

پژوهش‌های حقوقی

شماره ۱۱

هزار و سیصد و هشتاد و شش - نیمسال اول

مقالات

- گرایش به پذیرش و توسعه مسؤولیت کیفری اشخاص حقوقی
- حقوق در بند سیاست: تحلیل قطعنامه ۱۷۴۷ شورای امنیت
- امکان توسل به دفاع مشروع برای مبارزه با تروریسم
- مسأله اساسی‌سازی نظم حقوقی
- بیمه مهر: لزوم تبیین، بازنگری و اصلاح ساختار آن
- مسؤولیت مرتکب به پرداخت هزینه‌های درمانی مازاد بر دیه
- ارزیابی الزام دولت به ابتکار قانون در اسلوب تعامل قوا در ایران

موضوع ویژه: جنبه‌های حقوقی شبیه‌سازی انسانی و درمانی

- ابعاد حقوقی - اخلاقی همسانه‌سازی
- کرامت بشری و شبیه‌سازی انسان
- مبانی منع شبیه‌سازی انسان
- چالش‌های شبیه‌سازی درمانی انسان
- سیاست جنائی سازمان ملل در قبال شبیه‌سازی انسان

نقد و معرفی

- ارزیابی و نقد برخی محورهای قانون جدید دیوان عدالت اداری
- نقدی بر ماده ۱۸ اصلاحی قانون تشکیل دادگاههای عمومی و انقلاب





کرامت بشری و شبیه‌سازی انسان

محمد موسی زاده*

چکیده: یکی از چالش‌های اساسی شبیه‌سازی انسان تعارض آن با کرامت بشری به عنوان مبنای حقوق بشر عنوان شده است. با این حال به نظر می‌رسد که اگر شبیه‌سازی انسان در مقیاس وسیع یا به منظور سازگاری با خصوصیات ژنتیکی مغایر کرامت بشری باشد اما نمی‌توان شبیه‌سازی انسانی را به طور مطلق مغایر کرامت بشر دانست.

کلیدواژه‌ها: شبیه‌سازی انسان، حقوق بشر، کرامت بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر.

مقدمه

مفهوم کرامت بشری در حوزه حقوق بشر و حقوق اساسی، نقش مهمی را ایفا می‌کند، بنابراین نقش این مفهوم در دو حوزه داخلی و بین‌المللی قابل مشاهده است؛ بر اساس منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر، «شناسایی کرامت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان، مبنای آزادی و عدالت و صلح» در جهان محسوب می‌شود. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی اشعار می‌دارند که کلیه حقایق بشری، از کرامت ذاتی انسان سرچشمه می‌گیرند. مفهوم کرامت، همچنین در تصمیمات قضائی (داخلی،

* دانشجوی دوره کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل دانشگاه علوم اسلامی رضوی

بین‌المللی)^۱ مورد استناد قرار گرفته است. اما علیرغم کاربردهای فراگیر این مفهوم، تعریف مشخصی از آن به عمل نیامده است. به همین لحاظ، ضرورت تبیین مفهومی آن - چه به صورت مستقل و انتزاعی و چه به صورت کاربردی و وابسته به مسائلی نظیر سقط جنین، شبیه‌سازی و مرگ آسان - امری اجتناب‌ناپذیر است. در این نوشتار بر آن هستیم تا مبانی کرامت بشری را بررسی نموده و سپس دیدگاه‌های مبتنی بر کرامت بشری را در قبال شبیه‌سازی انسان (تولیدمثلی و درمانی یا تحقیقاتی) بیان نمائیم.

مبحث اول - مبانی مذهبی کرامت

از نظر بسیاری از ادیان، مبانی کرامت بشری، خداوند متعال است. از نظر مسیحیت، نیز چنین است. انسان به صورت خداوندی (وجه‌اللهی) آفریده شده است و لذا از حرمت و قداست خداوند، در وجود خود بهره‌ها دارد و همین نکته است که انسانها را شایسته درجه بالاتری از احترام نسبت به سایر موجودات خلقت می‌سازد. پاپ فقید، ژان پل دوم می‌گوید:

«اهمیت فرد انسانی را نمی‌توان به صورت یک ابزار یا وسیله‌ای صرف - خواه در جهت [اهداف] گونه‌ها و خواه جامعه - فروکاست؛ او فی ذاته دارای ارزش است. او یک شخص است. او با قوه تعقل و اراده خویش، قادر به برقراری رابطه‌ی معاشرت و تفاهم... با هم‌نوع‌های خود است... این امر به واسطه‌ی روح ملکوتی اوست که کل [وجود] فرد، دارای چنین کرامتی، حتی در جسم خویشتن می‌شود».^۲

در این برداشت، کرامت بشری ریشه در مفهوم Imago Dei (وجه‌اللهی) دارد. این قاعده ایجاب می‌کند که رفتار احترام‌آمیز و اکرام گونه‌ای با انسان داشته باشیم. این قاعده، نه تنها مربوط به چگونگی رفتار با انسانها می‌شود، بلکه همچنین مربوط به

^۱ در سطح بین‌المللی، می‌توان از قضیه Vo. v. France در دیوان اروپایی حقوق بشر نام برد. در سطح داخلی کشورها نیز می‌توان از قضایای Dwarf-throwing case (فرانسه)، peep-show decision (آلمان) و Lawrence v. Texas (ایالات متحده) یاد کرد.

^۲ See: Pop John Paul II, "Message to the pontifical Academy of sciences", October 22, 1996.

«وجود آمدن» نیز می‌شود. بنابراین اگر ما انسانها را به گونه‌ای به وجود آوریم که بر خلاف «شیوه الهی» باشد، در آن صورت با آنها بدون احترام رفتار نموده‌ایم و کرامت انسانی آنها را انکار نموده‌ایم. شبیه‌سازی، انسان را برای انسان به وجود می‌آورد، نه برای مقاصد الهی و به همین جهت، نوعی بی‌حرمتی شکل می‌گیرد.^۳

از دیدگاه یهود نیز، کرامت انسان *Kevod ha-beriyot*، حاصل وجه‌الله بودن *Betzelem Elokim* انسان است. حرمت انسان، صرفاً به خاطر خودش نیست، بلکه به خاطر این است که او به صورت خداوندی آفریده شده است.^۴ از آنجایی که کرامت انسانی به واسطه کرامت الهی است، لذا هرگونه توهین به انسان، توهین به شخص خداوند است. اگر فرزندان خود را شبیه‌سازی کنیم، دیگر به آنها به چشم انسانی که به صورت خداوندی آفریده شده است، نگاه نخواهیم کرد، بلکه آنها را کالا یا محصولات قابل تعویض یا تولید مجدد فرض خواهیم کرد.

در اسلام نیز، کرامت انسان به واسطه عواملی چند به او ارزانی شده است؛ اول اینکه، انسان حامل روح الهی است و او در اثر این نفخه روح الهی بود که به صورت انسان ظاهر گردید. دوم اینکه، انسان حامل ودیعه الهی عقل و عقلانیت است تا از آن طریق سره را از ناسره و حق را از باطل بشناسد. سوم اینکه خداوند، جسم و ظاهر انسان را که در بین مخلوقات عالم به «اشرف مخلوقات» مزین گردیده است، به وی ارزانی داشت.^۵ از مطالب فوق، معلوم می‌شود که از دیدگاه اسلام، کرامت انسانی بر دو

³ See: Bart Hansen & Paul K. Schotsmans & U. Leuven, "Cloning: The Human as Created Co-Creator?" *Ethical perspectives* 8, 2001, pp. 75-89.

⁴ See: John H. Evans, "Cloning Adam's Rib: A primer on Religious Responses to Cloning", *Pew Forum Report*, online at: <http://pewforum.org>

در ادبیات عرفانی یهود، داستان نمادین زیر را برای تقریب ذهن نسبت به مسأله «وجه‌الله» بودن انسان ذکر می‌کنند: روزی روزگاری، برادر دوقلویی وجود داشتند که از نظر صورت، همسان و بسیار شبیه یکدیگر بودند. یکی پادشاه شد و دیگری دزد گردید و لذا بر دار آویخته شد. هنگامی که مردم برای تماشای به دار آویخته شدن او رفته بودند، بعد از دیدن صورت او (دزد)، بانگ برآوردند که پادشاه را بر دار می‌آویزند! در این خصوص:

See: Rabbi Mark Dratch, "The Divin Honour Roll: Kevod Ha-Berigot in Jewish Law and Thought", *Nitzotzot Min Haner*, v. 7, 2002.

⁵ «ثم نَفَخَ مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلْتِ اِنْسَانًا ذَا اُذْهَانِ يَجِيْلُهِنَّ وَ فِكْرٍ يَتَصَرَفُ بِهِنَّ وَ جَوَارِحٍ يَخْتَدِمُهِنَّ، وَ اَدْوَاتٍ يَقْبَلُهِنَّ وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهِنَّ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ الْاَوْذَاقِ وَ الْمَشَامِ وَ الْاَلْوَانِ وَ الْاَجْنَاسِ...»، در این خصوص نک:

گونه است: کرامت طبیعی (ذاتی) و کرامت الهی؛ در کرامت طبیعی یا ذاتی، همه انسانها با هم برابرند، زیرا انسانها بالذات دارای کرامت هستند. این نوع کرامت به واسطه صرف انسان بودن به وی اعطا می‌گردد.^۶

اما کرامت الهی در اثر تلاش و مجاهدت انسان در راه ارزشها و هنجارهای الهی به وی اعطا می‌گردد و «تقوای الهی»، مهمترین عامل چنین کرامتی است. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی انسان، نمود درونی و ذهنی این مفهوم است، در حالی که کرامت الهی، نمود بیرونی و خارجی آن است. برای کرامت ذاتی تلاشی از سوی انسان صورت نمی‌گیرد، اما برای تحقق و نیل به کرامت الهی، باید تلاش و مجاهدت صورت گیرد.

اینکه از نظر اسلام، آیا شبیه‌سازی انسان مغایر با اصل کرامت بشری (طبیعی یا الهی) است، مسأله‌ای است که در جواز یا عدم جواز شرعی این عمل نهفته است. اگر عمل شبیه‌سازی انسان، از نظر شرعی، مغایر با اصول و قواعد اسلامی باشد، در آن صورت این عمل، مغایر با کرامت الهی انسان است، زیرا وی را - به لحاظ خلاف شرع مبین بودنش - از رسیدن به مراتب عالیه انسان باز می‌دارد. اما در صورت عکس آن، این مطلب صادق نیست.

و اما در خصوص اینکه آیا شبیه‌سازی تولیدمثلی انسان با کرامت ذاتی و طبیعی او منافات دارد یا خیر، باید دید که آیا کلونها دارای همان خصوصیات یک انسان معمولی هستند یا خیر؟ به نظر می‌رسد که هیچیک از گروههای دانشمندان، علمای دینی و علمای حقوقی، انسان بودن کلونها را انکار نکرده‌اند. از نظر خصوصیات جسمی، فرد کلون شده، درست شبیه اصل خود است؛ بنابراین او از نظر ظاهری و اعضاء و جوارح،

←

نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، خطبه ۱، ص ۴-۵، به نقل از: محمدحسین ساکت، «کرامت انسان» در: *دانشنامه امام علی (ع)*، ج ۴، ص ۲۴۸.

این جمله معروف از امام شهیدان، حضرت سیدالشهدا (ع) است که در مواجهه با انبوه سپاه ستم فرمود: «اگر مسلمان نیستید، لافل آزاده مرد باشید». آزادمردی به بیان مبارک ایشان از همین کرامت ذاتی انسان نشأت می‌گیرد و کرامت الهی، خود مقوله‌ای دیگر است. انسان بما هو انسان، به گونه‌ای آفریده شده است که با خوی ددمنشی، فرسنگها فاصله دارد، اما معلوم نیست که چرا در آن روز تاریک، همه آنها، این اصل را از یادها برده بودند!

^۶ «و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، *قرآن کریم*، سوره اسراء، آیه ۷۰.

یک انسان است؛ همچنین او در تعریف منطقی «حیوان ناطق» نیز می‌گنجد و دارای قوه تعقل و تفکر است و تنها امری که باقی می‌ماند، روح اوست. آیا کلونها، روح دارند؟ این امر نیز مسلم است،^۷ زیرا هر چیزی که در این عالم، دارای قوه حرکت و شعور است، روح دارد و لذا همه چیزهای جاندار و متحرک دارای روح هستند. روح خود به دو نوع روح حیوانی و انسان تقسیم می‌گردد. روح کلون، حیوانی نیست، زیرا او صورت انسانی و قدرت اندیشه دارد و لذا مانند هر انسان دیگر، دارای حقوق و تکالیف است. پس کلون، دارای کرامت ذاتی است.

بحث کرامت بشری (طبیعی، الهی) در شبیه‌سازی درمانی (تحقیقاتی) (دست کم از نظر مسلمانان) کمتر مشکل ایجاد می‌کند. اسلام بر خلاف دین مسیحیت، در خصوص رویانها و یاخته‌های بشری، حساسیت کمتری به خرج می‌دهد. از نظر عمده مسیحیان، حیات بشری از لحظه حاملگی و انعقاد نطفه آغاز می‌شود و منزلت رویان به مانند منزلت انسان کامل، ارزشمند است و لذا هرگونه دستکاری در آن، دخالت در امر خداوند است و ممکن است در اثر عمل شبیه‌سازی درمانی، تعداد زیادی از این رویانهای (حیاتی‌های) بشری از میان بروند. به‌طور عمده استخراج سلولهای بنیادین جنینی از این دست است و در اثر این استخراج که از رویانها صورت می‌گیرد، آنها می‌میرند. از دیدگاه آنها، رویان دارای حیات و روح انسانی است،^۸ در حالی که از نظر مشهور فقها ولوج روح انسانی از ۴ ماهگی (۱۲۰ روزگی) به بعد با تحرک و اصدار حرکات ارادی جنین، در آن صورت می‌گیرد. بنابراین رویان انسانی - که در جهت استخراج سلولهای بنیادی به منظور درمان بیماری‌های مهلک انسانی نظیر سرطان، مالاریا، دیابت و غیره مورد استفاده قرار می‌گیرد - دارای همان منزلت و کرامت یک انسان بالغ و کامل نیست.^۹

^۷ سیدمرتضی مطهری، به نقل از: «شبیه‌سازی و پاسخی به نگرانی‌ها»، نشریه پرسیمان، ش ۸، اردیبهشت ۱۳۸۲، صص ۱۲-۳.

^۸ See: Bart Hunsen & Paul Schotsmans, *op. cit.*, pp. 80-81.

^۹ حسن سالاری و محمود خیاطیان، «بشر فراهم‌کننده مقتضیات است»، گفتگو با آیت‌الله موسوی بجنوردی، درباره شبیه‌سازی انسان، روزنامه همشهری، مورخ ۱۳۸۱/۱۰/۲۹.

مبحث دوم - مبانی فلسفی کرامت

پس از بررسی مبانی مذهبی کرامت، سؤال این است که آیا کرامت، در مفهوم سکولار آن نیز قابل بررسی است؟ و اصولاً نظریه‌پردازان سکولار درباره کرامت بشری، چه دیدگاه‌هایی دارند؟ بررسی این امر، می‌تواند یک دید کلی نگر و جامع از کرامت بشری در ارتباط با شبیه‌سازی انسان را به ما ارزانی نماید.

بند اول - قرائت کانتی یا عقل‌مدار (یا وظیفه‌مدار)

بی‌تردید، یکی از قدرتمندترین حامیان نظریه کرامت بشری، کانت است. از نظر کانت مبنای عامل x یا کرامت بشری در انسان، وجود توانایی وی برای انتخاب‌های اخلاقی است.^{۱۰} انسانها از نظر هوش، ثروت، نژاد و جنسیت با یکدیگر تفاوت دارند اما همگی ایشان، توانایی عمل بر طبق قوانین اخلاقی را دارا هستند. انسانها دارای کرامت بشری هستند زیرا دارای اراده آزاد هستند و به واسطه همین مفهوم اراده آزاد است که کانت به این نتیجه معروف می‌رسد که نباید با انسانها به مثابه ابزار رفتار کرد، بلکه باید آنها را همواره به عنوان غایتهای ذاتی در نظر گرفت. فرمان مطلق کانتی فوق، از دو جنبه قابل بررسی است: نخست، از جنبه منفی، با کانت به همه انسانها توصیه می‌کند که با بشریت (خود و انسانهای دیگر) نباید به مثابه ابزار رفتار کرد، بلکه باید آنها را همواره به عنوان غایتهای ذاتی مدنظر گرفت. این امر در حقوق بشر، امری مهم و مطلوب است، زیرا مفهوم مخالف بیان فوق، این است که هر انسانی دارای ارزش ذاتی است و لذا شایسته و استحقاق حمایت از سوی حقها را داراست. مایلن می‌نویسد:

«رفتار صرفاً ابزاری با انسان - بر طبق این اصل که هر چیزی، تحت هر شرایطی، معلول چیزی است - منکر این است که او دارای کلیه حقوق است. اگر با وی، صرفاً به صورت ابزاری رفتار نگردد، بلکه به عنوان فردی که فی‌نفسه دارای ارزش ذاتی است رفتار گردد، باید دارای حقوقی باشد. نه تنها، جامعه‌ای باید وجود داشته باشد تا حقوق هم به وجود آید، بلکه همچنین برای

¹⁰ See: Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador: Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002, p. 151.

به وجود آمدن حقوق هر انسان، باید یک حیات زنده و شایسته، باعنوان «انسان» نیز وجود داشته باشد... انکار بشریت فرد، سلب «حق بهره‌مندی او از حیات» که صرفاً از طریق حقوق بشر... امکان‌پذیر است، می‌باشد. حیات انسان بدون حقوق بشر، عبارت از حیات بدون منزلت انسانی است. حیاتی که فاقد ارزش اخلاقی و کرامت بشری است، حیاتی معیوب است...»^{۱۱}

جنبه مثبت فرمان مطلقه کانت، ضد جنبه منفی آن نیست، بلکه نتیجه منطقی آن است. در صورتی که با انسانها به مثابه غایت و نه ابزار صرف رفتار گردد، در آن صورت، باید روشهای خاصی وجود داشته باشد که با تمسک به آنها رفتارها شکل گیرد و نیز باید شیوه‌های دیگری وجود داشته باشد که نباید به آنها تمسک شود. این نتیجه منطقی در صورتی بر کلیه امور و واکنشهای انسانی اعمال می‌گردد که انسانها بشریت خود یا هم‌نوع خود را به عنوان غایات ذاتی در نظر داشته باشند. لذا این نتیجه منطقی (جنبه مثبت فرمان مطلق کانتی) منتهی به این امر می‌شود که ضرورتاً و به‌طور اجتناب‌ناپذیر باید از نظریات حقوق بشر معاصر در کلیه کنشها و واکنشهای انسانی بهره گرفت و شبیه‌سازی انسانی، از این قاعده مستثنا نیست؛ باید دید که آیا در شبیه‌سازی انسان (تولیدمثلی و تحقیقی یا درمانی) انسان (کلونها)، به مثابه غایت ذاتی در نظر گرفته می‌شود یا به مثابه ابزاری صرف در جهت اهداف دیگران؟! به هر حال، بیشتر ایرادهای وارد بر شبیه‌سازی، از ناحیه این نوع قرائت مطرح می‌شود.

بند دوم - قرائت ماتریالیستی

فردی که معتقد به دیدگاه مادی‌گرایانه از جهان است و با دین و قرائتهای مذهبی از کرامت، بیگانه است، پذیرش این نوع برداشتها (قرائتهای مذهبی و حتی عقلی از نوع کانتی آن)، برای او مشکل است. در این گروه، به‌طور معمول افرادی از دانشمندان علوم زیستی و تجربی قرار می‌گیرند. برخی از دانشمندان علوم طبیعی معتقدند که مفهوم اراده آزاد و عقلانی کانتی، یک خیال باطل است و در واقع انسانها به علتها و اسباب

¹¹ See: A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity: An Essay in the Philosophy of Human Rights*, State University of New York Press, New York, 1986, p. 86.

مادی، دارای فرایند تصمیم‌گیری در خود هستند.

هنگامی که انسانها مبادرت به تصمیم‌گیری و اقدام در خصوص امری می‌کنند، این تصمیم‌گیری، نتیجه یک سری فعل و انفعالات و جرقه‌های نورونی (یاخته‌های عصبی) بر همدیگر است و این جرقه‌های عصبی است که حالت‌های مادی مغز را برمی‌انگیزاند. این نوع فرایند تصمیم‌گیری، پیچیده‌تر از فرایندهای تصمیم‌گیری در سایر حیوانات است، اما هیچ خط مشخصی برای تفکیک و تمایز میان انتخاب اخلاقی انسانی از سایر انتخاب‌های حیوانات دیگر وجود ندارد. کانت نیز، هیچ دلیلی در خصوص وجود اراده آزاد به دست نمی‌دهد؛ وی معتقد است که اراده آزاد، در عقل عملی صرف، صرفاً یک فرض مسلم ضروری درباره ماهیت اخلاق است و این نوع استدلال را به سختی می‌توان برای دانشمندان طبیعی که به راه تجربه و مشاهده ایمان دارند، قبولاند.^{۱۲}

نمونه بارز این نوع اعتقادات را می‌توان در نظریه داروینسم مشاهده کرد. یکی از اعتقادات بنیادین در این نظریه این است که گونه‌ها، اصل و ریشه ندارند و تغییرات رفتاری گونه‌ها به واسطه تعامل و عکس‌العمل‌های ارگانسیم با محیط پیرامون خود شکل می‌گیرند - از آنجایی که در خصوص فرایند تکامل، هیچ علم روشنی وجود ندارد، لذا به نظر می‌رسد که اصل و ذات گونه‌ها، حاصل تصادف‌آمیز نوعی فرایند تکاملی بوده باشد. بر این اساس، آنچه که ما آن را طبیعت انسانی می‌دانیم، چیزی جز خصوصیات نوعی گونه انسانی و نیز رفتارهایی که حاصل یکصد هزار سال گذشت زمان است، نیست. این دوره را زیست‌شناسان تکاملی، «عصر سازگاری تکاملی»^{۱۳} می‌نامند که در واقع شکل نخستین انسان‌های جدیدی است که در دشتهای آفریقا زندگی نموده و زاد و ولد می‌کردند.^{۱۴} به همین لحاظ است که برخی معتقدند که طبیعت انسانی دارای هیچ نوع منزلت خاصی که روشنگر و توجیه‌کننده اخلاق و ارزشها باشد، نیست، زیرا این از نظر تاریخی، امری احتمالی و تصادفی است.

بر اساس این نوع نگرش، کرامت بشری، به عنوان یک اصل زیست‌شناختی (یا یک اصل تجزیه‌گرای زیستی) مطرح می‌شود. کرامت بشری عبارت از مجموعه

¹² See: Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 151.

¹³ "Era of evolutionary adaption"

¹⁴ See: Francis Fukuyama, *op. cit.*, p. 152.

اطلاعات ژنتیکی همه خصوصیات بنیادی گونه انسان می‌شود.^{۱۵} به واقع، در این برداشت، کرامت بشری را باید به عنوان یک خصوصیت بنیادین زیستی بشر تعریف کرد. در این معنا، این کرامت بشری نیست که باید مورد حمایت و تضمین قرار گیرد، بلکه باید «طبیعت زیستی انسان» مورد حمایت قرار گیرد. بر طبق این دیدگاه، دستکاری در DNA هر انسان، باعث نقض کرامت آن فرد می‌شود. در فرایند شبیه‌سازی انسانی نیز، هر عملی که باعث صدمه و لطمه به این خصوصیات زیستی انسان از قبیل DNA، پروتئینها و سلولها گردد، سبب نقض کرامت وی می‌گردد.

بر فرض پذیرش این نظریه، سؤالی که مطرح می‌شود، این است که رابطه این نوع کرامت بشری با سلامت انسانی چیست؟ اگر کرامت بشری، مجموع خصوصیات ژنتیکی نژاد بشر باشد، در آن صورت، آیا هنگامی که بیماری را درمان می‌کنیم (و بالطبع بر طبیعت انسان جهت بهبود بیماری لطمه وارد می‌کنیم)، به کرامت بشری آسیب می‌زنیم. برای مثال، فردی را که مبتلا به «کم خونی نوع الف» است را در نظر بگیرید. او دارای خصوصیات طبیعی خود (ژنوم) که گویای انسان بودن وی است، می‌باشد و ما با عمل درمان، انسان بودن او را دستکاری می‌کنیم. اگر درمانها را بپذیریم، از معیارهای سودمدارانه جهت توجیه این امر استفاده می‌کنیم و این امر فی‌نفسه، ریشه و بنیاد اعتقاد به کرامت انسانی را می‌زند،^{۱۶} چراکه ما معتقدیم، انسان دارای کرامت ذاتی است و چگونه است که اینگونه با توجیه‌های سودمدارانه (بهبود بیماری به قیمت دستکاری)، ذاتی بودن آن را به یکباره فراموش می‌کنیم؟!^{۱۷}

¹⁵ See: Maurizic Salvi, "Ontology and Bioethics: The Case of Human Dignity Principle in Human Genetics", *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 8, 1998, pp. 181-182.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

^{۱۷} از ایرادات نظریه داروینیسیم، این است که نظریه مزبور یک «فرضیه ثابت نشده» است. اگرچه بسیاری از دانشمندان علوم زیستی بدان معتقدند، اما این ایراد جدی از سوی علمای مذهبی مطرح شده است که اگر قائل شویم که انسان در طی زمان، مراحل تکامل جسمی خویش را از نیای غیرانسانی خود (مثل شامپانزه‌ها) آغاز نموده است، تکلیف روح انسانی چه می‌شود؟ خلقت روح انسانی فقط در ید قبضه خداوند است.

ممکن است ذهن و مغز انسانی در حین تکامل به این درجه از تیزبینی رسیده باشد (که خود باید در محل خویش به اثبات برسد)، اما روح انسانی، نمی‌تواند چنین باشد و به عبارت دیگر کرامت بشری از انسان قابل انفکاک نیست.

همین مطلب در مورد شبیه‌سازی انسان (تولیدمثلی و تحقیقاتی) نیز صادق است. در شبیه‌سازی تولیدمثلی که در آن انسان به‌طور کامل تولید می‌شود، دستکاری - ولو برای یک هدف سودمدارانه‌ای نظیر فرزنددار شدن - بدیهی است و این امر، اگر همراه با دستکاری ژنتیکی بعدی کودک احتمالی (کلون) باشد، کرامت بشری کلون را نقض می‌کند، زیرا به لحاظ خصوصیات ژنتیکی والدین است که در آنها عمل تولید مثل به ثمردهی منتهی نمی‌گردد و لذا مستلزم برداشتن یا رفع این نقص است. اما در شبیه‌سازی درمانی یا تحقیقاتی، اگر رویانهای آغازین را حیات ارزشمند انسانی بدانیم. دستکاری در وضعیت و خصوصیات طبیعی آن، سبب نقض کرامت بشری آنها می‌شود، ولی اگر آن را حیات انسانی ندانیم، بلکه گونه‌ای از حیاتهای حیوانی به شمار آوریم، به لحاظ آنکه، حیات آن، حیات انسانی نیست، لذا نمی‌تواند عنوان کرامت انسانی بر آن صادق باشد. این نظریه نیز، طرفداران اندکی دارد.

بند سوم - قرائت سودمداری

نگرش سودمداری را می‌توان در بسیاری از مباحث فلسفه اخلاق، اخلاق عملی و هنجاری، اخلاق زیستی و حتی مباحث و مواضع حقوقی مشاهده کرد. سودمداری به نتایج و پیامدهای عمل، اهمیت ویژه‌ای می‌دهد. بر این اساس، هر چه نتایج یک عمل، بهتر باشد، اولی‌تر است. این نگرش نیز به حوزه تصمیم‌گیری درباره تکنولوژی‌های نوین راه یافته است. بنابراین نحوه استدلال این نوع نگرش، بر اساس محاسبه سود و زیان (ضرر - منفعت) صورت می‌گیرد. این محاسبه، نیازمند آینده‌نگری و سنجش نتایج خوب و بد ناشی از عمل موردنظر است. اگر فواید عمل بر ضررهای آن چربش و برتری داشته باشد، در آن صورت، عمل مزبور اخلاقی و صحیح است. اکنون سؤال این است که آیا عقیده بشری ناقص نگرش سودمداری است یا سودمداری، خود نوعی برداشت از کرامت انسانی می‌تواند باشد؟! و اگر چنین است، در مسائل عملی، چگونه قابل اعمال است؟!

از یک نظر می‌توان گفت که این دو عقیده (سودمداری - کرامت بشری) دو امر کاملاً مجزا و متفاوت هستند. کرامت بشری، مفهومی است که به روح انسانی یا نیروی عقلانی و اراده آزاد بشری وابسته است. اما سودمداری به محاسبه سود و زیان مربوط

است. در اینجاست که برخی معتقدند در صورتی که محاسبات سودمدارانه در تعارض با باورهای ما در خصوص عدالت بشری، حقایق بشری و کرامت بشری قرار گیرد، به نفع موارد پیش گفته (عدالت، حق و کرامت) فرو کاسته می‌شوند و در صورت عدم جمع میان آنها، موارد اخیر بر محاسبات سودمداری مقدم دانسته می‌شوند. این امر نوعی دوآلیسم میان این دو عقیده ایجاد می‌کند.

اما از دیدگاه دیگر، می‌توان گفت که در برخی موارد، سودمداری، خود نوعی برداشت از مفهوم کرامت بشری است. یکی از این نوع سودمداران، پیتر سینگر^{۱۸} - از علمای اخلاق زیستی - است، وی یک سودمدار عمل محور صریح و سمج است و معتقد است که تنها معیار مناسب در اخلاق، به‌طور کلی فرو کاستن همه مخلوقات عالم است. او می‌نویسد:

«فرض کنید، مشخص شود که نوزادی، مبتلا به بیماری هموفیلی است. والدین - که از دورنمای بزرگ کردن کودکی با این وضعیت، هراسان شده‌اند - تمایلی به ادامه حیات او ندارند. آیا در اینجا، مرگ از روی ترحم قابل دفاع می‌باشد؟ اولین واکنش ما، ممکن است پاسخ قاطع «نه» باشد، زیرا انتظار می‌رود که آن کودک، ارزش زیستن و حیات را دارا باشد، هر چند که، زندگی‌اش به همان خوبی زندگی یک کودک معمولی نباشد... انتظار می‌رود که حیات وی، دربرگیرنده نوعی تعادل مثبت میان شادکامی و تلخکامی است. کشتن او... عملی خطاست».^{۱۹}

سینگر، بچه‌کشی را در وهله نخست، عملی نادرست می‌داند، اما در ادامه می‌گوید:

«زنی را که دارای یک کودک معمولی است و خیال داشتن بچه دوم را در سر می‌پروراند، فرض کنید. بعد از آن، او یک کودک هموفیلی را به دنیا می‌آورد. اگر وی از عهده کودک سوم برآید، مسؤولیت مراقبت از آن کودک [معیوب]، غیرممکن است؛ اما اگر کودک معیوب بمیرد، او می‌تواند کودک دیگری [سوم]

^{۱۸} وی به خاطر حمایت از بچه‌کشی و مرگ از روی ترحم معروف شده است و به همین علت بود که انتصابش به ریاست دانشگاه پرینستون امریکا، به شدت مورد انتقاد بسیاری از مردم قرار گرفت.

^{۱۹} See: Peter Singer, "Practical Ethics", Cambridge University Press, 1979, p. 133.

داشته باشد... در صورتی که مرگ کودک معیوب، منجر به تولد کودک دیگری با شرایط زندگی سعادت‌مندانه بهتری گردد، میزان کامل خوشبختی، زمانی اکمل خواهد شد که کودک معیوب کشته شود. منفعت ناشی از زندگی بهتر کودک دومی، دارای اهمیت بیشتری از فقدان زندگی سعادت‌مندانه کودک اولی است. لذا... کشتن او، عملی صحیح است.^{۲۰}

از این سخنان، چنین برمی‌آید که انسانها، بخشی از زنجیره حیات هستند و در جهان بینی داروینستی وی، منزلت خاصی ندارند. این دیدگاه، منتهی به دو نتیجه منطقی می‌شود:^{۲۱} نیاز به حقوق حیوانات، چراکه حیوانات نیز بسان انسانها، رنج و درد را حس می‌کنند و تنزل حقوق کودکان و افراد مسن که فاقد خصوصیات اصلی خاص نظیر خودآگاهی که به آنها امکان درک و فهم رنج و درد را می‌دهد، هستند. از نظر وی، حقوق برخی حیوانات، دارای احترام بیشتری از حقوق برخی انسانها (کودکان و افراد مسنی که خودآگاهی ندارند) است.

اگر دیدگاه وی در خصوص مرگ از روی ترحم وی را ریشه‌یابی کنیم، به برداشت خاص وی از کرامت بشری می‌رسیم. او که همه امور را با عینک سودمدارانه می‌بیند، نسبت به کرامت بشری نیز چنین دیدی دارد. هر آنچه نسبت به یک شخص مفیدترین و سودمندترین باشد، مناسب با کرامت اوست. او حتی درباره حیوانات - که درد و الم را می‌فهمند - نیز چنین می‌اندیشد و از حقوق و کرامت حیوانات سخن می‌گوید. بنابراین کودک هموفیلی، اگر بمیرد، به فراحی و راحتی می‌رسد، زیرا او از این بیماری مهلک در رنج است و کرامت بشری او ایجاب می‌کند که از این درد خلاصی یابد. با قطع نظر از ایرادات کلی نسبت به سودمداری، آیا می‌توانیم بر مبنای عقیده کرامت بشری، با نظریه سینگر مقابله نمائیم؟

کرامت بشری، زاده طبیعت عقلانی و مشترک انسانهاست و کودک هموفیلی نیز طبیعت انسانی دارد و لذا طبیعت عقلانی نیز دارد. بنابراین همانند سایر انسانها، دارای کرامت بشری نقض‌ناپذیر است و هیچ کس نمی‌تواند به دلایل سودمدارانه از نوع

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

²¹ See: Francis Fukuyama, *op. cit.*, pp. 154-155.

سینگری، او را به کام مرگ بفرستد.^{۲۲} اما از دیدگاه سینگر، بچه‌کشی اجازه می‌دهد تا آدم سالمی را که هنوز وجود خارجی ندارد، به دست آوریم. او از این واقعیت که «کرامت بشری به طبیعت انسانی مشترک انسانها وابسته است»، سوء استفاده می‌کند، زیرا هنگامی که کودک هموفیلی کشته می‌شود، به جای آن، کودک سالم‌تری به وجود می‌آید و چون کودک جدید نیز، دارای طبیعت عقلانی است، لذا کرامت بشری وی از همان منبعی نشأت می‌گیرد که کودک معیوب (هموفیلی) نشأت گرفته است. در واقع، یک طبیعت عقلانی (کرامت بشری) جایگزین طبیعت عقلانی دیگر می‌شود. فقدان و از دست دادن کرامتی که از بچه‌کشی نشأت می‌گیرد، با منفعت کرامتی که از کودک جدید و سالم حاصل می‌گردد، رفع می‌شود. علاوه بر «پاک شدن» این ضرر، منفعتی دیگر نیز وجود دارد که به واسطه هیچ فقدانی رفع نمی‌شود: منفعت ناشی از سلامت کامل کودک جدید. افرادی نظیر سینگر معتقدند که ما در واقع، به واسطه احترام خود نسبت به کرامت بشری، مجبور به این جایگزین هستیم، زیرا کرامت بشری، در نتیجه دست یافتن انسانها به بالاترین حالات رشد و تکامل به دست می‌آید.

برای پاسخ به این ایراد و اشکال مبنائی، باید قائل به مفهوم موسّع از کرامت بشری شویم و الا مادام که قائل به طبیعت مشترک انسانی در تعریف کرامت شویم، این ایراد همچنان لاینحل باقی می‌ماند. مفهوم کرامت بشری، مفهومی مرکب است نه بسیط؛ بدین معنا که کرامت بشری، علاوه بر آنکه بر طبیعت عقلانی مشترک میان انسانها، روح ملکوتی و لاهوتی مشترک میان آنها اراده آزاد مشترک میان ایشان دلالت دارد، در عین حال بر منحصر به فرد بودن یا تکرارناپذیر بودن صاحب این نوع کرامت نیز دلالت دارد. به عنوان مثال، سقراط نه تنها از آن جهت که طبیعت عقلانی / اراده آزاد / روح ملکوتی مشترکی با انسانها دارد، بلکه همچنین به واسطه آنکه سقراط است، دارای کرامت است. بنابراین طبیعت عقلانی سقراط، از یک لحاظ در سایر انسانها تکرارپذیر است (به صرف طبیعت عقلانی‌اش) و از لحاظ دیگر تکرارناپذیر است (از لحاظ سقراط بودن‌اش)؛ از این استدلال، می‌توان نتیجه گرفت که کرامت بشری، امری غیر قابل تعویض است. دیدگاه سودمدارانه سینگر، در تکنولوژی‌هایی نظیر شبیه‌سازی انسانی می‌تواند بسیار خطرناک‌تر باشد، زیرا نگاه وی به انسانهای کلون شده، دیدگاهی

²² See: John F. Corsby, "Why Persons Have Dignity", *Life and Learning IX*, 1999, pp. 7-8.

کالا انگار خواهد بود. در شبیه‌سازی تولیدمثلی، اگر یک کلون، معیوب از کار درآید، مانند یک کالا از بین برده می‌شود تا به جای آن دوباره کلون دیگری ساخته شود.

مبحث سوم - مبانی حقوقی کرامت

به‌طور کلی و بدون هیچ اشاره خاصی به یک سند حقوقی (داخلی - بین‌المللی)، دست کم دو نوع کرامت بشری را می‌توان مشاهده کرد: کرامت ذاتی بشر که لاینفک ذات وجودی اوست و به نوعی جزئی از شخص مشخص اوست؛ و کرامت غیرذاتی بشر که غرض وجود اوست و به نوعی از طریق اکتساب و تحصیل به دست می‌آید. کرامت ذاتی بشر دارای سه ویژگی مهم است: ذاتی بودن، جهانشمول بودن و عینی بودن.^{۲۳}

کرامت ذاتی بشر، همواره و همیشه همراه اوست و البته این کرامت از فیض وجودی او نشأت می‌گیرد.^{۲۴} بنابراین می‌توان گفت که این نوع کرامت از میان نمی‌رود و این معنای ذاتی بودن آن است. دوم اینکه، جهانشمول است، بدین معنا که همه اشخاص، بهره‌مند از موهبت کرامت هستند، قطع نظر از اینکه اعمال و رفتار آنها کدام است. و در نهایت، عینی است، بدین معنا که، مستقل از شرایط یا وضعیت اجتماعی، فرهنگی، ایدئولوژی، زمانی یا مکانی است. به عبارت بهتر، انسانها فارغ از وضعیت خاص وجودی خود از موهبت کرامت برخوردارند. اما این بدین معنا نیست که به لحاظ وجود این خصوصیات، خود را مستغنی از حمایت از کرامت بشری در مقابل نقضها بدانیم. به هر روی، مفهوم کرامت بشری نیازمند حمایت از طریق ساز و کارهای حقوقی است.

مفهوم کرامت بشری، هم در اسناد بین‌المللی و هم در قوانین اساسی کشورها، بخوبی انعکاس یافته است. در حوزه اسناد بین‌المللی می‌توان به مقدمه اساسنامه

²³ See: Dierk Ullrich, "Concurring Visions: Human Dignity in the Canadian Charter of Rights and Freedoms and the Basic Law of the Federal Republic of Germany", *Global Jurist Frontiers*, v. 3, 2003, n. 1, Article 1, pp.1-103.

²⁴ یکی از مشکلات فلسفی و اخلاقی این نوع کرامت، تعیین زمان آغاز و پایان حیات وجودی ماست و اینکه چگونه می‌توانیم نقطه‌ای که این کرامت، منضم و ملحق به ما می‌شود یا زمانی که ما را ترک می‌گوید، تعریف کنیم. این سؤالات، بیشتر در مورد سقط جنین، لقاح مصنوعی و شبیه‌سازی درمانی و تولیدمثلی مطرح می‌شود.

یونسکو، مقدمه و ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، مقدمه میثاقهای بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی؛ و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مقدمه منشور ملل متحد، ماده ۲۳ اعلامیه امریکایی حقوق و تکالیف بشر، مقدمه و ماده یک (بند الف) اعلامیه حقوق بشر اسلامی، ماده یک منشور حقوق بنیادین اتحادیه اروپایی و تعداد کثیری از کنوانسیونها، اعلامیه‌ها و معاهدات بین‌المللی اشاره کرد.

در حوزه قوانین اساسی کشورها نیز، این اصل دارای جایگاهی والا بوده است. بررسی تطبیقی قوانین اساسی کشورها نشان می‌دهد که درج و ذکر صریح از این اصل به بعد از جنگ جهانی دوم باز می‌گردد. تنها موردی که در آن به‌طور صریح، در قبل از جنگ جهانی دوم به این اصل اشاره شده است، عبارت از قانون اساسی جمهوری ایرلند ۱۹۳۷ می‌باشد که در فراز سوم مقدمه آن از این اصل مهم یاد شده است.^{۲۵} در حال حاضر، نگرشهای اصلی در قوانین اساسی کشورها درباره کرامت بشری را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:^{۲۶}

— قوانین اساسی که به شکل منظم، مفهوم کرامت بشری را با درج در مقدمه به رسمیت شناخته‌اند؛^{۲۷}

— قوانین اساسی که به‌طور افراطی، کرامت بشری را در حوزه حقوق بشر خاص مدنظر قرار داده‌اند؛^{۲۸}

— قوانین اساسی که لوازم حقوقی کرامت بشری را از طریق تأیید آن به عنوان ارزش والا در میان مقررات خود پذیرفته‌اند؛^{۲۹}

— قوانین اساسی که بر کرامت بشری به عنوان یک اصل غیرمکتوب یا نانوشته

²⁵ <http://www.irlgov.ie/taoiseach/publication/contitution/english/english.pdf>.

²⁶ See: Dierk Ullrich, *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁷ قانون اساسی ایرلند، نمونه بارز این دسته از قوانین اساسی است.

²⁸ قانون اساسی ایتالیا و ترکیه، در زمره این دسته از قوانین اساسی هستند. در هر دوی این قوانین، کرامت بشری به عنوان نوعی محدودیت بر قدرت و اختیار دولت جهت مجازات زندانیان - مجازات غیرمعمول و شدید - دانسته شده است.

²⁹ قوانین اساسی ایران، یونان، پرتغال، افریقای جنوبی، اسپانیا، سوئد، آلمان و سوئیس در زمره دسته سوم قرار می‌گیرند. در این مفهوم، کرامت بشری به عنوان مبنای حکومت، حاکمیت و قوانین کشورها در نظر گرفته می‌شود. در قانون اساسی ایران نیز، جمهوری اسلامی بر پایه ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خداوند شکل گرفته است. (اصل دوم).

تکیه کرده‌اند.^{۳۰}

اما اکنون، به این پرسش اساسی می‌رسیم که در حقوق بین‌الملل بشر، در خصوص کرامت بشری، چه دیدگاهی وجود دارد؟ آیا کرامت بشری، یک ارزش است یا یک حق؟! و در هر صورت، آیا هنجاری است یا اخباری؟!

بند اول - کرامت بشری، یک ارزش است یا یک حق؟!

به‌طور کلی، تعبیر «کرامت شخص انسانی» در هیچیک از اسناد بین‌المللی و - حتی قوانین داخلی - تعریف نگردیده است. مفهوم کرامت بشری از طریق کشف و شهود و به وسیله عوامل فرهنگی مؤثر قابل درک است، به طوری که بسیاری از مردم، کرامت را تنها هنگامی که نقض می‌شود، درک می‌کنند، زیرا کرامت مفهومی انتزاعی است. همه می‌دانند که این مفهوم وجود دارد، اما قادر به تعریف ابعاد و زوایای آن، به‌طور دقیق نیستند. البته در برخی موارد، نیازی هم به تعریف مفاهیم انتزاعی نیست و کرامت بشری نیز از جمله این موارد است. این امر به معنای این نیست که ابعاد آن مورد تجزیه و تحلیل قرار نگیرد، چراکه در این صورت ما نمی‌توانیم لوازم و نتایج استفاده از این مفهوم در حوزه‌های مختلف، از جمله شبیه‌سازی انسانی را درک کنیم.

واژه dignity که از لاتین dignitas ریشه گرفته است، به معنای ارزش worth (و در فرانسه valeur) ترجمه شده است.^{۳۱} معنای متداول کرامت، عبارت از «ارزش ذاتی» است. بنابراین، هنگامی که منشور ملل متحد به «کرامت و ارزش»^{۳۲} شخص انسانی اشاره می‌کند، هر دو را به یک معنا در نظر می‌گیرد. این امر در اسناد بین‌المللی دیگر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق قابل مشاهده است.

اما منظور از «احترام» نسبت به ارزش ذاتی یا کرامت ذاتی انسانها چیست؟ «احترام» (respect) نیز دارای چند معناست: «ارج نهادن» (esteem)، «حرمت» (deference)، «توجه کافی داشتن به» (a proper regard for)، «تصدیق کردن»

^{۳۰} قوانین اساسی ایالات متحده و نیز کانادا در این دسته جای می‌گیرند. البته اصطلاح کرامت بشری در قانون اساسی فرانسه نیز نیامده است، اما در احکام دیوانعالی فرانسه، بارها به این اصل استناد شده است.

^{۳۱} See: Oscar Schachter, "Human Dignity as a Normative Concept", 77 *Am. J. Int'l.*, p. 848.

^{۳۲} See: preamble of UN charter.

(recognition of).^{۳۳} همگی این واژگان دارای دو جنبه ذهنی (هر فرد درباره دیگری چگونه می‌اندیشد یا درباره او چه احساسی دارد) و عینی (هر فرد با دیگری چگونه رفتار می‌کند) هستند. برخی معتقدند که کرامت، فرایند اجتماعی دینامیک و پویایی است که هم از لحاظ درونی و هم خارجی و یا هر دو قابل ملاحظه است.^{۳۴} کرامت، مبتنی بر تصور و درک هر فرد از خودش است (جنبه درونی ذهنی)؛ همچنین کرامت، مبتنی بر این امر است که آن فرد، از نظر دیگران چگونه تصور می‌شود (جنبه بیرونی ذهنی)؛ برای پرداختن به نقض حقوق بشر در شبیه‌سازی انسانی، با استناد به مواد مربوط به کرامت بشری در اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر، برخی تلاش نموده‌اند تا کرامت را به سه روش مختلف تعریف نمایند:^{۳۵}

— **کرامت بشری به عنوان استقلال فردی (Autonomy):** که در درجه اول، مبتنی بر تجزیه ذهنی فرد استوار است. در این معنا، کرامت شامل هویت فردی مشخصی می‌شود که بیانگر استقلال و مسئولیت فردی است (کرامت فردی).

— **کرامت بشری به عنوان ارزش و محدودیت:** در این مورد، کرامتی ایجاد می‌شود که نوعی خصوصیت ذاتی مشترک در همه انسانها است و بنابراین، هم باید آن را یک تجربه ذهنی به حساب آورد و هم باید آن را به‌طور عینی مورد مطالعه قرار داد؛

— **کرامت بشری به عنوان هنجار جمعی و فرهنگ:** در این مورد، کرامت یک اسم جمع است و به نوعی بیانگر نوعی روش زندگی است که به‌طور جمعی ایجاد می‌شود و یک فرهنگ در پستوی نهانی این مفهوم، آن را تغذیه می‌کند؛ این نوع کرامت را شاید بتوان کرامت جمعی یا کرامت جامعه و یا کرامت بشریت نامید. این نوع کرامت، دارای جنبه عینی است. بنابراین، به‌طور کلی، کرامت بشری دارای سه روش مختلف است که در عین حال دارای دو نوع چشم‌انداز ذهنی و عینی است. کرامت بشری در مفهوم ارزشی آن، هر دو جنبه (ذهنی - عینی) را داراست. بر این اساس، همه نقضهای کرامت - مصرح در اعلامیه جهانی حقوق بشر - نقض ارزشهای ذاتی انسانها محسوب می‌شود.

³³ See: Oscar schachter, *op. cit.*, p. 849.

³⁴ See: J. Mann, "Dignity and Health: The UDHR's Revolutionary First Article", *Health and Human Rights*, 3, 1998, pp. 31-36.

³⁵ See: S. Malby, "Human Dignity and Human Reproductive Cloning", *Health and Human Rights*, 6, 2002, pp. 103-135.

در نگرش ارزشی به کرامت بشری، کرامت فردی اشخاص یا منتسب به اشخاص مدنظر نیست، بلکه کرامت منتسب به ویژگی، نه تنها به اشخاص بالغ، بلکه همچنین به اشکال مشتق از انسان نظیر مراحل پیش و پس از حیات انسانی، به معنای دقیق کلمه - رویانهای انسانی و اجساد مردگان بشری - تعلق می‌گیرد. در این مفهوم، کرامت دارای معنایی موسّع است که شامل حیات رویانی نیز می‌شود، زیرا از نظر علمای جهان غرب، حیات از لحظه انعقاد نطفه در رحم و به‌طور کلی از لحظه حاملگی، آغاز می‌گردد.^{۳۶}

در اینجا، کرامت بشری به عنوان ارزش مطرح می‌شود و نه به عنوان حق. برخی فرقی میان این دو نمی‌گذارند.^{۳۷} اما باید به دو دلیل، میان این دو برداشت، قائل به تفکیک گردید:

نخست اینکه، حقهای فردی دارای جنبه اجتماعی هستند که با کرامت بیگانه می‌باشند به دیگر سخن، تنها یک فرد دیگر می‌تواند، حقهای مرا نقض کند یا به حقهای من احترام بگذارد. اگر من مرتکب خودکشی شوم، کسی نمی‌تواند مدعی شود که من، حق خود بر حیات را نقض کرده‌ام، بلکه شخصی غیر از شخص من، توانایی نقض حقهای مرا دارد. درست مثل اینکه کسی نمی‌تواند از مال خودش دزدی کند یا نسبت به همسرش، عمل زنای محصنه انجام دهد. اما کرامت شخصی به همان اندازه که برای دیگران هست، برای او نیز وجود دارد؛ وی نمی‌تواند علیه کرامت خود اقدامی یا عملی انجام دهد؛ و درست به همین ترتیب، دیگران نیز نمی‌توانند نسبت به کرامت او، عملی مغایر با آن انجام دهند. تنفر و ناامیدی از خود یا خودکشی نمونه‌هایی از اعمال مغایر با کرامت شخصی هستند.

دوم اینکه، حقهای بشری بنیادین من، به همان میزان که کرامت شخصی من غیر قابل نقض است، غیرقابل نقض محسوب نمی‌شوند. به عنوان مثال، اگر از دیگری بخواهم که جان مرا بستاند - هر چند که عمل نادرستی انجام می‌دهم - من حق خودم به عنوان مانع اخلاقی در مقابل دیگری را برمی‌دارم و عمل خطای آن شخص را باید با دلیلی غیر از نقض حق من بر حیات توجیه کرد. اگر به کسی بگویم که به من در تغییر

³⁶ See: Matti Hayry, "European Values in Bioethics: Why, What, and How to be Used?" *Theoretical Medicine*, 24, 2003, pp. 199-214.

³⁷ See: Vac-Av Havel, "Kosovo and the End of the Nation-State", *The New York Review of Books*, June 10, 1999, p. 6.

محل اموال کمک نماید، در واقع این درخواست مانع وقوع سرقت و نقض حقوق مالکیت من می‌شود. به همان شکل اگر از کسی بخواهم که جان مرا بگیرد، از آن طریق، مانع قاتل محسوب کردن او - به معنای دقیق کلمه - می‌شوم ولو آنکه من عملی نادرست انجام می‌دهم. بنابراین من، حقهای خودم را به عنوان یک عامل مرتبط اخلاقی در وضعیتهای خاص، تعلیق یا تعطیل می‌کنم. اما نمی‌توانم کرامت خود را بدینگونه در یک وضعیت خاص، از خود بردارم. خلاصه کلام اینکه، حق، قابل اعراض است، اما کرامت به عنوان یک ارزش بنیادین، غیرقابل اعراض است و لاینفک وجود بشر است.^{۳۸}

مبنای این نوع کرامت، حمایت از استقلال فردی (Autonomy) نیست، بلکه ایجاد محدودیت بر آن است و لذا بیشتر به تکالیف انسان می‌پردازد تا حقوق بشری. این مفهوم از کرامت - که در اخلاق زیستی جدید اروپا مطرح شده است - به عنوان «چتری بر روی تعدادی از نگرشهای وظیفه‌مدار»^{۳۹} عمل می‌کند و بر اساس آن، نه تنها تکلیف به احترام به کرامت دیگران وجود دارد (جنبه عینی)، بلکه همچنین تکلیف به عدم نقض کرامت خود فرد نیز وجود دارد (جنبه ذهنی)، و همچنین باید به گونه‌ای عمل کرد که منطبق با هویت فرهنگی جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند، باشد (کرامت جمعی یا بشریت).

در این معنا، «کرامت بشری یک شمشیر دو لبه،^{۴۰} بلکه شمشیری سه لبه است. در این خصوص، دیوید فلدمن در بحث از کرامت بشری به عنوان یک ارزش حقوقی می‌گوید:

«ما نباید فرض کنیم که نظریه کرامت با نظریه فردگرایانه لیبرال از انسانها به عنوان افرادی که انتخابهای ایشان در زندگی سزاوار احترام هستند، ارتباط جدای ناپذیری دارد. اگر دولت، درباره آنچه برای زندگی همراه با کرامت افراد ضروری است، دیدگاه خاصی را برگزیند، ممکن است برای محدود ساختن آزادی انتخاب افراد که از نظر دولت، مغایر با کرامت فرد، یک گروه اجتماعی یا نژاد بشر به عنوان یک کل است، قوانینی را وضع کند... توسل به کرامت

³⁸ See: John F. Crosby, *op. cit.*, pp. 2-5.

³⁹ See: D. Beylveeld & R. Brownsword, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford University Press, 2002, p. 1.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

بشری ممکن است به جای آنکه حق انتخاب را ارتقا بخشد، آن را براندازد... آن هنگام که کرامت بشری تبدیل به ابزاری در دست قانونگذاران و قضات شود، مفهوم کرامت بشری به یک تیغ دو لبه می‌ماند.^{۴۱}

نمونه بارز این نوع برداشت از کرامت بشری، قضیه مشهور French dwarf-throwing است.^{۴۲} در این قضیه، شورای دولتی فرانسه، ضمن تأیید اینکه احترام به کرامت بشری، یکی از عناصر تشکیل دهنده نظم عمومی *ordre public* فرانسه است، همچنین اختیارات پلیس شهری برای ممنوع کردن هر نوع نمایشی که تهدیدی بر چنین احترامی محسوب می‌شود، را مورد تأکید و تأیید قرار داد. شورا اعلام کرد که اعمال ممنوعیت پرتاب کردن کوتوله‌ها در کلوبهای محلی توسط پلیس محلی، از نظر قانونی در جهت تضمین احترام به کرامت بشری و نظم عمومی صورت گرفته است. معهذا مشروعیت این ممنوعیتها توسط برخی از جمله یکی از کوتوله‌ها به نام مانوئل واخن‌هایم^{۴۳} با این ادعا به چالش کشیده شد که وی به‌طور آزادانه به این عمل مبادرت ورزیده است و این کار همراه با دستمزد ماهیانه بوده است و اگر پرتاب کوتوله‌ها ممنوع گردد، او بیکار خواهد شد. در پی این ادعا، شورا در پاسخ اعلام کرد کوتوله‌ها به واسطه اینکه اجازه می‌دهند که آنها را پرتاب کنند و از آنها به عنوان یک شیء استفاده شود، کرامت بشری خویش را نقض می‌کنند.

در این قضیه، کوتوله‌ها بر کرامت بشری به عنوان حق - اختیار تکیه داشتند. از نظر آنها، مسأله اصلی این بود که آیا دیگران بر ضد کرامت آنها (کوتوله‌ها) اقدامی کرده‌اند. استدلال ایشان، این بود که آنها به عنوان ابزار صرف مورد استفاده قرار نگرفته‌اند؛ دیگران نیز هیچگونه بی‌توجهی و بی‌حرمتی نسبت به حق ایشان بر کنترل وضعیت موجود صورت نداده‌اند. آنها به‌طور آزادانه و بدون کوچکترین اکراه یا اجباری در این پرتابها شرکت کرده‌اند. وانگهی، از نقطه نظر کوتوله‌ها، آنها از حالت استخدامی محروم می‌مانند و همین امر شرایطی را ایجاد می‌کند که موجب نقض کرامت بشری آنها می‌شود. در این برداشت، کرامت بشری به عنوان حق بر استخدام و کار یا حق بر

⁴¹ As quoted in: *Ibid.*, p. 26.

⁴² See also: Conseil d'Etat (October 27, 1995) reg. nos. 136-727 (commune de Morsang-sur-orge) and 143-578 (ville d'Aix-en-provence), in: *op. cit.*, p. 26.

⁴³ Manuel Wackenheim

بهره‌مندی فرد از کار خویش فرو کاسته می‌شود.

از سوی دیگر شورای دولتی، تفسیر کم و بیش متفاوتی از مفهوم کرامت بشری به دست می‌دهد. مرکز ثقل مفهوم فوق، این نظریه است که کوتوله‌ها، کرامت بشری خود را نقض کرده‌اند این ایده از کرامت بشری، به عنوان یک ارزش بنیادین (که حول تک تک افراد و یا گروهی از افراد می‌چرخد) که باید مورد احترام همگی افراد جامعه بشری قرار گیرد، مطرح است. بر طبق این نظر، این واقعیت که پرتاب‌کنندگان کوتوله‌ها قصد توهین، تسخیر یا تحقیر آنها را نداشته‌اند یا کوتوله‌ها، خود، آزادانه به این عمل رضایت داده‌اند، امری فاقد اهمیت است: نظم عمومی (که شامل احترام به کرامت بشری نیز می‌شود)، محدودیتهایی را بر استقلال فردی - که نمود اصلی آن در اراده و اختیار آزاد متجلی می‌شود - وارد می‌کند. استدلال کوتوله‌ها به عزت نفس - ناشی از داشتن شغل و حقوق ماهیانه - نیز در اینجا محلی از اعراب ندارد، زیرا وقتی چنین عمل ضد کرامتی (پرتاب کوتوله‌ها) انجام می‌گیرد، نمی‌توان به این گفته استناد کرد که کوتوله‌ها از عزت نفس محروم شده‌اند (همانگونه که از بیانات فلدمن احساس می‌شود).^{۴۴} بر این اساس، مفهوم کرامت بشری، یک ارزش بنیادین است که حتی عاملی مانند رضایت نیز نمی‌تواند رافع نقض آن باشد، در حالی که در حقیقت اینگونه نیست. اگر حقیقی نقض شود، فرد قربانی یا زیان‌دیده - که حق وی مورد نقض قرار گرفته است - می‌تواند با اعلام رضایت، حالت نقض را رفع کرده و وضعیت را عادی نماید. به عنوان مثال اگر حق مالکیت فردی یک انسان نسبت به شیئی از سوی سارقی نقض شود، با اعلام رضایت مالباخته - به هر نحوی که باشد - موضوع از نظر حقوق فردی، امری مختومه است. به عبارت بهتر، کرامت در این معنا یک حق - اختیار است، اما در معنای ارزشی از کرامت، این مفهوم، یک تکلیف - ارزش است.

نمونه دیگر از این دست، قضیه معروف به شهر فرنگ *peep-shown decision* است که در دیوان اداری فدرال آلمان مطرح شد.^{۴۵} این رأی نشان داد که در تعهدات و تکالیف والا و عینی، رضایت افراد اهمیت چندانی ندارد. در این قضیه، دادگاه با این استدلال مجوز صادره برای نمایش یک شهر فرنگ مکانیکی را ابطال کرد که این

⁴⁴ See: D. Beyleveld & R. Brownsword, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁵ See: R. Brownsword, "Stem Cells and Cloning: Where the Regulatory Consensus Fails", *New England Law Review*, v. 39, 2005, pp. 535-572 (p. 552).

نمایش، بند اول از ماده یک قانون اساسی آلمان را نقض می‌کند. دادگاه با تأیید اینکه، «احترام به کرامت بشری و حمایت از آن، جزء اصول بنیادین قانون اساسی است» و با بیان اینکه در نمایش شهر فرنگ، «این زن در یک وضعیت تحقیرآمیز قرار گرفته است... و با وی به مثابه کالا رفتار شده است»،^{۴۶} چنین ادامه می‌دهد:

«رضایت زن مورد نظر، تنها در صورتی می‌تواند نقض کرامت بشری را رفع کند که چنین نقضی، صرفاً مبتنی بر فقدان رضایت به فعل یا ترک فعل مورد نظر آن زن باشد. معهداً در اینجا وضعیت بدانگونه نیست؛ زیرا در مورد بحث... کرامت بشری آن زن، نوعاً به واسطه انجام این نمایشها مورد نقض قرار گرفته است در اینجا، به لحاظ آنکه، ارزش کرامت بشری، خارج از دسترس افراد است، لذا باید حتی در مقابل تمایلات آن زن - که ایده‌های ذهنی‌اش موجب دور شدن از ارزش عینی کرامت بشری می‌شود - نیز مورد حمایت قرار گیرد».^{۴۷}

به همین لحاظ، کرامت بشری بیانگر نوعی «ارزش عینی» - که خارج از دسترس افراد است - می‌باشد، بدین معنا که اگر عملی، این ارزش را نقض کند - قطع نظر از اینکه فرد به عمل مزبور رضایت داده باشد یا خیر - کرامت بشری نقض می‌شود. لذا از دیدگاه حق‌مداری، با این زن به مثابه یک غایت - و نه ابزار صرف - رفتار شده است، زیرا وی به آن رضایت داشته است، اما از دیدگاه کرامت‌مداری، رضایت را یارای مقابله با کرامت بشری نیست.

بند دوم - ثمره نزع در بحث شبیه‌سازی انسان

ثمره نزع ارزش بودن یا حق بودن کرامت در بحث شبیه‌سازی، به استفاده از رویانها یا جنینهای احتمالی بشری مربوط می‌شود. این مسأله، خصوصاً در شبیه‌سازی درمانی یا تحقیقاتی نمود بیشتری دارد، زیرا در این نوع شبیه‌سازی، از رویانها به مقدار زیادی استفاده می‌شود و ممکن است بسیاری از این رویانها در جریان تحقیقات درمانی

⁴⁶ See: Shayana kadidal, "Abscenty in the Age of Mechanical Reproduction", 44 *AM. J. Comp. Law*, 1996, p. 355.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 356-359.

یا عملی از بین بروند. ما چگونه می‌توانیم از رویانها و جنینهای انسانی حمایت کنیم؟ آیا نگرش حق‌مدار توانایی حمایت از آنها را دارد؟ و اصولاً آیا رویانها می‌توانند به عنوان دارنده یا صاحب حق محسوب شوند؟

به‌طور کلی موجوداتی نظیر رویانها و جنینها در ادبیات حقوقی به عنوان دارنده حق - دست کم به‌طور کامل - محسوب نمی‌شوند، زیرا اهلیت آن را ندارند. رعایت حقوق این نوع اشکال حیات، حداکثر به صورت ناقص و غیرمستقیم لازم و واجب است.^{۴۸} در این خصوص می‌توان به قضیه Vo. v. France اشاره کرد؛^{۴۹} در این قضیه، دادگاه استیناف فرانسه از بین بردن غیرعمدی حمل ششماهه خواهان (Vo.) توسط یک پزشک را به عنوان یک عمل جزائی رد کرد و لذا جنین را به عنوان حیاتی که تحت حمایت کیفری قرار گیرد، نپذیرفت. اکثریت قضات دیوان اروپایی حقوق بشر - در پی شکایت خواهان از این رأی - معتقد بودند که رأی دادگاه فرانسوی، منطبق با ماده دو کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و زیست پزشکی (که مربوط به حق حیات می‌شود) بوده است. از نظر دیوان، درباره ماهیت و منزلت رویان و یا جنین، هیچ نوع کنسانسوسی در اروپا وجود نداشته است. در بهترین حالت، دیدگاه دولتها را تنها در این مورد می‌توان مشترک دانست که رویان یا جنین به نژاد انسان تعلق دارد. پتانسیل آنها برای تبدیل شدن به یک شخص کامل انسانی، با توسل به کرامت بشری مورد حمایت قرار می‌گیرند و لذا ماده ۲ (حق بر حیات) معطوف به اشخاص کامل انسانی است. به عبارت دیگر، انسانهای صاحب حق، دست کم باید به دنیا آمده باشند؛ تنها کرامت بشری است که می‌تواند چارچوب حمایتی برای اشکال حیات انسانی «هنوز زاده نشده» محسوب گردد. بنابراین نگرش حق‌مدار نمی‌تواند این نوع اشکال از حیات که فاقد حق به معنای دقیق کلمه هستند، را تحت پوشش قرار دهد. با این توصیف، قلمرو پوششی نگرش حق‌محور، محدودتر و مضیق‌تر از نگرش ارزش‌محور است.^{۵۰}

در شبیه‌سازی تولیدمثلی نیز، یک طرف قضیه، حقهای کلونها است. معلوم نیست که شبیه‌سازی چگونه می‌تواند حقوق کلونهای که تبدیل به یک کودک می‌شوند را

⁴⁸ See: R. Brownsword, *op. cit.*, p. 552.

⁴⁹ See Vo. v. France, App. No. 53924/00 (*Eur.ct.H.R.* 2004), available at: <http://www.echr.coe.int>

⁵⁰ See: Richard E. Ashcroft, "Making Sense of Dignity", *J. Med. Ethics*, 2005, 31, pp. 679-682.

نقض کند. چگونه موجودی که هنوز به وجود نیامده است، حقوقش نقض می‌شود. در اینجا قاعده «ما لم یجب» اعمال می‌گردد. چگونه کلونی که به وجود نیامده و هنوز متولد نشده می‌تواند حق بر حیات، حق بر استقلال فردی و حقهایی از این قبیل داشته باشد. نتیجه اینکه در صورت اعمال نظریه کرامت ارزش محور در قوانین حقوقی، ممنوعیتها، مطلق است و توجهی به انواع شبیه‌سازی نمی‌شود و به اوضاع و احوال و شرایط انجام این کار توجهی نمی‌کند، بلکه به صرف اینکه عمل شبیه‌سازی انسان، مغایر با کرامت بشری کلونها و رویانها است، عملی مطلقاً ممنوع است. اما در صورت اعمال نظریه کرامت حق محور، شاید فروضی از شبیه‌سازی درمانی یا تحقیقاتی و حتی تولیدمثلی را بتوان یافت که ممنوعیت نداشته باشند. برای مثال زوجینی که راهی برای بچه‌دار شدن ندارند، دارای حق بر تولید مثل هستند. این حق، در اینجا به نظر حق بنیادینی محسوب می‌شود. اما اگر هدف از شبیه‌سازی تولیدمثلی، غیر از این مورد (به عنوان مثال به منظور تهیه مواد و اعضا و بافت‌های قابل تعویض و پیوند به اصل صورت گیرد) باشد، در آن صورت حتی نگرش حق‌مدار نیز با اعمال حق تولید مثل مخالف خواهد بود، زیرا حقهایی بنیادین دیگری مانند حق بر کرامت کلونهای بالغ نقض می‌شوند. بنابراین در نگرش کرامت حق‌مدار، ممنوعیتها مطلق نیستند.

مبحث چهارم - استدلالهای مبتنی بر کرامت بشری در شبیه‌سازی انسان

استدلالهای موجود بر ضد شبیه‌سازی انسان نشان می‌دهد که درباره حیات انسان، اموری رمزینه و اسرارآمیز وجود دارد که باید همچنان مبهم باقی بمانند و اموری نیز وجود دارند که هرگز نباید مبهم باشند. مشکل شبیه‌سازی این است که این نظم را بر هم می‌زند. کرامت بشری به عنوان یکی از این مفاهیم اسرارآمیز، بخش عمده‌ای از استدلالهای حقوق بشری و لیبرال را به خود اختصاص داده است. کانت معتقد است که انسان متعقل و دارای سلاح اندیشه، مادام که توانایی اندیشیدن و انجام افعال اخلاقی را از دست نداده است،^{۵۱} دارای کرامت است. راولز - به عنوان میراث خوار فلسفه متافیزیکی

⁵¹ See: David Gurnham, "The Mysteries of Human Dignity and the Brave New World of Human Cloning", *Social & Legal Studies*, 14 (2), 2005, pp. 197-214.

کانت - «احترام متقابل و عزت نفس» را ناشی از توانایی عمل بر طبق قوانینی می‌داند که خودمان را به آنها ملزم دانسته‌ایم. بنابراین استقلال فردی (آزادی و اختیار تصمیم‌گیری در امور شخصی و بررسی دیدگاه‌های دیگران) محور اصلی نظریه راولزی - کانتی از کرامت است.^{۵۲} منابع دیگری نیز - همانطور که قبلاً گفتیم - وجود دارند که کرامت بشری را در ویژگی برتر انسان نسبت به دنیای طبیعت جاندار و بی‌جان جستجو می‌کنند. انسان، به‌طور ذاتی دارای قوهٔ سنجش و داوری در خویش است و به همین لحاظ است که «یک انسان ناراضی، بهتر از یک خوک راضی است».^{۵۳}

معهدنا نوعی پراکندگی در این نظریه‌پردازی‌ها وجود دارد که در بحث شبیه‌سازی انسان دارای اهمیت است؛ کرامت بشری، علاوه بر آنکه بخش مهمی از شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، به شرایط خاصی نیز - از قبیل قدرت انتخاب و عمل - بستگی دارد. اگر کرامت بشری در حقوق بشر، با برداشت فلسفی از آن یکسان باشد، در آن صورت به لحاظ نظریات فلسفی متنوع در آن، دچار گونه‌ای تناقضها می‌شود. از همین جاست که میان طرفداران شبیه‌سازی و مخالفان آن، از نظر استناد به کرامت بشری شکاف عمیقی ایجاد می‌گردد.

شکاف بحث‌انگیز میان اردوگاه مخالفین و موافقین، در دو سطح سیاسی و علمی (دانشگاهی) قابل مشاهده است. حوزهٔ سیاسی، بیشتر به دفاع از کرامت بشری در مفهوم هنجاری و عینی آن گرایش دارد، در حالی که حوزه علمی و دانشگاهی، آن را به عنوان یک مفهوم تجربی و ذهنی محسوب می‌کند. این تفکیک، بسیار مهم است، زیرا ضرورت اثبات تغایر و تخالف شبیه‌سازی با کرامت بشری را نمایان می‌سازد. حوزهٔ سیاسی و حقوقی، برداشتی هنجاری و عینی از کرامت ارائه می‌کند. در جریان پروتکل الحاقی ۱۹۹۸ راجع به ممنوعیت شبیه‌سازی انسان منضم به کنوانسیون زیست پزشکی شورای اروپا - که در آوریل ۱۹۹۷ در «اویه دو» اسپانیا توسط ۲۰ کشور اروپایی امضاء رسید و تا کنون به تصویب ۹۰ کشور رسیده است و به مرحله لازم‌الاجرا رسیده است - این اعتقاد وجود داشت که «استفاده ابزاری از انسان از طریق

⁵² *Ibid.*, p. 192.

⁵³ *Ibid.*, p. 199.

ایجاد برنامه‌ریزی شده افراد همسان از نظر ژنتیکی، مغایر با کرامت بشری است.^{۵۴} اعلامیه ژنوم انسانی ۱۹۹۷ یونسکو نیز اعمالی نظیر شبیه‌سازی تولیدمثلی انسان را که مغایر با کرامت بشری هستند، ممنوع اعلام می‌کند.^{۵۵} اعلامیه ملل متحد راجع به شبیه‌سازی انسان (۲۰۰۵) مجمع عمومی^{۵۶} نیز با اشاره به اعلامیه فوق‌الذکر یونسکو، از دولت‌ها درخواست می‌کند که شبیه‌سازی انسانی را ممنوع اعلام نمایند. این نوع برداشت از کرامت در اسناد پیش‌گفته، برداشتی عینی است، بدین معنا که مهم نیست که فرد، این نقض کرامت را حس کند. از این رو، کرامت به عنوان مفهومی هنجاری و عینی - و نه تجربی و مشاهده‌ای - دانسته می‌شود، زیرا نقض آن، از طریق مشاهده تجربی، به هیچ وجه مشخص و نمایان نمی‌شود، بلکه از طریق قیاس آن با ارزشهای هم‌تراز معلوم می‌گردد. گذشته از برداشتهای فوق، برخی نیز معتقدند که کرامت بشری، مفهومی بلااستفاده و بی‌مغز است. بنابراین لازم است که این دیدگاهها را به‌طور کامل بررسی نمائیم.

بند اول - دیدگاه اول: «کرامت بشری، مفهومی بلا استفاده است»^{۵۷}

ماکلین راس معتقد است که مهمترین اشارات به کرامت بشری را می‌توان در اعلامیه جهانی حقوق بشر ملل متحد یافت، اما به جز مواردی اندک،^{۵۸} تقریباً هیچ سند دیگری به مسأله درمان یا تحقیقات پزشکی و کرامت نمی‌پردازد. به نظر نمی‌رسد که مفهوم کرامت در این اسناد، معنایی فراتر از اصول اخلاق پزشکی و احترام به اشخاص داشته باشد: لزوم کسب رضایت آگاهانه و آزادانه؛ لزوم حفظ اسرار؛ و لزوم اجتناب از اعمال تبعیض آمیز و سوء استفاده. بنابراین همانگونه که مشاهده می‌شود، کرامت چیزی بیشتر از اصل احترام به اشخاص یا استقلال فردی آنها نیست. نمونه بارز این امر را می‌توان در مسأله «مرگ با کرامت» مشاهده کرد. پذیرش این مفهوم (مرگ با کرامت) منتهی به

⁵⁴ See: Preamble of Additional Protocol (1998) to the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine (1997).

⁵⁵ See: Art. 11 of the Universal Declaration on Human Genome and Human Rights (1997).

⁵⁶ See: UN doc. A/59/516/add. 1.

⁵⁷ See: Ruth Macklin, "Dignity Is a Useless Concept", *BMJ*, 2003, 327, pp. 1419-1420.

⁵⁸ این موارد عبارتند از: کنوانسیون زیست پزشکی و حقوق بشر ۱۹۹۷ شورای اروپا و اعلامیه انسانی و حقوق بشر ۱۹۹۷ یونسکو.

تصویب «قانون مرگ طبیعی ۱۹۷۶ کالیفرنیا» گردید که در آن می‌خوانیم: «با تصدیق کرامت و آسایشی که بیماران حق انتظار آن را دارند، قانونگذار بدین وسیله، حق هر فرد بالغ بر صدور دستور مستقیم کتبی به پزشک خود در خصوص امتناع یا انصراف از روشهای ابقای حیات، در صورت یک وضعیت علاج‌ناپذیر را به رسمیت می‌شناسد».^{۵۹}

در اینجا مفهوم کرامت چیزی جز همان مفهوم احترام به استقلال فردی نیست.

حوزه دیگر استناد به کرامت بشری در مسائل زیست پزشکی، حوزه مطالعات علمی بر روی اندام «انسانهای تازه متوفی» می‌باشد. برخی از علمای اخلاق زیستی معتقدند که این اقدامات علمی و آموزشی بر روی جسد، سبب نقض کرامت فرد متوفی می‌شود. از نظر راس، این امر هیچ ارتباطی با مفهوم کرامت فرد (متوفی) ندارد، بلکه به لحاظ تألم خاطر بستگان وی به خاطر آگاهی از اعمال انجام گرفته بر روی جسد او (از قبیل تشریح آن) است که می‌تواند مسأله را دچار اشکال نماید والا مفهوم کرامت در اینجا مجرائی ندارد.^{۶۰}

حوزه دیگر، حوزه مباحث شبیه‌سازی انسانی است. یکی از بررسی‌های گسترده کرامت بشری در رابطه با شبیه‌سازی انسان، گزارش شورای مشورتی اخلاق زیستی امریکاست که در ژوئیه ۲۰۰۲، تحت عنوان «شبیه‌سازی انسان و کرامت بشری»^{۶۱} ارائه گردید. بر اساس این گزارش، کودکی که از طریق حاملگی طبیعی به دنیا می‌آید، کرامت و بشریتش همانند کرامت و بشریت والدینش، به‌طور یکسان برقرار می‌ماند. اما این گزارش، هیچگونه تحلیلی از کرامت یا چگونگی ارتباط آن با سایر اصول اخلاقی نظیر احترام به اشخاص به دست نمی‌دهد. به علت فقدان یک معیار مشخص برای تعیین نقضهای کرامت، مفهوم کرامت بشری مبهم باقی می‌ماند. بنابراین از مفهوم کرامت در شبیه‌سازی، «صرفاً به عنوان یک شعار استفاده می‌شود».^{۶۲} اما چرا این مفهوم در این اسناد و گزارشها، با این گستردگی مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ از نظر راس، شاید یک توجیه، وجود مبانی مذهبی آن، بالاخص آموزه‌های کاتولیک رم باشد.^{۶۳} اما

⁵⁹ As quoted in: "Dignity Is a Useless Concept", *op. cit.*, p. 1419.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1420.

⁶¹ See: President's Council on Bioethics, "Human Cloning and Human Dignity: an Ethical Inquiry", Washington D.C., July 2002. available at: <http://www.bioethics.gov/topics/cloning-index.html>

⁶² See: Ruth Macklin, *op. cit.*, p. 1420.

⁶³ *Ibid.*, p. 1420.

این مبانی نمی‌توانند توجیه کنند که چرا و چگونه کرامت در آثار سکولاریستی اخلاق پزشکی و زیستی و نیز اسناد حقوق بشری نفوذ و رخنه کرده است. نتیجه اینکه، کرامت مفهومی بلا استفاده در حوزه اخلاق زیستی است و به علت فقدان محتوا در آن قابل حذف و چشم‌پوشی است.

البته این دیدگاه اختصاص به راس ندارد، بلکه کرامت بشری، از دیدگاه شوپنهاور نیز فاقد محتوای مناسب و مطلوب است و ذاتاً دچار اشکال مفهومی است. وی، کرامت را «نوعی قاعده به ظاهر مهم» می‌نامد.^{۶۴} به عبارت دیگر، این مفهوم، نوعی لفظ‌پردازی تهی از محتوای معرفت‌شناختی یا یک *leerformel* است. بر طبق این نظریه، دیگر مجالی بر این امر باقی نمی‌ماند که آیا شبیه‌سازی انسان، مغایر با کرامت بشری است یا خیر و لذا باید برای تعیین حکم جواز یا عدم جواز این عمل، به اصول و قواعد دیگری نظیر احترام به استقلال فردی، حق بر سلامت و بهره‌مندی از آخرین دستاوردهای علمی و پزشکی، عدم تبعیض، حفظ اسرار پزشکی و ژنتیکی و غیره مراجعه کرد. همان شیوه‌ای که گزارش شورای مشورتی اخلاق زیستی امریکا، از آن پیروی می‌کند، زیرا سخنی از مبانی فکری و حقوقی و اخلاقی کرامت بشری به میان نمی‌آورد و لذا مجبور می‌شود که به اصول دیگری از قبیل لاضرر و ارزشهای اجتماعی و خانوادگی و منع استفاده ابزاری و عدم کالانگری به انسان رجوع نماید. البته این بدین معنا نیست که شورای مذکور معتقد به بلا استفاده بودن مفهوم کرامت بشری باشد.

در این خصوص، فرقی نمی‌کند که شبیه‌سازی مورد نظر، تولیدمثلی باشد یا تحقیقاتی و درمانی؛ زیرا مفهوم کرامت به عنوان یک استدلال معتبر، در اینجا موضوعاً منتفی است و همانطور که گفتیم باید به سایر اصول مراجعه شود.

بند دوم - دیدگاه دوم: کرامت بشری، مفهومی گنگ و مبهم است

برخی معتقدند که کرامت بشری، امری است که ما به واسطه کلون نبودن، آن را دارا هستیم؛ زیرا ما از برخی جهات، خاص و منحصر به فرد هستیم و همین خاص بودن،

⁶⁴ See: A. Schopenhauer, 1988 *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Samtliche Werke*, Hrsg. Hubscher, Band 2. 4. Aufl. Brockhaus, Mannheim, as quoted in: "Human Cloning and Human Dignity", by Dieter Birn Bacher, *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine*, v. 1, n. 1, March 2005, pp. 50-55.

در اثر انجام برخی شیوه‌های تولیدمثلی از قبیل شبیه‌سازی، ارزش ذاتی خود را از دست می‌دهد. تولید انسانهای همسان یا نزدیک به همسان از نظر علمی، به پاسخهای هاکسلی گونه می‌انجامد، زیرا منجر به همگونی خرد کننده روحی میان کلونها می‌شود. انسانها در نگرش هاکسلی، به صورت گله‌ای و بر طبق اصول فوردی و با استفاده از تکنولوژی شبیه‌سازی تولید می‌شوند تا بازدهی طبیعت، از آن طریق بیشتر شده و تحت کنترل دقیق‌تر باشد. او می‌نویسد:

«یک تخم، یک جنین، یک فرد بالغ - حالت طبیعی. اما تخم بوکانوفسکیزه شده جوانه می‌زند، تکثیر پیدا می‌کند، قسمت قسمت می‌شود. از هشت تا نود و شش جوانه، و هر جوانه تا حد یک جنین کاملاً شکل یافته رشد می‌کند و هر جنین تا حد یک فرد بالغ تمام قد. رشد دادن نود و شش تا آدم، در حالی که پیش از این فقط یکی عمل می‌آمد».^{۶۵}

این نگرش از آینده، به این نتیجه منجر می‌شود که شبیه‌سازی، باعث ایجاد خودشیفتگی و نژادپرستی می‌شود و تنوع و برابری را از میان می‌برد و همین امر کرامت بشری فرد را نابود می‌سازد. به دیگر سخن، شبیه‌سازی ناقض کرامت بشری، فردیت و تمامیت و برابری انسانی است و مفهوم مادری را از انسانیت تهی می‌سازد.

اما از دیدگاه دوم، کرامت بشری، اگرچه یک ارزش بنیادین محسوب می‌شود، اما ارزشی مبهم و گنگ است. یادداشتهای جان هریس^{۶۶} و اسکروتین،^{۶۷} این امر را بخوبی

^{۶۵} آلدوس هاکسلی، *دنیای قشنگ نو*، ترجمه سعید حمیدیان، انتشارات نیلوفر، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۳۰.

^{۶۶} See: J. Harris, "Clones, Genes and Human Rights", in J. Burley (ed.), *The Genetic Revolution and Human Rights: the Oxford Amnesty Lectures*, Oxford University Press, 1998, pp. 61-94; Also see: J. Harris, "Goodby Dolly?: The Ethics of Human Cloning", *J. Med Ethics*, (197) 23, pp. 353-360.

^{۶۷} See: E. Schrotten, "Is Human Cloning Inherently Wrong?", in: A. McLaren (ed.), *Cloning*, Strasbourg, Council of Europe Publishing, 2000, pp. 87-102.

اینکه کرامت بشری، مفهومی مبهم است و قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارد، متضمن دو نوع ادعای متفاوت است: ۱. این مفهوم، مبهم و غیردقیق است؛ بدین معنا که ما به‌طور دقیق نمی‌دانیم که چه چیزی در حیطه قلمرو آن قرار می‌گیرد و چه چیزی قرار نمی‌گیرد. در خصوص شبیه‌سازی نیز، استنادها به کرامت بشری «از نظر جهانشمول بودن، بسیار جذاب» هستند، اما مفهوم کرامت، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. ۲. تعبیر کرامت بشری، تعبیری گنگ و پیچیده است و نظریات مختلفی در این باره وجود دارد. لذا استفاده از آن، منجر به بحث و جدلهای طولانی می‌شود. این ایراد بر تعریف کنوانسیون زیست پزشکی اروپا نیز وارد است، زیرا کنوانسیون نوعی برداشت مادی‌گرایانه از کرامت

بیان می‌کنند. از نظر ایشان، مخالفان باید روشن کنند که چگونه و چرا کرامت بشری در اثر شبیه‌سازی نقض می‌شود. معلوم نیست که کلونها در مفهوم کانتی یا راولزی آن، به‌طور قطع خود را فاقد کرامت بشری احساس کنند. زیرا آنها نیز دارای استقلال فردی خواهند بود؛ اولاً، شبیه‌سازی، ضرورتاً بدین معنا نیست که با وی به مثابه یک ابزار رفتار خواهد شد. ثانیاً، فرمان مطلقه کانتی، در خصوص منع استفاده ابزاری از انسان به منظور اهداف شخصی، صرفاً به معنای احترام به استقلال فردی افراد دیگر است. از دیدگاه کانت، اشخاص در صورتیکه توانایی ارتکاب فعل و انتخاب از روی عقل را داشته باشند، مستقل محسوب می‌شوند.

بنابراین کانت نیز به نوعی می‌پذیرد که بر حسب ضرورت، افراد از یکدیگر تا حدودی استفاده ابزاری نمایند. این امر - که به‌طور روزمره ممکن است اتفاق بیفتد - مستلزم هیچگونه عمل نادرستی نیست، مگر آنکه بگوئیم کلونها دارای قدرت تصمیم‌گیری آزادانه و آگاهانه و از روی عقل را ندارند که این ادعا نیز بسیار محل تردید است. نمونه بارز این استفاده ابزاری معقول را در اهداء خون می‌توان مشاهده کرد.^{۶۸} بر اساس تفسیر خشک از فرمان مطلقه کانتی، به این نتیجه خواهیم رسید که اهداء خون به لحاظ استفاده ابزاری از خون فرد اهداکننده و خود وی امر نادرستی است و حال آنکه در تمام نظامهای اخلاقی، به امری مرسوم و نیکو تبدیل شده است. نتیجه اینکه، شبیه‌سازی، نمی‌تواند ناقض فردیت یا منحصر به فرد بودن انسان باشد، زیرا عوامل اجتماعی و محیطی در شکل‌گیری شخصیت فرد قویتر از عوامل ژنتیکی عمل می‌کنند.

هریس، پس از رد استناد به کرامت بشری در شبیه‌سازی انسانی (تولیدمثلی)، با

←

بشری به دست می‌دهد که به هیچ عنوان، نمی‌تواند مبنای یک توافق کلی و عام قرار گیرد. بنابراین ابهام و پیچیدگی مفهوم کرامت، دو تعبیر متفاوت و نه مترادف است. حفظ این تفکیک می‌تواند در مباحث مربوط به عدالت حقوقی و سیاسی به یاری ما بیاید که مجال آن در جای دیگر است. در این خصوص نک:

Ludvig Beckman, "Human Dignity and Cloning: the Demands of Justice and Conceptual Stringency", *Annual Meeting of the Swedish Political Science Association*, Vaxjo, October 6-8, 2002.

⁶⁸ See: J. Harris, *op. cit.* (1997), p. 355.

استفاده از اصول دموکراسی به دفاع از شبیه‌سازی می‌پردازد. وی با استفاده از اقوال دورکین، معتقد است که شبیه‌سازی نه تنها ناقض کرامت نیست، بلکه عدم جواز شبیه‌سازی، خود ناقض اصول کرامت بشری و دموکراسی است. از نظر دورکین، حقوق و مسؤولیتهای فردی در تعیین سرنوشت تولیدمثلی خود، که به صورت کرامت بشری رخ می‌نماید، «در هر فرهنگ ذاتاً دموکراتیک، تجسم و تبلور می‌یابد».^{۶۹} بنابراین از نظر وی، حق تعیین سرنوشت در یک جامعه دموکراتیک، بالاترین نمود عینی مفهوم کرامت بشری است. بر این اساس، توانایی اتخاذ تصمیمات آگاهانه در خصوص استفاده از تکنولوژی شبیه‌سازی در تولید مثل، بخشی از فرهنگ اصیل دموکراتیک محسوب می‌شود.

هریس، دیدگاه خود را با دو مقدمه مهم شکل می‌دهد که در آن تکلیف شبیه‌سازی درمانی یا تحقیقاتی نیز مشخص می‌شود:

مقدمه اول: بر اساس این مقدمه، هیچگونه تکلیفی برای لحاظ داشتن مسأله سعادت و آینده موجوداتی که قادر به سنجش نفسانی خویش نیستند، وجود ندارد. بنابراین ضرورتی برای ملحوظ داشتن منافع نوزادان، بیماران PVS (که زندگی نباتی دارند) یا نسلهای آینده احساس نمی‌شود.

وی، این گروه را با عنوان «غیراشخاص» طبقه‌بندی می‌کند.^{۷۰} بنابراین به واسطه فقدان هرگونه صدمه قابل سنجش از سوی این موجودات، که ممکن است حتی تا بعد از تولد نیز استمرار یابد، دیگر جایی بر این استدلال باقی نمی‌ماند که شبیه‌سازی باعث ورود آسیب به کلون (کودک) می‌شود و لذا ضرورتی وجود ندارد که مورد احترام واقع شوند، زیرا آنها شخص نیستند و لذا منزلت اخلاقی نیز ندارند.

مقدمه دوم: در حالت فقدان هر نوع صدمه قابل تعیین و مشخص و نیز قابل انتساب به شبیه‌سازی، وضعیت این تکنیک و بحث جواز و عدم جواز آن، درست همانند وضعیت ازدواج بین‌نژادی (در سابق) است.^{۷۱} اما او دیگر بیشتر از آن توضیحی نمی‌دهد و از پاسخهای غایت‌انگارانه در مورد هدف یا مبنای اولیه نژاد بشری طفره

⁶⁹ See: R. Dworkin (1993), *Life's Dominion*, London, Harpercollins, p. 166-7, in J. Harris, *op. cit.* (1997), p. 359.

⁷⁰ See: J. Harris, *op. cit.* (1999), p. 181.

⁷¹ *Ibid.*, p. 181.

می‌رود و صرفاً به این نکته اکتفا می‌کند که کرامت بشری، ربطی به مصالح عالی‌ه بشری ندارد.

اما از نظر برخی دیگر، شبیه‌سازی به واسطه آنکه تکنیک خاصی دارد و در اختیار عدهٔ خیلی از دانشمندان قرار می‌گیرد، مغایر با دموکراسی است، زیرا قدرت ایجاد و تولید حیات در دست این عده قرار می‌گیرد و همین امر باعث تنزل کرامت و منزلت افراد دیگر جامعه می‌شود. دموکراسی همگانی از مشارکت عامه مردم بهره می‌گیرد. اما این نظریه، یک ایراد دارد و آن این است که چگونه می‌توان در بحثی مانند شبیه‌سازی که از قبل، جامعه و تودهٔ مردم تحت تأثیر تخیلات منفی هاکسلی گونه قرار گرفته‌اند، تصمیمات درستی را اتخاذ کرد. بی‌گمان دیدگاه تودهٔ مردم نسبت به این امر منفی خواهد بود. لذا چاره‌ای به جز تفویض اختیار تصمیم‌گیری به آن گروه متخصص قلیل وجود ندارد.

در حوزهٔ شبیه‌سازی درمانی یا تحقیقاتی، هریس معتقد است که بر اساس یک اصل اخلاقی - که دست کمی هم از نیروی شهودی فرامین مطلقهٔ کانتی ندارد - انجام دادن کار خیر و ارزشمند، بهتر از انجام ندادن آن است.^{۷۲} از نقطه نظر اخلاقی، هدر دادن مواد ژنتیکی انسانی که می‌تواند در راستای اهداف درمانی مورد استفاده قرار گیرد، نمی‌تواند بهتر یا اخلاقی‌تر از استفاده از آنها برای کارهای ارزشمند باشد. به عنوان مثال، چرا نباید رویانهای مازاد بر نیاز مورد استفاده در تکنولوژی‌های کمک باروری، در راستای اهداف تحقیقاتی یا درمانی مورد استفاده قرار گیرند؟!

بند سوم - دیدگاه سوم: کرامت بشری مفهومی روشن دارد و مغایر با شبیه‌سازی انسان است

این دیدگاه، از دو جنبه قابل بررسی است: کرامت فردی و کرامت جمعی (بشریت).^{۷۳} این دو نوع کرامت را می‌توان کرامت شخصی و غیرشخصی^{۷۴} نیز نامید. کرامت در معنای فردی و شخصی آن، مفهومی مضیق است و در معنای جمعی یا غیرشخصی آن،

⁷² See: J. Harris, *op. cit.* (1997), p. 355-6.

⁷³ See: Timoty Caulifield, "Human Cloning Laws, Human Dignity and the Poverty of the Policy Making Dialogue", *BMC Medical Ethics*, 4:3 (29 July 2003), pp. 3-7.

⁷⁴ See: Dieter Birnbacher, *op. cit.*, pp. 50-55.

مفهومی موسّع است، زیرا شامل کودکان، رویان، جنین و سایر اشکال حیات بشری نیز می‌شود، در حالی که معنای مضیق، صرفاً شامل عاملهای (افراد بالغ) اخلاقی می‌شوند.

الف - کرامت فردی

در این نوع کرامت (فردی)، میان دو نوع ارزش تفکیک ایجاد می‌شود: ارزشهای درونی یا ذاتی و عرضی، از یکسو و ارزشهای غائی و ابزاری، از سوی دیگر. آن چیزی دارای ارزش ذاتی است که صرفاً به خاطر خودش ارزشمند باشد یعنی ارزش غائی داشته باشد.

چیزی دارای ارزش عرضی است که به عنوان ابزاری در جهت اهداف دیگران ارزشمند باشد. اما ارزشهای غائی و ابزاری مربوط به اهداف و ابزارها می‌شود، یعنی چیزی، به طور ذاتی ارزشمند نیست، بلکه به عامل دیگری - که ما به آن ارزش می‌دهیم - بستگی دارد. برای مثال، بسیاری از مردم معتقدند که سعادت و شادکامی، ذاتاً ارزشمند است، در حالی که یک «قرار دندانپزشکی»، دارای ارزش غائی است و صرفاً به عنوان ابزاری برای مقصود عالیتر یعنی بهداشت و سلامت دندان است. بسیاری از امور نظیر سلامتی، ممکن است صرفاً هم بخاطر خودش و هم به عنوان ابزاری برای سعادت ارزشمند تلقی شوند.

در اخلاق هنجاری، اینکه انسانها دارای کرامت و ارزش ذاتی هستند، به این بحث بازگشت دارد که چگونه باید با انسانها رفتار کرد؛ به دیگر سخن، باید با آنها به عنوان اینکه نفس وجود ایشان ارزشمند است، رفتار کرد نه به عنوان ابزاری در جهت اهداف یا مقاصد دیگر. این امر، به تعبیر کانت، نوعی الزام مطلق (یا فرمان مطلق) و اصل پیچیده بشری (فرمول غایت ذاتی) است. نئوکانتی‌های معاصر از صورتها و اشکال این اصل حمایت می‌کنند. از نظر آنها، انسان دارای ارزش درونی و ذاتی است، زیرا می‌توانند به عنوان عاملهای اخلاقی عمل کنند.^{۷۵} یک عامل یا فرد اخلاقی، موجودی است که توانایی درک و رشد را دارد و وفادار به اصول اخلاقی است. عاملهای اخلاقی، دارای حقوق و همچنین تکالیف اخلاقی هستند. انسانهایی که هنوز عامل اخلاقی

⁷⁵ See: A. Kahn, "Clone Mammals... Clone Man", *Nature*, 1997, 386: 119.

نشده‌اند (نظیر کودکان و رویانها)، و یا کسانی که نمی‌توانند عامل اخلاقی شوند (نظیر افراد عقب افتاده ذهنی)، ممکن است دارای حقوقی نیز باشند، زیرا آنها دارای مصالحی هستند؛ مانند اینکه باید زندگی کنند و تغذیه نمایند.

استدلال به این نوع کرامت - که به‌طور عمده، نوعی نئوکانت‌گرایی است - در شبیه‌سازی انسان، با قواعد و اصولی نظیر اصل استقلال فردی یا منحصر به فرد بودن و منع استفاده ابرازی یا کالا انگاری صورت می‌گیرد.

ب - استقلال فردی و منحصر به فرد بودن

در مرکز بسیاری از استدلال‌های کرامت بشری، این ایده وجود دارد که کپی ساختن ژنوم یک شخص، از نظر اخلاقی عمل نادرستی است. از نقطه نظر کرامت بشری، نگرانی عمده این است که استقلال فردی یک کلون از بین برود، زیرا ژنوم هر شخص، به تنهایی در منحصر به فرد بودن انسان نقش اساسی دارد.^{۷۶} از این دیدگاه، کرامت، ارتباط تنگاتنگی با استقلال فردی (از نوع کانتی آن) و قدرت انتخاب مستقل دارد. به علاوه کرامت با «منحصر به فردی» ارتباط پیدا می‌کند، هر چند که به ندرت این ارتباط تشریح شده است. کپی کردن عامدانه هویت ژنتیکی هر فرد، ارزش ذاتی موجود در کرامت بشری و فردیت را از میان می‌برد. بسیاری از اسناد بین‌المللی نظیر اعلامیه ژنوم انسانی و حقوق بشر یونسکو،^{۷۷} مصوبه سازمان جهانی بهداشت^{۷۸} و کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و پروتکل الحاقی آن راجع به ممنوعیت شبیه‌سازی^{۷۹} انسانها با این نظر موافق هستند و عموماً هویت ژنتیکی را با مفهوم کرامت بشری پیوند می‌دهند. البته این مواضع هم از نظر علمی و هم از نظر فلسفی غیردقیق و مشکل‌ساز است. می‌پذیریم که منحصر به فرد بودن مرکز ثقل کرامت فردی است. اما باید پرسید که ژنوم ما چه نقشی در منحصر به فرد بودن ما دارد و به طریق اولی چرا با عمل کپی کردن،

⁷⁶ See: R. Williamson, Human Reproductive Cloning Is Unethical Because it Undermines Autonomy: Commentary on Savulescu", *J. Med Ethics*, 1999, 25: 96-97.

⁷⁷ See: Art of 10 UNESCO Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights, paris 1997.

⁷⁸ See: WHO: Ethical, Scientific and Social Implications of Cloning in Human Health, Geneva 1998.

⁷⁹ See: Council of Europe: Additional Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine, on the Prohibition of Cloning Human Beings, paris 1998.

کرامت بشری پایمال می‌گردد. ژنوم انسانی در چگونگی رشد ما نقش کلیدی را ایفا می‌کند، اما مشکل بتوان گفت که آن به عنوان عامل تعیین‌کننده در تعریف منحصر به فرد بودن ما باشد. آیا کرامت یک دو قلو همسان، صرفاً به خاطر داشتن ژنوم همسان با خواهر یا برادرش نقض می‌شود؟ از آن مهمتر، ژنهای ما به خودی خود و به تنهایی، آینده زندگی ما را تعیین نمی‌کنند.

بدون عوامل خارجی دیگر (نظیر عوامل اجتماعی و خانوادگی) و صرفاً به خاطر اینکه وی ژنوم منحصر به فرد ندارد، استقلال فردی نقض نمی‌شود. در غیر این صورت، باید دیدگاه جبرگرایی نقش ژنها که بطلان آن بدیهی است، را بپذیریم. تعداد کمی از خصوصیات انسانی هستند که تنها با عوامل ژنتیکی تعیین می‌شوند ولی این سایر خصوصیات و رفتارهای پیچیده بشری هستند که «کیستی ما» به عنوان یک فرد مستقل را تشکیل می‌دهند.^{۸۰} یک کلون انسانی نیز کاملاً منحصر به فرد است و مشکل می‌توان گفت که منحصر به فرد بودن - که زیربنای کرامت بشری را تشکیل می‌دهد - ناشی از داشتن ژنوم منحصر به فرد باشد.

همچنین واژه منحصر به فرد بودن را می‌توان به امری برگرداند که نسبت به یک موجود خاص، خاص است، ولو آنکه دیگران نیز دارای خصوصیات مشابه با آن باشند.^{۸۱} به عنوان مثال، استعداد موسیقی یک شخص نسبت به آن شخص منحصر به فرد است، با اینکه بیشتر مردم دارای موهبت و استعداد طبیعی موسیقی در نهاد خویش هستند. دو قلوهای همسان، علیرغم مشابه بودن ژنهای خود، منحصر به فرد هستند و دارای استقلال فردی می‌باشند. ژنهایی که یک کلون دارا می‌باشد، از اولین لحظه به دنیا آمدن او، ژنهای خود کلون محسوب می‌شود و دیگر ژنهای اهداکننده یا دهنده سلول جسمی محسوب نمی‌شوند.

از سوی دیگر، انگیزه‌هایی وجود دارند که در تولید مثل سنتی نیز، استقلال فردی کودکان متولد نشده را تحت تأثیر قرار می‌دهند و درست به همین خاطر است که این ایراد بر شبیه‌سازی انسان وارد نیست؛ به عنوان مثال والدینی را در نظر بگیرید که با انگیزه پیدا کردن «یک وارث» به تولید مثل روی می‌آورند [همچنانکه که در اغلب

⁸⁰ See: T. Caulfield, "Cloning and Genetic Determinism: A Call for Consistency", *Nat Biotech* 2001, 19: 403.

⁸¹ See: John F. Morris, "Cloning and Human Dignity", available at: <http://www.lifeissues.net>

فرهنگها، مشاهده می‌شود]. انگیزه‌های قابل انتساب دیگری نیز وجود دارند که با برداشت کانت‌گرایی از اصل استقلال فردی همخوانی و تناسب دارند و بر انگیزه‌های والدینی اولویت و تقدم دارند. این نوع پارادوکس‌ها، مسأله را لاینحل می‌کند، زیرا با نوعی ابهام مفهومی مواجه است.

به‌طور کلی، استدلالهایی از این دست که شبیه‌سازی انسان، ناقض استقلال فردی و ویژگی منحصر به فرد بودن بشر (به عنوان مبنای کرامت بشری) است، به دو دلیل، دچار اشکال و ایراد است:^{۸۲}

اول اینکه، این اتهامات، تنها به‌طور احتمالی مطرح می‌شوند و در واقع، دلایلی ذاتی و حقیقی به شمار نمی‌آیند. زیرا این، خود فرایند شبیه‌سازی نیست که گزینه‌های مقابل روی کلونها یا افراد دیگر را دچار محدودیت می‌کند، بلکه این محدودیت در ارتکاب عمل مورد نظر کلونها، ناشی از نوع برداشت ما بعد از فرایند شبیه‌سازی است. این انتظار نابجای والدین از کلونهاست که در اثر مقایسه آنها با اصلهای خود مشکل ایجاد می‌کند. درست است که ترکیب ژنتیکی کلون، تا حدودی از قبل معین است، اما آزادی فردی او بعد از تولد وجود دارد و لذا به نوعی در تصمیم‌گیری‌های خویش دارای استقلال فردی است. بنابراین اینکه ژنوم یک کلون، نتیجه انتخاب است نه تصادف، به خودی خود دلیل بر این ادعا نمی‌شود که آزادی وی از آزادی یک کودک معمولی کمتر است.

دوم اینکه، خطرات فوق‌الذکر، اگر هم واقعی باشند (نه احتمالی)، به سختی دارای شرایط لازم و کافی برای وقوع نقض کرامت بشری هستند. اعمال فشار بر کودک برای رشد به صورت ترجیحی (نظیر اجبار والدین برای رشد کودک به صورت یک فرد مذهبی)، امری طبیعی است و لذا نمی‌توان به استناد کرامت بشری، شبیه‌سازی را منع کرد.

به نظر می‌رسد که درباره طراح‌ی قبلی ترکیب ژنتیکی کلونها، برخوردهای مبالغه‌آمیز صورت گرفته است. در واقع، خطرات اجتماعی مهم به ضعف ما در ارائه امکانات تولیدمثلی جدید به افراد مربوط می‌شود و ما باید آن را رفع کنیم. اگر بتوانیم نوعی سیستم نظارتی گسترده بر مسؤولیت والدین جهت رفتار برابر میان کودکان خود

⁸² See: Dieter Birnbacher, *op. cit.*, p. 52-3.

ایجاد کنیم، دیگر فرقی نمی‌کند که کودک ما از طریق شبیه‌سازی متولد شده باشد یا از طریق روشهای سنتی، مگر آنکه شبیه‌سازی با انگیزه‌های خطرناک دیگری نظیر شبیه‌سازی حساب شده یک نژاد یا بردگان همراه باشد.

بازیگران اصلی حوزه شبیه‌سازی درمانی نیز، رویانها هستند. برخی رویانها، یاخته‌هایی هستند که هنوز تمایز نیافته‌اند و لذا منحصر به فرد نیستند، زیرا قابلیت تبدیل شدن به هر نوع سلول انسانی (ماهیچه، استخوان، مغز و کبد) را دارند. سلولهای بنیادی، محتوی نوعی کد ژنتیکی کامل هستند. اگر این سلولها فاقد این رمز باشند، نمی‌توانند به صورت سلولهای دیگر تمایز پیدا کنند. به همین لحاظ، به این دسته از سلولها، سلولهای عالی و برتر گفته می‌شود، زیرا این سلولها، همانند لوح سفیدی هستند که هر چیزی را می‌توان بر آنها نوشت. اما برخی معتقدند که سلولهای ما، همانند لوح سفید نیستند، بلکه انباشته از اطلاعات فردی، پیچیده و منحصر به فرد ما هستند^{۸۳} و لذا رویانها نیز، دارای ویژگی منحصر به فرد بوده و به لحاظ تعلقشان به نژاد بشر، دارای کرامت بشری هستند.

از دیدگاه این گروه دانشمندان، «کرامت ذاتی... همه اعضای خانواده بشری» مصرح در اعلامیه جهانی حقوق بشر بر کلیه اشکال حیات انسانی از جمله رویانهای آغازین و افراد بالغ اعمال می‌گردد. رویانهای آغازین نیز، همانند افراد بالغ، اعضای خانواده بشری محسوب می‌شوند.^{۸۴} این نوع برداشت از کرامت بشری (استقلال فردی) با مبانی کانتی ناسازگار است؛ کانت معتقد بود که صرفاً اشخاص، غایات ذاتی هستند، زیرا دارای کرامت هستند. از نظر وی، کرامت ایشان مبتنی بر این واقعیت است که آنها دارای استقلال فردی هستند. اما همه انسانها دارای استقلال فردی نیستند. برای مثال، رویانهای آغازین استقلال فردی ندارند. لذا استفاده ابزاری از آنها صحیح است. ایراد وارد بر این دیدگاه، این است که با فرض صحت ادعای فوق، کودکان نیز که هنوز رشد قوای فکری و دماغی آنها کامل نگردیده است، افراد معلول از نظر ذهنی و افراد مسن مبتلا به آلزایمر نیز استقلال فردی نخواهند داشت و در نتیجه فاقد کرامت بشری خواهند بود. این نتیجه، نوعی نتیجه ضد شهودی است. بنابراین کودکان نیز دارای

⁸³ See: John F. Morris, *loc. cit.*

⁸⁴ See: Peter Schaber, "Should Research on Stem Cells Be Allowed?", University of Zurich.

کرامت بشری هستند.

اما سؤال اینجاست که اگر رویان آغازین دارای کرامت بشری است، در آن صورت چرا استفاده از داروهای ضد بارداری (که منجر به نابودی رویانها و جلوگیری از ورود آنها به رحم زن می‌شوند) و انجام سقط جنین (تحت شرایطی) صحیح تلقی می‌شوند؟ بنابراین به نظر می‌رسد که اعطای کرامت بشری به رویان آغازین با بسیاری از مبانی اخلاقی ناسازگار باشد.

برای حل معضل فوق، می‌توان قائل بر این شد که رویان، دارای کرامت بشری نیست، اما دارای نوعی ارزش ذاتی^{۸۵} است. ما به لحاظ خصوصیات ویژه‌ای که رویان دارد، برای آن ارزش قائل می‌شویم. بنابراین رویان آغازین هم دارای ارزش ذاتی است، زیرا آن نیز شکلی از حیات است. اصولاً هر موجود زنده‌ای، دارای ارزش ذاتی است، اما درجات آن با هم فرق می‌کند. به عنوان مثال، ارزش ذاتی یک رویان آغازین انسانی با ارزش ذاتی یک باکتری تفاوت می‌کند. مسلم است که رویان مهمتر از یک باکتری است. این ارزش والاتر، به واسطه آن است که رویان آغازین، استعداد تبدیل شدن به یک موجود مستقل، عقلانی، ذی‌شعور و اندیشمند را دارد، موجودی که برنامه می‌ریزد، مهر می‌ورزد، صاحب فرزند می‌شود و از حیات خود و دیگران محافظت می‌کند.

ج - منع استفاده ابزاری

از نظر برخی، کپی کردن ژنوم نیست که باعث بروز نگرانی‌هایی درباره شبیه‌سازی تولیدمثلی می‌گردد، بلکه این احتمال است که شبیه‌سازی به شکلی مورد استفاده قرار گیرد که از کلونها استفاده ابزاری شود. این مسأله، به احتمال زیاد با قاعده معروف کانتی «منع استفاده ابزاری» از انسان در پیوند قرار دارد. استفاده از شبیه‌سازی تولیدمثلی به منظور خلق یک فرد برای ایفای یک وظیفه خاص، می‌تواند کرامت کلون را نقض و پایمال کند. معهدا، این فرایند شبیه‌سازی تولیدمثلی نیست که کرامت بشری کلون را به چالش می‌کشد، بلکه تجربیات اجتماعی یا فشارهایی است که بر کلون وارد می‌شود. پاتینسون در این خصوص می‌نویسد:

⁸⁵ inherent value

«[شبیه‌سازی]، حقوق کلون را در آینده نقض می‌کند... [در برخی اوضاع و احوال]، این شبیه‌سازی به معنای دقیق کلمه نیست که حقیقت کلون را نقض می‌کند، بلکه قصد ساختن کلون در آینده در وضع بدتر (به نسبت جایگزینهای آن) چنین می‌کند».^{۸۶}

برخی معتقدند که صرف عمل شبیه‌سازی کلونها، استفاده ابزاری از آنها محسوب می‌شود، زیرا کلون به خاطر منفعت خودش به وجود آورده نمی‌شود، بلکه به خاطر نفع شخص ثالث و به مثابه ابزاری در جهت اهداف وی به دنیا آورده می‌شود. این استدلال از اصل غایت بودن انسان - که ستون اصلی نظریه کانت را تشکیل می‌دهد - ریشه می‌گیرد. منع استفاده ابزاری، «روی دیگر سکه»^{۸۷} اصل غایت بودن انسان است. اکسل کان، در این زمینه می‌نویسد:

«خلقت کلونهای انسانی، صرفاً به منظور تهیه رده‌های سلولی یدکی، از نقطه نظر فلسفی، تحقیر آشکار اصل معروف ایمانوئل کانت محسوب می‌شود: یعنی تحقیر اصل کرامت بشری. این اصل، ایجاب می‌کند که با افراد - و من، آن را به حیات بشری تسری و توسعه می‌دهم - نباید به مثابه ابزار رفتار شود، بلکه، همواره باید به مثابه غایت در نظر گرفته شوند. به وجود آوردن حیات بشری، به منظورهای صرف تهیه مواد درمانی، به‌طور آشکارا با کرامت حیات خلق شده منافات دارد».^{۸۸}

استدلالاتی فوق، به چند دلیل قابل ایراد است: نخست اینکه، استدلالهای فوق، این سؤال را پیش می‌آورد که آیا یک عمل انجام یافته، قبل از تولد یک فرد، می‌تواند کرامت همان فرد را نقض نماید. حتی اگر فردی با مقاصد استفاده ابزاری خلق شود، در صورتیکه با وی بعد از تولدش، همانند یک عضو برابر جامعه و یک فرد مستقل و محترم رفتار گردد، آیا باز هم، کرامت فردی‌اش نقض

⁸⁶ See: S. Pattinson, "Reproductive Cloning: Can Cloning Harm the Clone", *Med L Rev* 2002, 10: 295-307.

⁸⁷ سید محمد قاری سید فاطمی، «بیوتکنولوژی درآئینه فلسفه اخلاق»، *باروری و ناباروری*، ش ۱۲ پائیز ۱۳۸۱، صص ۱۸-۱.

⁸⁸ See: A. Kahn, *op. cit.*, pp. 119-120.

شده است؟ دوم اینکه، اگر بپذیریم که ژنها، جریان و روند زندگی ما را تعیین نمی‌کنند، در آن صورت معلوم نیست که چگونه عمل شبیه‌سازی، مسأله‌انگیزتر از بچه‌دار شدن از طریق روشهای IVF یا روشهای طبیعی تولید مثل، برای صرفاً فراهم آوردن یک وارث، نیروی کار یا ابزار حمایتی در دوران پیری والدین - از لحاظ استفاده ابزاری - است؟! البته ممکن است، کسی بیان کند که این اعمال نیز باید ممنوع شود. اما به هر روی، ارزیابی انگیزه‌های درونی والدین نمی‌تواند خط‌مشی مناسب و مطلوبی تلقی شود. سوم اینکه، این نوع نگرانی‌های ابزارگرایانه بر این فرض استوار است که شبیه‌سازی، پیوسته برای اهداف ابزارگرایانه انجام می‌شود، در حالی که برخی تمایل دارند که از شبیه‌سازی به همان دلایلی که مردم از روشهای IVF برای بچه‌دار شدن ژنتیکی استفاده می‌کنند، استفاده کنند. در این خصوص، مالبا می‌نویسد:

«از نقطه نظر کرامت، تمایل به درمان نازایی، به روشنی هیچیک از پارامترهای مربوط به دیدگاه عینی از کرامت را نقض نمی‌کند».^{۸۹}

بنابراین، دست کم طرفداری از این استدلال که کلیه اشکال شبیه‌سازی تولیدمثلی، ناقض کرامت بشری هستند، بسیار مشکل است. به همین جهت، ما باید میان انواع مختلف، کاربردها و شرایط شبیه‌سازی انسان، در ارزیابی ارتباط میان شبیه‌سازی و کرامت بشری تمایز قائل شویم.

چهارم اینکه - همانگونه که قبلاً بیان کردیم - از نظر برخی در شبیه‌سازی درمانی نیز، این اصل (منع استفاده ابزاری) روشنگر نیست، زیرا ثابت نشده است که رویانها تحت قلمرو این اصل یا هر اصل دیگر اخلاقی قرار گیرند. به عنوان مثال، درست است که اصل کانتی، بردگی را رد می‌کند، اما تعدادی از اصول دیگر مبتنی بر استقلال فردی و حقهها نیز، همین کار را انجام می‌دهند. مادام که فیض وجودی لاینقطع، در فردی تداوم داشته باشد، و این فرد، اهلیت دارا شدن استقلال فردی را داشته باشد، در آن صورت، انگیزه‌هایی که فرد با آن به وجود می‌آید، از نظر اخلاقی غیرمرتبط یا دست کم جنبه فرعی و کم‌اهمیت دارند. به عنوان مثال، اگر کودکی را برای فراهم کردن یک

⁸⁹ See: S. Mally, *op. cit.*, p. 119.

وارث و ادامهٔ نسب به وجود آوریم، کودک مزبور، پس از تولد و بلوغ دارای استقلال فردی بوده و لذا معلوم نیست که اصل کانتی چگونه بر این مورد اعمال خواهد شد. ضمن آنکه، در برخی از کشورها مانند انگلیس، لقاح مصنوعی به عنوان یک گزینه صحیح برای ذخیرهٔ رویانهای مازاد جهت کاربردهای آتی ما یا دیگران و یا تحقیقات علمی محسوب می‌شود.^{۹۰} اگر استفاده از رویانهای اولیه برای تحقیقات علمی یا نابود کردن آنها امری مجاز است، لذا استفاده آنها در علم ژنتیک و آزمایشهای دیگر نظیر شبیه‌سازی نیز باید امری مجاز باشد.

به‌طور کلی، دربارهٔ اینکه کرامت چه کسی مورد نقض قرار می‌گیرد، چهار گزینه وجود دارد:

— کودک شبیه‌سازی شده (کلون)؛

— کرامت فردی اشخاصی که سلولهای آنها در فرایند شبیه‌سازی مورد استفاده قرار می‌گیرد (اهدانندگان)؛

— رویانی که محصول مستقیم فرایند شبیه‌سازی است؛ و

— کرامت جمعی بشریت یا نوع بشر (گونه‌های انسانی) به عنوان یک کل.

کرامت بشری در مفهوم فردگرایانه خود (معنای اصلی کرامت)، دست کم از پنج نوع حق اخلاقی تشکیل می‌گردد:^{۹۱}

حق بر تحقیر نشدن یا در معرض رفتارهای تحقیرآمیز قرار نگرفتن؛

حق بر داشتن حداقل آزادی عمل و تصمیم؛

حق بر دریافت کمک در وضعیتهای ناعادلانهٔ اضطراری؛

حق بر داشتن کیفیت حداقلی حیات و دوری از آلام؛

حق بر عدم استفاده از فرد برای اهداف دیگران و بدون رضایت یا با تأثیرات نامطلوب بر وی.

^{۹۰} See: J. Harris, *op. cit.* (1997), p. 355.

^{۹۱} See: D. Birnbacher, *op. cit.*, pp. 51-2.

این فهرست، اگرچه مبهم است، اما دست کم، سلوکه‌های اخلاقی مطلوب در برابر نقض کرامت بشری بنا به دلایل نژادی، مذهبی، سیاسی و شکنجه و غیره را مشخص می‌سازد. همچنین اعمال مربوط به استفاده ابزاری، نظیر برده‌داری، فروش افراد جهت خدمت نظامی خارجی و اعمال مجازاتهای تحمل‌ناپذیر برای خشنودی خودکامگان حکومتی یا افراد عادی نیز تحت این فهرست قابل استنباط است.

هر یک از این حقها، قابل اعمال بر کلونها و اهداکنندگان است و می‌توان با توجه به شرایط و وضعیتهای متفاوت، به آنها رجوع نمود. به عنوان مثال، کلونها نباید تحقیر شوند یا در معرض رفتارهای تحقیرآمیز قرار گیرند. آنها همچنین حق دارند که از حداقل امکانات زندگی برخوردار بوده و به دور از رنج و درد زندگی نمایند. اما ویژگی کلی نقضهای کرامت بشری، در معنای فردی آن، این است که فرد ذیربط، به صورت کاملاً متفاوت و منفی، تحت تأثیر رفتارهای دیگران قرار می‌گیرد.

اما سؤال اینجاست که شبیه‌سازی، چگونه می‌تواند مغایر با کرامت بشری والدین یا اهداکنندگان مواد مورد استفاده در فرایند شبیه‌سازی باشد؟! آیا شبیه‌سازی، در راستای کرامت بشری والدینی است که به این روش تولید مثل تمایل دارند؟!

قبلاً بیان شد که افرادی مانند هریس معتقدند که تجویز شبیه‌سازی انسان، اتفاقاً در راستای کرامت بشری یا استقلال فردی والدین در خصوص تصمیم‌گیری درباره نحوه تولید مثل خود می‌باشد. از این نظر، مغایرتی میان شبیه‌سازی و کرامت بشری ملاحظه نمی‌شود.

اما در حقوق اساسی آلمان، مواردی برای تبیین وجود دارد. نمونه بارز این نوع استدلالها را که در آن کرامت بشری نقض می‌شود، می‌توان در برخورد حقوق اساسی آلمان با مسأله بدرفتاری با حیوانات مشاهده کرد. در مقابل، استدلال رایج - قبل از تصریح حقوق و منزلت حیوانات در قانون اساسی - میان علمای حقوق اساسی آلمان، راجع به قابلیت مجازات افرادی که با حیوانات بدرفتاری می‌کردند، این بود که اینگونه رفتارها باعث تحقیر کرامت بشری خود عامل می‌گردد. (کرامت متجاوز نه قربانی).^{۹۲}

نمونه دیگر مربوط به مباحث لقاح آزمایشگاهی می‌شود. علمای حقوق اساسی آلمان در سال ۱۹۶۰، خواهان ممنوعیت لقاح آزمایشگاهی، به جهت مغایرت آن با کرامت بشری خود عاملین آن - والدین احتمالی - بودند.^{۹۳} هر دو مورد، نمونه بارز نوعی اخلاق‌گرایی حقوقی است. در هر دو مورد، برای همگان روشن شد که رفتارهای

⁹² *Ibid.*, p. 52.

بنابراین می‌توان گفت در کرامت فردی نیز، دو نوع کرامت مشاهده می‌شود: اول: کرامت قربانی یا کرامت فرد کلون شده. دوم: کرامت متجاوز یا کرامت والدین یا اهداکنندگان سلولها و مواد ژنتیکی مورد استفاده در فرایند شبیه‌سازی. کرامت در معنای اولی، اصلی است و در معنای دومی، فرعی و جنبی.

⁹³ *Ibid.*

ارتكابی قابل مجازات است، نه به خاطر اینکه حقهای حقوقی قربانیان احتمالی نقض شده است، بلکه به خاطر آنکه این اعمال، فی‌نفسه، به شدت ضد اخلاقی هستند، به‌طوری‌که مغایر با کرامت بشری خود عامل می‌باشند. لقاح آزمایشگاهی - که تا آن زمان، به هیچ عنوان جرم محسوب نمی‌شد - یک جرم بدون قربانی محسوب شد، ولی معلوم نبود که حقهای چه کسی، در اثر این عمل نقض می‌شد؟! به همین خاطر، کرامت بشری عامل یا متجاوز، به عنوان یک توجیه مبنائی جهت مجازات آنها به کار گرفته شد.

لئون کاس امریکایی، نکته جالبی را در خصوص مسأله رضایت اهداکنندگان سلول یا مواد مورد استفاده در فرایند شبیه‌سازی مطرح می‌کند: «بدون رضایت اهداکننده [سلول] شبیه‌سازی نکنید».^{۹۴} وی با استفاده از این قاعده از این امر متعجب می‌شود که طرفداران شبیه‌سازی، بی‌آنکه بدانند، با این قاعده، مانعی بر سر راه ادعای خود می‌تراشند. او چنین می‌نویسد:

«اگر کلون میل گیسون، همان میل گیسون نمی‌باشد، پس چرا میل گیسون باید دلایلی را ارائه نماید که برخی، کلون وی را ساخته‌اند؟... و الا بر چه مبنائی مایکل جردن می‌توانست اعتراض کند که چه کسی، مثلاً از سلولهای گرفته شده از یک تکه خراش «ناپیدای» پوست وی، او را شبیه‌سازی نموده است؟ اصرار بر وجود رضایت اهداکننده [سلول]، نادانسته، مسأله هویت را در همه اشکال شبیه‌سازی بر ملا می‌کند».^{۹۵}

وی با استفاده از قاعده فوق، به این نتیجه می‌رسد که کلونها، منحصر به فرد نیستند و لذا استقلال فردی ندارند. البته بطلان نظریه فوق، واضح و بدیهی است، زیرا فقدان رضایت، سبب حرمت خود عمل نمی‌شود و همچنین، همانطور که قبلاً گفتیم، این دیدگاه مبتنی بر اغراق در نقش ژنها است و عوامل اجتماعی و محیطی را نادیده می‌انگارد.

⁹⁴ See: Leon R. Kass & James Q. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, Washington DC, The AEI press, 1998, pp. 34-35.

⁹⁵ *Ibid.*

مبحث پنجم - کرامت جمعی یا بشریت (کرامت غیرفردی)

گفته می‌شود که شبیه‌سازی تولیدمثلی، با کرامت جمعی یا کرامت بشریت مغایر است. البته باید گفت که هیچ اجماعی بر این امر وجود ندارد که جوامع به همانگونه‌ای که افراد دارای کرامت هستند، دارای کرامت باشند. به واقع، اغلب برداشتهای حقوقی سنتی از کرامت بشری مربوط به حقوق فردی می‌شود نه حقوق جمعی.^{۹۶} اما برخی نیز معتقدند که کرامت، به گروه و مجموعه نیز مربوط می‌شود. این نوع برداشت (کرامت جمعی) را می‌توان در اسنادی نظیر اعلامیه یونسکو مشاهده کرد:

«هرگونه پژوهش در ژنوم انسانی یا کاربرد آن، بویژه در زمینه زیست‌شناسی، ژنتیک یا پزشکی، نباید احترام به حقوق بشر، آزادی‌های اساسی و حیثیت انسانی فرد یا گروهی از افراد را زیر پا بگذارد».^{۹۷}

معهدا، حتی اگر این نوع برداشت را بپذیریم، بیشتر نگرانی‌ها در زمینه شبیه‌سازی تولیدمثلی انسان، به استقلال فردی مربوط می‌شود. این نوع کرامت، متناسب به فرد نمی‌شود، بلکه به ویژگی «انسان بودن» مربوط می‌شود. این ویژگی و خصوصیت، نه تنها به اشخاص انسانی بالغ، بلکه به کلیه اشکال مشتق از حیات بشری، نظیر مراحل پیش و بعد از حیات انسانی فردی (رویانهای انسانی و اجساد انسانی) تعلق دارد. همچنین این کرامت، به بشریت، به معنای یک کل، نیز اعطا می‌شود. اما گفتیم که انتساب کرامت به اشکال غیرفردی بشریت، بسیار محل بحث و تردید است. این مباحث، بیشتر در جوامعی مطرح می‌شود که کرامت بشری، هم مفهومی اخلاقی و هم مفهومی حقوقی است و در واقع، نقض آن، حتی در معنای غیرشخصی و فردی، به عنوان جرم کیفری محسوب می‌شود. دیدگاه رسمی و قانونی در آلمان - که توسط دادگاه قانون اساسی، در رأی خود علیه قانون آزادی سقط جنین ۱۹۷۵ اعلام شد - این است که کرامت بشری، عبارت از آن خصوصیت موجود در حیات بشری از لحظه‌ای است که به وجود می‌آید.^{۹۸}

^{۹۶} See: Dierk Ullrich, *op. cit.*, p. 10.

^{۹۷} See: Art. 10 of the Genome Declaration

^{۹۸} See: D. Birnbacher, *op. cit.*, pp. 52-53.

کرامت بشری در مفهوم غیرشخصی آن با کرامت بشری در مفهوم شخصی آن، از لحاظ مفهومی تفاوت دارد، زیرا در کرامت غیرشخصی، به معنای واقعی کلمه، هیچ ذیحقی که حقتش به واسطه نقض عینی آن، پایمال شود، وجود ندارد. به عنوان مثال، اینکه داد و ستد رویانها و اجساد بشری، به لحاظ مغایر بودن با کرامت بشری ممنوع است، این نقض کرامت را نمی‌توان به عنوان نقض حق در نظر گرفت، زیرا موضوعی (شخصی) وجود ندارد تا صاحب حقی وجود داشته باشد. اگر آزمایشهای رویانی، با استناد به کرامت بشری رد می‌شود، این امر را نمی‌توان به عنوان نقض حقایق بالقوه و آینده شخصی که درون آن رویان، در حال رشد است، تلقی کرد. از نظر اخلاقی، آزمایشهای رویانی بدین خاطر مسأله‌انگیز است که با ادامه حیات رویان سازگار نیست. این کاملاً بی‌معناست که نقض کرامت رویان را به عنوان نقض حق یک شخص بالقوه تفسیر و توجیه کنیم. با همه این تفاسیل، دکترین مسیحیت (کاتولیک و ارتدوکس) رویان را یک ذیحق محسوب می‌کند.^{۹۹}

دلیل دیگری که کرامت غیرشخصی، از لحاظ مفهومی با کرامت شخصی متفاوت است، این است که دایره نقض کرامت غیرشخصی - رویان و اجساد انسانی - محدودتر است، زیرا نمی‌توان گفت که رویانها مورد تحقیر، تعقیب، شکنجه و محروم شدن از آزادی‌های اولیه قرار می‌گیرند. تنها نقضی که می‌توان نسبت به کرامت غیرشخصی، تصور کرد، استفاده از آنها، صرفاً به عنوان ابزار (در دیدگاه کانتی) - مثلاً برای اهداف تجاری صرف - می‌باشد. در این صورت، اگر نوع عمل یا تحقیق یا آزمایشی که ادامه حیات رویان را قطع کند، به‌طور کاملاً روشن، نقض کرامت بشری محسوب می‌شود.

تفاوت دیگر میان کرامت غیرشخصی و کرامت شخصی، تفاوت هنجاری می‌باشد. به واقع، نقض کرامت غیرشخصی با همان شدت و حدت نقض کرامت شخصی یا فردی نیست. در این خصوص، ضمانت اجرای حقوقی و کیفری آنها نیز با همدیگر متفاوت‌اند. برای مثال، ضمانت اجرای حقوقی مربوط به بازیافت سلولهای بنیادی از رویانهای بشری - که منجر به مرگ بعدی آن رویانها می‌شود - را با ضمانت اجرای مربوط به عمل مشابه با آن بر روی کودکان مقایسه کنید. در هر دو مورد، انسانها به‌طور کاملاً افراطی، مورد استفاده ابزاری قرار می‌گیرند، اما ضمانت اجرای کیفری در مورد

⁹⁹ *Ibid.*

دوم، شدیدتر است. در حالی که در مورد رویانها، حالت سمبلیک و قابل اغماض دارد. لذا نقض کرامت رویانها، یک نقض سمبلیک از قبیل نقض قداست یا دینداری از طریق الحاد یا تمسخر اصول اعتقادی یک جمعیت، محسوب می‌شود.

اما سؤال اصلی این است که آیا شبیه‌سازی تولیدمثلی انسان، از رویان انسانی استفاده ابزاری می‌کند؟ پرواضح است که پاسخ، منفی است. رویانی که از طریق شبیه‌سازی ساخته می‌شود، دقیقاً برای حفظ و تداوم حیات و رشد آن به صورت یک انسان کامل به عمل می‌آید و صرفاً روش آن، یک روش طبیعی نیست. نه تولید و نه کشت یک رویان را نمی‌توان نقض کرامت بشری دانست، زیرا هیچیک از این افعال، متضمن استفاده ابزاری از آنها نیست. تولید رویان، از آن جهت متضمن چنین نقضی نیست که جواب نقضی دارد: پس باید درباره باروری آزمایشگاهی نیز همان حرف را باز گفت. اگر از چیزی در شبیه‌سازی تولیدمثلی، استفاده ابزاری شود، آن عبارت از موادی است که فرایند شبیه‌سازی با آن آغاز می‌شود، یعنی هسته سلول جسمی «اصل» و تخمک خالی از هسته‌ای که با آن رویان پدید می‌آید. اما این مواد را نمی‌توان صاحب کرامت بشری - حتی در مضیق‌ترین مفهوم کرامت غیرشخصی - دانست.

از سوی دیگر، کرامت غیرشخصی در پاره‌ای اوقات، به صورت کرامت بشریت، به عنوان یک کل، جلوه می‌نماید. اگر همه انسانها، دارای کرامت هستند (کرامت فردی)، در آن صورت، به لحاظ منطقی می‌توان کرامت گروه بزرگتری از افراد - مانند بشریت - را نیز پذیرفت. کرامت بشریت، از دو جنبه، قابل بررسی است:^{۱۰۰}

از دیدگاه اخلاق زیست محیطی، مفهوم کرامت شامل تکلیف حفظ محیط زیست برای نسلهای آتی می‌شود. بر این اساس، نباید در کد ژنتیکی نسلهای آتی دستکاری ایجاد کنیم. شبیه‌سازی انسان، خطرات عملی نامشخصی بر روی محیط زیست به جا می‌گذارد. البته برای اعمال این قاعده در شبیه‌سازی، باید میان این تکنیک تولیدمثلی و تهدید آلودگی زیست محیطی پیوند برقرار کنیم. می‌توان استدلال کرد که دستکاری در کد ژنتیکی نسلهای آتی، پتانسیل لازم برای بروز نوعی آلودگی ژنتیکی در انبار ژنی

¹⁰⁰ See: Roberto Andorno, "Dignity of Person in the Light of International Biomedical Law", *Medicina e Morale*, 2005/1: 91-105.

انسان را ایجاد می‌کند.^{۱۰۱} این تغییرات - چه عمدی و چه غیرعمدی - ممکن است عوارض جانبی شبیه‌سازی تولیدمثلی و تحقیقاتی باشند. بنابراین، هر دو نوع شبیه‌سازی، مغایر با مفهوم کرامت بشریت است، زیرا این عمل ممکن است مرزهای بین گونه‌ها را از میان بردارد و منجر به به وجود آمدن موجودات میان گونه‌ای - انسان و حیوان - شود. به همین جهت، خلوص و نابی گونه‌ها، نباید در معرض دگرگونی و دستکاری قرار گیرد. در این خصوص باید گفت که شبیه‌سازی انسان هر چند که به میزان زیادی مستلزم دستکاری است، اما نه حصارهای بین گونه‌ها را می‌شکند و نه غول فرانکشتایی به وجود می‌آورد. این تکنیک، صرفاً دوقلوی همسان متأخر به وجود می‌آورد. بنابراین قیاس شبیه‌سازی با تولید موجودات مخوف میان گونه‌ای صحیح نیست.

از دیدگاه اخلاق زیست پزشکی، کرامت بشریت شامل تکلیف حفظ هویت و تمامیت گونه‌های انسانی است. آنچه در شبیه‌سازی رخ می‌دهد، این است که تمامیت گونه‌ها به لحاظ غیرطبیعی بودن روش به کار گرفته شده در آن، به مخاطره می‌افتد، زیرا این تکنولوژی از حصار طبیعت عبور می‌کند. در جایگزینی یک ژنوم کپی شده و سنجیده برای نو ترکیب‌سازی ژنها، حکومت طبیعت، جای خود را به حکومت انسان بر طبیعت می‌دهد. حکومت افراد بر حوزه کرامت موسع بشریت - که یک حوزه حساس است، زیرا طبیعت نوع بشر تحت تسلط قرار می‌گیرد - ناقض آن تلقی می‌گردد.

این طبیعت، همان میراث مشترک بشریت است. البته گفته شده است که مشکل می‌توان برای بشریت و نیز نسل‌های آینده - که هنوز موجود نیستند - حقی تصور کرد. به نظر می‌رسد که بشریت، بیشتر موضوع تکلیف و نه موضوع حق قرار می‌گیرد.^{۱۰۲}

نتیجه

مفهوم کرامت، تحولات زیادی را در طول تاریخ بر خود دیده است و همین حقیقت، بیانگر وجود مبانی مختلف این مفهوم اسرارآمیز است. عرصه شبیه‌سازی انسان نیز، از

¹⁰¹ See: Esther Seng, "Human Cloning: Reflections on the Application of Principles of International Environmental and Health Law and Their Implications for the Development of an International Convention on Human Cloning", *Oregon Review of International Law*, v. 5: spring 2003, pp. 114-138.

¹⁰² See: Roberto Andorno, *op. cit.*, p. 96.

تاخت و تاز این مفهوم مصون نمانده است، اما خصوصیت کاربرد آن در این عرصه، متشنت بودن آن می‌باشد. هیچگونه اجماعی در خصوص مغایرت کرامت بشری و شبیه‌سازی انسان وجود ندارد. وجود نظریات مختلف، این امر را به اثبات می‌رساند. عدم وضوح در چیستی این مفهوم باعث شده است که اختلاف عقیده میان صاحب نظران تشدید پیدا کند. بسته به رویکرد فکری ما، نحوه برداشت ما از کرامت بشری نیز متفاوت خواهد بود و منجر به نوع خاصی از قانونگذاری خواهد بود. به عنوان مثال، رویکرد مذهبی نسبت به کرامت بشری در بحث شبیه‌سازی انسان، دارای نتایج مختلفی با رویکرد فلسفی سکولار در امر تنظیم قوانین مربوط به شبیه‌سازی انسانی خواهد بود. تعدد نتایج، ریشه در چندگانگی لایه‌های فکری این مفهوم دارد.

به نظر می‌رسد که مغایرت مفهوم کرامت بشری با شبیه‌سازی انسان، مطلق نیست. نمی‌توان به‌طور مطلق حکم نمود که شبیه‌سازی انسان (تولیدمثلی و تحقیقاتی یا درمانی) مغایر با کرامت بشری است. هر چند که برخی از اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه ژنوم یونسکو و اعلامیه ملل متحد در خصوص شبیه‌سازی، به صراحت از مغایرت شبیه‌سازی تولیدمثلی انسان با کرامت بشری سخن رانده‌اند، اما با این همه باید گفت که شبیه‌سازی تولیدمثلی دارای وجوه نیکو و قابل درک از نظر اخلاقی است. به عنوان مثال، اگر شبیه‌سازی تولیدمثلی، در مقیاس کم و به منظور داشتن فرزند ژنتیکی والدین نازا انجام گیرد و از نظر ایمنی نیز هیچگونه خطری، هیچیک از افراد دخیل در این تکنیک را تهدید ننماید، چگونه می‌تواند ناقض کرامت بشری باشد؟! اگرچه این نحوه استدلال، با ادبیات سودمداری همخوانی دارد، اما ادبیات حقوق بشری نیز آن را تأیید می‌کند. حق والدین بر اعمال آزادی تولید مثل نیز، خودنمایی می‌کند. اما شبیه‌سازی انسان در مقیاس وسیع یا به منظورهای سازگاری با خصوصیات ژنتیکی مغایر با کرامت بشری است.

از همین روی است که باید به هنگام تنظیم اسناد بین‌المللی در خصوص شبیه‌سازی، خصوصاً کنوانسیون ملل متحد درباره شبیه‌سازی انسان، هر یک از حقوق مختلف را در نظر گرفت و تا حد امکان، نوعی توازن میان نظریات مختلف و برداشتهای متنوع از این مفهوم برقرار کرد؛ تا از این رهگذر، هم حقوق فردی حفظ گردد و هم حقوق جمعی یا منافع بشریت به معنای یک کل.

JOURNAL OF LEGAL RESEARCH

VOL. VI, No. 1

2007-1

Articles

- Tendency to Accept Corporations Criminal Liability
- Rule of Laws or Politics: Analysis of the UN Security Council Resolution 1747
- The Apply of Self-Defence for Combating Terrorism
- The Issue of Constitutionalization of the Legal Order
- Insurance of Dowry
- The Responsibility of Offender to Pay Treatment Charges Exceeding the Amount of *Diah*
- Analysis of Mandatory participation of the Executive Branch in Legislation-making Process in Iran's law

Special Issue: Legal Aspects of Reproductive and Therapeutic Cloning

- Legal and Moral Aspects of Cloning
- Human Dignity and Reproductive Cloning
- Different Bases for Prohibiting Human Reproductive Cloning
- Challenges of Therapeutic Cloning
- UN Criminal Policy against Human Cloning

Critique and Presentation

- A Critique on Some Stipulations of the New Act for Administrative Court of Justice
- Reflections on Article 18 of the Amended Act for Formation of Public and Revolutionary Court

ISSN: 1682-9220



S. D. I. L.
The S.D. Institute of Law
Research & Study