

شبیه سازی انسانی از دیدگاه فقه اهل سنت

سید حسن اسلامی

عالمان اهل سنت با آن که به کارگیری تکنیک (شبیه سازی) (2) cloning یا تولید مثل غیر جنسی را در عرصه حیوانی مجاز می دانند، به گونه ای اجماعی هر گونه شبیه سازی در عرصه انسانی را نامشروع و حرام می شمارند. این حکم از سوی افراد و کنفرانس های علمی بارها تأکید شده است. برای مثال عبدالعزیز بن باز ۳ مفتی بزرگ عربستان، دکتر محمد سید طنطاوی ۴ شیخ الازهر، دکتر یوسف قرضاوی، ۵ دکتر فرید نصر واصل ۶ مفتی مصر، دکتر محمد سلیمان الاشقر ۷ فقیه اردنی، شیخ مختار اسلامی ۸ مفتی جمهوری تونس، دکتر عبدالمعطی بیومی ۹ استاد عقاید دانشکده اصول دین دانشگاه الازهر و (مجمع البحوث الاسلامیه) ۱۰، (شورای اروپایی افتا و تحقیقات)، ۱۱ (رابطة العالم الاسلامی)، ۱۲ و مجمع الفقه الاسلامی ۱۳ وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی طی سخنان و بیانیه هایی به حرمت این کار تصریح کرده اند. این تحریم همه شقوق شبیه سازی انسانی و در هر حالتی را در بر می گیرد.

مجمع البحوث الاسلامیه ۱۴ وابسته به الازهر، و محمد بن صالح العثیمین، از مفتیان بزرگ و عضو (هیئۀ کبار العلماء) در ریاض و رئیس دپارتمان عقاید دانشگاه محمد بن سعود، نه تنها شبیه سازی انسانی را مطلقاً تحریم نمودند، بلکه حتی توصیه کردند که حد محارب بر کسانی که به این تکنیک دست می زنند، اجرا شود. ۱۵ غالب کسانی که بحث از شبیه سازی انسانی را پیش کشیده اند، از آن به عنوان خطری جدی و گاه با تعبیری چون: (جنایت عصر)، ۱۶ (بدعت عصر) ۱۷ و (بمب عصر) ۱۸ یاد کرده اند.

۱. دلایل حرمت شبیه سازی انسانی

عالمان اهل سنت دلایل مختلفی بر حرمت شبیه سازی انسانی اقامه کرده اند؛ مانند دلایل کلامی، ۱۹ دلایل فقهی، دلایل اخلاقی، دلایل اجتماعی، دلایل روان شناختی و دلایل علمی. در این جا تنها دلایل فقهی گزارش و بررسی خواهد شد. این دلایل عبارتند از:

یک. لزوم تولیدمثل جنسی؛

دو. اختلاط انساب؛

سه. ابهام در روابط خویشاوندی؛

چهار. نبود پدر در موارد خاص؛

پنج. ابهام در نفقه و ارث؛

شش. از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده؛

هفت. از بین رفتن مفهوم مادری؛

هشت. امکان شکل گیری روابط نامشروع؛

نه. ترویج همجنس گرایی؛

ده. سوءاستفاده مجرمان.

یک. لزوم تولیدمثل جنسی

طبق این دلیل، اسلام از مسلمانان خواسته است تا تنها از طریق آمیزش جنسی به زاد و ولد بپردازند. از این رو، هرگونه تلاشی جهت تولید مثل که در آن این مکانیزم حذف شود، از نظر اسلام ممنوع است. در سوره اعراف آیه ۱۸۹ با کنایه ای از این مکانیزم این گونه سخن رفته است: (فلما تغشاهن حملت حملاتاً خفياً فمرت به). در آیات دیگر نیز همواره از این سنت سخن رفته است. در نتیجه می توان گفت که تنها روش مقبول اسلامی برای تولیدمثل، تماس جنسی و آمیزشی است که طی آن گامت های زن و مرد با یکدیگر متحد می شوند و زایگوت یا تخمک بارور شده را تشکیل می دهند. اما چون در شبیه سازی انسانی، چنین تماسی وجود ندارد و اساساً اسپرم مرد در آن نقشی ایفا نمی کند، از نظر اسلام حرام است. محمد سید طنطاوی، ۲۰ نورالدین مختار الخادمی ۲۱ و رابطه العالم الاسلامی چنین استدلالی را پیش می کشند. در این جا غالباً به دو آیه استناد می شود که بر خلقت انسان از گامت یا سلول جنسی مرد تکیه کرده است: سوره طارق، آیه ۷ و سوره سجده، آیه ۲۲، ۸

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

(معلوم است که سنت خدا در خلق آن است که مخلوق انسانی را از اجتماع دو نطفه که هر یک دارای تعدادی از کروموزم هاست... بیافریند). ۲۳

دو. اختلاط انساب

مقاصد پنج گانه کلی شریعت در میان اهل سنت به ویژه مذهب مالکی جایگاه خاصی دارد و از این دیدگاه، هدف هر دین الهی، از جمله اسلام، حفظ پنج مقصد اساسی زندگی، یعنی دین، عقل، نفس، مال و نسب

است. ۲۴. تشریح احکام تکلیفی و وضعی نیز در مجموع جهت حفظ این اهداف صورت گرفته است. تعیین نوع خاصی از ازدواج همراه با شرایطی معین، تحریم زنا و انواعی خاص از نکاح مانند نکاح (استبضاع)، ۲۵ که در دوره جاهلیت مرسوم بود و نیز تعیین عده برای زن مطلقه ناشی از اهتمام اسلام به حفظ نسب و پیشگیری از خلط نسب است.

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

(الأصل أن اختلاط الأنساب حرام... فالذی یحدّد الحلال والحرام هنا هو ما إذا كانت هذه الوسيلة تؤدی إلى اختلاط الأنساب أم لا). ۲۷

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

غالب فقهای اهل سنت بر این موضع پای فشرده اند که شبیه سازی انسانی به دلیل آن که موجب خلط نسب می شود، حرام و از نظر اسلام ممنوع است. ۲۸. نصر فرید واصل، ۲۹. شیخ عبدالقدیم زلوم، ۳۰. نورالدین مختار الخادمی ۳۱ و رابطه العالم الاسلامی یکی از دلایل حرمت شبیه سازی انسانی را همین اشکال می داند. ۳۲

سه. ابهام در روابط خویشاوندی

در تولیدمثل جنسی و سنتی، هیچ ابهامی درباره نسبت افراد با یکدیگر وجود ندارد. هنگامی که از طریق آمیزش جنسی، نطفه ای منعقد می شود و در رحم زن شروع به رشد می کند، رابطه او با پدر خانواده و زنی که او را در رحم خود پرورش می دهد، معین و معلوم است: یکی پدر او است و دیگری مادر او. دیگر فرزندان خانواده نیز برادران و خواهران او به شمار می روند؛ اما در شبیه سازی انسانی همه این روابط مبهم می شود و معلوم نیست که رابطه شخص شبیه سازی شده با زنی که او را در رحم پروراند، چیست. این مسئله اندکی با مسئله قبلی متفاوت است. در مسئله قبل فرض بر این بود که اساساً خلط نسب میان افراد حاصل

می شود و چه بسا فرزندان حرام زاده شکل بگیرند؛ اما در این جا بحث درباره نوعی از روابط خویشاوندی است که از نظر حقوقی و فقهی تعریف شده نیستند.

در این جا برخی از فقها شقوقی را مطرح ساخته اند که بسیار پیچیده است و خودشان از آن به عنوان (فقه افتراضی)، و کسانی را که این گونه مسائل را پیش می کشند، (ارأیون) نامیده اند؛ یعنی کسانی که کاری به عالم واقع ندارند و تخصص اصلی آنها، طرح سناریوهای به اصطلاح (نیش غولی) است. یکی از اینان، خالد حتوت است که در مقاله (الاستنساخ والارأیون)، به این مسئله پرداخته و یازده سناریو از این دست را نقل کرده. ۳۳ یکی از این سناریوها آن است که فرض کنیم در درون خانواده ای دست به شبیه سازی انسانی بزنیم و فرزندی به وجود آید. این فرزند، یا متعلق به پدر است یا مادر و نمی تواند همزمان به هر دوی آنان منتسب گردد؛ زیرا اگر هسته سلول جسمی از پدر و تخمک از آن زن باشد، وی همه خزانه ژنتیکی پدر را به ارث برده و دیگر نسبت ژنتیکی با زنی که او را پرورده است، ندارد. اگر هم هسته سلول و تخمک هر دو از آن زن باشد، فرزند تنها فرزند آن زن خواهد بود و دیگر نمی توان او را به آن مرد ملحق ساخت. این جاست که برخلاف تولید مثل سنتی، فرزند از نظر ژنتیکی تنها فرزند یک تن است. ۳۴ در این جا مسئله خلط نسب رخ نداده است و مسئله این نیست که چه کسی پدر آن فرزند است، تا قاعده فراش جاری گردد؛ بلکه رابطه جدیدی شکل گرفته است که فقه برای آن حکمی و تصویری ندارد. به این ترتیب، در روابط خویشاوندی ابهامی حیرت انگیز رخ می دهد.

سناریوی دیگر آن است که فرض کنیم با هسته سلول جسمی مردی، زن او را باردار نمودیم و این کار در چارچوب زوجیت انجام شد. فرزندی که به دنیا خواهد آمد، پسر است. در سناریوی اول گفته می شود که این فرزند تنها به پدر خود ملحق می شود؛ اما در این جا حتی این مسئله محل تردید قرار می گیرد؛ چون جای این پرسش است که شخص شبیه سازی شده، چه نسبتی با کسی دارد که هسته سلول از او گرفته شده است: آیا فرزند اوست یا برادر او؟ و متقابلاً می توان پرسید: (پدر شخص شبیه سازی شده کیست؟ کسی که از او هسته گرفته شده است؟ یا پدر دهنده هسته و در نتیجه این دو برادر خواهند بود؟) ۳۵ دکتر توفیق علوان نیز با بیان دیدگاه علمی خود در این مسئله از فقها می خواهد تا این مسئله را از منظر شرعی حل کنند. ۳۶ همین سناریو و پرسش درباره فرزند دختر صادق است: آیا دختری که به دنیا می آید، دختر زن دهنده تخمک است؟ یا دختر مادر آن زن و در نتیجه خواهر او؟

این پرسش درباره نسبت میان اشخاص شبیه سازی شده در یک خانواده نیز پیش کشیده می شود. طبق یکی از این سناریوها: (زنی نه ماه جنینی را که به هیچ وجه با او نسبتی ندارد، بلکه از هسته سلول شوهر خویش است، در رحم خود پرورش می دهد و بعدها می خواهد که خود جنینی از هسته سلول خود داشته باشد. پس از مدتی مادر دارای دو فرزند، دختری و پسری، می شود که یکی نسخه شبیه سازی شده پدر است و دیگری به مادر تعلق دارد. در این جا این دو با هم هیچ نسبتی ندارند و نمی توان آن دو را محرم یکدیگر نامید. حال آیا این دو می توانند با هم ازدواج کنند؟) ۳۷

این قبیل سناریوها در آثاری که به این مناسبت نوشته شده، فراوان است. این مسئله هنگامی پیچیده تر می شود که پای زن دیگری به میان کشیده شود؛ یعنی یکی دهنده تخمک و دیگری کسی است که تخمک بارور شده را در رحم خود پرورش می دهد. در آن صورت باید روشن ساخت که مادر حقیقی کیست؟ ۳۸ در این حالت برخی دو گزینه را پیشنهاد می کنند و برخی از سه مادر احتمالی نام می برند. ۳۹ برخی در این زمینه تا جایی پیش می روند که مدعی می شوند: (هرج و مرج به جایی می رسد که فرزند پدر خود را پرورش می دهد و دختر صورت شبیه سازی شده مادرش را). ۴۰ به همین دلیل، شبیه سازی انسانی را عملی ویرانگر همه نهادهای مدنی و اجتماعی و از بین برنده مقاصد شریعت دانسته اند. ۴۱

قرضای نیز در باب رابطه میان شخص اصلی و کسی که از او شبیه سازی صورت گرفته است، این پرسش حیرت آور را مطرح می کند که: (آیا همان شخص است، به این اعتبار که نسخه مشابه او است؟ یا پدر او است؟ یا برادر دوقلوی او؟) ۴۲

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

ریاض احمد با توجه به ابهامات فوق هرگونه شبیه سازی انسانی حتی در دایره زوجیت را حرام دانسته، نظر خود را این گونه بیان می دارد:

(شبیه سازی چهار حالت دارد که همه آنها حرام است... چهارمین حالت آن است که تخمک از همسر و هسته از شوهرش باشد. این نیز حرام است؛ زیرا خلاف شیوه های رایج بارداری و زاد و ولد است، و ضرورتی برای این کار نیست، و کسی که زاده می شود، برادر زوج به شمار خواهد رفت، نه فرزند او. بنابراین همه صور شبیه سازی حرام است). ۴۵

چهار. نبود پدر در موارد خاص

در تولید مثل جنسی، همواره دو نفر در ایجاد جنین نقش دارند؛ اما شبیه سازی انسانی به لحاظ نظری این امکان را فراهم می سازد که بتوان بدون وجود پدر شخصی را شبیه سازی کرد. برای این کار، کافی است که ما یک تخمک و یک هسته سالم سلول در اختیار داشته باشیم و این دو ممکن است از یک تن باشد؛ یعنی می توان هسته سلول جسمی زنی را در تخمک بی هسته او وارد ساخت و آن را در رحم همان زن کاشت. این جاست که ما از پدر بی نیاز می شویم و می توانیم اشخاصی بی پدر ایجاد کنیم. از سوی دیگر، لازمه حمایت از نسب به عنوان یکی از مقاصد شریعت اسلامی داشتن پدر برای تمام اشخاص است. به همین سبب، شبیه

سازی انسانی ناقص یکی از اهداف شارع است. از این رو، باید شبیه سازی انسانی را از نظر فقهی حرام دانست. شیخ عبدالقدیم زلوم یکی از دلایل مخالفت خود را با شبیه سازی انسانی، همین مسئله می داند و آن را ناقص مقاصد شریعت می شمارد. ۴۶

پنج. ابهام در نفقه و ارث

از نظر برخی از عالمان اهل سنت، شبیه سازی انسانی موجب مخدوش شدن یکی از احکام فقه مانند نفقه و ارث می شود؛ زیرا پیامد منطقی ابهام در روابط خانوادگی آن است که در این صورت فقیه نمی داند چه کسی از چه کسی ارث می برد و چه کسانی مشمول نفقه اند. برای مثال، آیا دختری که از هسته سلول جسمی مادر خود شبیه سازی شده است، از شوهر آن زن ارث خواهد برد؛ هرچند به لحاظ ژنتیکی فرزند او به شمار نخواهد رفت؟ و آیا این کار خلاف یکی از مقاصد پنج گانه شریعت یعنی حفظ مال نخواهد بود؟ سلیمان الاشقر، ۴۷ عبدالقدیم زلوم، ۴۸ دکتر عمر الالفی مفاصدی ۴۹ و عبد الهادی مصباح ۵۰ از این منظر به نقد شبیه سازی انسانی پرداخته و آن را حرام دانسته اند.

شش. از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده

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

هفت. از بین رفتن مفهوم مادری

بر اثر رواج شبیه سازی انسانی، نه تنها نهاد ازدواج متلاشی خواهد شد، بلکه حتی مفهوم مادری همراه با معانی عاطفی آن از میان می رود و رابطه فرزند و مادر رابطه میان دو شیء، نه دو انسان می گردد. از نظر ریاض احمد، این کار به مسخ غریزه مادری می انجامد؛ زیرا رحم را به تنها ابزاری برای حفظ جنین تبدیل می کند. ۵۷

دیگری نیز، چهارمین زیان این تکنولوژی را آن می داند که مفهوم خانواده به طور کلی و به خصوص مفهوم مادری را، ملغاً می سازد؛ زیرا اگر از این راه انسان بتواند افراد دلخواه خود را به دست آورد، دیگر کسی نیازی به خانواده نخواهد داشت. مادری که برای زایمان و پرورش جنین خود زحمت نکشد، حس مادری نخواهد داشت. ۵۸. تأکید بر این جنبه، هنگامی جدی تر می شود که مسئله شبیه سازی انسانی با مسئله رحم اجاره ای یا مادر جایگزین (surrogate mother) پیوند بخورد. در مواردی مادر اصلی که دارنده تخمک است، به دلایلی نمی تواند تخمک بارور شده را در رحم خود پرورش دهد. از این رو، آن را در رحم زن دیگری جای می دهند تا نقش مادر میانجی را بازی کند. این کار به مورد شبیه سازی انسانی اختصاص ندارد؛ بلکه در ناباروری های معمولی نیز می توان از آن استفاده کرد. اما فراهم شدن این مکان خود موجب شده است تا به شبیه سازی انسانی حمله دیگری شود و این کار را مایه از میان رفتن مفاهیم اساسی و سنتی مادری بدانند. از نظر قرضایی: (این از بدعت هایی است که تمدن غرب معاصر آن را ایجاد کرده است. بدین ترتیب، غربیان با معنای زیبا و شریف مادری بازی کرده و آن را فاسد ساخته اند). ۵۹. در چنین فضایی است که: (مادری به معنای قرآنی آن) از میان خواهد رفت. ۶۰

هشت. امکان شکل گیری روابط نامشروع

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

۹. گسترش و ترویج همجنس گرایی

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

دکتر عمر اللفی، بر این باور است که شبیه سازی انسانی به تولید مثل میان افراد همجنس (intra-sex) فرصت تحقق خواهد داد؛ به این صورت که یکی دهنده تخمک است و دیگری دهنده هسته سلول جسمی. ۶۴. کارم سیدغنیم نیز بر این مسئله تأکید می کند که این کار موجب می شود تا افراد همجنس به یکدیگر اکتفا کنند و از ناهمجنس بی نیاز شوند. وی برای تأیید سخن خود به خشنودی برخی از فمینیست ها در بخشی از نقاط عالم اشاره می کند که از این تکنولوژی استقبال کردند و گفتند که: (به زودی سیاره ما، سیاره زنان ۶۵ خواهد شد). ۶۶. عبدالهادی مصباح نیز بر نقش شبیه سازی انسانی در تحقق خواسته های همجنس گرایان تأکید نموده، بر این باور است که زن و مرد همجنس باز از ازدواج بی نیاز شده، می توانند به دلخواه از این طریق تولیدمثل کنند. ۶۷.

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

ده. سوء استفاده مجرمان

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

اگر این برداشت صحیح باشد، آن گاه دشواری های فراوانی برای بازشناسی افراد از یکدیگر پدیدار می شود. هنگامی که پدری در تشخیص فرزندان دوقلوی خود دچار مشکل می شود، بازشناسی صدها تن که در تمام ویژگی ها کاملاً شبیه یکدیگر باشند، نه تنها دشوار است، چه بسا محال باشد. کافی است تا هزاران نوشابه از یک مارک و با یک رنگ و اندازه را تصور کنیم و سپس در ذهن خود به جای نوشابه، انسان های شبیه سازی شده را بگذاریم. این جاست که به گفته قرضای، معلم چگونه می تواند دانش آموزان شبیه سازی خود را از

یکدیگر بازشناسد. ۷۳ همو بر این باور است که شبیه سازی انسانی این امکان را برای ما فراهم می آورد تا از یک شخص: (ده ها یا صدها شخص را بدون نیاز به والدین، ازدواج و خانواده پدید آوریم؛ تنها یک مذکر یا مؤنث ما را از جنس دیگر بی نیاز می سازد). ۷۴

عبدالمعز خطاب نیز این گونه استدلال می کند. ۷۵ از دیدگاه او ممکن است فرد شبیه سازی شده در جرایم خطیر به کار گرفته شود و چه بسا با زن اصل خود همبستر گردد. ۷۶ برخی از کارشناسان مسائل حقوقی و کیفری در جهان عرب مانند عصام رمضان، ۷۷ دکتر مژهر جعفر عبید جاسم ۷۸ و عبدالوهاب خلیل، ۷۹ رئیس تحقیقات پلیس جیزه در مصر، به این مسئله پرداخته و آن را از این منظر نقد کرده اند. کسانی مانند کارم السید غنیم، ۸۰ عبدالمحسن التركي ۸۱ دبیر کل رابطه العالم الاسلامی، و شیخ محمد مختار الاسلامی مفتی تونس، ۸۲ از این امکان به حرمت شبیه سازی انسانی حکم کرده اند.

۲. بررسی دلائل حرمت شبیه سازی

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

یک. بررسی لزوم تولیدمثل جنسی

این دلیل، به جهات متعدد زیر ناپذیرفتنی است:

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

دوم. آیاتی که مخالفان شبیه سازی انسانی به آنها استناد می کنند، مانند (یخرج من بین الصلب والترائب)، گویای وجوب این کار نیست؛ بلکه بیانگر یک رخداد یا سنت الهی در تولیدمثل است. خداوند در این آیه و آیاتی از این دست، گزارش می دهد که بشر از مواد برآمده از (صلب) و (ترائب)، یا (ماء دافق) آفریده شده است. اما از بیان این واقعیت، نمی توان حکم وجوبی استخراج کرد. اگر در آیاتی از این دست، همانند آیات آغازین سوره مؤمنون، آمده بود که مؤمنان جز از طریق امتزاج مائین، تولیدمثل نمی کنند، می شد به آن

استدلال کرد و چنین استدلالی درست بود؛ اما در این جا هیچ حکم تکلیفی، نه به تصریح و نه صورت تلویحی نیامده است.

سوم. آیاتی از این دست فقط گزارش واقع را می دهند، اما نمی گویند که چنین نیز باید باشد. به تعبیر دیگر، از وجود یک سنت، وجوب فقهی آن به دست نمی آید. حداکثر آن است که می توان آن را جایز شمرد. برای مثال، از زمان حضرت رسول اکرم تا صد سال قبل، غالب مسلمانان با شتر به حج می رفتند. در قرآن کریم نیز حتی قبل از آن که اسلام پدیدار شود، به این حقیقت اشاره شده است. خداوند متعال خطاب به حضرت ابراهیم می فرماید که مردم رابه حج فراخوان؛ آنان نیز با پای پیاده یا بر شترانی لاغر از راه های دور خواهند آمد. ۸۳ در این آیه تنها به دو شکل رفتن به حج اشاره شده است: پیاده و با شتر.

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

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

چهارم. طبق استدلال فوق، با نحوه تولد حضرت عیسی مشکل خواهیم داشت؛ زیرا همان طور که مخالفان شبیه سازی انسانی نیز قبول دارند، در مورد ایشان امتزاج مائین و آمیزش جنسی وجود نداشت. این اشکال به نظر می رسد که پاشنه آشیل مخالفان، شبیه سازی انسانی باشد و دیده نشده است که به آن پاسخی درخور دهند. گفتنی است که این مسئله در متون مربوطه گاه به عنوان مؤیدی بر قدمت شبیه سازی انسانی به شمار می رود و حتی کسانی مانند قرضاوی خواسته اند به کمک شبیه سازی انسانی، نحوه ولادت حضرت عیسی یا معاد را اثبات کنند. از سویی این نکته را مطرح کرده اند که برخی به خیال خام خود شبیه سازی انسانی را نقضی بر نحوه ولادت حضرت عیسی پنداشته اند. نورالدین خادمی می کوشد که این مسئله را حل کند. ۸۴

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

دو. بررسی دلیل اختلاط انساب

طبق این دلیل شبیه سازی انسانی موجب اختلاط میاه و انساب می شود؛ پس حرام است. حال جای پرسش است که کجای این کار موجب خلط میاه و انساب می شود؟

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

بنابراین به نظر نمی رسد که در هیچ شقی امکان خلط نسب وجود داشته باشد. تنها فرض محتمل آن است که بانک هسته و سلول تشکیل شود و ما بی آن که بدانیم این هسته از چه کسی است، آن را به جای هسته اصلی تخمک یک زن بگذاریم و به این ترتیب، وی باردار شود. در این صورت خلط نسب صورت گرفته است که فرضی بعید است؛ زیرا فعلاً که چنین بانکی نیست، و اگر هم شکل بگیرد، به دلیل برخی مخاطرات و بیماری هایی که ممکن است از طریق هسته های ناشناخته منتقل شود، کسانی مانند گرگوری ای. پنس استفاده از آن را توصیه نمی کنند. به فرض هم که این کار انجام شود، باز دلیل فوق اخص از مدعا است. از این رو، اگر هم این دلیل را بپذیریم، طبق آن باید گفت استفاده از هسته افراد ناشناس برای شبیه سازی انسانی، به دلیل آن که موجب خلط نسب می شود، حرام است. اما این حرمت تنها یک شق از شبیه سازی انسانی را دربر می گیرد و شامل شبیه سازی انسانی میان زوجین نمی شود. گفتنی است که نصر فرید واصل، مفتی مصر، در برابر این شق ناگزیر تن می دهد که اختلاط انساب صورت نگرفته است، لیکن ادعا می کند که در این جا از (منهج الانجاب الشرعی) ۸۶ خارج شده ایم. بنابراین در این شق خلط نسب نیست. پیشتر هم مسئله نحوه انجاب شرعی و ناکارآمدی آن دلیل نشان داده شد.

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

سه. بررسی دلیل ابهام در روابط خویشاوندی

در این باره چند نکته گفتنی است:

ییکم. مفهوم ابوت و بنوت و مانند آن از مفاهیم و حقایق عرفی است، نه از حقایق شرعی. شارع در این جا نیز نظر خاصی ندارد و همان نظر عرف را تأیید کرده است. طبق مبنای عرفی، اگر فرزندی در کادر زوجیت و در میان خانواده ای زاده شد، فرزند زوجین به شمار می رود و هیچ دلیلی نیز نمی خواهد. فرض عرف آن است که مادر، این فرزند را از شوهر خود باردار شده است و در این مورد قاعده صحت را جاری می کند و به احتمالات عقلی اما ضعیف - مانند این که این فرزند از زنا یا سر راهی باشد - ترتیب اثر نمی دهد. اسلام نیز این باور عقلایی را امضا کرده و رسول اکرم فرموده است که (الولد للفراش). مفاد این حدیث که مستند احکام فقهی فراوانی نیز به شمار می رود، آن است که هرگاه فرزندی در دامن خانواده ای زاده شد، از آن همان خانواده به شمار می رود و نظر خلاف مسموع نیست؛ کافی است که زوجین نظر مساعدی در این باره داشته باشند. اما اگر پدر فرزند را نپذیرفت و او را به خود نسبت نداد، باز مادر به زنا متهم نمی شود؛ نهایت آن است که مسئله ملاءنه یا لعان پیش می آید و این دو از هم جدا می شوند. اگر همه ادله فقهی و قضاوت های حضرت رسول را بررسی کنیم، می بینیم که معیار الحاق فرزند به والدین، آن بوده است که نخست ازدواجی شرعی میان آن دو وجود داشته باشد و دیگر آن که آنان فرزند را به خود ملحق ساخته باشند و او را از آن خود بدانند. افزون بر این دو شرط، شرط دیگری وجود ندارد، نه مشابهت فرزند به والدین، نه امتزاج مائین و نه چیز دیگر.

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

از این رو، اثبات ابوت نیاز به دلیل شرعی ندارد و کافی است که کسی فرزند را از آن خود بداند و دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد. اما درباره مادر مسئله اندکی فرق می کند و آن هم مسئله تولد است. از نظر شرعی کسی فرزند زنی به شمار می رود که از او متولد شده باشد. این نظر در حقیقت تابع فهم عرفی است. از این رو، در برابر این ابهام که گاه کسانی به دلیل ظهار از همسر خود، زن را بر خویش حرام می پنداشتند، قرآن کریم در سوره مجادله، آیه ۲ فرمود: (ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم). بدین ترتیب، این تأکید بر ولادت نیز به معنای آن نیست که حتماً شرط کافی و لازم مادری و فرزندی است؛ بلکه برای رد یک تصور خطاست. از این رو، اگر فرض کنیم به دلیلی ناچار شدیم جنین یک ماهه ای را از رحم زنی از راه جراحی سزارین خارج کنیم و موفق شدیم که او را زنده نگه داریم، بی گمان آن زن مادر او به شمار خواهد رفت؛ گرچه عرفاً از او متولد نشده باشد.

دوم. حال ببینیم که در شبیه سازی انسانی چه ابهامی در روابط خانوادگی پیش می آید. فرض کنیم که زوجین ناباروری از طریق تخمک زن و هسته سلول شوهر، شبیه سازی انسانی کردند. اهل سنت این کار را نیز حرام می دانند و در این مورد کسی مانند محمد سلیمان الاشقر یکی از دلایل حرمت را به هم ریختگی اوضاع شرعی ۸۷ می داند. طبق این استدلال نمی توان فرزند را به پدر نسبت داد؛ زیرا آن سلول با منی شوهر بارور نشده است. پس فرزند او به شمار نمی رود و نوزاد را به پدر شوهر نیز نمی توان نسبت داد؛ زیرا (الولد للفراس). ۸۸ حال می پرسیم چه دلیل شرعی وجود دارد که تخمک زن باید حتماً با گامت یا سلول جنسی شوهر بارور شده باشد؟ در حالی که پدری به دلیل رنگ پوست و مانند آن در نسب فرزند خود تردید می کند و پیامبر او را از این تردید باز می دارد، ما چگونه می خواهیم بر ضرورت باروری تخمک با گامت پدر پافشاری کنیم؟ مفاد این سخن آن است که باروری با گامت پدر باید احراز شود که این کار در گذشته دشوار بوده است. آیا واقعاً ما نصی فقهی داریم که در آن آمده باشد که باید تخمک با گامت پدر بارور شده باشد؟ آیا مفاد الولد للفراس، آن است که تنها زمانی می توانیم فرزندی را به پدرش نسبت دهیم که مطمئن باشیم اسپرم او در تولید آن فرزند نقش داشته است؟ یا آن که وجود رابطه زوجیت و عدم دلیل بر خلاف در انتساب ولد به پدر کافی است؟ ظاهراً این مورد اخیر تا قبل از طرح مسئله شبیه سازی انسانی، مقبول فقها بوده است. در این جا نیز نباید از آن اصل کلی عدول کرد. احراز امتزاج مائین برای الحاق ولد لازم نیست؛ بلکه احراز خلاف آن شرط نفی ولد است. در مورد استلحاق، که سنتی جاهلی بود با آن که ظاهراً از نظر ژنتیکی فرزند به پدر ملحق می شد و امتزاج هم حاصل شده بود، اما به دلیل عدم رابطه زوجیت، اسلام آن را رد کرد. از این رو، باروری با منی زوج در فقه اسلامی شرط نبوده است. پس، از این جهت، الحاق به پدر اشکالی ندارد و فرزند به پدر ملحق می گردد. اما این که گفته می شود نوزاد را به پدر شوهر نمی توان نسبت داد، اساساً چرا باید فرض کنیم که این نوزاد از پدر شوهر است؟ یکی از فرض های شگفت آن است که اگر از طریق شبیه سازی انسانی فرزندی زاده شد، این فرزند چون از هسته سلول مرد گرفته شده است و آن سلول نیز در اصل از ماء یا گامت پدر صاحب سلول پدید آمده است، پس این فرزند فرزند او به شمار می رود. در پاسخ این فرض می توان گفت که این شخص، به دهنده هسته ملحق می شود و فرزند او به شمار می رود، نه به پدر او و در این جا فهم عرفی کافی است. عرف نیز او را فرزند این یک می شمارد، نه پدر او. البته ممکن است ادعا شود که در این جا دو فهم داریم دو احتمال هست. در پاسخ این ادعا می توان گفت این احتمال به ذهن نزدیک تر است. در این گونه امور کسی که اقدام به شبیه سازی انسانی می کند، نوزاد احتمالی را فرزند خود می داند، نه فرزند پدر و در نتیجه برادر خود. در این موارد اگر قرار باشد، به دلیل آن که سلول اصلی از ماء دیگری بارور شده باشد، حکم به حرمت دهیم، با کمی تأمل می توان ازدواج میان دو عموزاده را نیز تحریم کرد؛ زیرا آنان به دو برادر می رسند و سلول های آن دو نیز با یک گامت بارور شده است. در این امور چنین دقت های فلسفی درست نیست.

وانگهی آقای الاشقر در این جا دو مبنای متفاوت اتخاذ می کند تا نتیجه دلخواه خود را بگیرد. وی برای آن که فرزند را از پدر نفی کند، می گوید که در این جا با گامت وی بارور نشده است. پس از نظر او، ملاک الحاق باروری با منی پدر است. اما آن فرزند را به پدر وی نیز ملحق نمی کند؛ به دلیل آن که (الولد للفراش). در این جا وی باید تکلیف خود را معین کند: اگر ملاک فراش است، مسئله حل است و فرزند به صاحب هسته که زوج باشد، ملحق می شود. اگر هم ملاک باروری است که به پدر آن شخص ملحق می گردد. اما وی به گونه ای استدلال می کند تا آن فرزند را به طور کلی بی پدر معرفی کند. وی پس از تحلیل و نقد شقوق مختلف این مسئله، نتیجه می گیرد که: در هر صورت شخص شبیه سازی شده را نمی توان به پدری شرعی منتسب ساخت و در هیچ حالی نمی توان انتساب او را به پدری شرعی تصور نمود. ۸۹ بدین ترتیب، از نظر او هیچ راهی برای الحاق چنین شخصی به پدر مشروع وجود ندارد. الاشقر این بحث را به عنوان حکم تکلیفی بیان می کند. اما وی پس از این بحث، حکم وضعی مسئله را پیش می کشد. به این معنا که به رغم حرمت این کار، اگر کسی دست به شبیه سازی انسانی زد، احکام وضعی چنین شخصی مانند مسئله ارث، نفقه، حضانت و دیانت او چه می شود؟ در این جا است که وی بحث نسب آن شخص را مجدداً طرح می کند و نتیجه می گیرد که اگر زنی شوهردار، فرزند شبیه سازی شده ای را به دنیا آورد، شوهر آن زن، پدر شرعی آن فرزند خواهد بود. مستند این حکم نیز همان گفته معروف رسول خدا است که فرمود: (الولد للفراش)؛ ۹۰ یعنی آقای الاشقر، پس از کوشش فراوان برای اثبات آن که به هیچ روی نمی توان فرزند شبیه سازی شده را به پدری ملحق ساخت و کاملاً بی پدر است، درست در صفحه بعد به سادگی و با استناد به همان حدیثی که از آن نفی بنوّت را نتیجه گرفته بود، آن فرزند را به همان پدر متعارف ملحق می کند.

ریاض احمد عوده الله نیز برای شبیه سازی انسانی چهار شقّ برمی شمارد و همه آنها را حرام می داند. چهارمین شقّ آن است که هسته شوهر در تخمک همسرش گذاشته و در رحم او کاشته شود. این کار حرام است؛ زیرا طفلی که زاده می شود، برادر شوهرش خواهد بود، نه پسرش. پس همه صور شبیه سازی انسانی حرام است. ۹۱ اما همو هفت صفحه بعد، هنگام بحث از نسب، مجدداً فرض گذشته را پیش می کشد و به استناد حدیث حضرت رسول که فرمود: (الولد للفراش)، نتیجه می گیرد که این فرزند به زوج، یعنی پدر، ملحق می شود و او پدر شرعی آن طفل به شمار می رود. ۹۲

اما حضرت فرمود: (الولد للفراش)؛ نفرمود: الاخ للفراش. از این رو، این پرسش مطرح می شود که آیا طبق این حدیث می توان برادر را پسر به شمار آورد؟

برخی از این کسان به این مسئله که می رسند و خلاقیت خود را برای ارائه سناریوهای پیچیده به کار می گیرند، همه اصول و مبانی روشن فقهی و مسلمات فقه اهل سنت را فراموش می کنند. برای مثال، عبدالهادی مصباح برای نشان دادن اختلاط نسب، شقوقی را بیان می کند و نتیجه می گیرد که این کار در میان زوجین نیز به این اختلاط می انجامد، اما از راهی جز شیوه الاشقر. طبق تقریر مصباح فرض کنیم: زنی هسته شوهر خود را در تخمک خود می نهد و در رحم خویش پرورش می دهد. فرزندی که به دنیا می آید، هیچ نسبتی با

او ندارد و تنها فرزند شوهر او است. حال همین زن هسته سلول خود را در تخمک خود گذاشته، آن را در رحم خود پرورش می دهد، دختری به دنیا می آید که هیچ نسبتی با شوهر آن زن ندارد. این دختر و پسر با یکدیگر نیز نسبتی ندارند و نمی توان آنان را محرم یکدیگر نامید. حال آیا این دو می توانند با هم ازدواج کنند؟ ۹۳ در این جا در آن پیش فرض اثبات نشده، مناقشه نمی کنیم، اما باز با نگاهی ساده می توان آن دو را محرم دانست؛ زیرا هر جور محاسبه کنیم، این دو به یک تخمک تعلق دارند و در نتیجه حداقل می توان آن دو را خواهر و برادر ناتنی دانست. حتی اگر این مطلب را منکر شویم و بگوییم که مادر در تولید پسر هیچ نقشی ندارد و تنها (ظرفی) برای نگهداری و رشد او به شمار می رفته است، باز حداقل از طریق قیاس اولویت که هم شیعه آن را قبول دارد و هم اهل سنت، می توان آن دو را محرم دانست. اگر زن بیگانه ای، دختر و پسری را که هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند، در نوزادی شیر داده و شرایط رضاع محقق شده باشد، در آن صورت آن دختر و پسر، خواهر و برادر رضاعی قلمداد می شوند محرم هم می گردند. حال چگونه اگر زنی نه ماه تمام، دختر و پسری را در رحم خود بپروراند و با گوشت و خون خود آنان را تغذیه کند، با آنان محرم نخواهد شد و آنان نیز با هم محرم نخواهند بود؟ آیا برای مثال یکی دو روز (هم شیر) بودن، بیشتر در رشد تن و به تعبیر فقهی (نبت لحم و عظم) تأثیر دارد؟ یا نه ماه (هم رحم) بودن و بخش عمده وجود خود را از دیگری گرفتن و مشارکت در منشأ تن و گوشت خود داشتن؟ در این جا قیاس اولویت بی هیچ تردیدی محرمیت آن دو را با یکدیگر ثابت می کند. بنابراین چه کسی گفته است که آنان محرم نیستند تا بعد این فرض را پیش بکشیم که آیا می توانند با هم ازدواج کنند یا خیر.

اگر مسئله محرمیت، مسئله ای است فقهی، که چنین است، پس باید با همان ابزارها برخورد کرد. بارها خوانده و پذیرفته ایم که (حکم الاشباه فیما یجوز و فیما لایجوز واحد). در این جا نیز با وحدت ملاک و تحقق جامع در این قیاس، طبق مبنای قائلان به آن، بی کمترین رنجی می توان معضل ادعایی را حل کرد و نیازمند این همه استعجاب نیست. بنابراین می توان به سادگی فرزندی را که در دایره زوجیت شبیه سازی می شود، به زوجین ملحق ساخت و نیازی به آن فرض های عجیب و در نهایت کنار گذاشتن آنها نیست و همین مقدار برای حلیت شبیه سازی انسانی در دایره ازدواج کافی است.

سوم. برخی در این مورد تا جایی پیش می روند که علاوه بر نفی پدر می خواهند نشان دهند فرزندی که شبیه سازی شده است، حتی مادر ندارد. طبق نظر دکتر حسن علی الشاذلی، از آن جا که تخمک از هسته، تهی و هسته مرد جای آن گذاشته شده است، جنین صفات و خصایص ژنتیکی مادر را به ارث نمی برد و بنابراین وی مادر جنین نخواهد بود و نقش مادر، نقش پروراننده است، نه ایجادکننده و تنها ظرفی است برای نگهداری جنین. ۹۴ این حکم بر این فرض استوار است که هنگامی مفهوم پدری و مادری صادق است که هریک نیمی از ساختار وراثتی خود را به فرزند انتقال دهند. از این منظر، اگر تخمک زن از هسته خالی شود، وی دیگر مادر فرزند نخواهد بود. هرچند باز تا ۳درصد از ساختار فرزند را تأمین می کند، اما این مقدار به

گفته برخی از مخالفان شبیه سازی انسانی نقش چندانی ندارد. بدین ترتیب، شخص شبیه سازی شده که قبلاً پدر نداشت، اینک بی مادر نیز شد و مصداقی خواهد بود برای از زیر بوته عمل آمدن.

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

ظاهراً در این جا یک نکته فراموش شده است: تا چندی پیش تصور حاکم آن بود که همه یا عمده صفات ارثی از پدر به فرزند به ارث می رسد و مادر (ظرفی) بیش نیست. در فرهنگ عربی این مسئله جدی تر بود، تا جایی که می گفتند:

(بنونا، بنو أبناءنا و بناتنا

بنوهن أبناء الرجال الأباعد). ۹۵

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

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

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

چهارم. به فرض که در مواردی ممکن است واقعاً ابهامات پیچیده ای در نسب حاصل شود، می توان آن موارد خاص را معین نمود و شرعاً حرام دانست یا طبق قانون ممنوع نمود. برای مثال، جهت پیشگیری از زایش فرزندان بی پدر، می توان گرفتن هسته، از هسته سلول جسمی زن را جهت گذاشتن در تخمک خودش، منع

کرد یا تحریم نمود، یا طی بخشنامه ای به مراکزی که در آینده به این کار اقدام خواهند کرد، از آنان خواست که برای این کار ضوابط خاصی را رعایت کنند. از این رو، به دلیل ابهام در موارد خاص نمی توان حکم به حرمت همه موارد داد.

پنجم. برخی برای نشان دادن شناعت شبیه سازی انسانی، گاه شقوقی سخت را مطرح و با نمایاندن زشتی آن، اصل شبیه سازی انسانی را تخطئه می کنند. یکی از این شقوق این است که اگر دختری که شیفته پدرش است، هسته او را در رحم خود بکارد و طفل به دنیا آید، این طفل پدر او خواهد بود، یا برادرش و یا فرزندش. ۹۶ غافل از آن که این مشکل، شخصاً متوجه شبیه سازی انسانی نیست و می توان عین همین مشکل را به گونه دیگری نشان داد. فرض فوق را اندکی دستکاری می کنیم و می گوئیم: اگر دختری که شیفته پدرش است، با او همبستر شود و پسری به دنیا آورد، این پسر، فرزند او خواهد بود، یا برادرش. آن گاه می توانیم طبق مبنای فوق، چون این عمل را موجب خلط یا ابهام نسبت می دانیم، اصل همبستری و معاشرت جنسی، نه همبستری دختر با پدرش را منع کنیم.

در مثال فوق، به فرض صحت می توان طبق قانون یا شرع، انجام گونه هایی از شبیه سازی انسانی میان محارم را منع کرد، نه آن که به دلیل دشواری در یک گزینه، کل شقوق دیگر نیز نفی شود.

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

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

(هذا كله يوجب علينا أن نُنكر العمليّة من أصلها لما يترتب عليها من مفاصد وآثام). ۹۷

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

چهار. بررسی دلیل نبود پدر در موارد خاص

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

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

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

نورالدین مختار الخادمی بر این باور است که با شبیه سازی انسانی اساساً مفهوم پدری یکسره از میان می رود؛ زیرا وی فرض را بر این می گذارد که در شبیه سازی انسانی هیچ مردی نقش ندارد و در نتیجه هیچ اثری از پدر در وجود نوزاد شبیه سازی شده دیده نمی شود؛ ۹۹ و مرد حتی به اندازه یک ژن یا کروموزوم در تولید طفل نقشی ندارد. ۱۰۰ در استدراک و اصلاح این حکم، وی در پانوشت می گوید: مگر آن که هسته از پدر گرفته و در تخمک مادر کاشته شود. در این صورت است که پدر نیز در تحقق جنین نقش پیدا می کند. وی آن گاه ادعا می کند که این تنها یک فرض است و هنوز محقق نشده است. ۱۰۱ نکته قابل توجه در تحلیل وی آن است که وی به این مورد که می رسد، یعنی جایی که مسئله ابوت حل می شود و دیگر از این جهت اشکالی متوجه شبیه سازی انسانی نمی شود، ادعا می کند که این تنها یک (افتراض نظری) است؛ لیکن مفسد شبیه سازی انسانی را چنان با قطع و جدیت مطرح می سازد که گویی همه آنها را خود دیده و شاهد هزاران انسان شبیه سازی شده بوده و مشکلات آنان و مفسد این کار مشاهده کرده است. این تنها یک نمونه از ناسازگاری منطقی مخالفان شبیه سازی انسانی است که مفسد احتمالی را به عنوان حقایق بیان می کنند، اما احتمالات منطقی به عنوان صرف فرض طرح می شود.

پنج. بررسی دلیل ابهام در نفقه و ارث

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

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

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

شش. بررسی دلیل نابودی نهاد ازدواج و خانواده

این دلیل، از اثبات مدعا ناتوان است و میان مقدمات و نتیجه آن ربطی منطقی برقرار نیست. در این جا مفروض مدعیان آن است که انگیزه و هدف اصلی از ازدواج تولیدمثل است. از این رو، اگر تولیدمثل بدون ازدواج ممکن گردد، این نهاد برچیده خواهد شد. در نتیجه، دیدن احکام کلیشه ای از این دست: (تا زمانی که فرد می تواند خود را شبیه سازی کند، ازدواجی در کار نخواهد بود)، ۱۰۲ در متون مربوط فراوان است. اما این دلیل تاب تحلیل جدی را ندارد. از این رو، در نقد آن تنها به نکات زیر اشاره می کنم:

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

دوم. مقصود از این که هدف و انگیزه اولیه مردم از ازدواج تولیدمثل است، چیست؟ این ادعا را به دو صورت می توان تقریر کرد: یکی آن که مردم آگاهانه و با قصد، ازدواج می کنند تا تولید مثل کرده باشند و فرزندی برایشان حاصل شود. دیگر آن که آنان به هر دلیلی ازدواج کنند، نتیجه ازدواج عملاً به تولید مثل منجر می شود. مثالی از قرآن این تفاوت را به نیکی نشان می دهد. در سوره قصص آمده است که مادر حضرت موسی او را به آب انداخت. پس از آن، آل فرعون او را از آب برگرفتند تا برای آنان دشمن و مایه اندوه باشد. ۱۰۳

مفسران در این جا درباره حرف لام (لیکون) بحث کرده اند که مقصود از آن چیست؟ آیا آنان موسی را برای این که دشمنشان شود، از آب بیرون کشیدند؟ اگر مقصود این باشد که کاری نامعقول است. اگر فرعون می دانست که موسی کیست و فرار است چه کند، او را می کشت. از این رو، در این مورد مفسران گفته اند که این لام، برای تعلیل نیست؛ بلکه لام غایت است؛ یعنی این کار فرعون عملاً به زیان او انجامید و او ناخواسته و نادانسته دشمن خویش را در دامان خود پرورش داد.

در دلیل فوق نیز باید این مطلب روشن شود و به تعبیر فنی، علت و انگیزه از غایت و نتیجه بازشناسی گردد. آیا هدف و انگیزه مردم از ازدواج تولید مثل است یا غایت آن تولید مثل است؟ اگر مقصود مدعیان آن است که (هدف)، (انگیزه) و قصد آگاهانه مردم از ازدواج تولید مثل است، به این معنا که آنان برای آن که فرزندی به دست آورند، دست به این اقدام می زنند، کلیت این سخن ناپذیرفتنی است. ممکن است افراد معینی با انگیزه های اقتصادی یا برای داشتن (عصای پیری) و تولید مثل ازدواج کنند، اما غالب ازدواج ها با این انگیزه نبوده و نیست. واقعیات بیرونی و مشاهدات فراوان و دستاوردهای زیستی نه تنها این ادعا را تأیید نمی کند، بلکه درست برخلاف آن است. سال ها قبل از آن که مردی به فکر تولید مثل باشد، ذهنش مشغول جنس مخالف و جذب او می شود. این جذب اگر نیرومند شد، به ازدواج می انجامد و مدت ها بعد از ازدواج است که زن و مرد به صرافت تولید مثل می افتند.

اگر به زبان فیزیولوژیکی و روان شناختی سخن بگوییم، باید گفت که هورمون های جنسی فرد مذکر در هنگام بلوغ فعال می شود و از طریق تولید تستوسترون (testosterone) نیازهای جنسی را در او بر می انگیزاند. ۱۰۴ این نیازهای نیرومند که در حدود سیزده چهارده سالگی به تدریج شکل می گیرند و نیرومند می شوند، او را به طور طبیعی و غریزی به سوی جنس مخالف سوق می دهد. در جایی که این نیازها تنها در قالب ضوابط اخلاقی و دینی هدایت شده باشند، معمولاً این کشش نیرومند به ازدواج منجر می شود. بنابراین اولین و مهم ترین انگیزه ازدواج، نه تولیدمثل، که رفع نیازهای جنسی و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، (امتلاى اوعیه منی) ۱۰۵ است. البته این انگیزه نیرومند همراه خود عواطف خاصی نیز دارد که در پناه ازدواج تأمین می شود. بعدها ممکن است که این انگیزه تعدیل و تلطیف شود و حس زیباشناختی در انسان رشد کند و تعالی یابد. پس از آن که مدتی از ازدواج گذشت، آن زمان است که زوجین خواستار فرزند می شوند و مسئله طلب نسل مطرح می گردد. قرآن کریم نیز هنگامی که از آفرینش زن سخن می گوید، به مسئله تولید مثل اشاره نمی کند؛ بلکه از تعبیر سکینه یا آرامش نام می برد که با دقت غلیان های جنسی را فرا می گیرد. در سوره روم، آیه ۲۱ خداوند می فرماید: (و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً، لتسکنوا الیها). در این جا (لتسکنوا) آمده است؛ یعنی تا آرامش یابید و این (لام) را می توان لام تعلیل دانست. از این منظر، وجود هر یک از زوجین برای دیگری (سکن) و مایه آرامش است. پس انگیزه اولیه ازدواج، دستیابی به آرامش است، نه تولید مثل. از این رو، در آیه آمده است که (لتسکنوا الیها)؛ حال آن که اگر هدف آگاهانه افراد، تولید مثل بود، مناسب تر بود که گفته شود: (لتنجبوا منها). بنابراین اگر مقصود مخالفان آن باشد که هدف افراد از ازدواج

تولید مثل است، این ادعا ناپذیرفتنی است و به همین دلیل اگر هم شبیه سازی انسانی محقق شود، از این نظر سلباً یا ایجاباً کاری به نهاد خانواده و ازدواج ندارد.

اما ممکن است بگوییم که مقصود از فرض فوق آن است که ازدواج عملاً و در نهایت به تولید مثل می انجامد؛ یعنی حتی اگر افراد آگاهانه به قصد تولید مثل ازدواج نکنند، باز نتیجه کارشان فرزندزایی است. اگر این طور باشد، که سخن درستی نیز به شمار می رود، خارج از بحث ما است و بنابراین افراد با انگیزه جنسی و برای یافتن آرامش ازدواج می کنند، اما چه بخواهند و چه نخواهند، غالباً دارای فرزند خواهند شد. در این جا می توانیم از منظر (شوپنهاور) به مسئله بنگریم و بگوییم که غریزه جنسی و حتی عشق، بازی فریب کارانه طبیعت است برای آن که انسان بیچاره و بدبخت، نسل خود را ادامه دهد. از نظر شوپنهاور ما فکر می کنیم که عاشق شده ایم و آگاهانه تن به ازدواج می دهیم و هدفمان برآوردن نیازهای عاطفی مان به شمار می رود. اینها همه تصوراتی است که طبیعت، مکارانه در نهاد ما سرشته و ما را چون ماشینی کوکی به بازی های موردنظر خود واداشته است. حتی خرد ما بازیچه این قدرت مکار است و: (در ازدواج کسی به دنبال مشغولیت عقلانی نیست؛ بلکه همه در پی به دنیا آوردن فرزند هستند). ۱۰۶ به باور شوپنهاور ما فکر می کنیم که از موهبت عشق برخوردار شده ایم، اما در همان حال واقع امر آن است که: (عشق فریبی است که طبیعت به افراد می دهد و آنها را به هلاک می اندازد؛ برای این که نوع باقی بماند). ۱۰۷

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

توجیه دیگر آن است که بگوییم مقصود از فرض فوق آن است که افراد هنگام ازدواج، باید به قصد تولید مثل دست به این اقدام بزنند و به گفته خواجه نصیر طوسی: (باید که باعث بر تأهل، دو چیز بود: حفظ مال و طلب نسل، نه داعیه شهوت یا غرضی دیگر از اغراض). ۱۰۸ این سخن نیز به فرض صحت، تنها یک توصیه اخلاقی است و نه حکمی شرعی. از این رو، حتی اگر کسی ازدواج کند و به هیچ روی قصد طلب نسل نداشته باشد و هدفش مقصود به رفع نیازهای شهوی باشد، باز ازدواجش درست است. خلاصه آن فرض نخست، که هدف انسان ها از ازدواج تولید مثل است، پذیرفتنی نیست.

البته تنها در یک فرض، شبیه سازی انسانی کاملاً مخالف ازدواج است و در آن صورت می توان آن را دلیلی بر حرمت این کار دانست و آن این که مدعی شویم که شبیه سازی انسانی، غریزه جنسی انسان را از بین می برد و اساساً افرادی فاقد هرگونه تمایل جنسی و اخته می آفریند. چنین کسانی دیگر به سوی ازدواج گام

برنخواهند داشت و تصور آن را نیز نخواهند کرد و فریب طبیعت را نیز نخواهند خورد. از قضا ذهن خلّاق کسانی نیز این ایده را طرح کرده است. محمد عدنان سالم، مدیر کل دارالفکر، بر این نظر است و این گونه استدلال می کند: مفروض آن است که شخص استنساخ شده، زاده تولید و تکثیر غیر جنسی است و چیزی از مسائل جنسی نمی داند؛ در نتیجه، هیچ تمایل جنسی ندارد و چیزی از ازدواج و خانواده نمی داند. مراکز تحقیقاتی نیز نیازی به شبیه سازی دو جنس متجاذب ندارند، وگرنه شبیه سازی آنان دیگر معنایی نداشت. ۱۰۹

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

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

(الاستنساخ يقوم على الاستغناء عن احد الجنسين والاكتفاء بجنس واحد). ۱۱۰

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

(تا آن جا که یکی از زنان آمریکایی گفت: پس از آن، این سیاره تنها از آن زنان خواهد بود). ۱۱۱

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

(ان الاستنساخ بالصورة التي قرأناها و شرحها المختصون ينافي ظاهرة الأزواج او سنة الزوجية في هذا الكون الذي نعيش فيه). ۱۱۲

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

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

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

یکی از نکاتی که باید در این جا به آن توجه داشت، نقش ادبیات علمی - تخیلی در این گونه اظهارات و فتواها است. طرح مسئله شبیه سازی انسانی در غرب و جهان عرب با ادبیات تخیلی و رمان های خاصی درهم آمیخته شده است. تصویری که از شبیه سازی انسانی به وسیله کسانی چون قرضای ارائه می شود، به خصوص تأثیری که بر ازدواج دارد، سخت متأثر از این ادبیات است. یکی از رمان هایی که امروزه در ادبیات شبیه سازی به آن فراوان اشاره می شود، (دنیای قشنگ نو) است. هم در منابع انگلیسی و هم عربی و هم فارسی به این عنوان برمی خوریم که شبیه سازی انسانی سرآغاز تحقق (دنیای قشنگ نو) است. هنگام خوانش این رمان متوجه تأثیر شدید این کتاب بر مخالفان شبیه سازی انسانی می شویم. آلدوس هاکسلی (۱۹۸۴-۱۹۶۳) رمان نویس، ادیب، منتقد اجتماعی و اخلاق گرای انگلیسی، این کتاب را در سال ۱۹۳۲ نوشت و با آن شهرت خود را تثبیت کرد. یک میلیون نسخه از این رمان تا سال ۱۹۴۶ به فروش رفت. ۱۱۳ رمان (دنیای قشنگ ۱۱۴ نو) ۱۱۵ گزارشی است بدبینانه و تصویری تمام نما از شکنندگی اراده انسانی، در دنیای آینده و نقد تکنولوژی. در این رمان جامعه ای نشان داده می شود که بر بسیاری از مشکلات عمومی بشری غلبه کرده است و در آن، علم و به خصوص روانشناسی و مهندسی ژنتیک سرنوشت همه را رقم می زند. در این جامعه روانکاو فروید و روانشناسی نئوپاولوفی و منطق شرطی سازی حاکم است. خداوند حضوری ندارد، اما حضرت فور، که تحریف نام فروید است، جای او را گرفته است. در این جامعه، زنده زایی و ازدواج یک انحراف اخلاقی به شمار می رود

و همه افراد از طریق تکثیر سلولی در درون بطری به صورت جینی و هفتاد تا هفتاد تا، زاییده می شوند. آمیزش جنسی وجود دارد، اما نه به قصد تولید مثل؛ بلکه فقط برای لذت بردن. افراد از طریق دستکاری های ژنتیکی کنترل می شوند. افراد درجه اول و درجه دوم وجود دارند. این درجه بندی از طریق کارخانه سازنده انسان ها ایجاد می شود. برخی به عنوان تیپ (آلفا) برای کارهای فکری و برخی به عنوان (بتا) و عده ای به عنوان (گاما) برای کارهای یدی و حتی پست ساخته می شوند. بخش عمده داستان در شهر لندن و در مرکز جوجه کشی و شرطی سازی رخ می دهد. در این جامعه خلاقیت مرده و صلح و صفا حاکم است. البته در سرزمین وحشیان یا مکزیک هنوز زنده زایی و تولید مثل طبیعی وجود دارد؛ به همین دلیل آنان وحشی هستند. در این جامعه: (مردها و زن های استاندارد، در دسته های متحدالشکل. محصول یک تخم بوخانو فسکیزه، تعداد کارکنان یک کارخانه کوچک را تأمین می کند. نود و شش همزاده مشکل چرخ نود و شش ماشین یک جور را می گردانند). ۱۱۶ اصل (تولید انبوه) که قبلاً تنها در کالاهای بی جان وجود داشت، به کمک مهندسی ژنتیک در زیست شناسی هم معمول شده است. ۱۱۷

در این جامعه، نه تنها زایمان طبیعی مطلقاً وجود ندارد و همه چیز به ماشین های جوجه کشی انسانی سپرده شده است، بلکه اصطلاح (زایمان) چندان آور و همانند واژه های زیر تنه ای، چهره افراد را از شرم سرخ می کند. این مسئله در سراسر رمان بازنموده می شود؛ از جمله آن که: (در وحشی کده، بچه ها هنوز زاییده می شوند. بله، زاییده می شوند؛ گرچه این حرف به نظر نفرت انگیز بیاید). ۱۱۸

این تصویر خیالی و بدبینانه، چنان در میان مخالفان شبیه سازی انسانی رواج یافته است که گاه سخنانی به زبان می آورند که توجهی به لوازم منطقی آنها که بسیار روشن است، ندارند. یکی از نمونه های این سخنان همین ادعا است که شبیه سازی انسانی موجب از بین رفتن ازدواج می شود که نمی توان از آن دفاع کرد و آن را به گونه ای خردپذیر توجیه نمود. یکی از مفروضات اثبات ناپذیر مخالفان شبیه سازی انسانی، متأخر از نگرش هاگسلی، همین فراموش شدن نهاد خانواده است؛ تا جایی که ریاض احمد ادعا می کند که جامعه شناسان اتفاق نظر دارند که شبیه سازی انسانی به نابودی نهاد خانواده و تولید مثل جنسی خواهد انجامید، ۱۱۹ و پیش بینی می کند که در پی رواج این کار، مفاهیم (مادری)، (پدري) و (پیوند خانوادگی)، از مقولات منسوخ و باستانی به شمار خواهد رفت. ۱۲۰

حسام الدین شحاده نیز گویی در اینجا دنیای قشنگ نو را بومی ساخته است، هنگامی که این گونه در مفاسد شبیه سازی انسانی سخن می گوید:

(معلم مدرسه ای در روستای کوچکی از روستاهای قرن آینده، از شاگردان کلاس خود در باره معنای خانواده می پرسد، لیکن هیچ کس معنای آن را نمی داند؛ زیرا جامعه آنان دارای این نهاد مقدس نیست). ۱۲۱

هفت. بررسی دلیل نابودی مفهوم مادری

در نقد این دلیل چند نکته گفتنی است:

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

دو. نخستین فرض مدعیان فوق آن است که مادری یعنی درد کشیدن و رنج بردن، و کسی که رنج نبرد، مادر نیست. قرضای در نقد شبیه سازی انسانی ادعا می‌کند که این کار موجب می‌شود که زنان بازیگر و خواننده در پی رحم مصنوعی باشند و با این کار تناسب اندام خود را حفظ نمایند. این کار اشتباه است؛ زیرا مادری رنج و معانات است و تنها اعطای تخمک نیست؛ مادری همزیستی با این جنین به مدت نه ماه است. ۱۲۲ کسانی که رنج را جزء مفهوم مادری می‌دانند، برای اثبات نظر خود به آیه ای از قرآن استناد می‌کنند که در آن به مسئله درد و رنج مادران اشاره شده است. در آیه ۱۵ سوره احقاف آمده است: (و وصینا الانسان بوالديه احساناً حملته امه کرهأً و وضعته کرهأً). در این آیه، دوران بارداری و زایمان برای مادر، همراه با رنج و درد است.

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

خلاصه این استدلال آن است که چون در قرآن آمده است که مادر هنگام بارداری و زایمان، (رنج می‌برد)، پس این رنج جزء مقومات مادری است و مادر (باید رنج ببرد). این استدلال از یک واقعیت غالب موجود، حکم وجوب را استخراج کرده است؛ یعنی شبیه به همان منطقی است که از تولد اغلب افراد از طریق آمیزش جنسی، وجوب این آمیزش را نتیجه می‌گرفت. طبق این منطق هر گونه تلاشی برای کاهش و از آن بدتر از بین بردن درد مادران در دوران بارداری و هنگام زایمان حرام و خلاف مشیت الهی و ناقض مفهوم مادری است. این آیه می‌فرماید که مادران هنگام بارداری رنج می‌کشند، اما آیا می‌توان از آن نتیجه گرفت که پس رنج کشیدن بخش اجتناب ناپذیر مادری است. اگر بتوانیم نتیجه بگیریم که چون در قرآن آمده است: (مردم بر

شتر به حج خواهند؛ پس واجب است بر شتر به حج رفت)، از آیه فوق نیز می توان نتیجه گرفت که درد جزء مفهوم مادری است.

وانگهی طبق این مبنا تمام تکنولوژی ها و امکاناتی که از رنج خانه داری زنان و بارداری مادران و شیر دادن به کودکانشان می کاهند، باید به همان میزان ناقض مفهوم مادری باشند. اگر فرض کنیم بتوان دوران بارداری را بدون درد پیمود، آیا در این صورت مادرانی که بی درد زایمان کرده اند، مادر نیستند. فراموش نکنیم در این جا بحث از مسائل حقوقی است و می خواهیم بر آن آثار فقهی و حقوقی مترتب کنیم و حکم به حلّیت و حرمت دهیم. بی شک مادری که زایمانی طولانی و پر درد داشته است، از احترام بیشتری ممکن است برخوردار باشد و فرزندان در برابر او تکلیف اخلاقی سنگین تری دارند، اما این به معنای آن نیست که مفهوم مادری در جایی ناقص است و در جای دیگر کامل. آیه فوق ناظر به غالب بارداری ها است، نه این که لزوماً باید بارداری با درد باشد.

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

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

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

این فرض نیز از چنان قوتی برخوردار نیست که بتواند از بوته نقد جان به در برد؛ زیرا اولاً، در این جا نیز مادر بخشی از ژن های خود را به جنین منتقل می کند؛ هرچند مقدار آن ناچیز باشد. ثانیاً، این ادعا خلاف مشهودات عمومی ماست. زنی که تنها یک ماه یا کمی بیشتر نوزادی را شیر داده است، بی آن که پیوند خونی با او داشته باشد، همواره خود را مادر او حس می کند و این حالت چنان نیرومند است که اسلام نهاد مادر رضاعی را براساس همین احساس به رسمیت شناخته و بر آن آثاری حقوقی مترتب ساخته است. حال چگونه زنی که جنینی را نه ماه در رحم خود با گوشت و خون خویش پرورده است و درد و رنج مادرانه را تحمل کرده است و از آن مهم تر تخمک نیز از آن او است، اما باز چنین زنی نوزاد را غریبه خواهد دانست؟ آیا عقل سلیم این را می پذیرد؟ اگر کبوتری به خانه ما پناه بیاورد و او را تنها یک هفته در خانه خود نگهداری کنیم، به او دل خواهیم بست، اما این زن، جنینی را که با خون خود پرورده است، غریبه اش می شمارد؟ جالب آن است که در همان صفحه، فرید نصر در مقام مخالفت با شبیه سازی انسانی در میان زوجین برای حل مشکل ناباروری زوجین، این بحث را پیش می کشد که ناباروری حکمت الهی است و کارکردی انسانی و اجتماعی دارد و حتی در همه روزگاران وجودش ضروری است. ۱۲۶ وی سپس می گوید تا این کارکرد را نشان دهد. از نظر او یکی از کارکردهای مهم ناباروری، حل مسئله سرپرستی یتیمان است. ۱۲۷ وی می پرسد: چه کسی باید سرپرستی کودکانی را که بر اثر جنگ ها و حوادث طبیعی یتیم شده اند یا نوزادان سر راهی را، بعهده بگیرد؟

(آیا این پدران و مادرانی که از نعمت باروری و داشتن فرزند محروم شده اند، بیش از همه مردم شیفته و دلسوز این کودکان نیستند تا پدر و مادر آنان شوند و به جای پدر و مادر واقعی شان سرپرستی مادی و معنوی آنان را به عهده بگیرند؟) ۱۲۸

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

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

خلاصه آن که دلیلی موجه که نشان دهد شبیه سازی انسانی مفهوم مادری را از میان خواهد برد، وجود ندارد.

هشت. بررسی دلیل امکان شکل گیری روابط نامشروع

درباره این دلیل شش نکته گفتنی است:

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

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

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

چهارم. طبق فرض فوق و به همان دلیل، باید نهاد مادر رضاعی نیز برچیده شود؛ زیرا به همان قوت و شدت و چه بسا با احتمالی قوی تر ممکن است زن بسیار جوانی به نوزادی شیر دهد و آن نوزاد پس از بلوغ شیفته

او شود و به این ترتیب تمایل نامشروعی به او پیدا کند و خدای ناکرده زناى با محارم رخ دهد. از این رو، از باب سدّ ذرائع که سلاح آماده ای است برای این گونه امور و برای پیشگیری از این قبیل مسائل، باید فتوا به حرمت رضاع داد.

پنجم. قبل از طرح مسئله شبیه سازی انسانی، در میان فقهای اهل سنت، مسئله رحم اجاره ای (الرحم المستأجر یا شتل الجنین) و آثار وضعی آن بحث شد. یکی از مسائل آن درباره زنی بود که رحم خود را در اختیار تخمک بارور شده زن دیگری می گذارد. این زن با آن جنین چه نسبتی خواهد داشت؟ دکتر عارف علی عارف در مقاله ای به تفصیل مسائل جانبی این قضیه را بررسی کرده است. وی با طرح این پرسش که مادر حقیقی در این میان کیست، پاسخ هایی را که به آن داده شده است، نقل و تحلیل می کند. برخی مادر حقیقی را صاحب تخمک دانسته اند؛ زیرا زایگوت جنین کامل است و در رحم اجاره ای چیزی به وجود حقیقی او افزوده نمی شود. دیگر آن که خصایص ارثی در تخمک و منی است، نه در رحم اجاره ای. در برابر این نظر گروهی بر این باورند که مادر حقیقی صاحب رحم است، به دلیل نصوصی مانند: (ان امهاتهم الا اللآئی ولدنهم) و (حملته امه کرهأً و وضعته کرهأً). وی با نقد این نظر، به این نتیجه می رسد که مادر حقیقی همان صاحب تخمک است و صاحب رحم، مادر حکمی به شمار می رود و حکم رضاع برایش ثابت است و مادری این زن با قیاس اولویت به مادر رضاعی ثابت می شود. ۱۲۹

دکتر محمد محروس بن عبداللطیف علاقه بند آل المدرس، فقیه و مفتی حنفی مذهب، در برابر این پرسش که: (آیا می توان تخمک زنی را پس از باروری با اسپرم شوهرش در رحم هووی آن زن کاشت؟) پاسخ می دهد که: (جایز است. یکی مادر حقیقی و دیگری مادر دموی خواهد بود). ۱۳۰ در این جا با قیاس اولویت به مسئله رضاع نظر مسلط آن است: زنی که رحم خود را اجاره می دهد، در حکم مادر جنین به شمار می رود و مادر خونی او خواهد بود.

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

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

نه. بررسی دلیل گسترش همجنس گرایی

خلاصه این دلیل آن است که همجنس‌گرایان در شرایط فعلی یا باید برای برآوردن نیاز فرزندخواهی خود، دست از عمل نامشروع خود بردارند و یا آن که در صورت ادامه عمل خود، این گزینه و نیاز را سرکوب کنند. اما در صورت تحقق شبیه‌سازی انسانی، همجنس‌گرایان می‌توانند همزمان به خواسته‌های ناسازگار فوق برسند. در نتیجه، شبیه‌سازی انسانی موجب ترویج و تعمیق این قبیل انحرافات جنسی می‌شود. این دلیل نیز از جهات متعددی قابل‌خداشه است.

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

دوم. همجنس‌گرایان به فرض داشتن چنین نیازی، می‌توانند از راه‌های ساده‌تر و کم‌هزینه‌تری آن را برآورده کنند که از باب عدم ترویج فساد به آنها اشاره نمی‌شود.

سوم. همجنس‌گرایان تاکنون برای حل معضل خود چه می‌کرده‌اند؟ حال نیز می‌توانند همان شیوه را دنبال کنند. از این رو، منع شبیه‌سازی انسانی نمی‌تواند آنان را از ادامه کار خود باز دارد.

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

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

انجام شود، نشان دادن نتایج مستقیم و منطقی این عمل است که چنین کاری در غالب متون انجام نگرفته است.

ده. بررسی دلیل سوء استفاده مجرمان

چکیده این دلیل آن است که شبیه سازی انسانی این امکان را فراهم می سازد که بتوان همزمان ده ها و صدها افراد کاملاً مشابه تولید کرد و آن گاه این فرصت برای مجرمان پیش می آید تا بتوانند به انواع جرایم و حتی جنایات دست بزنند و قانون را نیز گمراه کرده، از چنگ آن بگریزند. ضعف این دلیل با اندکی دقت، آشکار می گردد.

نخست. این دلیل بر این پندار خطا استوار است که می توان به گونه ای مکانیکی و بی هیچ هزینه ای جدی ده ها و صدها تن را شبیه سازی کرد؛ حال آن که این تصور نادرست است. این باور شکل گرفته از طریق رمان های علمی - تخیلی، تصویر نادرستی از واقع امر پدید آورده که موجب بدفهمی فراوان در این عرصه شده است. ساختن صد انسان همانند و کاملاً مشابه، به فرض امکان، برخلاف تصور کسانی که می پندارند تنها یک هسته لازم دارد و چند تخمک، علاوه بر امکانات دیگر، نیازمند وجود صد رحم کاملاً یکسان است؛ زیرا خود مدعیان نیز می پذیرند که در این تکنولوژی نیز تا ۳ درصد از عوامل وراثتی از سوی مادر و از طریق تخمک منتقل می شود. بدین ترتیب، حتماً باید آن صد رحم و صد تخمک کاملاً یکسان باشند. افزون بر آن، باید محیط رحمی نیز در دوران بارداری نه ماهه کاملاً یکسان شود و صدها عامل دیگر که در نهایت ایجاد یکصد شخص کاملاً مشابه را محال یا در حد محال می سازد. بنابراین، این تنها یک فرض است که اگر حسابی باز کنیم و صد نفر نیز کاملاً شبیه ما باشند، متصدی بانک چگونه من صاحب حساب را از دیگران تمیز خواهد داد. ۱۳۱

دوم. این معضل در سطح عملی درباره دوقلوهای یک تخمکی وجود دارد. اگر مشابهت فیزیکی در شبیه سازی انسانی تا نهایتاً ۹۷ درصد باشد، در دوقلوهای یک تخمکی به ۹۹ درصد می رسد و این نکته ای است مقبول همگان که در صد مشابهت در مورد دوقلوهایی بیشتر است. در این صورت هرگونه مشکلات ناشی از وجود دوقلوهایی را حل کردیم، همان شیوه را می توان درباره افراد شبیه سازی شده به کار گرفت. وجود دوقلوهایی در جهان فراوان است و از میان هر ۲۵۰ زایمان یک مورد، دو قلوی یک تخمکی است. حال باید دید که بانک ها، دادگاه ها و ادارات پلیس و از آن بدتر همسران چنین دوقلوهایی با این مسئله چگونه برخورد می کنند. در آینده نیز پلیس و دادگاه و قانون از همان روش سود خواهد گرفت. با این حال کسانی که نقد فوق را پیش می کشند، چنان تصویری از این مسئله ارائه می کنند که گویی این اشکال منحصراً یا عمدتاً متوجه شبیه سازی انسانی است. به ادعای عبدالمعز خطاب، انسان شبیه سازی شده، چه بسا در جرایم خطیر به کار گرفته شود و چه بسا با زن شخصی که از او شبیه سازی شده است، همبستر شود. ۱۳۲ غافل از آن که هم اینک این احتمال با

نسبت فراوانی درباره همسران دوقلوهای یک تخمکی وجود دارد. از این رو، هر راه حلی ایشان برای این مورد ارائه دهند، با قوت بیشتری درباره کسانی که به طریق شبیه سازی ایجاد خواهند شد، کاربرد خواهد داشت.

سوم. طبق منطق فوق، باید دستگاه هایی را که امکان ایجاد تصاویر مشابه اصل را پدید می آورد، مانند دستگاه کپی رنگی، منع کرد. به کمک دستگاه پیشرفته ای از این دست می توان اسکناس های جعلی کاملاً مطابق اصل جعل کرد و مردم را فریفت؛ کاری که عملاً هم در مواردی صورت می گیرد. حال باید ساخت و فروش این گونه دستگاه ها را منع نمود. اما شیوه عقلایی آن است که این دستگاه ها همچنان ساخته می شود و در کنار آن کوشش می شود تا با ساختن دستگاهی که اسکناس اصلی را از جعلی تمیز دهد، مانع این قبیل سوءاستفاده ها شد. در مورد شبیه سازی انسانی نیز باید از همین شیوه سود جست. برای مثال، در گذشته ها پلیس از طریق عکس افراد را شناسایی می کرد؛ اما بعدها امکانات انگشت نگاری فراهم شد و پس از آن شناسایی از طریق تصویر عدسی چشم یا آزمایش دی. ان. ای. ممکن گشت. در آینده نیز می توان منطقاً احتمال قوی داد که راه های دقیق تری برای شناسایی مجرم از مُحرم به دست آورد. بنابراین به دلیل فوق نمی توان شبیه سازی انسانی را به گونه ای خردپذیر منع کرد.

گفتنی است که در میان اهل سنت، تا جایی که نگارنده کاویده است، تنها کسی که با صراحت و به استناد دلایل فقهی شبیه سازی انسانی را پذیرفته و همه دلایل فقهی بر ضد شبیه سازی را رد کرده است، دکتر شیخ محمد محروس از فقهای حنفی مذهب در عراق است. خلاصه نظر وی در این مورد آن است که شبیه سازی می تواند وسیله ای برای تکاثر بشری باشد، اما برای پیشگیری از برخی پیامدهای منفی، باید همان اصول مربوط به فروج را در این جا نیز رعایت کرد. از نظر او جایز است که کسی دو پدر یا دو مادر داشته باشد، مانند مادر واقعی و رضاعی. در شبیه سازی فرایندی رخ می دهد که باید مورد توجه قرار گیرد؛ مانند انتقال خون. این کار مانند رضاع موجب محرمیت است؟ پس انسان دارای دو پدر و مادر خواهد بود: یکی حقیقی و دیگری خونی. در نتیجه، حکم شبیه سازی جواز ابتدایی است؛ حتی اگر درباره انسان انجام شود؛ زیرا:

۱. حرمت نیازمند دلیل است و قول به جواز موافق اصل.

۲. استدلالات مخالفان بر نتایج مترتب بر این کار استوار است و این کار غیر منطقی است؛ زیرا نتایج جای عمل را گرفته اند و این معکوس ساختن مسئله است.

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

تخمک خودش گذاشته و آن را در رحم او بکاریم تا نسخه ای مشابه خودش را باردار شود؟) حکم می دهد: (این کار ابتدائاً جایز است). ۱۳۴

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

تأملی در مستندات فقهی

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

یک. قیاس

الف) استناد به قاعده: برخی از مخالفان شبیه سازی در موارد مختلف هنگام بحث از شبیه سازی انسانی، آن را به استناد قیاس نادرست و نامشروع قلمداد کرده اند. آنان از قیاس در موارد مشابه نیز سود جسته و حکم به حرمت داده اند. برای مثال، عده ای گفته اند که اگر زنی تخمک بارور شده زن دیگری را - که به فرض هووی او است - در رحم خود جای دهد، این کار به دلیل قیاس حرام است؛ زیرا مساحقه حرام است و این کار به قیاس حرمت آن حرام می شود. ۱۳۵ همچنین عده ای تعیین جنسیت جنین را با قیاس به زنده به گور کردن دختران حرام شمرده اند. ۱۳۶

عده ای این صورت را با قیاس به سحاق حرام دانسته اند، اما قیاس مادر بدیل (surrogate mother) که در این جا همسر دوم است، به سحاق قیاس مع الفارق است. در مساحقه تماس جنسی و لذت جویی بین دو زن وجود دارد؛ اما در این جا چنین نیست. در سحاق نقل تخمک به رحم وجود ندارد و در این جا چنین است. پس نمی توان برای این دو مورد وجه جامعی یافت. دکتر محمد رأفت عثمان، عالم الازهری و رئیس دانشکده شریعت الازهر، نیز با استناد به قیاس گونه هایی از شبیه سازی انسانی را حرام می شمارد. برای مثال، اگر هسته سلول یک زن در تخمک زن دیگری ادغام شود، این کار قطعاً حرام است. طبق ادله اصولی و فقهی مانند دلالت نص یا قیاس اولویت بر حرمت استمتاع دو همجنس از یکدیگر همچون مساحقه و لواط؛ پس

انجاب نیز به طریق اولی حرام است. همچنین از نظر او، اگر شبیه سازی انسانی میان غیر زوجین صورت گیرد، طبق قیاس در حکم زنا خواهد بود. ۱۳۷ نورالدین مختار الخادمی نیز با قیاسی ساده، شبیه سازی انسانی را به کشتارهای جنایات جنگی و جنایات پاکسازی قومی صرب ها ملحق می سازد و به بطلان آن و شناخت فرجام و آثار آن حکم می دهد. ۱۳۸ دیگری شبیه سازی انسانی خارج از کادر زوجیت را از طریق قیاس، در حکم سحاق، لواط یا زنا شناخته است. ۱۳۹

بدین ترتیب، کسانی به کمک قیاس حکم به حرمت شبیه سازی انسانی داده اند. در این جا فارغ از درستی یا نادرستی شبیه سازی انسانی و حجیت یا عدم حجیت اصل قیاس، به نظر می رسد که مخالفان شبیه سازی انسانی شرایط قیاس را رعایت نکرده و خلاف مبانی خود عمل کرده اند. از این رو، لازم است که به تحلیل قیاس و شرایط تمامیت آن از نظر اهل سنت اشاره ای بشود تا این نکته روشن گردد.

ب) ارکان و شرایط قیاس: قیاس تقریباً از اصول مورد قبول همه اهل سنت، جز حنبلیان ۱۴۰ و ظاهریان، ۱۴۱ است و اختلاف آنان نه در اصل قیاس، بلکه در گستره و شمول آن است. برای مثال، حنفیان که خود قیاس را پیراستند و به گونه ای منقح عرضه داشتند، بر این نظر هستند که قیاس در عبادات و حدود و مواردی که نتوان علت یا جامع حکم را با تحلیل عقلی به دست آورد، جایی ندارد؛ ۱۴۲ لیکن دیگر عالمان اهل سنت با فرض قبول حجیت قیاس، آن را در همه موارد جاری می دانند.

در تعریف قیاس گفته اند: (الحاق آنچه نصی درباره حکمش وجود ندارد، به موردی که حکم آن معین است، به دلیل اشتراک هر دو مسئله در علت حکم). ۱۴۳ طبق این تعریف هر جا به موردی برخوردیم که حکمی در باب آن وجود نداشت با یافتن موردی مشابه آن که حکمش معین است، می توان آن حکم را شامل این مورد نیز دانست. طبق این تعریف، اصولیان قیاس را دارای چهار رکن می دانند:

۱. اصل، یا مقیس علیه؛ یعنی آنچه که دارای حکم است و هنگام قیاس به آن ارجاع داده می شود.

۲. فرع، یا مقیس؛ یعنی همان مسئله بی حکمی که در پی یافتن حکم آن هستیم.

۳. حکم اصل؛ یعنی همان حکم شرعی که در اصل وجود دارد.

۴. علت، یا جامع؛ یعنی ویژگی مشترک میان اصل و فرع که موجب می شود تا حکم اصل را به فرع نیز تسری دهیم.

از میان ارکان چهارگانه قیاس، شناختن اصل، فرع و حکم آسان است و آنچه معرکه آرا و محل بحث موافقان و مخالفان بوده است، تعیین علت در اصل و سپس تسری آن به فرع است. شیعیان به همین دلیل به شدت با قیاس مخالفند و بر این باورند که به سادگی نمی توان علت حکمی را یافت و آن را به موارد دیگری سرایت داد؛ ۱۴۴ در حالی که معتقدان به قیاس بر این نظر هستند که می توان با کاربست شیوه هایی منضبط، علت صدور حکم در اصل را یافت و آن گاه در موارد مشابه، حکمی را که در اصل وجود دارد، به فرع تعمیم داد.

برای مثال، خمر حرام است. علت این حرمت می تواند بو، رنگ، مزه، میعان و یا صفاتی از این دست باشد، اما با تحلیل این شیوه و کشف آن که آنها در جاهای دیگری نیز وجود دارد، بی آن که حکم به تحریم شده باشد، درمی یابیم که علت تحریم خمر چیز دیگری است و آن هم مست کنندگی خمر است. از این رو، هر جا به مایع مست کننده دیگری برخوردیم، هر چند نام خمر بر خود نداشت، می توانیم آن را حرام بدانیم. اما از چه راهی می توان علت حکم را در اصل یافت؟ عالمان اصول اهل سنت راه هایی ابداع کرده اند که به نام (سبر و تقسیم) و (تنقیح مناط) شناخته می شوند.

همچنین از آن جا که: (علت اساس قیاس، بنیاد و رکن عظیم آن است)، ۱۴۵ آنان برای استفاده درست از آن و امکان تعمیم حکم، شرایطی را برای علت برشمرده اند تا نتوان به سادگی هر مسئله ای به دیگری قیاس نمود. برخی از شرایط علت عبارت از آن است که علت وصفی ظاهر، ۱۴۶ منضبط، ۱۴۷ مناسب حکم، ۱۴۸ متعددی به موارد دیگر و از نظر شارع معتبر باشد. ۱۴۹ افزون بر شرایطی که برای علت در نظر گرفته می شود، فرع نیز باید واجد دو شرط باشد: نخست آن که خود فرع منصوص الحکم نباشد؛ ۱۵۰ زیرا اجتهاد در برابر نص معنایی ندارد، یا طبق ماده ۱۴ مجله عدلیه: (لامساغ للاجتهاد فی مورد النص). ۱۵۱ دومین شرط فرع آن است که علت موجود در اصل، در فرع نیز وجود داشته باشد تا بتوان حکم اصل را که دایرمدار علت است، به فرع نیز تسری داد. ۱۵۲

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

(باید عالمان اصول که در اصول قیاس و شرایط آن واردند، مرا معذور دارند و امیدوارم که از این عمومیت در بررسی شبیه سازی انسانی در پرتو قیاس، نرنجیده باشند؛ زیرا اجرای قیاس، فتنی است بزرگ و دارای شرایط و تدقیقات و ویژگی های خویش است، لیکن ما لایدرک کله لایهمل کله و من بر مراعات مقاصد شرعی بین مشترکین، که برخی از عالمان آن را به سبب جامع یا حکمت، گوهر قیاس دانسته اند، اکتفا کردم؛ یعنی هر جا دو مسئله در مقصدی یا حکمتی معین همانند بودند، حکم میان آن دو یکسان است). ۱۵۳

حال آن که این سخن درست برخلاف اصول قیاس است و صرف مشابهت میان دو مسئله در حکمت معین، دلیل بر یگانگی در حکم نیست و از قضا در کتب اصولی میان (علت) و (حکمت) تفاوت گذاشته، تصریح می

کنند که حکمت امری است خفی و غیر منضبط. از این رو، حکم دایرمدار آن نیست؛ حال آن که غالباً علت امری است ظاهر و منضبط که امر بر گرد آن می چرخد. ۱۵۴

بی توجهی به شرایط قیاس، موجب شده است تا کسانی برای اثبات حرمت شبیه سازی انسانی به قیاس متوسل شوند و در مواردی نتیجه بگیرند که شبیه سازی انسانی در حکم زنا، گاه در حکم لواط و گاه در حکم مساحقه است. تقریر مطلب از سوی آنان چنین است که زنا تحریم شده است. شبیه سازی انسانی نیز در میان غیر زوجین، موجب تولید مثل است؛ پس از طریق قیاس اولویت، حرمت آن ثابت می شود. در جایی هم که تخمک بارور شده زنی را، به دلیل آن که رحم خودش آمادگی ندارد، در رحم زن دیگری غرس می کنیم، این کار در حکم مساحقه است. اگر هم شبیه سازی انسانی میان دو مرد صورت بگیرد، که فعلاً فرضی است نامعقول، این کار در حکم لواط است. حال جای این پرسش است که در لواط، سحاق و زنا، که فراوان در بحث شبیه سازی انسانی مطرح می شود، یک وجه مشترک یا جامع یا علت وجود دارد و آن هم تمتع یا بهره وری جنسی نامشروع است. در هر سه مورد میان دو تن تماس جنسی، خواه ناقص و خواه کامل، رخ می دهد و در مواردی التقای ختائین صورت می گیرد. شارع این عمل را تحریم کرده است. اینک ما اگر خواستیم فرعی را بر این اصل قیاس کنیم، یکی از شروط فرع آن است که علت نیز در آن وجود داشته باشد. حال باید پرسید که در کجای عمل شبیه سازی انسانی که همه اش در آزمایشگاه صورت می گیرد و مخالفان آن نیز بارها بر غیر جنسی بودن آن تأکید و گاه به همین دلیل آن را تحریم می کنند، تماس جنسی حتی در حداقل سطوح آن وجود دارد؟ هنگامی چنین قیاسی راست می آید که حداقل کمترین مشابهتی از این جهت وجود داشته باشد و آن گاه به کمک احتیاط و مسائلی از این دست بتوان حکم به حرمت داد. اما در این جا کلاً علت در فرع مفقود است و منطقاً نمی توان حتی نام قیاس را به زبان آورد. شگفت تر آن که مدعیان در این جا گاه به دلیل قیاس اولویت، حکم به تحریم می دهند و می گویند که علت تحریم زنا، در فرع اقوا از اصل است؛ زیرا در شبیه سازی انسانی، هم زنا محقق شده است و هم اختلاط میاه. ۱۵۵

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

دو. سدّ ذرائع

الف) استناد به قاعده: دومین قاعده اصولی که مخالفان شبیه سازی انسانی بارها به آن متمسک می شوند، اصل سدّ ذرائع است. برای مثال حمدی زقزوق، وزیر اوقاف مصر، و نصر فرید واصل ۱۵۶ به استناد سدّ ذریعه و به تعبیر فنی این بحث: (سدّاً للذرائع)، شبیه سازی انسانی را حرام شمرده اند. شیخ عبداللطیف الفورفور، در کنفرانس مجمع الفقه الاسلامی، همه انواع شبیه سازی انسانی را حتی در دایره زوجیت حرام شمرده، این گونه استدلال می کند:

(والذی یدهب إليه الرأى و یطمئن إليه القلب، بالنسبة لهذه الصور كلها: الحظر - حتى بالنسبة للدائرة الزوجية - سداً للذریعة، لأننا إذا فتحنا الباب قليلاً یخشى أن ینفتح الباب على مصراعیه). ۱۵۷

قرضاوی نیز به استناد همین قاعده و با شمارش مفاسد شبیه سازی انسانی نتیجه می گیرد که:

(هذا كله یوجب علينا ان ننكر العمليّة من اصلها لما یترتب علیها من مفاسد و آثام) ۱۵۸

و این حکم، یعنی سدّ ذرائع.

این حکم اختصاص به افراد فوق ندارد؛ بلکه یکی از دلایل رایج بر ضد شبیه سازی انسانی همین قاعده سدّ ذرائع است. ۱۵۹ اما مقصود از این قاعده و مفاد آن چیست؟ ذرائع، جمع ذریعه و به معنای وسایل و راه های رسیدن به چیزی است، خواه آن چیز مباح باشد، و خواه حرام. لیکن غالباً هنگامی که گفته می شود از باب سدّ ذرائع یا سداً للذرائع، مقصود منع و بستن راه رسیدن مفاسد و محرمات است. بنابراین سدّ ذرائع یعنی بستن و منع رسیدن به چیزهای ناروا. شوکانی در تعریف ذریعه می گوید:

(الذریعة هی المسألة التي ظاهرها الاباحة ویتوصل بها إلى فعل المحظور); ۱۶۰

مقصود از سدّ ذریعت، یعنی بستن راه مباح و حلالی برای آن که به عمل حرامی نینجامد.

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

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

در هر صورت، میان عالمان اهل سنت درباره حجیت این اصل اتفاق نظری وجود ندارد و در حالی که کسانی برای آن جایگاهی قائل نیستند، برخی چون ابن قیم جوزیه آن را یک چهارم دیانت و تکلیف می شمارند و پس از نقل ۹۹ دلیل، به تعداد اسمای حسناى الهی، در حجیت آن، این گونه به نتیجه مطلوب خود می رسند:

(و) باب سد الذرائع، أحد ارباع التكليف. فإنه أمر و نهى. والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهى نوعان: أحدهما ما يكون المنهى عنه مفسدة في نفسه والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضيه إلى الحرام أحد ارباع الدين). ۱۶۵

اما مفاد این قاعده چیست؟ عالمان اصول، وسایل را به چند نوع تقسیم می کنند. برخی وسایل گاه قطعاً به غایت فاسد و حرام می انجامد که در این صورت حکم هدف و غایت به وسیله سرایت می کند و آن را نیز حرام می سازد. گاه وسایل عمدتاً به غایات حلال و مباح می انجامد که مباح است؛ اما وسایل مباح گاه به حرام می انجامد، بی آن که به حد غلبه برسد. این شق مورد اختلاف علما است. چنین افعالی به دلیل پیامد حرام خود باید تحریم شوند و یا به سبب نتایج حلال خود باید مباح بمانند. ابوحنیفه و شافعی در این جا قائل به اباحه وسایل هستند، با این استدلال که اصل اولی در این جا اباحه است، و دیگر آن که مفسده در این جا اغلیبی نیست و جز با دلیل مشخص نمی توان از این حکم اباحه عدول کرد. ۱۶۶ اما مالک و احمد حنبل در این قبیل موارد از سر احتیاط حکم به حرمت داده اند. ۱۶۷ طبق نظر احمد و مالک، هر جا امر مباحی در برابر ما قرار داشت، اما احتمال دادیم که این امر مباح به عمل حرامی خواهد انجامید، باید حکم به احتیاط کرد. ۱۶۸

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

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

اما خواننده با این توصیه حیران می ماند؛ زیرا برخلاف قاعده ای مانند قیاس که ضوابط روشن و معینی دارد، نمی داند که تکلیف خود را با این مسئله چگونه روشن سازد. از سویی احتیاط حکم می کند که خودمان را از کارهایی که ما را به حرام می اندازد، حفظ کنیم؛ زیرا: الوقوف عند الشبهات خیر من اقتحام الهلکات) و ده ها حدیث مشابه این مسئله، ما را به باز ایستادن فرا می خواند. از سوی دیگر هیچ ضابطه معینی در این جا وجود ندارد و همه چیز به عهده خود مکلف گذاشته شده است، و سرانجام آن که اگر نگوییم همه وسایل مباح، حداقل غالب آنها می تواند به غایات حرامی منتهی شود.

این جاست که یا باید این قاعده را بی ارزش دانست و به استناد آن فتوایی نداد و حکمی صادر نکرد، همان گونه که ابوحنیفه و شافعی به قولی برای این قاعده ارزشی قائل نبودند، یا آن که به تحریم بسیاری از مباحات مسلم حکم داد و عملاً به اختلال نظام زندگی اجتماعی راه برد. برای مثال، سفر به خارج از کشورهای اسلامی می تواند به مفساد اخلاقی بینجامد؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. دادن گواهی نامه رانندگی به زنان، می تواند مفسدی داشته باشد؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. تأسیس دانشگاه و تدریس نظریه داروین یا علوم جدید ممکن است موجب سستی عقاید جوانان ساده دل شود؛ پس سداً للذریعه باید تحریم شود. تدریس فلسفه ممکن است به بی دینی یا بد دینی برخی افراد بینجامد؛ پس سداً للذریعه باید به کلی از دانشگاه ها برچیده شود.

اگر بخواهیم همین سیر را ادامه دهیم به حد پایانی نمی رسیم. از قضا بسیاری از موارد فوق در کشورهای عربی تحریم شده یا عملاً متروک است. برای مثال، همچنان مسئله رانندگی زنان و رأی دادن زنان در برخی از کشورها جزو محرمات است. در برخی از دانشگاه های کشورهای عربی، اساساً رشته فلسفه وجود ندارد و گویی چنین رشته ای در تاریخ نبوده است. برای نمونه، کارشناسان فلسفه در جهان عرب در ژوئیه سال ۱۹۸۷ در مراکش گرد آمدند و مسئله وضع تعلیم و تدریس فلسفه را بررسی کردند. در این کنفرانس ۲۱ مقاله ارائه شد که بعدها در مجموعه ای منتشر شد. در بیانیه پایانی این گردهمایی به وضع اندوهناک فلسفه در جهان عرب و دشمنی های رسمی و غیر رسمی با آن تصریح شده است که نتیجه آن لاغری و تُکی فلسفه است و زیان آن نه تنها دامان این رشته را می گیرد، بلکه راه را بر پیشرفت مسلمانان و همگامی با دانش روز می بندد و مانع از تفکر درست می شود. مخالفت های گسترده با فلسفه چنان فراگیر است که با وجود آنها دیگر: (محال است که اندیشه فلسفی بتواند وظیفه خود را که در پرورش تفکر انتقادی و روحیه دقت و وضوح متجلی می شود، انجام دهد). ۱۷۲ وضع در حد رکود فلسفه نیست؛ بلکه گاه این دشواری در حدی است که در برخی کشورهای عربی اساساً این درس حتی در سطح دانشگاهی وجود ندارد. ۱۷۳

بسیاری از مخالفت هایی که با شبیه سازی انسانی شده است و دلایل فقهی، حقوقی و اجتماعی، در نهایت مبتنی بر اصل سداً ذرائع است. این اصل می تواند چنان ویرانگر باشد که به استناد آن، همه علوم را، به دلیل آن که ممکن است عقاید عوام را سست سازد، تحریم نمود. به همین دلیل کسانی گفته اند شبیه سازی انسانی موجب سستی عقاید مسلمانان می شود؛ پس باید تحریم شود. از این رو، به نظر می رسد که با اجرای این قاعده، دیگر سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. بنابراین یا باید یکسره از استناد به این قاعده دست شست، یا آن که آن را منضبط ساخت و یا آن که به همه لوازم ناخواسته آن تن داد؛ لوازمی که تن دادن به همه آن نزدیک به محال است. ۱۷۴ به همین دلیل مخالفان این اصل درست گفته اند که عمل مباح را به احتمال آن که ممکن است به مفسده ای منتهی شود، نمی توان حرام شمرد؛ زیرا این احتمال دو سویه است و ممکن است محقق شود و ممکن که محقق نشود. بنابراین از قبیل ظن است و (الظن لا یغنی من الحق شیئاً). ۱۷۵

سه. قاعده درء مفسد

الف) استناد به قاعده: یکی دیگر از قواعدی که در موارد متعددی مخالفان شبیه سازی انسانی به آن استناد می کنند، قاعده فقهی (درء المفسد اولی من جلب المصالح) است. استدلال به این قاعده در موارد فراوانی دیده و اثبات می شود که اگر هم شبیه سازی انسانی فوایدی داشته باشد، طبق قاعده فوق حرام است. برای نمونه کارم السید غنیم، با اشاره به مفسد شبیه سازی انسانی در فرض تحقق آن، نتیجه می گیرد که شبیه سازی سلاحی دو لبه است. از این رو، به دلیل چهره قبیح آن، بیشتر دین مردان اسلامی به استناد قاعده سد ذرائع، قاعده درء مفسد مقدم بر جلب مصالح است و به استناد سخن رسول که (ما اسکر کثیره فقليله حرام)، به تحریم این عمل حکم کرده اند. ۱۷۶ دیگری نیز مدعی است که شبیه سازی مخالف قاعده درء المفسد مقدم علی جلب المصالح است. ۱۷۷ صبری دمردانش نیز می گوید که این کار، گرچه در مواردی مفید است، اما زیان آن از سودش بیشتر است و شرعاً معلوم است که درء المفسد مقدم علی جلب المصالح. ۱۷۸ همچنین ریاض احمد از عالمانی نام می برد که به استناد قاعده (درء المفسد مقدم علی جلب المصالح)، به حرمت شبیه سازی انسانی حکم داده اند. ۱۷۹

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

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

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

ج) نقد قاعده: در غالب متون و مواردی که به این قاعده استناد شده است، به نظر می رسد که تأمل کافی صورت نمی گیرد و به صورت کلی و بدون دقت در تطبیق این اصل بر مورد بحث، حکم صادر می شود. در این باره چند نکته گفتنی است:

یک. مقصود از مصلحت یا مفسده در این قاعده، وجوب یا حرمت و دیگر احکام تکلیفی و یا وضعی است، یا سود و زیان مادی؟ ظاهراً این قاعده که از قواعد مصطاده است، ناظر به مصلحت و مفسده دینی است، نه سود و زیان های رایج. با این حال رستم باز هنگام استنباط از این قاعده مسئله ای را مطرح می سازد که مناسب با مسائل حقوقی و ملکی است. در نتیجه، به نظر می رسد که این فرع اگر هم پذیرفتنی باشد، نه از باب درء المفسد است؛ بلکه مستند به قاعده مسلم فقهی دیگری یعنی قاعده (لاضرر و لا ضرار) است. به همین دلیل دیگران ذیل این قاعده فروعی را مطرح ساخته اند که یکی از آنها همین فرع فوق است. ۱۸۳

دو. مجرای قاعده، جایی است که درباره وجود مصلحت و مفسده اتفاق نظر وجود داشته باشد و آن گاه خواستار ترجیح یکی بر دیگری باشیم. در چنین صورتی است که می توان به استناد قاعده فوق، جانب منع را مقدم داشت؛ اما در جایی که هنوز اصل وجود مصلحت یا مفسده محل بحث است، نمی توان از این قاعده سود جست. با وجود این، برخی از مخالفان شبیه سازی انسانی، چنین فرض کرده اند که حال که مفسد شبیه سازی انسانی قطعی است، باید بررسی شود که آیا جانب مصلحت آن را مقدم بداریم یا مفسده اش را. این جاست که خطا رخ می دهد و میان دعوا نرخ تعیین می شود. مسئله هنگامی دشوارتر می شود که وجود مفسد قطعی قلمداد می شود، و منافع شبیه سازی انسانی به عنوان (مصلح ظنی) بیان می گردد. برای مثال، در این جا این گونه به این قاعده استناد می شود:

(با توجه به مصالح شبیه سازی و مفسد آن به ویژه شبیه سازی انسانی، روشن شد که مفسد آن اعظم و مهالک آن بیش از مصالح متوهم و خیالی و مظنون است، آن هم در صورتی که به عنوان فرض و احتمال وجود چنان مصالحی را بپذیریم). ۱۸۴

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

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

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

(ولکنها ممنوعه علی اطلاقها. إذ ربما يدور الأمر بين مفسده حقيره و منفعة كباره یكون إحرازها أهم من الوقوع فی تلك المضره). ۱۸۶

با این همه، در این استدلال‌ها به این مسئله توجه نشده؛ به گونه‌ای قطعی حکم بر تقدم یکی بر دیگری داده می‌شود.

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

از این رو، به سادگی نمی‌توان این قاعده را بی‌هیچ تنقیح و تدقیقی به عنوان مستندی شرعی بر ضد شبیه سازی انسانی به کار گرفت. بهتر است که به جای صدور حکمی کلی در این باره، در هر موردی به بررسی مفسد و مصالح آن بپردازیم و به شکل قضیه شخصی حکم دهیم. ۱۸۹

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

اکنون همین مسئله را در امور روزانه خود بررسی می‌کنیم. لازمه آن دست کشیدن از هر کار تازه و خودداری از هر آزمایشی است و این بازتاب همان نگرش معروف است که (شرّ الامور، محدثاتها) و نتیجه آن چیزی نیست جز دنباله روی مدام و لنگان لنگان در پس قافله حرکت کردن، و غالب کسانی که طبق مبنای فوق فتوا می‌دهند، همین گونه عمل کرده اند و می‌کنند.

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

بی خبر بود. اگر فضانوردان می خواستند به این قاعده عمل کنند، هنوز آگاهی ما از حد یافته های کوپرنیک فراتر نمی رفت و صدها اگر دیگر.

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