

## شبیه‌سازی انسانی از منظر فقه و اخلاق

سید مصطفی محقق داماد<sup>۱</sup>

### چکیده

روزگاری مسائل فلسفی اساسی انسان پرسش‌هایی از این قبیل بود: انسان چیست؟ چرا به وجود آمده است؟ و به کجا خواهد رفت؟ اما پرسشی که بشر امروز خود را با آن خود مواجه می‌بیند و تمام اهل اندیشه را به پاسخ‌گویی فرا می‌خواند این است که: چگونه باید زیست؟ متفکران جهان همگی خود را مجاز به پاسخ‌گویی به پرسش مزبور می‌دانند ولی هر کدام از جنبه‌ای خاص بدان می‌پردازند، زیرا در جهان معاصر معرفت چنان چندگونگی و تکثری یافته است که هر بخش از آن متکفل برآوردن بخش خاصی از نیازهای انسان این جهانی است، و از این رهگذر است که فلسفه‌های مضاف [مقصود از فلسفه‌های مضاف همانا «زیرشاخه‌های فلسفی» است که هر یک به نوعی به بدنه اصلی فلسفه پیوند خورده‌اند] پدید آمده‌اند. تفکر امروزمین بشر صرفاً در پی آن نیست که همانند فیلسوفان سنتی «اصل وجود بماهو وجود» را موضوع تلاش عقلانی خویش قرار دهد، او به جای وجود، موجود را موضوع این تلاش قرار داده و آن را بخش بخش کرده و تمام تأملات خود را معطوف به بخش انسانی موضوع کرده است، آن هم به بخش خاص زندگی دنیوی و مادی او. در جهان معاصر انسان نگاه خویش را از آسمان برگرفته و به زمین دوخته است، و به جای اخلاق و سیاست و عرفان، از فلسفه‌های مضاف بر آنها سخن می‌گوید و از این رهگذر فکری برای انسان تعریفی تازه و برای رفتار و اخلاق وی اصولی جدید ارائه می‌دهد. اخلاق زیستی یکی از مباحث فلسفه‌های مضاف است، مباحثی که به تنظیم مناسبات میان زیست انسانی و فناوری می‌پردازند تا به نظام بایدها و نبایدهای مطرح در این حوزه سامان بخشند. اخلاق زیستی دو دهه است که در حوزه‌های فلسفه، الهیات، پزشکی، حقوق، جامعه‌شناسی و سیاست وارد گشته و به

---

۱. استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی و مدیر گروه فقه پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.

- نحو میان‌رشته‌ای در حال فعالیت است. مسأله شبیه‌سازی یکی از مسائل اخلاق زیستی است، که ساحتی فلسفی، کلامی، فقهی و حقوقی دارد. هرچند عالمان فن هنوز توان آن را نیافته‌اند تا این پدیده را عملاً تحقق بخشند، چرا که شبیه‌سازی مسئله «شخصانیت» و یا «ذاتیت» انسان تولید شده با فناوری را زیر سؤال برده و بحرانی فلسفی پدید آورده، ولی تمامی متفکران دیگر رشته‌ها را نیز به گونه‌ای درگیر کرده است. زیرا همین سؤال فلسفی، جنبه کلامی، فقهی و حقوقی نیز می‌یابد و لذا عالمان دین را نیز به چالش کشیده و آنان را به انکار و یا قبول موضوع وامی‌دارد. پس اکنون سؤالات اساسی این‌ها هستند:
- الف- آیا بشر مجاز است تا در قلمرو آفرینش که کار خدا است، دست‌اندازی کند؟
- ب- آیا این گونه اقدامات شرعاً حلال‌اند یا حرام؟
- پ- آیا از دیدگاه و منظر موازین اخلاقی اقدامات مزبور موجه هستند یا خیر؟
- ت- آیا انسان تولید شده از طریق شبیه‌سازی همانند انسان معمولی است و همان آثار حقوقی بر او مترتب است؟
- ث- آیا این گونه اقدامات با حفظ کرامت بشری ناسازگاری ندارد؟

### واژگان کلیدی

اخلاق زیستی، ژنوم انسانی، شبیه‌سازی، کلیسای کاتولیک، اصالة الاباحة، کرامت بشری.

## شبیه‌سازی انسانی از منظر فقه و اخلاق

کلیسای کاتولیک و نیز اسلام اهتمام خاصی به خانواده و تقدس آن دارند. وجود این نقطه‌نظر مشترک، موجب پدید آیی دغدغه‌هایی مشابه در بسیاری از مسائل مهندسی ژنتیک از جمله مسئله شبیه‌سازی بوده است. به همین سبب شاهد توجه ویژه آیین کاتولیک و نیز بسیاری از مسلمانان به این مسئله و طرح آن در مجامع مختلف بوده‌ایم. کلیسای کاتولیک قاطعانه هرگونه تلاش در راستای شبیه‌سازی انسانی را محکوم می‌کند و آن را عملی غیر اخلاقی و ناقض کرامت انسانی می‌شمارد. از دیدگاه آیین کاتولیک هیچ تفاوتی میان شبیه‌سازی انسانی و شبیه‌سازی با اهداف درمانی وجود ندارد و این محکومیت هر دو نوع را شامل می‌شود؛ زیرا بر مبنای تلقی آیین مزبور در شبیه‌سازی درمانی نیز رویانی (جنینی) شکل می‌گیرد و آن‌گاه نابود می‌شود و این، مغایر اصلی‌ترین حق هر انسان، یعنی حق حیات است. بدین ترتیب، کلیسای کاتولیک در مواجهه با این مسئله دارای نوعی انسجام درونی است. اما در عین حال و به تبع برخی ضرورت‌ها، ناگزیر از تأمین نیاز مؤمنان کاتولیک در عرصه‌های مهندسی ژنتیک و به همین سبب در مواردی از آن انسجام درونی مورد اشاره دور شده است. کلیسای کاتولیک در نقد شبیه‌سازی انسانی به دلایل متعددی استناد می‌کند که عمدتاً جنبه کلامی و اخلاقی دارند. مهم‌ترین دلیل از دیدگاه آیین کاتولیک نقض کرامت انسانی، ابزاری شدن انسان و کم‌رنگ شدن نقش خانواده است. مخالفت با شبیه‌سازی انسانی در آیین کاتولیک در حقیقت بخشی از مخالفت کلیسا با مسائلی از قبیل سقط جنین و یوتانازی (مرگ شیرین یا مرگ آسان) است و باید این موضع‌گیری را در این بستر گسترده‌تر، فهم و درک کرد.

فقهای مسلمان نیز شبیه‌سازی انسانی را حرام می‌دانند و بر ضد آن دلایل فراوانی اقامه می‌کنند. از نظر آنان شبیه‌سازی به دلایل کلامی، فقهی، اخلاقی، اجتماعی، روان‌شناختی و دلایل علمی حرام است. آنان شبیه‌سازی انسانی را موجب تضعیف باورهای دینی، تغییر خلق‌الله، نقض کرامت انسانی، به هم خوردن نظام خانواده، ارث و نسب می‌دانند. به همین سبب حتی شبیه‌سازی در محدوده زوجیت را نیز نامشروع می‌شمارند و بر این مسئله وحدت نظر دارند و از این نظر فقهای اسلامی با آیین کاتولیک دارای وحدت نظر هستند.

تحریم شبیه‌سازی از طریق صدور بیانیه، فتوا و قطع‌نامه صورت گرفته است. سازمان‌ها و نهادهای اسلامی و افراد جداگانه بر این تحریم تأکیدهای مکرر داشته‌اند. مجمع البحوث الاسلامیه، وابسته به دانشگاه الازهر، طی بیانیه‌ای فتوا به حرمت این کار داد و از دولت‌های جهان خواست تا مانع هرگونه شبیه‌سازی انسانی شوند.<sup>۲</sup> شورای اروپایی افتاء و تحقیقات<sup>۳</sup> نیز این کار را حرام شمرده است.<sup>۴</sup> دبیرخانه «رابط العالم الاسلامی» مستقر در مکه نیز این کار را حرام دانست و خواستار وضع قانونی جهانی بر ضد آن شد. سمینار برگزار شده در مغرب در سال ۱۹۹۷ نیز با توصیه‌هایی به کار خود پایان داد، و یکی از توصیه‌های این سمینار «منع شبیه‌سازی انسانی، از طریق انتقال هسته سلول جسدی به تخمک خالی شده از هسته» بود.

بیانیه نهایی مجمع فقه اسلامی، این اجماع و اتفاق نظر را به خوبی منعکس می‌کند. این بیانیه پس از مقدمه‌ای درباره جایگاه انسان در هستی و موافقت اسلام با طلب علم و دانش و با عنایت به مسائل و بحث‌های مطرح شده در شورای مجمع، چنین مقرر می‌دارد: «تحریم شبیه‌سازی انسانی، به کمک دو شیوه یاد شده یا به هر شیوه دیگری که به افزایش انسانی بینجامد». (مجله مجمع الفقه الاسلامی: ۴۲۱). مقصود از دو شیوه یاد شده، یکی شبیه‌سازی جنینی با استفاده از زیگوت یا تخمک بارور شده و سپس تقسیم آن است، و دیگری شبیه‌سازی جسدی یا

غیرجنسی است. وزیران بهداشت کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس، مخالفت کامل خود را با شبیه‌سازی انسانی اعلام کردند و آن را بزرگ‌ترین جنایتی که با اخلاقیات پزشکی ناسازگار است، معرفی کردند. مجمع البحوث الاسلامیه وابسته به الازهر، نه تنها شبیه‌سازی را مطلقاً تحریم کرد، بلکه حتی توصیه کرد که حد محارب بر کسانی که به این فن‌آوری دست می‌زنند، اجرا شود. این مجمع هم‌چنین در تاریخ ۲۸/۱۲/۲۰۰۲، طی بیانیه‌ای بر موضع پیشین خود تأکید کرد و اعلام داشت که شبیه‌سازی، انسانی را که خدایش کرامت بخشیده است، به عرصه آزمایش و بازی و ایجاد اشکال مسخ شده و کژساختی (دفورمه) تبدیل می‌کند. از این رو، واجب است با همه قوا در برابر آن ایستاد. (العالم الاسلامی، ۱۷۷۷، ۱۴۲۳).

مهم‌ترین دلایل کلامی عالمان اسلامی بر ضد شبیه‌سازی انسانی عبارت است از:

- ۱- شبهه خلق، ۲- مسئله اعجاز، ۳- مسئله تحدی با خالق و دخالت در کار او،
- ۴- نقض سنت تنوع، ۵- به مخاطره انداختن باورهای دینی مسلمانان ۶- و بالاخره بازی با مخلوقات و دستکاری ژن‌ها. و عمده دلایل فقهی آنان عبارت است از:
- ۱- لزوم تولید مثل جنسی، ۲- اختلاط انساب، ۳- ابهام در روابط خویشاوندی،
- ۴- ابهام در نفقه و ارث، ۵- از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده، ۶- از بین رفتن مفهوم آزادی، ۷- امکان شکل‌گیری روابط نامشروع، ۸- گسترش و ترویج هم‌جنس‌گرایی، ۹- سوء استفاده مجرمان.

اما در میان فقیهان شیعه در این مسئله وحدت نظر وجود ندارد و در این حیطة می‌توان چهار دیدگاه را بازشناسی کرد که از جواز مطلق تا حرمت مطلق را در بر می‌گیرد. مخالفان شبیه‌سازی در میان شیعه، این عمل را نه به دلیل مسائل کلامی بلکه صرفاً به سبب برخی مشکلات فقهی، حقوقی و پیامدهای اجتماعی حرام می‌شمارند. اما حتی مخالفان شبیه‌سازی انسانی، شبیه‌سازی درمانی را مجاز

می‌شمرند و این دیدگاه آنان را از نگرش کاتولیکی نسبت به مسئله جدا می‌کند. در حقیقت مخالفان شبیه‌سازی انسانی در میان شیعه از آن‌جا که این عمل را نه به دلیل کلامی و اعتقادی بلکه تنها به سبب مسائل فقهی و اجتماعی حرام می‌دانند، از دیدگاه اهل سنت نیز متمایز می‌گردند. هم‌چنین آنان با مجاز شمردن شبیه‌سازی درمانی راه خود را از نگرش کاتولیکی جدا می‌کنند.

### ۱. بررسی دلایل کلامی تحریم شبیه‌سازی انسانی

در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود: آیا دلایل کلامی مزبور، یارای اثبات مدعای اهل سنت را دارد و می‌توان منطقاً از مجموع آن‌ها حرمت شبیه‌سازی انسانی را استنتاج کرد؟ در نظر اول پاسخ به این پرسش مثبت است، به ویژه آن‌که اجماعی استوار در این‌باره وجود دارد که در قالب بیانیه مجمع فقهی و فتاوی‌ای بزرگان اهل سنت منتشر شده و چنان سلسله مفاسدی برای شبیه‌سازی انسانی چیده شده است که گاه حتی اندیشه نقد و تأمل در باب آن‌ها نیز به ذهن کسی خطور نمی‌کند. با این حال هنگامی که این دلایل در سنجه نقد آزموده و پوشش خطایی آن‌ها کنار زده می‌شود، گویی اندکی «مبالغه» در کار است و دلایل مزبور در عمق از اصول استدلال برخوردار نیستند. در برخی از این دلایل اساساً مقدمات استدلال رعایت نشده است و منطقاً نتیجه ادعایی از دل مقدمات بیرون نمی‌آید. برخی از دلایل اساساً ربطی به شبیه‌سازی انسانی ندارد. برخی از دلایل، دیگر دلایل را نفی و خنثی می‌کنند. برخی از دلایل با مبانی خود اهل سنت ناسازگاراند و به فرض قبول آن‌ها، باید به لوازمی تن در داد که عالمان اسلامی پذیرای آن نیستند و سرانجام آن‌که برخی دلایل، حتی به فرض صحت و تمامیت، اخص از مدعا هستند.

چنین به نظر می‌رسد که در میان مخالفان شبیه‌سازی انسانی هنوز تصویر روشنی از ساز و کار (مکانیزم) شبیه‌سازی وجود ندارد و بیش‌تر مفاسدی که برای

آن برشمرده می‌شود، ربطی به اصل این فناوری مدرن ندارد. از این رو مناسب است که این کسان قبل از ابراز نظر در این زمینه مطالعه جدی انجام دهند تا با روشنی بیش‌تری در این مسئله به ابراز نظر بپردازند.

برخی از عالمان شیعه در این مسئله کار را از اصاله‌الاباحه آغاز می‌کنند و هیچ‌یک از دلایل اقامه شده بر ضد شبیه‌سازی انسانی را کافی نمی‌دانند و حکم به جواز (مجاز بودن) این عمل می‌دهند. از نظر آنان روش شبیه‌سازی، یکی از دستاوردهای جدید انسانی و نیز یکی از راه‌های شناخت بهتر سنن الهی به شمار می‌رود و می‌توان بی‌هیچ نگرانی از آن در باره انسان سود جست. این نگرش آنان را از دیدگاه آیین کاتولیک و برخی اهل سنت متمایز می‌سازد. این نگرش با مبانی اصول غالب شیعه سازگار است.

البته هنوز مطالعه جدی در این زمینه در میان مسلمانان صورت نگرفته است و عالمانی نیز که به این مسئله پرداخته‌اند، غالباً به اصدار فتوایی بسنده کرده‌اند و محققان نیز به تحلیل جدی آن نپرداخته‌اند. از این رو لازم است که این مسئله را نه به عنوان مسئله‌ای منفرد، بلکه به‌عنوان بخشی از مهندسی ژنتیک به شمار آورد و در چشم‌اندازی مناسب به ابعاد آن توجه کرد و به جای نگرشی صرفاً فقهی به مسئله، ابعاد اخلاقی آن را نیز مورد بررسی قرار داد و با توجه به جایگاه انسانی رویان (جنین) در این باره بحث را پیش برد. در این راستا راه کارهای زیر پیشنهاد می‌شود:

## ۲. ارائه راه کارها در پرتو رابطه فقه و اخلاق

### الف) تبیین مفاهیم بنیادین و اصول راهنما

کشورهای مسلمان بایستی بپذیرند که در مورد این‌گونه پدیده‌های علمی از یک سو با چالش‌ها، تعارض‌ها و خلأهای فکری و نظری مواجهند و از سوی دیگر به لحاظ بهره‌وری از غنای مکتبی از چنان توانایی‌های بالقوه‌ای برخوردارند که

می‌توانند مواضع شفاف و تفصیلی خاص خود را ابراز دارند. در این باره، توجه شایسته به خلأهای موجود و اقدام مناسب برای رفع آن‌ها ضروری است. از جمله کاستی‌های موجود، یکی مسئله عدم تبیین دیدگاه‌های اسلامی در مورد مفاهیم پایه‌ای است. برای نمونه، هم در اعلامیه جهانی ژنوم انسانی و حقوق بشر (از جمله در مقدمه و مواد ۱۰، ۱۱ و ۱۵) و هم در اعلامیه داده‌های ژنتیک انسانی (از جمله در مقدمه و ماده ۱۰) بر سه مفهوم: «حقوق بشر»، «آزادی‌های اساسی» و «کرامت انسانی» تأکید و هدف از تصویب این اسناد، پاسداری از این سه مفهوم اعلام شده است. اما واقعیت این است که مسلمانان هنوز در باره چارچوب‌های این مفاهیم، به ویژه مفهوم اخیر که سنگ بنای اندیشه حقوق بشر به شمار می‌آید، کم‌تر به اتفاق نظر دست یافته‌اند. درست است که این مفاهیم به اقتضای طبع خود، مناقشه‌برانگیزند و حتی نظریه‌پردازان حقوق بشر نیز در تبیین و توجیه آن‌ها دچار اختلاف نظر هستند، اما نمی‌توان نادیده انگاشت که اختلاف نظر مسلمانان با غیرمسلمانان در مورد این مفاهیم شدیدتر است. هرگاه برابر بند «ب» ماده ۱ اعلامیه (هرگونه مداخله در ژنتیک انسانی باید با نظام بین‌المللی حقوق بشر هم‌خوانی داشته باشد)؛ پس نمی‌توان بدون اتخاذ مواضع شفاف درباره اصول و ارکان این نظام در راستای اجرای مفاد اعلامیه اقدامات جدی انجام داد.

### ب) تدوین نظام اخلاقی یکپارچه و سازگار

کاستی دیگر به تدوین نظام اخلاقی یکپارچه و سازگاری برمی‌گردد که در چارچوب آن بتوان موضوعات اخلاقی نوپدید را تحلیل کرد. با آن‌که مایه‌های پررنگی از آموزه‌های اخلاقی در متون اسلامی وجود دارد، این آموزه‌ها پردازش نشده‌اند و نظریه اخلاقی یکپارچه و کارآمدی از متون مرتبط بدان‌ها استخراج نشده است. البته چنان‌که خانم ماری رایبسون نیز به درستی یادآور شده است، حتی نظام



بین‌المللی حقوق بشر نیز از این ناحیه از نوعی ضعف، رنج می‌برد؛ به گفته او: یکی از ناشناخته‌های بزرگ، «قلمرو اخلاق» به معنای دقیق کلمه است. اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم که ما امروز در یک خلأ اخلاقی به سر می‌بریم. مسلمات و فرضیات سابق از بین رفته‌اند. البته ما شکایتی نسبت به از میان رفتن فرضیات گذشته نداریم، اما فقدان نظام‌های اعتقادی و قواعد آن‌ها این احساس را در ما تقویت می‌کند که جهان در حال گذار از مرحله‌های ناپایدار است؛ مرحله‌ای که ما را بیش‌تر از چشم‌انداز یک نظم نوین جهانی دور می‌کند. (راینسون، ۱۳۸۰، ص ۳۲۹).

به هر رو مسلمانان در مواجهه با پیشرفت‌های شگرف زیست‌فن‌آوری (بیوتکنولوژی) و تولید صدها مسئله انسانی و اخلاقی به یک نظریه اخلاقی همه‌جانبه (جامع‌الشرایط) شدیداً نیازمندند. مشکل است بتوان بدون اتخاذ مبنا در زمینه نظریه‌های اخلاقی در راستای اجرای مفاد اعلامیه، گام‌های بلند و هماهنگی برداشت. اتخاذ مبنا درباره نظریه‌های اخلاقی، نخست از آن‌رو ضروری است که:

اولاً: هنوز هنجارهای حقوقی الزام‌آوری که ناظر به کنترل پیامدهای زیست‌فناوری از جمله در حوزه مطالعات و مداخلات ژنتیک باشد، شکل نگرفته است. قطع نظر از دیدگاه حقوق طبیعی که معتقد است دست کم در امور بنیادین، قانون واقعی همان قانون اخلاقی است، ما به یک نظام اخلاقی نیازمندیم؛ زیرا حقوق به ویژه در حوزه‌های نوپدید با اخلاق، ارتباطی تنگاتنگ دارد. حقوق (Law) در این حوزه‌ها، در فرآیند پیدایش خود به‌ویژه در مراحل اولیه شکل‌گیری، به‌طور معنادار و روشنی از اصول آموزه‌های اخلاقی که به گفته وارنوک<sup>۵</sup> از جمله ویژگی‌های آن «اقناع‌گری» است و ماهیتاً مبین تمایلات و سلیق بشری و درصدد ارتقای منافع، هماهنگی عمومی و سعادت جوامع بشری است (وارنوک، ۱۳۶۲، صص ۹۱ و ۶۹) الهام می‌گیرد؛ اصولی که مقبول همگان باشد و افراد و دولت‌ها حتی پیش از وضع ضمانت اجرای حقوقی، به آن‌ها پای‌بند باشند.<sup>۶</sup>

ثانیاً: نتایج التزام به نظریه‌های اخلاقی مختلف، کاملاً با یکدیگر متفاوت است. برای نمونه در مکتب اخلاقی سودنگر (اصالت فایده) - که به حداکثر فایده و سود برای حداکثر افراد جامعه بها می‌دهد - چه بسا اقداماتی روا و اخلاقی باشد که در نظام اخلاقی کانتی - که هر انسانی را غایت خلقت می‌شمرد - روا نیست (ر.ک: قاری، ۱۳۸۱، ش. ۲۹). جالب نظر است بدانیم در سال ۱۹۸۴ درک پارت<sup>۷</sup> در کتاب دلایل و اخلاق (۱۹۸۴) از یک نظریه اخلاقی دفاع می‌کرد که مشکلات اخلاقی را که از رهگذر سیاست‌های اجتماعی پدید می‌آیند و بر ساختار و رفاه نسل‌های آینده اثر می‌گذارند، مورد توجه قرار می‌داد و از این راه با گسترش سلاح‌های اتمی مخالفت می‌ورزید. هم‌زمان فیلسوفان اخلاق دیگری از دیدگاهی اخلاقی حمایت می‌کردند که به نوعی، ضرورت وجود این سلاح‌ها را مورد تأکید قرار می‌داد (بکر، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲).

ثالثاً: دامنه فناوری به قدری گسترده و نامحدود است که بسیاری از آثار و پیامدهای آن به زندگی بشر در آینده مربوط خواهد بود. افرادی که هنوز به دنیا نیامده‌اند و به معنایی طرف حق و تکلیف به معنای حقوقی آن نیستند؛ اما ما نمی‌توانیم در اقدامات خود به لحاظ اخلاقی و انسانی آنها را نادیده انگاریم.

### ج) تبیین رابطه میان «فقه» و «اخلاق»

افزون بر تدوین نظام اخلاقی، رابطه میان «فقه» و «اخلاق» نیز باید تبیین شود. فقه به معنای مصطلح آن در برخی از کشورهای اسلامی هم‌چون کشور ما، بر ساختار نظام حقوقی حاکم بر جامعه تأثیر می‌گذارد و در پاره‌ای دیگر از کشورها نیز دست کم در شکل‌دهی به فرهنگ و اندیشه مردم ایفاء نقش می‌کند. حال پرسش این است که: این نظام فکری تا چه اندازه خود را ملزم به پیروی از اصول یک نظام اخلاقی می‌داند؟ بر فرض که مشکل یاد شده در بند پیشین برطرف شود

و نظام اخلاقی جامع و کارآمدی طراحی گردد، اما آیا شیوه‌های استنباط فقهی رایج، خود را ملزم به رعایت چارچوب‌های آن نظام خواهند دانست؟ آیا ارزش‌های اخلاقی فرادینی، عام و جهان‌شمولی وجود دارد که فقه حتی در صورت وجود دلایل اجتهادی و فقهاتی به معنای مصطلح آن، ناگزیر به پیروی از آن ارزش‌ها باشد؟ پس یکی از خلأها در کشورهایی چون کشور ما عدم تبیین دقیق رابطه میان «نظام اخلاقی» و «نظام حقوقی» است. پیداست که این کاستی می‌تواند اتخاذ مواضع شفاف درباره اصول اخلاقی موجود در اعلامیه و تلاش برای اجرای آن را دشوار سازد.

توجه به این مسئله که نظام بین‌المللی حقوق بشر در فرآیند تکوین خود نخست در قالب توصیه‌های اخلاقی پدیدار می‌شود و رفته رفته با پیدایش زمینه مقبولیت عمومی، رنگ و بوی هنجارهای حقوقی الزام‌آور به خود می‌گیرد، اهمیت دوچندان این بحث را آشکار می‌سازد. برای نمونه آنچه اکنون در بند «د» ماده ۶ مبنی بر الزام اخلاقی به ارائه اطلاعات روشن، هماهنگ، متناسب و کافی به فردی که رضایت آزادانه، آگاهانه، و صریح او کسب شده است، از آن‌رو نیست که ماهیت این توصیه فراتر از یک الزام اخلاقی نیست؛ برعکس، مفاد این بند با هنجار حقوقی الزام‌آور سازگارتر است. مطمئناً در آینده‌ای نه چندان دور شاهد وضع مصوبات الزام‌آوری در این‌گونه زمینه‌ها خواهیم بود. پس هر کشور و نظام حقوقی که بخواهد در این عرصه‌ها فعال و اثرگذار باشد، نمی‌تواند به آسانی از کنار الزامات اخلاقی بگذرد.

## نتیجه

با عنایت به مراتب مزبور نگارنده اعتقاد دارد توصیف‌هایی که در ادبیات دینی از شأن و منزلت انسان آمده است، توصیفات انسان‌شناسانه صرف و متافیزیکی نیستند، بلکه از این توصیف‌ها می‌توان چنین استنباط کرد که انسان در روابط حقوقی و اجتماعی و نه صرفاً در مباحث هستی‌شناسانه نیز از کرامت هم‌چون یک حق برخوردار است. از آیه کرامت در قرآن مجید (اسراء:۷) و دیگر آموزه‌های دینی می‌توان استنباط کرد که «کرامت» و شایستگی حرمت، حالت اولیه، وضع طبیعی و زوال‌ناپذیر هر فرد انسانی است و هر کس در مورد این ویژگی که خداوند به آدمیان عطا کرده، دارای وظایف اخلاقی و حقوقی است؛ از جمله این که انسان اخلاقاً موظف به پاسداری از این وضعیت هم‌چون عطیه‌ای الهی است و به لحاظ حقوقی نیز می‌تواند رعایت کرامت خویشان را از دیگران هم‌چون یک حق مطالبه کند. دیگر این که به لحاظ عمومیت اصل کرامت، هیچ‌کس نمی‌تواند کرامت ذاتی انسانی دیگر را نقض کند، بلکه مکلف به رعایت آن هم‌چون تکلیفی الزامی است.

حق کرامت در تفسیر دینی آن هم‌زمان صبغه تکلیف نیز دارد، و هم‌چون حق حیات که انسان در برابر خداوند مکلف است تا از آن پاسداری کند، هیچ انسانی نمی‌تواند از حق کرامت و حرمت خویش صرف‌نظر نماید.

پیدا است که این اصل به لحاظ مفهومی دارای چنان گستره‌ای است که می‌تواند بسیاری از مطالعات ژنتیک را محدود سازد. گذشته از مطالعات و مداخلاتی که بدون رضایت فرد و در واقع همراه با نقض اصل استقلال فرد صورت می‌گیرند، اقدامات همراه با رضایت فرد نیز می‌تواند نافی اصل کرامت انسانی باشد. به دیگر سخن، اصل رضایت و آزادی اراده با همه اهمیتی که در بسیاری از اقدامات

حقوقی و از آن جمله در حوزه مباحث ژنتیک دارد، محکوم اصل کرامت انسانی است. پس انسان به لحاظ اخلاقی نمی‌تواند به گونه‌ای از مداخلات ژنتیک مربوط به ژنوم خویش که حرمت و کرامت وی را مخدوش می‌کند رضایت دهد؛ چنان که دیگری نیز نمی‌تواند با استناد به عنصر رضایت فرد، مرتکب گونه‌هایی از مداخله شود که اصل کرامت انسانی را نادیده می‌انگارند. ظرفیت‌های موجود در آموزه‌های اسلامی اعم از فقهی و اخلاقی این امکان را می‌دهد تا ضمن تجویز مطالعات رایج در بارهٔ ساختمان ژنتیک انسان، بتوان به دغدغه‌های ناشی از این مطالعات و یافته‌ها و لوازم آن‌ها نیز توجه کرد. آنچه مسلمانان برای هم‌گامی با جامعه جهانی در این زمینه بدان نیازمندند، نخست شناسایی درست موضوعات، همراه توجه به پیامدهای دور و نزدیک مطالعات و مداخلات ژنتیک انسانی است. گام بعدی، تدوین نظام اخلاقی سازگار و یکپارچه و روی آوردن به فقه و حقوق سازگار با این نظام اخلاقی است. بررسی بیش‌تر و دقیق‌تر پیرامون دیدگاه‌های اسلامی دربارهٔ اصولی هم‌چون: اصل کرامت انسانی، اصل همبستگی انسانی و لزوم نوع‌دوستی آدمیان، اصل عدالت و احتیاط و نحوهٔ اجرای این اصول در حوزه مطالعات ژنتیک و به ویژه بررسی نسبت میان این اصول در فرض تعارض، مبانی استواری را فراروی مسلمانان قرار خواهد داد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله ایراد شده در کنفرانس بین‌المللی قاهره اخلاق پزشکی - اسفند ۱۳۸۴.
  ۲. خبر این تحریم در این پایگاه‌ها موجود است: پایگاه عربی نداء الایمان به نشانی: [al-eman.com](http://al-eman.com) به تاریخ ۲۰۰۲/۱۲/۲۹ و پایگاه عربی الخلیج به نشانی [gulfpark.com](http://gulfpark.com) به تاریخ ۲۰۰۲/۱۰/۱۶.
  ۳. المجلس الاروبى للافتاء و البحوث.
  ۴. متن پرسش و پاسخی که در این باره صورت گرفته است در سایت شورا وجود دارد. نک: [ecfr.org](http://ecfr.org) به تاریخ ۲۰۰۴/۱۰/۲۲.
5. Warnoch
۶. برای ملاحظه بحثی درباره ارتباط و تعامل لوائح گوناگون دو تجربه حقوقی و اخلاقی با یکدیگر ر.ک: گورویچ، ۱۳۵۸: ۲۲۵-۲۲۸.

## 7. Drek Parfit

## یادداشت شناسه مؤلف

سید مصطفی محقق داماد: استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی و مدیر گروه فقه پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی. (نویسنده مسؤول)

نشانی الکترونیک: [mdamad@ias.ac.ir](mailto:mdamad@ias.ac.ir)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۶/۳/۲۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۶/۵/۲۸