعانه سقط جنین را در هر مرحله از حیاتش محکوم می‌کند و بر این باور است که این کار قتل نفس است و جنین دارای شخصیت کامل انسانی است،^۱ در میان اهل سنت، کسانی بوده و هستند که سقط جنین را تا مراحل مجاز می‌شمارند. از این رو، لازم است که این بحث را با کمی تفصیل روشن‌تر کنیم. از نظر عالمان اهل سنت، حکم سقط جنین قبل از چهار ماهگی با بعد از آن متفاوت است. معمول آن است که گفته می‌شود جنین تا چهار ماهگی سه مرحله‌ی چهل روزه را می‌پیماید؛ نخست نطفه است، سپس علقه و آن گاه مضغه. غالب فقها به استناد حدیثی که از رسول خدا روایت شده است، [مسلم، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۴۴] چهارماهگی را آستانه‌ی حلول روح در جنین می‌دانند. در نتیجه، حکم سقط قبل از چهار ماهگی با بعد از آن تفاوت دارد. در حالی که گونه‌ای اجماع بر حرمت سقط جنین بعد از چهار ماهگی وجود دارد، برخی از مذاهب اهل سنت سقط جنین را قبل از این مدت به طور مشروط و گاه مطلق مجاز می‌شمارند.^۲ می‌توان آرای فقهای اهل سنت را درباره‌ی سقط جنین به این شکل دسته‌بندی نمود: ۱. حرمت مطلق در همه‌ی موارد و مراحل؛ ۲. حرمت مطلق پس از چهارماهگی؛ ۳. جواز مشروط قبل از چهارماهگی؛ ۴. جواز مشروط پس از چهارماهگی.

در بیانیه‌ی نهایی کنفرانس رباط - که در سال ۱۹۷۱م. تشکیل شد - جمع‌بندی

۱. اسلامی، شبیه‌سازی در آیین کاتولیک.

۲. شومان، اجهاض الحمل و ما یترتب علیه من احکام فی الشریعة الاسلامیة، ص ۵۱؛ نعیم یاسین، "احکام اجهاض الحمل"، مجلة الشریعة، ص ۲۵۴ و موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۱۶۱.

زیر به چشم می خورد: «در باب سقط جنین... کنفرانس، آرای فقهای مسلمان را بررسی کرد و روشن شد که این کار پس از ماه چهارم حرام است، مگر بر اثر ضرورتی شدید در جهت حفظ جان مادر. اما قبل از آن، علی رغم وجود آرای فقهی متعدد، نظر درست متوجه به منع آن در هر یک از مراحل بارداری است، جز بر اثر ضرورتی نهایی و شخصی برای حفظ جان مادر.»^۱ با توجه به تنوع رأی در این زمینه قاطعانه نمی توان فتوا به حرمت سقط جنین و قتل نفس قبل از چهارماهگی داد.^۲

بنابراین از نظر عده ای از فقهای اهل سنت، سقط جنین قبل از چهارماهگی جایز است. حال، با این مبانی متنوع فقهی چگونه می توان در مسأله ی شبیه سازی انسانی نابودی جنین را غیر اخلاقی و حرام شمرد. از این رو، تنها کسانی می توانند از این دلیل بر ضد شبیه سازی انسانی استفاده کنند که سقط جنین را در شرایط عادی تا قبل از چهارماهگی نیز حرام بدانند. اما فقیه که طبق مبنای فقهی سقط جنین را تا قبل از چهارماهگی مجاز یا مکروه می شمارد، نمی تواند به استناد دلیل فوق شبیه سازی انسانی را محکوم کند، به ویژه آن که اگر در شبیه سازی انسانی قتل جنین اضافی صورت گیرد، جنین های اضافی تا حداکثر دو هفته نگهداری می شوند و پس از آن باید نابود شوند. این از مبنای فقهی مسأله.

۴- از مسأله ی فوق که بگذریم و فرض کنیم که در این باره میان اهل سنت درباره ی شخصیت انسانی جنین اتفاق نظر است، آنگاه لازم می آید تا حکم به شخصیت انسانی جنین در همه ی موارد داده شود و این کاری است که در مورد تخمک های بارور شده ی اضافی در لقاح برون رحمی رعایت شده است. در لقاح برون رحمی برای اطمینان از نتیجه ی کار، به جای یک تخمک گاه تا چهل تخمک

۱. ادریس، الجهاض من منظور اسلامی، مجلة المحكمة، ص ۳۸۲.

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

بارور می‌شود. آن‌گاه سه تا پنج تخمک در رحم کاشته شده و دیگر تخمک‌ها منجمد می‌شود تا نتیجه‌ی بارداری معلوم شود. اگر این بارداری موفق بود و تخمک‌ها به حیات طبیعی خود در رحم ادامه دادند، آن‌گاه از میان این تخمک‌ها تنها یکی انتخاب و باقی نابود می‌گردد. اگر هم تخمک درون رحم ادامه حیات نداد، در آن صورت، از تخمک‌های بارور باقی مانده برای تکرار این عمل بهره می‌برند. در این جا این سؤال پیش کشیده می‌شود که سرنوشت تخمک‌های اضافی چیست و آیا از بین برد آنها نوعی قتل نفس محسوب نمی‌شود و آیا آنها شخصیت انسانی ندارند.

این مسأله در ششمین سمینار فقهی پزشکی وابسته به سازمان اسلامی علوم پزشکی طرح شد. این سمینار با ارایه‌ی توصیه‌هایی در این باره به کار خود پایان داد. در این توصیه نامه آمده است که نخست باید کوشش شود که تخمک‌های اضافی بارور نشود و به همان مقدار مورد نیاز بسنده شود. با این حال، اگر تخمک‌های اضافی بارور شد، به نظر اکثریت اعضای سمینار: «تخمک‌های بارور شده‌ی اضافی، پیش از غرس در رحم هیچ نوع حرمت و احترامی ندارند، از این رو، به هر وسیله‌ای می‌توان آنها را نابود ساخت».^۱

در نتیجه، طبق نظر اکثر اعضای این سمینار، که مقدمه‌ی کنفرانس مجمع الفقه اسلامی به شمار می‌رفت، تخمک بارور شده‌ی اضافی تا هنگامی که درون رحم کاشته نشده است، هیچ نوع شخصیت انسانی ندارد. توصیه‌های سازمان اسلامی علوم طبی نیز درباره‌ی آغاز حیات جنین تأکید می‌کند که احترام به جنین مشروط به استقرار نطفه در رحم است.^۲ البته در برابر نظر اکثریت، کسانی بودند که این نوع تخمک‌ها را نیز دارای شخصیت انسانی می‌دانستند و نظر معتدل‌تری در این میان

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

۲. السعدی، الاستسناخ بین العلم و الفقه، ص ۴۷۸.

داشتند. از نظر آنان: «این تخمک بارور شده، نخستین مرحله‌ی انسانیت که خداوند متعال کرامتش بخشیده است، به شمار می‌رود.»^۱ از این رو، از میان سه گزینه، یعنی نابود ساختن آن، استفاده از آن در آزمایش علمی یا رهاکردنش تا این که خود بمیرد، گزینه‌ی اخیر، حرمت کمتری دارد، زیرا در آن «عدوانی ایجابی بر زندگی نیست.»

مجمع الفقه الاسلامی نیز در ششمین کنفرانس خود که ۱۷ - ۲۳ شعبان سال ۱۴۱۰ ق. (۱۴ - ۲۰ مارس، ۱۹۹۰ م.) در جدّه برگزار شد، به استناد مباحث و نتایج سمینار فوق و با اشاره به آن در بیانیه‌ی نهایی خود درباره‌ی تخمک‌های بارور شده‌ی اضافی دو حکم را مقرر داشت: نخست تلاش در جهت آن که تخمک‌های اضافی بارور نشوند و دیگر آن که: «به هر صورتی که تخمک بارور شده‌ی اضافی شکل گرفت، می‌توان آنها را بدون رسیدگی پزشکی رها کرد تا حیات آن تخمک‌های اضافی به گونه‌ای طبیعی به پایان برسد.»^۲

در این جا مجمع فقه میان فعل ایجابی کشتن و از بین بردن تخمک‌های اضافی، و رهاکردن آنها تا خود از بین برود، تفاوت گذاشت و شق اخیر را مجاز دانست. اما با کمی تأمل می‌توان این دو را یکی شمرد، هر چند یکی را می‌توان تحت عنوان مباشر و دیگری را به عنوان سبب طبقه‌بندی نمود. اگر کسی کودکی را خفه کند، اقدام به قتل او کرده است و مباشر در قتل او است. اما اگر کسی کودکی را در خانه‌ای زندانی کند و آب و غذا را از او باز دارد تا او بمیرد، سبب قتل او به شمار می‌رود. این دو حالت اگر هم به فرض از نظر حقوقی تفاوتی داشته باشند، حکم اخلاقی آنها یکی است. از نظر اخلاقی تفاوتی نمی‌کند که ما تخمکی را بارور کنیم و سپس آن را از بین ببریم، یا آن را در جایی قرار دهیم و از رسیدگی‌های معمول در نگهداری

۱. العوضی، رؤیه اسلامیة لزراعة الاعضاء، همان.

۲. همان، ص ۶۵۷.

تخمک‌های بارور شده، محروم سازیم تا خود به "گونه‌ای طبیعی" از بین برود. بنابراین به نظر می‌رسد که این دو حالت تفاوتی ماهوی با هم ندارند. حال به هر دلیلی که مجمع الفقه الاسلامی به این نتیجه رسیده است، جای این پرسش است که چرا شبیه‌سازی انسانی به دلیل آن که به کشتن تخمک‌های بارور شده‌ی اضافی می‌انجامد، اخلاقاً نادرست است، اما لقاح برون رحمی با این که همان نتیجه را در بر دارد، اخلاقاً و شرعاً مباح و مشروع قلمداد می‌گردد. اگر مسأله قتل جنین اضافی است که در هر دو مورد وجود دارد. اگر هم تخمک قبل از غرس در رحم حرمتی ندارد، که این مسأله میان هر دو تکنیک مشترک است. این جااست که به نظر می‌رسد وجهی برای مجاز شمردن لقاح برون رحمی و تحریم شبیه‌سازی انسانی دیده نمی‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که استناد به دلیل فوق به تعارض در موارد مشابه انجامیده است، حال آن که طبق اصل و قاعده‌ی شناخته شده‌ی اهل سنت «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد».

۵- شورای اروپایی افتاء و تحقیق، به پیروی از مجمع الفقه الاسلامی، شبیه‌سازی انسانی را تحریم نموده است، اما در پایان استفتایی که از آن شده است، استفاده از تکنولوژی شبیه‌سازی را در عرصه‌ی درمانی و به اصطلاح شبیه‌سازی درمانی را مجاز شمرده و بهره‌گیری از سلول‌های بنیادی (Stem sells) را برای استفاده‌ی عضوی جایز می‌شمارد، اما مشروط بر آن که جنینی که از این طریق شکل گرفته است، قبل از چهار روزگی نابود گردد و: «ان لا یؤدی ذلک الی اتلاف جنین بلغ اربعین يوماً»^۱ در این جا این شورا شبیه‌سازی درمانی را مشروع قلمداد ساخته است. حال آن که ماهیت این کار با شبیه‌سازی انسانی تفاوتی ندارد. در این جا پس از آن که جنین مورد نظر از طریق شبیه‌سازی انسانی شکل گرفت، پیش از آن که به چهل روزگی برسد، عضو مورد نیاز از او برای پیوند زدن به بیمار مورد نظر برداشته

و خود جنین تلف می‌شود. انجام این نوع تحقیقات بر روی جنین تا چهارده روزگی در انگلستان مجاز شمرده شده است، اما شورا در این مورد ارفاق قایل شده و تا چهل روزگی را اجازه داده است. حال چه تفاوتی است بین کشتن جنین در شبیه‌سازی انسانی و شبیه‌سازی درمانی؟ این سؤالی است که به احتمال قوی نباید در متون و مکتوبات مخالفان شبیه‌سازی انسانی و موافق شبیه‌سازی درمانی یافت. ماهیت این عمل در هر دو مورد یکی است. هدف ممکن است تفاوت کند، اما عمل یکسان است. از این رو، اگر کشتن جنین اضافی خطای اخلاقی باشد، این کار در شبیه‌سازی درمانی نیز وجود دارد، اگر هم جنین تا چهل روزگی دارای شخصیت انسانی نیست، می‌توان شبیه‌سازی انسانی را مجاز شمرد، مشروط به آن که جنین‌های اضافی پیش از چهل روزگی نابود شوند. اما این مسأله به همین صورت با ابهام رها شده است.

از این رو، یا باید از دلیل فوق دست کشید و از آن برای نفی شبیه‌سازی انسانی بهره نگرفت یا آن که به همان دلیل باید لقاح برون رحمی و شبیه‌سازی درمانی را به سبب ضرورت قتل تخمک‌های اضافی غیر اخلاقی شمرد و از این دوگانگی در حکم دوری جست. اما مخالفان شبیه‌سازی انسانی هیچ یک از این دو راه را نرفته و در دو مورد مشابه، احکامی متفاوت صادر کرده‌اند.

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

- ۱- ادریس، عبدالفتاح محمود، «الاجهاض من منظور اسلامی»، مجله الحکمه، شماره ۱۳، ۱۴۱۸ق.
- ۲- اسلامی، سید حسن، دروغ مصلحت آمیز: بحثی در مفهوم و گستره آن، قم، مؤسسه‌ی پژوهشی حوزه و دانشگاه و مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- ۳- اسلامی، سید حسن، «سقط جنین از منظر اخلاق، فقه و قانون»، پیام زن، ویژه نامه زن در جمهوری اسلامی ایران، دفتر یکم، شماره ۱۵۵، بهمن ۱۳۸۳ش.
- ۴- اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه شیعه؛ بررسی چهار دیدگاه»، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۴ش.
- ۵- اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت»، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۸۴ش.
- ۶- اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه کلامی اهل سنت»، فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، شماره ۲، بهار ۱۳۸۴ش.
- ۷- اسلامی، سید حسن، «شبیه‌سازی در آیین کاتولیک»، هفت آسمان، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۸۴ش.
- ۸- اعلامیه بین‌المللی داده‌های ژنتیک انسانی، سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد "یونسکو" (این اعلامیه با اکثریت آرا در تاریخ ۱۶ اکتبر ۲۰۰۳ م. به تصویب سی و دومین کنفرانس عمومی یونسکو رسیده است).
- ۹- برزنجی، منذر طیب و شاکر غنی العادلی، عملیات اطفال الانایب و الاستنساخ البشري فی منظور الشريعة الاسلامیة، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۳ ق.
- ۱۰- بنس، جریجوری ای.، من یخاف الاستنساخ البشري، ترجمه: احمد مستجیر و فاطمه نصر، قاهره، ۱۹۹۹ م.
- ۱۱- التركي، عبدالمحسن، رسالة من رابطة العالم الاسلامی فی مكة المكرمة بشأن

عمليات الاستنساخ البشري، ۲۰۰۳/۲۱۵م. موجود در پایگاه اینترنتی اسلام
آنلاین به نشانی: Islamonline.net

- ۱۲ - جمعه بکرو، کمال الدین، حکم الانتفاع بالاعضاء البشرية والحيوانية: دراسة
مقارنه في الفقه الاسلامي مقارنه بالتشريعات اليهوديه و النصرانيه، بيروت، دار
الخير، ۲۰۰۱م.
- ۱۳ - حکم الاستنساخ، المجلس الاروي للافتاء والبحوث، ۲۴ اکتبر ۲۰۰۴م،
قابل دسترسی در سایت این شورا به نشانی: e CFR.org.
- ۱۴ - حمیش، عبدالحق، قضايا فقهية معاصرة، الشارقة، جامعة الشارقة، ۲۰۰۴م.
- ۱۵ - خراسانی، آخوند محمد کاظم، کفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء
التراث، ۱۴۰۹ق.
- ۱۶ - الدمرداش، صبری، الاستنساخ قبلة العصر، الرياض، مكتبة العبيکان، ۱۹۹۷م.
- ۱۷ - السعدی، داود سلیمان، الاستنساخ بين العلم و الفقه، بيروت، دار الحرف
العربی، ۲۰۰۲م.
- ۱۸ - شوکانی، محمد علی بن محمد، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم
الاصول، تحقیق: دکتر شعبان محمد اسماعیل، قاهره، دارالسلام، ۱۹۹۸م.
- ۱۹ - شومان، عباس، اجهاض الحمل و ما يترتب عليه من احكام في الشريعة
الاسلامية، قاهره، الدار الثقافية للنشر، ۱۴۱۹ق.
- ۲۰ - عاملی، محمد بن حسن خز، تفصیل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة،
قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق.
- ۲۱ - عباسی، محمود، مجموعه كدهای اخلاق پزشکی، تهران، حقوقی، ۱۳۸۳ش.
- ۲۲ - عودة الله، رياض احمد، الاستنساخ في ميزان الاسلام، اردن، عمان، دار اسامه،
۲۰۰۳م.
- ۲۳ - العوضی، عبدالرحمن عبدالله و احمد رجایی الجندی [اشراف و تقديم]، رؤية
اسلامية لزراعة بعض الاعضاء البشرية: ثبت كامل لاعمال ندوة رؤية اسلامية

- لزراعة الأعضاء البشرية المنعقدة بتاريخ ٢٣ ربيع الاول ١٤١٠ ق، كويت، المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٤ م.
- ٢٤- العوضى، عبدالرحمن عبدالله [اشراف و تقديم]، رؤية اسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة: ثبت كامل لأعمال ندوة رؤية اسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة المنعقدة في الدار البيضاء بتاريخ ٨-١١ صفر ١٤١٨، الجزء الثاني: الاستنساخ، كويت، المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٩ م.
- ٢٥- غنيم، الاستنساخ و الانجاب بين تجريب العلماء و تشريع السماء، كارم السيد غنيم، قاهره، دار الفكر العربي، ١٩٩٨ م.
- ٢٦- فضل الله، محمد حسين [و ديكران]، الاستنساخ: جدل العلم والدين و الاخلاق، اشراف، هاني رزق، اعداد و تحرير: عبدالواحد علوانى، دمشق، دارالفكر، ١٩٩٧ م.
- ٢٧- قرضاوى، يوسف عبدالله، الاستنساخ بين العلم والدين: ما حكم الاستنساخ في الاسلام، قابل دسترسى در پایگاه اینترنتی اسلام آنلاين، به نشانی: islamonline.net
- ٢٨- قرضاوى، يوسف، الاستنساخ بين العلم والدين، قابل دسترسى در پایگاه اینترنتی: islamonline.net.
- ٢٩- كاشف الغطاء، آية الله محمد حسين، تحرير المجله، تحقيق: محمد ساعدى، قم، المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ١٤٢٢ ق.
- ٣٠- كيدنز، آنتونى، جامعه شناسى، ترجمه: منوچهر صبورى، تهران، نشر نى، ١٣٧٣ ش.
- ٣١- مجله مجمع الفقه الاسلامى، الدورة العاشرة، العدد العاشر، الجزء الثالث، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨ ق.
- ٣٢- المركز الاستشارى للدراسات و التوثيق، الاستنساخ الجينى: اخلاق علم الاحياء، بيروت، آذار ١٩٩٧ م.

٣٣- مركز الدراسات و الابحاث الاسلامية - المسيحية، الاستنساخ بين الاسلام و المسيحية: مقالات و ابحاث و مقابلات لكبار رجال الدين والمفكرين والباحثين من مختلف الاديان و المذاهب، بيروت، دارالفكر اللبناني، ١٩٩٩م.

٣٤- مسلم بن حجاج نيشابوري، صحيح مسلم، بيروت، دارالفكر.

٣٥- مصباح، عبدالهادي، الاستنساخ بين العلم والدين، قاهره، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢م.

٣٦- موسوعة الفقه الاسلامي، مصر، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.

٣٧- ياسين، محمدنميم، «احكام الاجهاض»، مجلة الشريعة، كويت، سال ٦، ١٤٠٩ق.

٣٨- King, Christopher, **Medical Ethics**, in **Microsoft Encarta Encyclopedia**, 2003.

٣٩- Becker, Lawrence C. & Charlotte B. Becker, **Encyclopedia of Ethics**, New York, Routledge, 2001.

٤٠- Garrett, Thomas M. Harold W. Baillie, Rosellen M. Garrett, **Health Care Ethics: Principles & Problems**, New Jersey, Prentice Hall, 1993.

٤١- **Principles in Bioethics**, the Nathanael Centre The New Zealand Catholic Bioethics Centre. Available at: Nathaniel.org.nz.

٤٢- Colman, Andrew, **M.A dictionary of psychology**. Oxford, Oxford University Press, 2001.