

شبیه سازی انسانی از دیدگاه شیعه؛ بررسی چهار دیدگاه

سید حسن اسلامی

مفهوم و فرایند شبیه سازی

بیان ویلموت، جنین شناس اسکاتلندی، در سال ۱۹۹۷ اعلام کرد که بدون کمک گرفتن از سلول جنسی مذکر و از راهی غیر جنسی موفق به ایجاد گوسفندی شده است. این خبر بازتاب گسترده ای در سطح جهان داشت و غالب صاحب نظران عرصه های گوناگون، اعم از فیلسوف و فقیه و سیاستمدار و متکلم، به اظهار نظر درباره این رخداد پرداختند؛ تا آن جا که این مسئله چالش قرن نام گرفت. گوسفندی که به این طریق تولید شد و نام (دالی) بر آن نهاده شد، آغازی بود برای دورانی که برخی آن را مطرود و برخی مطلوب می دانستند.

پیش از آزمایش های ویلموت به نظر می رسید که این کار تنها درباره گیاهان ممکن است، اما تحقق آن درباره حیوانات محال است. از نظر تئوریک، هر سلول غیر جنسی انسان یا حیوان دارای تمام اطلاعات ژنتیکی لازم برای ایجاد موجودی مشابه خویش است. به همین جهت، طی قرن بیستم تلاش های فراوانی در این زمینه صورت گرفت تا به کمک سلولی غیر جنسی، بتوان این کار را انجام داد، اما همه تلاش ها به شکست انجامید؛ تا آن جا که محققان زیست شناسی آن را محال شمردند. این مسئله موجب شد تا آنان سلول ها را به تخصص نیافته و تخصص یافته تقسیم کنند. از این منظر، زایگوت تک سولی یا تخمک بارور شده، یک سلول تخصص نیافته است و به همین دلیل قابلیت آن را دارد که به همه اندام های مختلف و مورد نیاز بدن انسان تبدیل شود. اما به همان مقداری که زایگوت به تقسیم سلولی خود ادامه می دهد و اندام های تازه ای می سازد، حالت تخصص یافتگی آن افزایش می یابد و انعطاف پذیری آن کمتر می شود؛ تا جایی که سلول های جدید تنها می توانند سلول های مشابه خود را به وجود آورند. به همین سبب، سلول کلیه، تنها سلول کلیه را می سازد و سلول چشم، فقط سلول چشم را.

نتیجه این باور آن بود که نمی توان از سلول تخصص یافته (differentiated) یعنی سلول جسمی، انسان یا حیوان کاملی پدید آورد و این باور یک اصل جزمی و دگم علمی به شمار می رفت. تلاش هایی که در جهت اثبات خلاف این اصل انجام می شد نیز موفقیت آمیز نبود؛ چنان که داور سولتر (Davor Solter) و جیمز مک گراف، پس از انجام یک پروژه تحقیقاتی، در سال ۱۹۸۴ مقاله ای در مجله ساینس نوشتند و تولید مثل به کمک سلول تخصص یافته را محال شمردند و در آن مدعی شدند که شبیه سازی پستانداران تنها از طریق انتقال هسته سلول از نظر زیست شناختی محال است.^۳

با این همه، برخی محققان همچنان می کوشیدند تا بر این دگم علمی غلبه کنند و خلاف آن را نشان دهند. این تلاش ها در سال ۹۶ به ثمر رسید و برای نخستین بار، یان ویلموت و همکارانش موفق شدند از طریق سلول تخصص یافته، شبیه سازی کنند. ویلموت با توجه به آن که در هر سلول تخصص یافته به دلیل وجود همه اطلاعات زیستی لازم، منطقاً می توان یک موجود زنده کامل را پدید آورد، این فرض را پیش کشید که در هر سلولی پس از تخصص یافتگی، برنامه های دیگر برای تولید مثل ارگانیسم کامل متوقف یا خاموش و غیر فعال می گردد. برای مثال، سلول کبد، هرچند دارای اطلاعات لازم برای ساختن سلول کلیه است، اما بر اثر تخصص یافتگی، این قابلیت از کار می افتد؛ گرچه از بین نمی رود. به همین دلیل وی کوشید تا سلول تخصص یافته را به مرحله قبل از تخصص یافتگی بازگرداند. وی تصادفاً به موردی برخورد که توانست از آن برای تحقق این ایده کمک بگیرد. از این رو، برای این کار، سلول های انتخاب شده را در مایعی که مواد غذایی مورد نیازشان را تأمین می کرد، نگهداری کرد و برای پنج روز، از مقدار غذای سلول ها به مقدار پنج درصد کاست. این گرسنگی، بی آن که به حیات سلول ها آسیب بزند، آنها را از ادامه تکثیر سلولی بازداشت و به حالتی اغماگونه فرو برد. بدین ترتیب، سلول ها به مرحله قبل از تخصص یافتگی بازگشتند و توانستند مانند سلول های جنسی یک ارگانیسم کامل را تولید کنند. ویلموت و همکارانش در این پروژه - به اصطلاح - سلول ها را مجدداً برنامه نویسی کردند (REPROGRAMMING OF GENE EXPRESSION) و برنامه قبلی آنها را به هم زدند. کار ویلموت نه تنها گامی بلند در جهت امکان پذیری شبیه سازی انسانی به شمار می رفت، بلکه این باور بنیادی مبنی بر تقسیم سلول ها به تخصص یافته و تخصص نیافته را به زیر سؤال برد و بعدها خود ویلموت اعلام کرد که مرز قطعی و مشخصی میان این دو حالت وجود ندارد.

ویلموت برای شبیه سازی دالی ۲۷۷ آزمایش انجام داد که از آن میان تنها یک آزمایش به فرجام مناسب رسید. بعدها این تجربه به وسیله او و دیگران تکرار و اصلاح شد، اما فرایندی را که او پیمود و به زادن دالی انجامید، از مراحل زیر می گذرد:

۱. گرفتن یک تخمک بارور نشده از پستانداری ماده.

۲. بیرون کشیدن هسته تخمک و به دست آوردن یک تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب، تخمک فاقد کروموزوم های بیست و سه گانه، در مورد انسان و اطلاعات ژنتیکی است. آنچه باقی می ماند، مایع سیتوپلاسم است که مهم ترین کارکرد آن تغذیه رویان است. البته در سیتوپلاسم تعدادی میتوکندریا وجود دارد که مقدار اندکی از اطلاعات ژنتیکی را در خود دارد و به رویان منتقل می سازد. وظیفه اصلی میتوکندری ها، تأمین انرژی برای فعالیت های سلولی است. ۴.

۳. گزینش یک سلول جسمی (somatic cell)، بیرون کشیدن هسته آن و هدایت آن به درون تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب، تخمک بازسازی می شود. اما این تخمک با تخمک های عادی دو تفاوت دارد: نخست آن

که برخلاف آنها فاقد کروموزوم های اصلی خویش است و دیگر آن که به جای نیمی از کروموزوم ها، شامل همه کروموزوم های لازم است که همه آنها از سلول دهنده گرفته شده است.

چهار. تحریک تخمک بازسازی شده، به کمک داروهای شیمیایی یا جریان الکتریکی. این تحریک، تخمک را فعال و به تقسیم سلولی وادار می سازد؛ در نتیجه، بی آن که لقاح جنسی صورت گرفته باشد، تخمک به تکثیر خود ادامه می دهد.

پنج. پس از آن که تخمک در آزمایشگاه به مرحله چند سلولی رسید، به رحم میزبان مناسب یا مادر جانشین یا جایگزینی (surrogate mather) که برای این کار در نظر گرفته شده است، منتقل می گردد و در آن جا به رشد خود و پیمودن مراحل جنینی ادامه می دهد.

شش. پس از زمان لازم برای بارداری، تخمک به جنین کامل و زنده تبدیل و در موعد معین زاده می شود. نوزاد از نظر ژنتیکی، جز در مورد تأثیرات دی. ان. ای. موجود در میتوکندریای تخمک، تطابق نسبتاً کاملی به کسی دارد که هسته سلول جسمی از او گرفته شده و جنسیت او همواره تابع آن شخص است. ۵. ویلموت به کمک این تکنیک موفق شد که نخستین پستاندار را که یک میش بوه، به وجود آورد و نامش را دالی ۶ بگذارد.

گفتنی است که از نظر علمی، تکنیکی که ویلموت و همکارانش به کار گرفتند، (تکنیک انتقال هسته سلول جسمی) (Somatic Cell Nuclear Transfer) یا (اس.سی.ان.تی) (SCNT) نام دارد، اما نام مطبوعاتی و عامه پسند (کلونینگ) یا (شبیه سازی) بر آن غلبه کرده است.

هرچند تاکنون رسماً خبری درباره تحقق شبیه سازی انسانی منتشر نشده است، اما امکان آن در آستانه فراهم شدن است و همین مسئله چالشی را برای متدینان و عالمان اخلاق پیش کشیده است. عالمان اهل سنت به اتفاق این عمل را خلاف شرع و حرام دانسته و دلایل متعددی بر ضد آن اقامه کرده اند.

دهمین نشست مجمع فقه اسلامی، به مسئله شبیه سازی انسانی اختصاص یافت و بیانیه نهایی منتشر شده به وسیله این مجمع، بر حرمت کامل این عمل درباره انسان تأکید داشت؛ اما در میان شیعه چنین اتفاق نظری دیده نمی شود و نظریات عالمان شیعه در این مسئله از جواز مطلق تا حرمت کامل در نوسان است. این مقاله طی دو قسمت به گزارش و تحلیل نظر عالمان شیعی در این مسئله می پردازد.

قسمت اول: گزارش دیدگاه شیعه

مسئله شبیه سازی انسانی در میان شیعه، برخلاف اهل سنت، آن پژوهاک گسترده را نداشته و رونق و رواج لازم را تاکنون نیافته است. در نتیجه، نه کنفرانس بزرگی با هدف تبیین این مسئله صورت گرفته و نه آثاری در حجم آثار اهل سنت نوشته شده است. در این جا این مسئله، نه چالشی برای دین قلمداد و نه از آن به عنوان (بدعت) یا (قنبله) یا (حدث القرن) یاد شد. مجموع ادبیات شیعی در این حوزه، کم حجم، اما در نوع

خود قابل توجه بوده است. این مسئله در سه حوزه مهم شیعی، یعنی قم، نجف و بیروت، مطرح شده و عالمان و صاحب نظران شیعه کوشیده اند جوانب آن را بکاوند. عمده عالمان شیعه، شبیه سازی نباتی و حیوانی را مجاز می دانند و به استناد اباحه اصلی، آن را عملی مباح می شمارند. ۷

لیکن درباره حکم شبیه سازی انسانی، در میان عالمان شیعه اتفاق نظری وجود ندارد؛ زیرا آنان درباره شبیه سازی انسانی نظریات متفاوت و گاه متضادی اتخاذ کرده و فتوهای مختلفی صادر کرده اند و در حالی که برخی آن را کاملاً مجاز شمرده اند، برخی دیگر آن را حرام شمرده اند. هنگام بررسی سخنان و فتوهای مختلف عالمان شیعه می توان به چهار نظریه زیر دست یافت:

الف) جواز مطلق شبیه سازی انسانی؛ ب) جواز محدود شبیه سازی انسانی؛ ج) حرمت ثانوی شبیه سازی انسانی؛ د) حرمت اولی شبیه سازی انسانی.

الف) جواز مطلق

برخی از فقها و صاحب نظران به دلیل نبود نصی خاص و روشن دلالت کننده بر حرمت شبیه سازی انسانی و به استناد قاعده (کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه) ۸ و به استناد اصل اباحه اصلیه، شبیه سازی انسانی را مجاز شمرده اند. برای مثال در برابر این پرسش که: (آیا شبیه سازی و تکثیر انسان در آزمایشگاه و از طریق روش های پیشرفته علمی (کلوناز) جایز است؟) پاسخ برخی از آیات عظام بدین شرح است:

سیدعلی سیستانی:

(فی حد ذاته مانعی ندارد). ۹.

موسوی اردبیلی:

(اگرچه شبیه سازی در مورد انسان تاکنون به مرحله عمل نرسیده است، ولیکن دلیل قوی و محکمی بر حرمت چنین تحقیقات و آزمایشاتی وجود ندارد). ۱۰.

فاضل لنکرانی:

(فی نفسه مانعی ندارد، مگر این که محرز شود توالی فاسد دارد). ۱۱.

سید محمدصادق روحانی:

(تبعاتی از قبیل احتمال ابتلاء کلون ها به بیماری های جسمی و روانی، به هم خوردن نظام طبیعی خانواده و حذف شدن نقش پدر، جایگاه نامشخص نوزاد کلون شده در خانواده و کاهش تنوع ژنتیکی انسان ها در دراز مدت را موجب حرمت نمی داند). ۱۲

و در برابر این احتمالات بر این نظر است که:

(بعضی از این پیامدها موجب حرمت نمی شود و بعضی اگر تمام باشد، مانع تکوینی است، نه تشریحی). ۱۳

علامه فضل الله از همان آغاز در قبال این مسئله موضعی فرا فقهی گرفت و از سر موافقت با این کار سخنانی گفت. وی نه تنها شبیه سازی انسانی را مغایر سنت خدا ندانست، بلکه آن را گامی در جهت فهم عمیق تر سنت های نهان در هستی معرفی کرد و گفت باید انتظار مقولاتی دیگر از این دست را داشته باشیم. وی بر این نظر بود که این مسئله نه از نظر اعتقادی مشکلی دارد و نه از نظر شرعی و فقهی، لیکن به طور طبیعی مانند هر مسئله تازه ای ممکن است ابهاماتی در فقه پدید آورد که نیازمند فهم و بررسی است. وی با دعوت به عقلانیت و پرهیز از تکفیر یکدیگر، تا جایی پیش رفت که گفت اگر علم قطعی با برخی از ظواهر دینی تعارض پیدا کرد، باید آن ظواهر را تأویل نمود. ۱۴ گفتنی است که وی در گفت و گوهای مختلفی بر ضرورت درنگ در این مسئله و پرهیز از شتابزدگی در صدور حکم و تلاش برای به دست آوردن تقریر درستی از ماهیت شبیه سازی تأکید کرد و حتی از برخی از یاران خود در اروپا خواست تا اطلاعات دقیقی در این زمینه برای او فراهم کنند. ۱۵

سید محمد سعید حکیم، بر این نظر است که شبیه سازی انسانی مباح است و دلیلی بر حرمت آن نیست. وی در پاسخ به استفتایی در این باره، به تفصیل نظر خود را بیان می دارد. از این منظر شبیه سازی انسانی نوعی به کارگیری سنت ها و قوانین الهی است که کشف و کاربست آنها بیانگر قدرت عظیم خداوند به شمار می رود؛ در نتیجه، این کار در صورتی که با عمل حرام دیگری همراه نشود، مجاز و مباح است. ۱۶ ایشان نه تنها این کار را مجاز می شمارد، بلکه یکایک دلایلی را که بر ضد شبیه سازی انسانی اقامه شده است، به نقد می کشد و آنها را برای اثبات حرمت ناکافی می داند. ۱۷

آقای موسوی سبزواری نیز به تحلیل حکم شرعی این مسئله پرداخته و شقوق ممکن را برشمرده است. از نظر او شبیه سازی انسانی منطقاً سه حالت می تواند داشته باشد: یکم: حرمت ذاتی؛ یعنی به دلیل آن که این کار دخالت در کار خداوند یا دستکاری ژنتیکی به شمار می رود، آن را ذاتاً حرام بشماریم. دوم: حرمت تشریحی؛ مانند حرمت زنا و شرب خمر. سوم: حرمت به استناد دلایل ثانوی. از این منظر ممکن است که شبیه سازی انسانی فی نفسه مباح باشد، اما دلایل دیگری موجب تحریم ثانوی آن شود. ۱۸ وی پس از نقل و نقد این دیدگاه ها، نظر می دهد که شبیه سازی انسانی با قطع نظر از مسائل دیگر مباح است و در حقیقت به کارگیری قوانین و سنن الهی که در نهاد موجودات نهاده است، به شمار می رود. ۱۹ از این منظر ادعای تحریم این کار نیازمند دلیل است؛ حال آن که ادعای جواز موافق اصل است و قائل به آن ملزم به ارائه دلیل نیست. ۲۰

سید محمد شیرازی نیز در پاسخ به استفتایی که در سال ۱۹۹۶ درباره امکان شبیه سازی انسانی از ایشان شد، پاسخ داد:

(الاصل الجواز، الا ان یکون محذور شرعی فی ذلک مثل اختلال النظام). ۲۱

جناب آقای مؤمن نیز یازده دلیل فقهی و غیر فقهی بر ضد شبیه سازی انسانی را گزارش، تحلیل و نقد می کند و نشان می دهد که برخی از این دلایل نادرست است و برخی به فرض صحت، موجب حرمت گونه های خاصی از شبیه سازی انسانی می شود و سرانجام ایشان نتیجه می گیرد که اقدام به شبیه سازی انسانی اجمالاً جایز است؛ هرچند هنگام انجام آن باید دیگر مسائل شرعی مانند نظر به اجنبی و لمس رعایت گردد. ۲۲

بدین ترتیب، از نظر برخی از عالمان شیعه، شبیه سازی انسانی طبق اصل اولی و در صورتی که با عمل محرم دیگری همراه نباشد، جایز است.

(ب) جواز محدود

برخی براساس نصوص موجود و به استناد اصل اولی در این مورد، شبیه سازی انسانی را مجاز شمرده اند، اما بر این نظرند که انجام گسترده شبیه سازی انسانی مشکلاتی فراهم می آورد؛ مانند وجود افراد همانند و دشواری بازشناسی آنان از یکدیگر؛ در نتیجه، آنان حکم به جواز موردی و فردی داده و آن را در سطح کلان غیر مجاز شمرده اند.

از این منظر شبیه سازی انسانی تنها به گونه ای موردی و در سطح فردی و محدود مجاز است. آقای جواهری این نظر را پیش کشیده است. طبق دیدگاه ایشان، شبیه سازی فی نفسه و به عنوان اولی، اشکالی ندارد، به شرط آن که همراه با عمل حرام دیگری نباشد؛ اما اگر این کار در سطح وسیعی صورت گیرد و بر اثر تشابه تام موجب اختلال نظام گردد، حرام خواهد بود. ۲۳ با این همه، به نظر وی این کار در سطح فردی اشکالی ندارد و نیازی به قول به حرمت مطلق نیست. ۲۴

وی نه تنها این کار را در سطح فردی مجاز می شمارد، بلکه ادعای حرام بودن آن را حرام می داند؛ یعنی کسی حق ندارد، امری مشروع را حرام بشمارد و بی دلیل فتوا به حرمت آن دهد؛ ۲۵ زیرا این کار نوعی تشریح خلاف شرع و مشمول این نهی خداوند است که در سوره نحل، آیه ۱۱۶ می فرماید:

(ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال و هذا حرام...).

در نتیجه، از نظر ایشان، هرچند این کار حلال است، اما ولی فقیه می تواند این کار را بنا به مصالحی و به عنوان حکم حکومتی حرام اعلام کند. در این صورت، این حرمت موقت و قابل رفع است. ۲۶ وی آن گاه به این پرسش که (آیا شبیه سازی نقض کرامت انسان نیست؟) پاسخ می دهد که: کرامت خدادادی همان قدرت

تعقل و رشد و طی مدارج کمال است و این کار نقض کرامت به شمار نمی رود. ۲۷ همچنین این پرسش را پیش می کشد که (آیا منع شبیه سازی انسانی، به معنای منع حق انتخاب افراد در نحوه تولید مثل نیست؟) و پاسخ می دهد که: اگر شبیه سازی را به طور مطلق منع کنیم، این کار مانع حق انتخاب افراد خواهد بود. اما منع فی الجمله و محدود آن و برای افرادی خاص، مانع اصل حق انتخاب در نحوه تولید مثل نمی گردد. ۲۸ بنابراین دیدگاه دوم آن است که شبیه سازی انسانی در سطح محدود مجاز است و در سطح کلان می تواند حرام باشد.

ج) حرمت ثانوی

برخی از عالمان و فقهای شیعه بر این نظرند که شبیه سازی انسانی فی نفسه و به عنوان اولیه خود اشکالی ندارد و به استناد اصالة الاباحه، جایز است؛ لیکن انجام آن به مفسدی اجتناب ناپذیر خواهد انجامید. از این رو، برای پیشگیری از این مفسد، شبیه سازی انسانی به عنوان ثانوی حرام به شمار می رود.

آقایان سید کاظم حائری، سید صادق شیرازی و ناصر مکارم شیرازی از این نظر حمایت می کنند. سید کاظم حائری درباره شبیه سازی انسانی بر این نظر است که نفس این کار اگر موفقیت آمیز باشد و با عمل حرامی همراه نگردد، به عنوان اولی جایز است، لیکن از آیه شریف: (ومن آیاته... اختلاف السنتمکم و الوانکم)، در می یابیم که حکمت خداوند برای حفظ نظام بر اختلاف زبان ها و رنگ ها جریان یافته است و از آن جا که (این شبیه سازی در صورتی که به شکلی وسیع به کار گرفته شود - به دلیل عدم امکان بازشناسی خریدار از فروشنده، خواهان از خوانده در شهود، ستمگر از ستمدیده و مانند آن در عقود، ایقاعات و جنایات و غیره - حتماً به اختلال نظام می انجامد، پس لازم می آید که به سبب این لازمه باطل، این کار در سطح وسیع آن تحریم شود). ۲۹

تحلیل صدر و ذیل و نحوه استدلال، این تصور را تقویت می کند که ایشان شبیه سازی انسانی را در سطح فردی و محدود می پذیرد و تنها آن را در سطح کلان حرام می داند؛ در این صورت، این دیدگاه به دیدگاه قبلی ملحق می شود، لیکن از آن جا که تصریحی بر جواز آن به صورت فردی در این سخن دیده نمی شود، می توان احتمال داد که ایشان به دلیل آن لوازم فاسد، شبیه سازی انسانی را حتی در سطح فردی حرام می داند، به خصوص آن که گردآورندگان این استفتائات، پس از نقل نظر ایشان و نقل نظر جناب آقای جواد تبریزی، که قائل به حرمت است، نظر آن دو را یکی می دانند و آنها را چنین جمع بندی می کنند: (شبیه سازی به عنوان اولی جایز است، ولی با عناوین ثانوی و آثار سوء مترتب بر این کار، حرام می گردد). ۳۰ البته فتوای دیگری از ایشان در دست است که در آن این قطعیت و تأکید بر مفسد حتمی شبیه سازی انسانی وجود ندارد و حکم مسئله به گونه ای مشروط بیان و حتی شبیه سازی انسانی در موارد نادر مجاز شمرده شده

است. ایشان در پاسخ به استفتایی شامل هفده پرسش درباره مسائل شبیه سازی، نظر متفاوتی از خود بیان کرده و در پاسخ به سؤالات پنجم و ششم این استفتا چنین نوشته است:

(اگر شبیه سازی به اختلال در نظام اجتماعی مانند عدم تشخیص ستمگر از ستمدیده و محرم از نامحرم و وارث از غیر وارث و غیر آن بینجامد، شبیه سازی حرام می گردد و این است معنای در معرض تهدید قرار گرفتن حقوق انسان یا زیان دیدن مصالح فرد و جامعه. اما شبیه سازی به شکلی نادر که به مفاسدی از این قبیل نینجامد، حرام نیست و توجیهی برای منع آن وجود ندارد). ۳۱

همچنین ایشان در پاسخ به پرسش چهارم، می گوید در شبیه سازی جز مسئله لزوم هرج و مرج، نقض کرامت انسانی وجود ندارد. از این رو، اگر ما باشیم و این فتوای اخیر، به نظر می رسد که ایشان مانند آقای جواهری، شبیه سازی انسانی در سطح محدود را مجاز می شمارد و حتی دلیلی برای منع آن نمی بیند، اما در فتوای قبل به گونه ای قاطع از حتمیت هرج و مرج سخن می رود. حال آیا نظر ایشان تغییر کرده است، یا این دوگانگی قابل رفع است؟ در هر صورت به اصل تقسیم بندی لطمه ای نمی زند و تنها مصداق آن تغییر خواهد کرد. اگر فتوای اخیر را مقدم بداریم، آقای حائری جزء مدافعان دیدگاه دوم خواهد بود و اگر از فتوای فوق حرمت ثانوی را استنباط کنیم، ایشان از مدافعان نظریه سوم به شمار خواهد رفت.

سیدصادق شیرازی نیز در پاسخ به استفتایی درباره مشروعیت این کار، می گوید که شبیه سازی فی نفسه کشفی علمی و مجاز است، لیکن از آن جا که مستلزم امور غیر جایزی مانند اختلال نظام طبیعی و وجود محذور شرعی است، عدم جواز به آن سرایت می کند و حرام می گردد. در نتیجه فعلاً و در چارچوب شرایط معاصر، جایز نیست، والله العالم. ۳۲

سرانجام آقای مکارم شیرازی می کوشد از همین دیدگاه با استدلال بیشتر و مفصل تری دفاع نماید. ایشان در استفتایی به این مسئله چنین پاسخ می دهد: (لایجوز لما فیه من المفاسد الاخلاقیة و الاجتماعیة). ۳۳ همچنین هنگام پرسش از جواز شبیه سازی انسانی، پاسخ می دهد که:

(این کار جایز نیست و مفاسد زیادی دارد و اطلاعاتی که اخیراً منتشر شده نشان می دهد که کسانی که از طریق شبیه سازی به وجود می آیند در معرض ناهنجاری های جسمی شدیدی هستند، مانند کمبود کلیه ها و نیمی از مغز و امثال آن). ۳۴

این پاسخ می تواند هم به معنای تحریم به عنوان حکم اولی باشد و هم حکم ثانوی، لیکن مبنای ایشان در جاهای دیگر روشن است.

در مورد دیگری استفتایی به این شرح از ایشان شده است:

(آیا کلونینگ (شبیه سازی) انسان، با توجه به پیامدهایی از قبیل احتمال ابتلا به بیماری های پیش بینی نشده و بروز آثار سوء روانی - عاطفی بر انسان های کلون شده و به هم خوردن نظام طبیعی خانواده و حذف

نقش پدر و جایگاه نامشخص نوزاد کلون شده در خانواده و به هم خوردن اصل واحد بودن انسان و از دست رفتن حق آزادی انتخاب (اتفاقی) و کاهش تنوع ژنتیکی انسان ها در دراز مدت و تردید در روح داشتن انسان کلون شده، جایز است؟) ۳۵

ایشان در جواب این استفتا می نویسد:

(این کار ذاتاً از نظر شرع اشکالی ندارد، ولی با توجه به مشکلات جنبی که به بار می آورد و جامعه انسانی را مواجه با ناهنجاری هایی می سازد که بر اهل خبره پوشیده نیست، انجام آن خالی از اشکال نیست. به همین جهت، حتی افرادی که پایبند به دین و شریعتی نیستند، به خاطر مفاسد مختلف آن، به مخالفت با آن برخاسته اند و در بعضی از کشورها مجازات های سنگینی برای آن قائل شده اند). ۳۶

اما در این جا به نظر می رسد که ایشان از حکم به تحریم خودداری و تنها به آوردن احتیاطی بسنده کرده است. با این همه، ایشان به گونه ای اجتهادی این مسئله را در درس خارج خود طرح و دلایل خویش را بیان داشته است. در این درس، ایشان چند مسئله را پیش می کشند: نخست توضیح مکانیزم و فرایند این کار؛ دیگری حکم شرعی شبیه سازی؛ سوم نقد دلائل حرمت شبیه سازی و چهارم بررسی احکام شرعی یا وضعی شخص شبیه سازی شده. درباره حکم شرعی شبیه سازی یا جواز و حرمت اصل این عمل، به نظر ایشان: (این مسئله از سه جهت قابل بررسی است: ۱. از نظر لوازم و عوارض...؛ ۲. عنوان اولی...؛ ۳. عنوان ثانوی...). ۳۷ در مورد جهت اول، به نظر ایشان این کار مستلزم انجام محرمانه ماندن لمس و نظر حرام است، مگر آن که مجری این کار شوهر باشد که فرض نادری است. ۳۸

درباره جهت دوم، به نظر ایشان:

(اصل اباحه است؛ چون آیه و روایت و اجماع و دلیل عقلی بر حرمت (شبیه سازی) نداریم، و از مسائل مستحدثه است). ۳۹

درباره جهت سوم بحث، ایشان برای شبیه سازی، برخی از مسائل اخلاقی، مسائل حقوقی و مسائل اجتماعی ناپذیرفتنی را یاد می کند و نتیجه می گیرد که:

(پس، از نظر عناوین ثانویه، این کار برای جامعه بشری خطرناک است. لذا تمام اقوام و ملل جهان آن را خلاف مسائل اخلاقی می دانند و حتی بسیاری از دولت ها با تصویب قانون، این کار را ممنوع دانسته اند). ۴۰

آن گاه ایشان بحث خود را این گونه جمع بندی می کند:

(شبیه سازی از نظر حکم شرعی به عنوان اولی مشمول اصالة الاباحه است؛ چون آیه، روایت، دلیل عقلی و اجماعی بر حرمت نداریم). ۴۱

سرانجام آن که:

(شبهه سازی به عنوان اولی مشمول اصله الاباحه است؛ ولی به عنوان ثانوی، حرام است). ۴۲

جناب آقای یوسف صانعی نیز که از قائلان به حرمت شبهه سازی انسانی است، هرچند تصریحی به حکم اولی یا ثانوی بودن حرمت این کار ندارد، لیکن فتوای خود را به گونه ای سامان داده است که گویای حرمت ثانوی آن است. از نظر ایشان شبهه سازی انسانی در حال حاضر قطعاً حرام است؛ زیرا شناخت افراد از یکدیگر مشکل و قوانین حقوقی دچار اشکال می شود و در زمینه نسب، ازدواج و تقسیم ارث مشکلاتی به وجود می آید؛ در نتیجه، از نظر ایشان باید با این کار مقابله کرد و مانع انجام آن شد. ۴۳ البته ایشان در فتوای دیگری با تأکید بر مشکلات این کار و مخالفت با آن، شبهه سازی انسانی را در موارد نادر و ضرورت های شدید، که نافع برای بشریت باشد، مجاز شمرده است. ۴۴

بدین ترتیب، سومین دیدگاه در میان شیعه، شبهه سازی را به عنوان اولی حلال و به عنوان ثانوی حرام می شمارد.

د) حرمت اولی

در برابر سه نگرش فوق که در نهایت اصل شبهه سازی انسانی را به عنوان اولی مجاز می شمردند و تنها در دامنه یا حکم ثانوی آن تفاوت داشتند، نگرش چهارم اساساً شبهه سازی انسانی را به عنوان فعلی که فی نفسه حرام است، معرفی می کند و آن را به عنوان اولی نامشروع می داند. البته این نگرش قائلان اندکی دارد و دلایل چندانی به سود آن اقامه نشده است. در این میان تنها چند فتوای مختصر وجود دارد و سخنان کوتاه مرحوم محمد مهدی شمس الدین.

از قائلان به این نگرش می توان جناب آقای جواد تبریزی را نام برد. ایشان در پاسخ به این استفتا که: (آیا مشابه سازی و تکثیر انسان در آزمایشگاه و از طریق روش های پیشرفته علمی (کلوناز) جایز است؟) به اختصار پاسخ می دهند: (جایز نیست). ۴۵ ایشان در جای دیگری به تفصیل، نظر خود و دلایل خود را این گونه بیان می کند:

(شبهه سازی انسانی جایز نیست؛ زیرا تمایز و تفاوت میان ابنای بشر، ضرورتی است برای جوامع انسانی و مقتضای حکمت خدای سبحان است. خدای تعالی می فرماید: ومن آیاته خلق السماوات والارض واختلاف السننکم والوانکم. همچنین می فرماید: وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا؛ زیرا نظام عام بر آن متوقف است؛ در حالی که شبهه سازی انسانی - افزون بر آن که مستلزم محرمات دیگری مانند مباشرت ناهمجنس و نظر بر عورت است - موجب اختلال نظام و هرج و مرج است؛ در نتیجه، در نکاح امر میان زوجه و زن اجنبی و محرم و نامحرم خلط می شود و در همه معاملات امکان بازشناسی میان طرفین وجود نخواهد داشت و نمی توان قابل را از موجب شناخت... ۴۶)

علامه محمد مهدی شمس الدین، همزمان با اعلام مجاز بودن این کار به وسیله علامه فضل الله، و درست برخلاف نظر او، آن را حرام شمرد و مجله الشراعی طی مقاله ای با عنوان (حلال و حرام بین السید والامام)، ۴۷ به تفاوت گوهری دیدگاه این دو پرداخت. وی نه تنها شبیه سازی انسانی را حرام شمرد، بلکه اجرای شبیه سازی در عرصه حیوانات را نیز نامشروع دانست و گفت: (در مقام فتوا دادن درباره شبیه سازی، اجرای این عمل بر حیوانات مطلقاً حرام است) ۴۸ و در ادامه این فتوا، وی بر حرمت قطعی و مطلق شبیه سازی انسانی تأکید نمود. البته موضع وی در قبال شبیه سازی حیوانی ظاهراً متغیر بود و به گونه روشنی موضع خود را مشخص نمی کرد. برای مثال یک صفحه پس از تأکید بر حرمت شبیه سازی حیوانی، چنین نوشت:

(شبیه سازی انسانی قطعاً و یقیناً نامشروع است، و در مجال حیوانی، مسئله ای است که باید درباره اش بحث شود، ولی به گونه ای خود به خودی مشروعیت آن را اثبات نمی کنیم). ۴۹

وی در گفت و گویی با مجله الشراعی، علت اصلی تحریم شبیه سازی انسانی را عدم تسلط انسان بر جسد خود دانست. وی مدعی شد که خداوند بشر را آفریده و در او سرّ خود را نهاده است. در نتیجه، بنده حق ندارد برخی از ویژگی های طبیعی موجود را به هم بزند. این کار حرام است و دلیل بر این تحریم، این اصل است که انسان مالک مطلق جسد خود نیست و جز در حدودی که شرع تعیین کرده است، حق تصرف در آن را ندارد. در نتیجه، به طریق اولی انسان حق تصرف در جسد دیگران را به هیچ صورتی ندارد. ۵۰

وی آن گاه به آیه تغییر خلق و عهد شیطان اشاره کرده، نتیجه می گیرد که این آیه دلیل بر حرمت شبیه سازی انسانی و گویای عدم تسلط فرد بر جسم خویش است و مفسران همه فرق و مذاهب در تفسیر این آیه گفته اند که تغییر خلق شما هرگونه تغییری است که موجب دفورمگی و تشویه خلقت شود؛ به گونه ای که با فطرت در جسد انسان سازگار نباشد و عملی که مغایر فطرت خداوند باشد، به معنای کفر است. ۵۱ وی همین دلایل و شکل استدلال را در مقاله خود پیش می کشد و دنبال می کند. ۵۲

بدین ترتیب، چهارمین دیدگاه در میان شیعه، مخالفت با شبیه سازی انسانی و تحریم این کار به عنوان اولی آن است. استدلال به آیه تغییر خلق و استناد به اصل عدم ملکیت انسان بر جسد خویش و در نتیجه حاکمیت اصالة الحظر در برابر اصالة الاباحه، به معنای حرمت ذاتی و به عنوان اولی شبیه سازی انسانی است. از این رو، نمی توان این دیدگاه را به دیدگاه سوم تحویل برد و گفت که این نوع مخالفت نیز به عنوان حکم ثانوی است.

سخن کوتاه این که، عالمان شیعه در قبال شبیه سازی انسانی چهار موضع متفاوت اتخاذ کرده اند: برخی آن را مطلقاً جایز می دانند؛ حال آن که برخی دیگر آن را تنها در سطح فردی و به گونه ای محدود مجاز می شمارند. گروه سوم آن را به عنوان اولی جایز دانسته، به دلیل مفاسدی که این کار در پی دارد، به عنوان ثانوی حرام می دانند. گروه چهارم اصل این عمل را به عنوان اولی حرام می شمارند و برای اثبات نظر خود به آیه تغییر خلق الله و عدم ملکیت انسان بر جسم خود استناد می کنند.

همان‌طور که دیدیم، از میان چهار دیدگاه، سه دیدگاه به نحوی مخالف شبیه‌سازی انسانی بود. حال به بررسی آنها می‌پردازم و برای این کار از ضعیف‌ترین حلقه این مخالفت یعنی حرمت اولی شبیه‌سازی انسانی می‌آغازم.

الف) بررسی حکم حرمت اولی

کسی که به صراحت از این مبنا دفاع کرده و دلایلی برای نگرش خود پیش کشیده، مرحوم علامه محمد مهدی شمس‌الدین است. وی عمدتاً دو دلیل را نقل می‌کند که به نحوی به یکدیگر قابل ارجاع هستند: نخست دلیل تغییر خلق الله، و دیگری دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خود و دیگران.

دلیل اول. دلیل تغییر خلق الله: چکیده این دلیل آن است که شبیه‌سازی انسانی تغییر خلق الله است و این کار به استناد آیه ۱۱۹ سوره نساء حرام به شمار می‌رود. کیفیت استدلال به این آیه این‌گونه است که شبیه‌سازی انسانی موجب پیدایش نسخه‌هایی از یک جسم می‌شود و این کار به موجب اصل اولی در شریعت اسلامی حرام و ممنوع است و قرآن بر این حرمت دلالت دارد. در سوره نساء، آیات ۱۱۵-۱۱۹ خداوند متعال می‌فرماید: (ان الله لا یغفر ان یشرك به ... ولأمرنهم فلیغیرن خلق الله...). به ادعای شمس‌الدین، مفسران همه فرق و مذاهب اسلامی، بر این نظر هستند که مقصود از تغییر خلق الله، هر نوع تغییر یا فعلی است که تشویه غیر مناسب با فطرت را در جسم انسان در پی داشته باشد. خداوند برای اعضای جسم وظایفی تعیین کرده است که تغییر آنها حرام و کفر است. ۵۳

بدین ترتیب، در این مسئله ایشان دو کار انجام می‌دهد: نخست آن که تغییر خلق را به معنای تغییرات جسمانی نامناسب در بدن تفسیر می‌کند و دیگر آن که شبیه‌سازی انسانی را نوعی تغییر جسمانی نادرست قلمداد می‌نماید؛ به تعبیر دیگر، ایشان با چیدن یک صغرا، یعنی شبیه‌سازی انسانی تغییر نامناسب جسمانی است و یک کبرا، یعنی تغییر خلق همان تغییرات نامناسب جسمانی است، نتیجه می‌گیرد که شبیه‌سازی انسانی حرام است.

پاسخ دلیل اول: صغرای این استدلال ناپذیرفتنی است. اگر مقصود از تغییر خلق الله، تغییرات فیزیکی نامناسب در بدن و دفورمه ساختن آن باشد، در آن صورت بر شبیه‌سازی انسانی منطبق نخواهد بود؛ زیرا در این جا مفروض آن است که از این طریق، موجودی که از نظر ژنتیکی تطابقی در حد ۹۷ درصد با موجود اصلی دارد، ایجاد می‌شود؛ در نتیجه، از هسته سلول یک فرد سالم، فرد سالم دیگری شبیه‌سازی می‌شود و این کار با دفورمگی یا تشویه خلق فاصله زیادی دارد، مگر آن که ادعا شود که فعلاً امکان شبیه‌سازی انسانی با ضریب

اطمینان بالا وجود ندارد، اما اگر نیز چنین استدلال شود، در آن صورت این تحریم موقت است و به مجرد دست یابی به تکنیک مناسب، دیگر نمی توان به استدلال تمسک جست.

نکته دیگر آن که طبق این استدلال اگر توانستیم موجود سالمی را شبیه سازی کنیم، بنیاد این استدلال فرو خواهد ریخت. در نتیجه این ادعا، هم موقت است و هم محدود و منحصر به جایی که شبیه سازی انسانی به دفورمگی بینجامد.

کبرای ادعای ایشان نیز قابل تأمل است. ایشان (تغییر خلق الله) را به معنای تغییرات غیر فطری در جسد می داند و ادعا می کند که همه مفسران، بی توجه به تعلق مذهبی و فرقه ای خود، تغییر خلق را به معنای چنین تغییراتی گرفته اند. اما در این جا نه تنها شاهد یک ادعای بی دلیل هستیم، بلکه دلایلی برخلاف این ادعا نیز در دست داریم.

اگر مقصود ایشان آن است که مفسران تغییر خلق را تنها به معنای تغییرات جسمانی و جسدی دانسته اند، این سخن به وضوح خلاف نظر بسیاری از مفسران است. در تفسیر این آیه، غالباً دو نظر عمده وجود دارد: برخی با توجه به سیاق آیات و بحث از بریدن گوش های چارپایان، تغییر خلق را به همان معنای مورد نظر شمس الدین گرفته اند؛ اما برخی نیز به صراحت گفته اند که مقصود از تغییر خلق الله، تغییر دین و اوامر الهی است، نه تغییرات فیزیکی. برخی نیز هر دو قول را نقل کرده و از ترجیح یکی بر دیگری خودداری نموده اند. اما برخی نیز کوشیده اند که برای مفهوم (تغییر خلق الله) وجه جامعی ذکر کنند و بگویند که تغییر دوگونه است: تغییرات مادی و جسمانی، و تغییرات معنوی؛ مانند تغییر و تحریف دین.

بدین ترتیب، در این آیه برخلاف ادعای شمس الدین، چنان اتفاق نظری دیده نمی شود و به سادگی نمی توان این ادعا را مقبول همه مفسران دانست و با توجه به وجود نظر مخالف، حق آن است که استدلال به این آیه به دلیل تعارض تفسیری کنار گذاشته شود.

کافی است برای روشن شدن این نکته به تفاسیر شیعه و اهل سنت رجوع کنیم. در این جا تنها به نقل قول از شانزده تفسیر شیعه اکتفا می شود و نظری را که مغایر ادعای شمس الدین است، بیان می گردد:

عیاشی در تفسیر خود ذیل این آیه، از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) نقل می کند که ایشان فرمودند: مقصود از خلق الله، دین و اوامر خدا است. ۵۴

علی بن ابراهیم قمی نیز (فلیغیرن خلق الله) را به (تغییر در امر الله) تفسیر می کند. ۵۵

شیخ طوسی پس از نقل گفته های مختلف در این باب می نویسد:

(و اقوی الاقوال من قال: (فلیغیرن خلق الله)، بمعنی دین الله بدلالة قوله: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم). ۵۶

طبرسی تغییر خلق را چنین تفسیر می کند:

(اراد بذلک تحریم الحلال وتحلیل الحرام). ۵۷.

همچنین وی در تفسیر جوامع الجامع می نویسد:

(وقیل فطره الله التي هي دين الاسلام و امره). ۵۸.

در تفسیر گازر چنین می خوانیم:

(ابن عباس و ربیع و عکرمه گفتند: یعنی که آدمی را یا چهارپای را خصی کنند، و به روایتی دیگر از ابن عباس و نیز از باقر و صادق (ع) روایت کرده اند که:

مراد آن است که دین خدای می گردانند به تغییر و تبدیل و تحریف). ۵۹.

به نوشته کاشفی سبزواری:

(مراد، تغییر فطره الله است؛ یعنی استعمال جوارح و قوا در امور باطله). ۶۰.

ملا فتح الله کاشانی نیز مقصود از تغییر خلق را: (استعمال قوا و جوارح در امور باطله که نه سبب کمال نفس است و نه موجب قرب الهی) ۶۱ می داند و پس از آن می افزاید:

(و از باقر و صادق (ع) روایت است که مراد آن است که دین خدای را تغییر و تبدیل دهند). ۶۲.

فیض کاشانی از معصوم نقل می کند:

(برید دین الله و امره). ۶۳.

در تفسیر لاهیجی چنین آمده است:

(و هرآینه بفرمایم ایشان را به تغییر دادن دین (فلیغیرن)). ۶۴.

تفسیر اثنی عشری این گونه به سود تفسیر خلق الله به دین الله استدلال می کند:

(دین خدا را تغییر دهند، لقوله تعالی: فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله. ذلک الدین القیم،

ای دین الله الذی خلق الناس علیه. و ابن عباس و ابراهیم و مجاهد و حسن و قتاده، بر این قولند). ۶۵.

علامه طباطبایی نیز بعید نمی داند که مقصود از خلق الله: (خروج از حکم فطرت و ترک دین حنیف) ۶۶ باشد.

در تفسیر نمونه نیز ذیل این قسمت چنین آمده است:

(و آفرینش (پاک) خدایی را تغییر دهند (فطرت توحید را به شرک بیالایند)). ۶۷.

تفاسیر دیگری همچون: تفسیر جامع، ۶۸ الجدید ۶۹ و من وحی القرآن ۷۰ نیز همین مضمون را نقل می کنند.

بدین ترتیب، برخلاف ادعای شمس الدین بسیاری از مفسران شیعه اساساً تغییر خلق را به معنای تغییر دین گرفته و برخی نیز این سخن را قوی ترین تفسیر دانسته اند. از این رو، نمی توان ادعای ایشان را درباره نظرگاه مفسران پذیرفت و حتی می توان به استناد مفسران متعددی خلاف آن را ادعا نمود؛ این از مفسران شیعه.

در میان اهل سنت نیز مسئله به همین شکل است و آنان در تفسیر این آیه غالباً دو نظرگاه را اتخاذ کرده اند. در این مورد به جای نقل سخنان مفسران اهل سنت، تنها به سخن محمد سلیمان الاشقر، از عالمان اهل سنت، اکتفا می شود. وی با آن که سخت مخالف شبیه سازی انسانی است و بر ضد آن استدلال فقهی - حقوقی می کند، استفاده از این آیه را برای تحریم این عمل نادرست دانسته و پس از نقل کامل آیه و استدلال مدعیان، نتیجه گیری کرده:

(معنای این آیه از نظر اکثر مفسران آن است که دین حق و توحید در عبادت خدا و به سوی او رو کردن و دوری از شرک و پرهیز از همه مظاهر آن، همان فطرت الله است که مردم را بر آن سرشته است و هر که آن را دگرگون کند، فطرت تبدیل ناپذیر خدایی را تبدیل کرده است). ۷۱

بدین ترتیب، می بینیم که بسیاری از مفسران شیعه و حتی اهل سنت، مقصود از تغییر خلق را نه تغییرات فیزیکی نادرست، بلکه تغییر و تحریف دین حق دانسته اند. در این جا هدف دفاع از این تفسیر نیست؛ بلکه فقط در پی آن هستیم که روشن سازیم ادعای شمس الدین از نظر کبروی مخدوش است و چون در این باره دو نظر متعارض وجود دارد، اساساً استدلال به این آیه و معنایی را مسلم گرفتن، مصادره به مطلوب است و از نظر منطقی ناپذیرفتنی. از این رو، بهتر است همان طور که الاشقر نیز استدلال به این آیه برای اثبات نظر مطلوب را نادرست دانسته است، از این آیه دست بکشیم و به سود یا زیان شبیه سازی انسانی به آن متوسل نشویم.

گفتنی است تا جایی که نگارنده کاویده است، تنها عالم شیعی که برای نفی شبیه سازی انسانی به این آیه استناد کرده، شمس الدین است و نه تنها دیگر عالمان شیعه (حتی مخالفان شبیه سازی انسانی) به آن استناد نمی کنند، بلکه بخشی از تحقیق خود را صرف ابطال استناد به آن می نمایند. برای مثال مکارم شیرازی، پس از نقل این دلیل، می گوید: (این سخن به دو دلیل سست است). ۷۲ آقای سند هنگام نقل این دلیل اشاره می کند که در تفسیر این آیه دو دیدگاه وجود دارد که طبق یکی، مقصود از تغییر خلق الله، تغییر دین الله است؛ در نتیجه، اساساً نمی توان به آن استناد کرد. ۷۳ آقای مؤمن نیز پس از نقل و تحلیل این دلیل، آن را (توهمی یکسره سست) ۷۴ می شمارد.

سخن کوتاه این که استناد به این آیه کبرویاً نادرست است و دلایلی روشن برخلاف ادعای شمس الدین وجود دارد.

اما اگر هم مبنای شمس الدین و دلیل او را بپذیریم و مقصود از تغییر خلق الله را همان تغییرات فیزیکی بدانیم، آن گاه مشکلات فراوانی رخ می دهد و اشکالات متعددی متوجه او می شود و او باید نشان دهد که

چرا تغییراتی فیزیکی مانند جراحی پلاستیک از شمول این حکم خارج است؟ یا آن که باید به حرمت این یک نیز فتوا دهد.

خلاصه آن که به نظر نمی رسد که بتوان به استناد این آیه مطلبی را بر ضد شبیه سازی انسانی ثابت نمود و دچار تعارض در فتوا و مسائل مختلف نشد. از این رو، منطق تحقیق و قاعده فقهات حکم می کند که پای این آیه را سلباً و ایجاباً به میان نکشید و به جای بحث کلامی در این مسئله، راهی دیگر پویید.

دلیل دوم. دلیل عدم مالکیت بر جسد: اگر دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خویش، مبتنی بر استدلال به آیه (تغییر خلق الله) باشد و آن را دلیل مستقلاً به شمار نیاوریم، با نقض آن دلیل، دیگر نیازی به نقض این یک نیست. اما اگر آن را دلیل مستقلاً فرض کنیم، نیازمند بررسی جداگانه ای است.

بررسی و تحلیل دلیل دوم: حال می توانیم فرض کنیم که این دلیل مستقلاً است و به تحلیل مفاد و نتایج آن پردازیم.

یک: این دلیل در حقیقت، شکل و تقریر دیگری است از دلیلی اخلاقی که بر ضد شبیه سازی انسانی از سوی برخی از اهل سنت اقامه شده است؛ یعنی (ودیعه بودن جسم انسان). طبق این دلیل، انسان مالک جسم خود نیست؛ بلکه امانتدار آن است و مالک آن خداوند است. از این رو، هرگونه تصرفی نیازمند اذن مالک است.

اما این دلیل مبهم است و از مقدمات آن نمی توان به نتیجه مطلوب رسید و پای بندی به لوازم آن در عمل نشدنی است. عدم مالکیت بر جسد، به معنای منع از تصرف در آن نیست و لازم نیست که ما حتماً برای این قبیل تصرفات مالک باشیم؛ کافی است که مأذون به تصرف باشیم و کافی است که این اذن به صورتی کلی صادر شده باشد. ما به طور طبیعی و به گونه ای مستمر دست به تصرفات متعددی در تن خود می زنیم که شمس الدین نیز آنها را مجاز می شمارد. از این رو، ایشان به جای تأکید بر مالک نبودن انسان، باید نشان دهد که تصرف خاصی مثل شبیه سازی انسانی، از تصرفات ممنوع به شمار می رود.

از این مقدمه منطقی که (ما انسان ها حق هرگونه تصرفی در تن خود را نداریم)، منطقاً نمی توان نتیجه گرفت که (پس حق هیچ گونه تصرفی در جسم خود نداریم)؛ به تعبیر دیگر نفی موجه کلیه، اثبات سالبه کلیه را در پی ندارد، اما عملاً شمس الدین، چنین گذری انجام داده و از مقدمه ای درست، نتیجه ای فراتر از آن می خواهد به دست آورد؛ حال آن که (نتیجه تابع احسنّ مقدمتین است).

نتیجه منطقی دلیل فوق نفی مالکیت کلی است، نه نفی هرگونه مالکیت یا حق تصرفی است. از این رو، می توان همچنان با قبول اصل دلیل، مدعی حق تصرف محدود بود. با این همه، کسانی که این دلیل را پیش می کشند، این نکته ساده را فراموش می کنند و عملاً با نفی مالکیت کامل انسان بر جسد خود، عدم مالکیت مطلق را نتیجه می گیرند؛ به تعبیر دیگر اثبات عدم جواز تصرف مطلق در جسم را، مساوی با اثبات (عدم جواز مطلق تصرف) در جسم می دانند.

خلاصه استدلال شیخ حسن سقاف در این مقام چنین است: احادیثی وجود دارد که ثابت می نماید این جسد ملک خدای متعال است؛ پس جایز نیست کسی که مالک آن نیست، در آن تصرف کند. گویاترین دلیل در این مورد آن است که اگر کسی خود را بکشد، طبق وعید خداوند برای ابد دوزخی خواهد بود؛ زیرا این کار تصرف است؛ حال آن که تصرف در تن جایز نیست. اگر وی مالک تن خود بود، مجاز بود که با تن خود هرگونه بخواهد بکند و هرگاه خواست خود را بکشد، اما چنین نیست. ۷۵

این استدلال نیز به وضوح مخدوش است و حرمت قتل نفس به دلیل (تصرف در جسد) نیست؛ بلکه به دلیل (تصرف خاص و معینی در جسد) است که با دلیلی مستقل تحریم شده است. از این رو، از حرمت قتل نفس نمی توان حرمت مطلق تصرف در تن را نتیجه گرفت.

دو: نقطه عزیمت شمس الدین در این مورد برخلاف اصل مقبول عامه اصولیان شیعه است؛ یعنی اصالة الاباحه؛ در حالی که عموم اصولیان شیعه و بسیاری از اهل سنت، به وضوح اصل را در همه امور بر اباحه اصلیه گذاشته اند و جز در موارد خاص از آن عدول نمی کنند. ایشان در این جا به اصالة الحظر قائل شده است. این جاست که برخلاف اصولیان، که برای حرمت کاری یا چیزی در پی دلیل می گردند، برای جواز امری خواستار دلیل می شود. ظاهراً در میان شیعه، تنها اخباریان به اصالة الحظر قائل بوده اند ۷۶ که این نگرش نیز مورد قبول ذهن اصولی شمس الدین و کسی که پرورش یافته مکتب اصولی نجف است، نمی تواند باشد. سید مرتضی در برابر نگرش اصالة الحظر، سخت از دیدگاه اصولیان شیعه مبتنی بر اصالة الاباحه دفاع و دلایل متعددی به سود آن اقامه و دلایل مخالفان را یکایک نقد و سپس نظریه صحیح را همان معرفی می کند. ۷۷

در برابر این موضع روشن، شمس الدین مسیر دیگری پیموده و به اصالة الحظر و اصالة الحرمة متمسک شده است. این جاست که ایشان قبل از بحث درباره شبیه سازی انسانی باید دو مسئله را روشن کند: نخست مبانی عمومی اصولیان شیعه دال بر اصالة الاباحه را نقد کند و کاستی آن را نشان دهد و دیگر آن که دلایل خود را مبنی بر اصالة الحظر به کرسی بنشانند؛ زیرا به صرف نقد اصالة الاباحه، اصالة الحظر ثابت نمی شود؛ بلکه چه بسا ممکن است بتوان اصل دیگری تأسیس نمود و به اصالة الوقف قائل شد. از این رو، به گفته شوکانی، برخی در برابر اصالة الحظر یا اباحه قائل به توقف شده اند. ۷۸ در میان شیعه نیز شیخ طوسی قائل به اصالة الوقف بوده است. ایشان پس از نقل دیدگاه اصالة الاباحه و اصالة الحظر، از شیخ مفید به عنوان موافق این دیدگاه یاد کرده، این گونه بر صحت این نظریه تأکید می نماید: (وهو الذی یقوی فی نفسه). ۷۹

سه: اگر هم شمس الدین موفق به اثبات مبنای خود یعنی اصالة الحظر شود، نمی تواند آن را به عنوان نظر اسلام یا اسلام شیعی منظور دارد و ادعا نماید که انسان مالک جسد خود نیست؛ بلکه تنها می تواند از آن به عنوان نظرگاه شخصی خود یاد کند؛ زیرا غالب فقهای معاصر شیعه درست بر خلاف نظر وی، صراحتاً یا تلویحاً مالکیت انسان بر جسد خویش را پذیرفته اند. برخی به استناد این مالکیت نه تنها تصرف انسان در جسد خود، بلکه فروش اعضای تن خویش را، که عالی ترین شکل مالکیت است، مجاز شمرده اند. برای مثال امام خمینی

در تحریر الوسیله با یک فرض، قطع و فروش عضو بدن را در زمان حیات شخص نیز جایز می‌داند. ۸۰ ایشان همچنین بعید نمی‌داند که انسان بتواند در زمان حیات خویش، اعضای تن خود را بفروشد. ۸۱ همچنین ایشان هنگام بحث از تسلط شخص بر اموال و نفس خود، به این عرف که امروزه رواج یافته است و طبق آن شخص تن خود را پس از مرگ در اختیار آزمایش‌های پزشکی قرار می‌دهد و یا حتی در زمان حیات خویش، خون خویش را می‌فروشد، اشاره می‌کند و آن را مستند به چیزی جز قاعده عقلایی تسلط شخص بر نفس خود نمی‌داند. ۸۲ البته مرحوم امام نیز شخص را مالک تن خود به مفهومی همانند مالکیت شخص بر اشیا نمی‌داند، ۸۳ لیکن از این تفاوت، ذی‌حق نبودن او را به تن خود و عدم جواز او را در تن خویش نتیجه نمی‌گیرد؛ بلکه بر این نظر است که شخص می‌تواند جز در مواردی که منع قانونی یا شرعی وجود دارد، هرگونه بخواهد در تن خود تصرف کند. ۸۴ مکارم شیرازی نیز دریافت پول برای اهدای عضو را بی‌اشکال می‌داند، با این احتیاط که دریافت پول برای اقدام به گرفتن عضو، نه خود عضو. ۸۵ صانعی حتی بعید نمی‌داند که فروش همه بدن جایز باشد. ۸۶

بدین ترتیب، از نظر فقهای شیعه معاصر، انسان می‌تواند عضوی از اعضای تن خود را بفروشد، اما انسان هنگامی حق فروش چیزی را دارد که مالک آن باشد؛ زیرا فروش، اقدامی مالکانه است و طبق قاعده (لابیع الا فی ملک)، می‌توان مالکیت انسان بر جسد خویش را اثبات کرد. ۸۷ حتی اگر مالکیت شخص بر تن خود را نپذیریم، می‌توان به حق انتفاع استناد کرد و همین مقدار برای اثبات جواز یا عدم حرمت کفایت می‌کند. ۸۸ از نظر این فقها تعارضی میان مالکیت انسان بر جسد خود و حرمت قتل نفس وجود ندارد و چنین نیست که اگر قتل نفس را منع کردیم، مالکیت بر تن از بین رفته است یا اگر قائل به مالکیت بر تن شدیم، خودکشی مجاز باشد. آقای موسوی اردبیلی، در پاسخ به این پرسش که: (آیا انسان مالک بدن خود می‌باشد؟) چنین پاسخ می‌دهد:

(به نظر این جانب، انسان مالک خود و اعضا و اجزای بدن خویش است، خواه اعضا و اجزای ظاهری بدن باشد مانند مو و پوست، یا اعضای داخلی مانند خون، کلیه، مغز، قلب و غیره. ولی این مالکیت مانند مالکیت اشیای دیگر مثل پول، باغ، خانه و... نیست. برای مثال نمی‌تواند خود را بکشد و یا بفروشد... ۸۹.)

بدین ترتیب، بر خلاف نظر شمس‌الدین از نظر غالب فقهای شیعه، انسان مالک تن خویش است. حال اگر ایشان نظر مخالفی دارد، باید به گونه‌ای فقیهانه و با بیان مبانی و دلایلی روشن، آن را تقریر کند و از پس اشکالات وارد بر آن برآید؛ اما ایشان چنین کاری را نکرده است.

چهارم: اگر هم اصل اولی در مسائل و امور فاقد حکم، حظر و منع باشد، روایات متعددی از معصومان (ع) رسیده که اصل اباحه را بر آن حاکم و مقدم داشته است. بدین ترتیب، حتی اگر هستی و جسد ما ملک خداوند باشد و ما حق تصرف در اموال او را بدون اجازه نداشته باشیم، آیاتی از قرآن و روایاتی از معصومان، همه چیز را بر ما مباح دانسته‌اند، مگر آن که حکم تحریمی خاص در آن باره وارد شود. در نتیجه، مقابل آن حظر و منع

عقلی که تصرف در ملک غیر را بدون اجازه او ممنوع و نادرست می شمارد و مستند قائلان به اصالة الحظر است، ۹۰ ما می توانیم به اباحه شرعی که پس از آن وارد شده است، تمسک کنیم. ۹۱ این اباحه شرعی مستند به روایات متعددی از معصومان است؛ مانند این گفته امام صادق:

(کلی شیء مطلق حتی یرد فیه نهی). ۹۲

و:

(کل شیء هو لک حلال، حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک...). ۹۳

در نتیجه، با بودن این قواعد لفظی و حکم اباحه، دیگر نوبت به استدلال به منع عقلی و لزوم اذن نمی رسد و این نقطه عزیمت فقیهان اصولی شیعه معاصر است.

پنج: لازمه قبول مبنای شمس الدین، حرمت انواع تصرفات بدنی، از جمله اهدای خون، کلیه و حتی اموری ساده تر است. اگر انسان مالک جسد خود نباشد و اصل در هر مسئله ای که حکم آن روشن نیست، حرمت است نه اباحه، در آن صورت برای هرگونه تصرفی در تن خود، در حدی که باشد، نیازمند اجازه خاصی هستیم.

یکی از این تصرفات مسئله پیوند کلیه است. امروزه کسانی داوطلبانه و برای کمک به انسان دیگری یکی از کلیه های خود را در اختیار او می گذارند. آیا این کار جایز است یا خیر؟ در این مورد ما هیچ نص خاصی نداریم که تکلیف این مسئله را روشن سازد. حال اگر اصل بر حرمت باشد، باید تصرفاتی از این دست حرام شمرده شود. از قضا با همین مبنا برخی از عالمان اهل سنت، پیوند کلیه و اعمالی از این دست را حرام دانسته اند. اگر این مبنا را بپذیریم، تنها در این حد متوقف نخواهیم ماند و باید بسیاری از اعمال رایج و متداول در مورد جسم را نیز مشمول حرمت بدانیم، از پیوند کلیه گرفته تا بسیاری از جراحی های پلاستیک و برداشتن خال های صورت و زگیل های دست. آیا شمس الدین به این لوازم ملتزم می گردد؟

سخن کوتاه این که به نظر می رسد دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خویش در مقدمات خود مشکلاتی دارد که آن را ناپذیرفتنی می سازد. این جاست که ادعای شمس الدین که مدعی است (اصل اولی عدم تسلط فرد بر جسم خود است، مگر در مواردی که خدا مباح کرده است)، به سختی تاب نقد را دارد و باید از آن دست شست. ۹۴

پس حرمت شبیه سازی انسانی به عنوان حکم اولی قابل دفاع نیست و نمی توان به کمک آن حرمت شبیه سازی انسانی را استنتاج کرد. این نگرش به ویژه با مبانی اصولی شیعی و مشی عمومی عالمان اصولی ناسازگاری ندارد. از این رو، کمتر کسی به آن روی می آورد.

(ب) بررسی حکم حرمت ثانوی

غالب مخالفان شبیه سازی انسانی با آن که بر این نظر هستند که اصل شبیه سازی انسانی طبق اصل اباحه، مجاز است، لیکن به دلیل مفاسدی که در پی دارد، حکم به تحریم آن به عنوان حکم ثانوی کرده اند. از این میان، مکارم شیرازی با تفصیل بیشتری وارد بحث شده و افزون بر فتوای حرمت، دلایل آن را نیز بیان کرده است. از این رو، در این جا به گزارش و بررسی این دلایل می پردازیم. ایشان با تأکید بر جواز اولی این کار، عمدتاً سه دلیل یا جهت را نقل می کند و به استناد آنها حکم به تحریم ثانوی شبیه سازی انسانی می دهد. این سه جهت عبارتند از: مسائل اخلاقی، مسائل حقوقی و مسائل اجتماعی.

تحلیل دلایل آقای مکارم شیرازی:

۱. مسائل اخلاقی: از نظر ایشان انجام شبیه سازی انسانی به چالش ها و مشکلات اخلاقی می انجامد. از این منظر:

(اگر این باب مفتوح شود که از شبیه سازی فرزندان متولد شوند، در این صورت ممکن است مسئله نکاح و ازدواج که یک امر طبیعی است، تدریجاً برچیده شود و نظام خانوادگی مختل گردد و بسیاری از زنان بی شوهر باردار شوند، یا زنی از وجود خودش باردار شود که ظاهراً مادر و فرزند هستند؛ ولی به یک معنا دوقلو هستند! اخلاق در سطح جهان این عمل را نمی پذیرد؛ زیرا باعث اضمحلال نظام خانواده در جوامع بشری می شود). ۹۵

تحلیل دلیل: آیا این دلیل پذیرفتنی است؟ آیا به صرف یک (ممکن است) می توان حکم به حرمت یک تکنولوژی جدید داد؟ مگر همین امکان در مورد داروهای پیشگیری وجود ندارد؟ و مگر بر اثر رواج این داروها ممکن نیست کسانی تن به فحشا بدهند و از بارداری رهایی یابند؟ و مگر طبق همین استدلال کسانی با این قبیل داروها مخالفت نکرده و حکم به حرمت آن نداده اند؟ آیا میان شبیه سازی انسانی و اضمحلال نظام خانواده نسبتی منطقی وجود دارد؟ آیا ترک ازدواج لازمه منطقی شبیه سازی انسانی است؟ آیا امروزه امکان بارداری زنان بی شوهر وجود ندارد؟ آیا این تکنولوژی چنان فراگیر و ارزان است که همگان از آن در سطح وسیعی برخوردار خواهند شد؟ این پرسش ها و پرسش های متعدد دیگری بر سر راه این نگرش وجود دارد. در این بحث باید توجه داشت که رابطه ای منطقی میان شبیه سازی انسانی و ازدواج یا ترک آن وجود ندارد و بارداری احتمالی زنان بی شوهر، نتیجه منطقی شبیه سازی انسانی نیست. در تحلیل یک تکنولوژی باید میان نتایج منطقی آن و سوء استفاده های احتمالی آن تفکیک کرد، اما این کار در این جا صورت نگرفته است. ممکن است کسی از هواپیما برای تجاوز به کشورهای اسلامی یا اعمال غیر اخلاقی استفاده کند، اما از این امکان منطقی، نمی توان حرمت اصل ساخت یا استفاده از هواپیما را استنتاج کرد.

کوتاه سخن این که اگر ما باشیم و این دلیل یا جهت اخلاقی، نمی توان به تحریم شبیه سازی انسانی حکم کرد، به ویژه آن که این نگرانی ها جنبه غالب ندارد و اگر هم محقق شود، تنها بخشی از استفاده های آن خواهد بود، نه همه آن.

اما در این جا نکته ای وجود دارد و آن حرکت از مقدمه به نتایج است. آقای مکارم شیرازی به استناد برخی سوءاستفاده های احتمالی، تحریم شبیه سازی انسانی را نتیجه می گیرد و این چیزی نیست، جز قاعده اصولی (سدّ ذرائع) که در اصول فقه شیعه جایی ندارد. حاصل این استدلال آن است که اصل عمل مجاز است، اما چون ممکن است از آن سوء استفاده شود، پس سوءاستفاده احتمالی مجوز حرمت خواهد شد. به نظر نمی رسد که فقیهی شیعی این گونه استدلال کند و این کار با عرف و آموزه ها و روش استنباط فقه شیعه سخت متفاوت است. (سدّ ذرائع) از نظر اهل سنت، فروتر از قیاس است و جایگاه قیاس در فقه شیعه روشن. طبق دیدگاه عالمان شیعه، (سدّ ذرائع) از جمله ظنون غیر معتبر است که (لایغنی من الحق شیئاً). نه تنها در این جا که میان اصل شبیه سازی انسانی و پیامدهای ادعایی آن ملازمه منطقی وجود ندارد، بلکه حتی در جایی که میان مقدمه حلال و نتیجه حرام رابطه منطقی وجود دارد، عالمان شیعه فتوا به حرمت مقدمه نمی دهند. آنان بحث مقدمه حرام را در اصول فقه با همین مبنا پیش می کشند که حرمت از ذی المقدمه به مقدمه سرایت نمی کند.

در آن جا عالمان اصول پس از طرح مقدماتی نتیجه می گیرند که مقدمه حرام، حرام نیست؛ زیرا فاعل حتی پس از انجام مقدمات، که فی نفسه مباح هستند، همچنان قدرت فعل یا ترک اصل عمل حرام را دارد. از این رو، حرمت یا کراهت از غایت به مقدمات موصله سرایت نمی کند و به گفته آخوند خراسانی: (فلم یترّشّح من طلبه طلب ترک مقدمتهما). ۹۶ البته کسانی مانند آخوند، جایی را که پس از انجام مقدمات، تحقق فعل حرام ناگزیر باشد و دیگر فاعل نتواند دست از ارتکاب عمل حرام بازکشد، استثنا نموده و حکم به حرمت چنین مقدماتی داده اند. با این همه، دیگرانی مانند امام خمینی حتی با این حکم نیز مخالفت کرده و بر این نظرند که حکم به حرمت از غایت حرام، به هیچ روی به مقدمه مباح سرایت نمی کند و نمی توان حکم به حرمت مقدمه فعل حرام داد، چه این مقدمات تولیدی باشند و چه نباشند. ۹۷

برخی دیگر همچون نراقی، در این مورد میان مقدمه ای که سبب باشد با جایی که شرط به شمار رود و همچنین میان قصد فاعل به ارتکاب غایت حرام یا عدم قصد آن، تفاوت گذاشته اند. ۹۸ در این جا عالمان شیعه با توجه به مبنایی که در مقدمه واجب اتخاذ کرده اند، مسئله مقدمه حرام را نیز حل می کنند. کسانی که مقدمه واجب را مطلقاً واجب نمی دانند، مانند امام خمینی و مرحوم محمدرضا مظفر، ۹۹ طبق این مبنا مقدمه حرام را نیز مطلقاً حرام نمی شمارند؛ اما کسانی که به نحوی مقدمه واجب را واجب شمرده اند، در مقدمه حرام قائل به تفصیل می شوند و می گویند مقدمات دو گونه هستند: برخی از مقدمات وجودشان علت تامه برای ایجاد ذی المقدمه است و با بودن آنها به گونه ای اجتناب ناپذیر ذی المقدمه محقق می گردد. به این قبیل مقدمات، مقدمات تولیدی گفته می شود. اما برخی مقدمات، شرط لازم ذی المقدمه هستند، ولی شرط کافی به شمار نمی روند. ۱۰۰ قائلان به حرمت مقدمه حرام، مانند آخوند، تنها قسم اول از مقدمات را حرام می شمرند.

حال اگر هم بخواهیم راه احتیاط را در پیش بگیریم و قائل به حرمت مقدمه حرام شویم و از این طریق شبیه سازی انسانی را تحریم کنیم، تنها در صورتی می توانیم چنین کنیم که اولاً، ثابت کنیم که ترک ازدواج و بارداری زن بی شوهر حرام است و دیگر آن که شبیه سازی انسانی مقدمه ای تولیدی و شرط لازم و کافی برای آن عمل حرام است؛ به گونه ای که با تحقق این مقدمه آن نتیجه اجتناب ناپذیر می گردد، اما به گفته استادان فقه اثبات این کار آسان نیست؛ بلکه (دونه خرط القتاد).

سخن کوتاه، تحریم شبیه سازی انسانی به استناد مسائل اخلاقی فوق یا مبتنی بر (سدّ ذرائع) است که در آن صورت از نظر اصول فقه شیعه مقبول نیست و اگر هم فقیهی به آن قائل است، باید این مبنا را نخست اعلام و از آن دفاع کند، سپس آن را به کار گیرد. دیگر آن که تحریم آن به عنوان مقدمه حرام، اگر قائل به آن باشیم، تنها در صورتی ممکن است که این مقدمات، مقدمات تولیدی بوده و به گونه ای قطعی آن نتیجه حرام را در پی داشته باشد. در غیر این صورت، استناد به دلیل فوق کاری از پیش نمی برد.

۲. مسائل حقوقی: دومین دلیلی که به سود این دیدگاه اقامه می شود و مقدمه ای برای تحریم شبیه سازی انسانی به عنوان حکم ثانوی قرار می گیرد، مسائل حقوقی است. از این منظر:

(انسانی که از راه شبیه سازی به وجود می آید، نه پدری دارد (چون از نطفه مرد نیست) و نه مادری (چون ترکیب با نطفه ماده نیست) و نه خواهری دارد و نه برادری و نه منتسب به فامیل، و در رحمی پرورش پیدا کرده که مادرش نیست؛ بلکه مادر جانشین است. خلاصه، فردی است فاقد نسب). ۱۰۱

تحلیل دلیل: در این جا مجموعه ای از ادعاها پیش کشیده شده که مقدمه ای برای حکمی ناگفته قرار گرفته اند. حاصل سخنان فوق را می توان این گونه صورت بندی نمود: (فرد شبیه سازی شده فاقد نسب است و این کار حرام است). حال باید به تحلیل این ادعا پردازیم. از این رو، لازم است که نخست دعاوی متعدد دالّ بر فقدان نسب شخص شبیه سازی شده و سپس مسئله حرمت فقدان نسب را بررسی کنیم.

ییک: طبق اصل اصیل غالب فقیهان شیعه، هر کاری جایز است، مگر آن که حرمت آن از طریق نصی ثابت شود. در این مورد نیز به گفته آیت الله مکارم اصل شبیه سازی انسانی جایز است: (چون آیه، روایت، دلیل عقلی و اجماعی بر حرمت نداریم). ۱۰۲ بنابراین ما نیز با همین مبنا به تحلیل این نظر می پردازیم و در موردی که ادعای حلیت و جواز شود، چون مطابق اصل است، نیازی به دلیل خاص نداریم، اما هر جا سخن از تحریم و منع بود، چون خلاف اصل اباحه به شمار می رود، خواستار دلیل خواهیم شد.

در سخنان فوق ادعا شده است که فرد شبیه سازی شده، فاقد مادر، پدر، خواهر، برادر و خلاصه فاقد نسب است. حال باید صدق این ادعاها را محک زد و پرسید که چه کسی گفته است که چنین فردی فاقد نسب است؟ در این جا به جای تحلیل کلی مسئله شبیه سازی انسانی، تنها مورد قدر متیقن آن را که برخی نیز به حلیت آن فتوا داده اند، بررسی می شود. فرض ما آن است که شبیه سازی انسانی در دایره زوجیت و میان

زوجین صورت می‌گیرد و در این میان عمل حرام خاصی نیز اتفاق نمی‌افتد. حال در این فرض نخست از مادر شروع کنیم که به نظر مکارم شخص شبیه سازی شده فاقد اوست.

ایشان در این مورد به یک عبارت اکتفا می‌کند و می‌گوید: (چون ترکیب با نطفه ماده نیست)؛ به این معنا که در این جا تخمک مادر به وسیله اسپرم بارور نشده است. اگر بخواهیم این سخن را تحلیل کنیم، مفاد آن این است که مادر بودن دو شرط دارد که با هم مفهوم مادری را تحقق می‌بخشند: یکی ارائه تخمک و دیگری نقش داشتن این تخمک در خاصه های ژنتیکی فرزند. اما در مورد شبیه سازی انسانی هرچند تخمک مادر وجود دارد، لیکن (ترکیب با ماده نطفه نیست)؛ در نتیجه، مادر از نظر حقوقی، مادر به شمار نمی‌رود. حال باید پرسید که در کدام نص قانونی یا فقهی در تعریف مادر چنین شرایطی لحاظ شده است؟ آیا در فقه، مادر را چنین تعریف می‌کنند: (کسی که تخمکش از طریق ترکیب با اسپرم مذکر، در به وجود آوردن فرزند نقش دارد؟) آیا این سخن براساس مبانی اصولی و فقهی است؟

واقعیت آن است که در هیچ نص فقهی و قانونی و حقوقی به این مسئله اشاره نشده است و اساساً قانون گذار این مسائل را مد نظر نداشته است. این سخن نه تنها فقیهانه نیست؛ علمی نیز به شمار نمی‌رود. در این مقام، یا باید فقهی سخن گفت یا طبق مبانی علم ژنتیک. اما وظیفه فقیه در این قبیل موارد، بحث فقیهانه است، نه حاکم ساختن یافته های عملی بر مفروضات و مقبولات فقهی.

اساساً این سنخ بحث و نقش تخمک مادر، بحثی است تازه، و فقیهان با برداشتی خاص از آیات قرآن و گاه متأثر از فرهنگ عمومی، برای زن نقش چندانی در تولیدمثل قائل نبودند. از نظر آنان به استناد آیاتی چون (نسائکم حرث لکم)، زنان تنها یک ظرف و وعاء به شمار می‌رفته اند؛ اما از نظر فقها معیار مادری، همان ولادت بوده است و بس. از نظر آنان، کسی مادر است که فرزندی را بزاید و او را از رحم بیرون آورد. آنان به استناد قرآن کریم همواره به این اصل پای بند بوده اند که: (ان امهاتهم الا اللائى ولدنهم) (سوره مجادله، آیه ۲). خداوند متعال در برابر کسانی که طبق یک سنت جاهلی گاه زنان خود را مادر خود قلمداد می‌کردند و به این ترتیب او را بر خود حرام می‌شمردند، این توهم را رد کرده، به صراحت تنها یک معیار را برای صدق مفهوم مادری شرط لازم و کافی شمرد و آن هم ولادت بود. حال اگر شخصی نظر دیگری دارد، بار اثبات به عهده وی خواهد بود.

دو: مفهوم مادری، یک مفهوم تأسیسی شارع نیست که تعریف آن باید از شارع گرفته شود؛ بلکه امری عرفی است و باید دید عرف چه کسی را مادر می‌داند و حکم مادری را بر او مترتب می‌کند. حال اگر این عرف را قبول داشته باشیم، کافی است که از مردمان متعارف بپرسیم. اگر زنی از تخمک فاقد هسته اش جنینی در رحم خود بپرورد و او را به دنیا آورد، مادر او به شمار می‌رود یا خیر؟ به احتمال قوی پاسخ این پرسش مثبت خواهد بود. واژه نامه ها نیز مادر را به (زاینده) یا به وجود آورنده فرزند تعریف کرده اند. واژه نامه های عربی

(ام) را (والده) تعریف می کنند؛ یعنی زاینده. در این جا نیز قطعاً ولادت صادق است و ردعی و مخالفی نیز از شارع با این برداشت گزارش نشده است.

سه: فقیهان در الحاق فرزند به زنی که او را زاینده است، اتفاق نظر دارند و در این مورد تردید نمی کنند؛ زیرا کافی است که فرزند از زنا نباشد و در دایره زوجیت واقع شده باشد تا به مادر ملحق گردد. ۱۰۳ این الحاق بی توجه به مسئله ترکیب تخمک و مسائلی از این قبیل بوده است و هیچ دلیلی نیز وجود ندارد که در این جا از قاعده و روال مرسوم دست بکشیم. سید سعید حکیم در این باره تنها عرف را حاکم دانسته، می نویسد:

(والمرجع فی ضابط الانتساب هو العرف لا غیر و علیه عوّل الشارع الاقدس فی ترتیب الاحکام). ۱۰۴

چهار: برخی از فقها در این باره تا جایی پیش رفته اند که تنها ولادت، و نه صاحب تخمک بودن، را معیار مادری دانسته اند. برای مثال جناب آقای خویی در موردی که زنی تخمک خود را به زنی دیگر اهدا می کند و آن تخمک در رحم زن دوم پرورش می یابد، زن دوم یا صاحب رحم را مادر می داند و بس؛ ۱۰۵ حال آن که در این مسئله مورد بحث ما، هم رحم و هم تخمک هر دو از یک زن است؛ پس به طریق اولی آن زن مادر به شمار خواهد رفت.

پنج: طبق قاعده (الولد للفراش) می توانیم و باید فرزند را به زوجین از جمله مادر ملحق کنیم. از این رو، برخی از عالمان اهل سنت که بر این نظر بوده اند فرزند شبیه سازی شده مادر ندارد، باز هنگام بحث از احکام وضعی، چنین فرزندی را طبق قاعده فراش به والدین خود ملحق می سازند. این قاعده ای مسلم است و در موارد شک می توان به آن رجوع کرد.

شش: رضاع با شرایط خاص خود موجب تحقق رابطه مادر و فرزندی میان طفل شیرخوار و زن شیرده می شود؛ تا جایی که جزء محارم یکدیگر به شمار می روند. حال آیا طبق قیاس اولویت، که مقبول شیعه است، یا فحوای خطاب، نمی توان کسی را که جنینی را نه ماه تمام در رحم خود پروراند است و اصل او نیز از تخمک او بوده است، مادر حکمی یا شرعی او دانست؟ به خصوص آن که ملاک در رضاع، (نبت لحم و اشتداد عظم) است که در این صورت، این ملاک درباره زنی که کودک را در رحم خود پرورش داده است، بیشتر وجود دارد. بی گمان این اولویت در این جا صادق است. آقای جواهری نیز در مورد رحم جایگزین که حکم مادری را منکر می شود، آن زن را به دلیل اولویت قطعی و اشتداد لحم که در این مورد بیش از حالت رضاع است، محرم جنین به شمار می آورد. ۱۰۶

هفت: فقیهان متعددی در این مورد به صراحت قائل به تحقق مفهوم مادری شده اند. آنان، اعم از موافق یا مخالف شبیه سازی انسانی، بر این نظر هستند که اگر تخمک از آن زن باشد و فرزند نیز در رحم او پرورده شده باشد، بی گمان وی مادر او به شمار خواهد رفت.

سید کاظم حائری که مخالف شبیه سازی انسانی است، با استناد به فهم عرفی مدعی می شود که از نظر عرف مادر صاحب تخمک است و پدر صاحب هسته سلول به شمار می رود و ولادت حقیقی به هسته و تخمک که زاینده فرزند بوده اند، انصراف دارد. ایشان نوشته:

(و اما مسئله الابوة والامومة متعینة، من باب الفهم العرفی للاب هو انه صاحب الخلیة و الام هی صاحب البیضة، لان الولادة الحقیقیة تنصرف الی البیضة والخلیة اللتین ولدتا الولد). ۱۰۷

آقای شیرازی نیز، که از موافقان شبیه سازی انسانی است، در پاسخ به این سؤال که نسبت شخص شبیه سازی شده با زوجین چیست، پاسخ می دهد:

(یکون ولداً للطرفین، اذا کانا زوجین و الا بحکم ولد الشبهه). ۱۰۸

آقای بهجت در پاسخ به این فرض که اگر دختر باکره ای از طریق شبیه سازی خود را بارور سازد، (آیا فرزند به دنیا آمده نسخه بدل اوست یا همسانش یا دخترش؟) می گوید:

(مانعی ندارد و به ولد اشبه است). ۱۰۹

آقای موسوی اردبیلی در پاسخ به همین سؤال، افزون بر الحاق فرزند به مادر، دلیل آن را نیز توضیح می دهد و می گوید:

(به خاطر این که در رحم او رشد یافته و از او متولد شده، دختر او حساب می شود). ۱۱۰

سید محمد صدر بر این نظر است که اگر زنی جنینی را، نه از راه حرام در رحم خود بپرورد، چه تخمک از او باشد و چه تخمک متعلق به دیگری باشد، مادر او به شمار خواهد رفت. ۱۱۱ ایشان همچنین فتوا می دهد که اگر صاحب تخمک مجهول باشد، یعنی آن را از بانک ویژه این کار گرفته باشیم و در رحم زنی پرورش دهیم، صاحب رحم مادر او خواهد بود:

(سواء کانت متزوجة ام لا). ۱۱۲

مرحوم آقای حکیم، در این مورد از صدور فتوای قطعی خودداری می کند؛ با این همه، قول به عدم انتساب را دشوار می داند. ۱۱۳

آقای جواهری با طرح شقوقی، در یک مورد که شخص شبیه سازی شده را به صاحبان اسپرم و تخمک ملحق می سازد، می گوید که پدر و مادر حقیقی در این فرض کسانی هستند که نطفه از آنان است؛ زیرا:

(الولد حقیقتاً هو ما تولد من الشیء و نشأ منه، و قد تولد هذا الولد من منی الرجل و بویضة المرأة فهما الابوان الحقیقیان له). ۱۱۴

آقای موسوی سبزواری نیز با تحلیل مفهوم مادری و ارجاع به منابع گوناگون لغوی و فقهی نتیجه می‌گیرد که بی‌هیچ‌شکی مفهوم مادری بر زنی که صاحب تخمک است و طفل را در رحم خود پرورانده است، صدق می‌کند: (فانه تثبت الامومة لها و يتحقق النسب بينهما شرعاً). ۱۱۵

بدین ترتیب، فقیهان بسیاری در جایی که تخمک از زنی باشد و در رحم او نیز پرورش یافته باشد، به تحقق رابطه مادری فتوا داده‌اند.

هشت: در برخی شقوق پای دو زن به میان کشیده می‌شود. برای مثال، تخمک از زنی است، اما در رحم دیگری پرورش می‌یابد. در این مورد مادر حقیقی و شرعی کیست؟ در این جا فقها نظریات متفاوتی دارند: برخی صاحب تخمک را مادر می‌دانند و برخی صاحب رحم را، و سرانجام کسانی هر دو زن را مادر آن جنین به شمار می‌آورند. ۱۱۶

کسانی که مادر حقیقی را صاحب تخمک می‌دانند، دلایلی از این قبیل اقامه می‌کنند: خصایص ارثی در تخمک قرار دارد، نه در رحم اجاره‌ای یا رحم جایگزین؛ یا آن که ثمره، زاده بذر است، نه زمینی که در آن می‌روید، و همان‌طور که اگر بتوان تخمک را در رحم مصنوعی پرورش داد، رحم مصنوعی مادر به شمار نخواهد رفت، در این جا نیز مادر به شمار نمی‌آید.

گروهی که مادر حقیقی را صاحب رحم می‌دانند، به برخی نصوص قرآنی استناد می‌کنند؛ مانند: (ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم) و (حملته امه کرها و وضعته کرها). از این منظر تخمک نقشی ندارد.

اما برخی دیگر، هیچ‌یک از این دو زن را مادر طفل نمی‌دانند و برخی نیز هر دو را مادر رضاعی می‌دانند؛ زیرا تخمک از یکی و پرورش از دیگری است. این بحث در میان عالمان شیعه و سنی جریان دارد و در قوانین موضوعه نیز این بحث فرجام نیافته است. جریان نیرومندی در غرب، مادر را صاحب رحم می‌داند؛ مانند قانون ایالت ویرجینیا و انگلستان. اما در ایالت کالیفرنیا، صاحب تخمک مادر قانونی به شمار می‌رود. ۱۱۷

مرحوم آقای خوئی از کسانی است که فقط صاحب رحم را مادر می‌داند. ۱۱۸ ایشان برای اثبات نظر خود چنین استدلال می‌کند:

(فان الامّ هی المرأه التي تلد الولد كما هو مقتضى قوله تعالى: (الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هنّ امهاتهم، ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم) و صاحب النطفه اب له و اما زوجته، فلیست أمّاً له). ۱۱۹

برخی نیز با تحلیل مفهوم ولادت و زایش، فرزند را به صاحبان نطفه ملحق می‌سازند و می‌گویند آن که رحم را در اختیار جنین قرار داده است، هرچند عرفاً زاینده و مادر او به شمار می‌رود، اما (ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم)، شامل وی نمی‌گردد؛ زیرا:

(الولادة الحقيقية لیست هی الوضع... بل الولد حقیقاً هو ما تولد من الشیء و نشأ منه، و قد تولد هذا الولد من منی الرجل و بویضة المرأه فهما الابوان الحقیقیان له). ۱۲۰

بیشتر فقهای شیعه به این نظر گرایش دارند. برای نمونه آقای مؤمن در تحلیل این مسئله، رحم را به یک رحم مصنوعی تشبیه می کند و نتیجه می گیرد که مادر حقیقی، صاحب تخمک بارور شده است. ۱۲۱ آقای شیرازی نیز با مجاز شمردن اجاره رحم، هیچ نسبتی میان نوزاد و صاحب رحم، قائل نمی شود و در پاسخ به استفتایی در این زمینه می گوید: (لا علاقةً اطلاقاً). ۱۲۲ آقای جواهری نیز در شبیه سازی انسانی صاحب تخمک را مادر حقیقی می داند. ۱۲۳

اما در جایی که خود تخمک از دو نفر است، چه حکمی می توان داد؟ فرضاً هسته تخمک زنی به دلیل نقص در سیتوپلاسم آن، در تخمک زن دیگری گذاشته می شود. برخی در این شق، قائل به وجود دو مادر شده و آن را امری مجاز شمرده اند. برای مثال سید کاظم حائری در پاسخ به استفتایی در این باره، چنین می نویسد: (صاحب سیتوپلاسم و هسته مادر به شمار می روند؛ زیرا مادر عرفاً همان صاحب تخمک به شمار می رود و این دو زن، صاحب تخمک هستند و اگر هم عرف تعدد مادران را نپذیرد - آن طور که ادعا می شود - به دلیل عدم احاطه بر مصداق است، نه بر اثر عدم قبول مفهوم و خطای عرف در مصداق اعتباری ندارد). ۱۲۴

آقای جواهری نیز در این مورد می گوید از آن جا که فرزند محصول هسته و سیتوپلاسم است، در نتیجه دو مادر خواهد داشت و اگر اعتراض شود که عرف این را نمی پذیرد که شخصی دو مادر داشته باشد، پاسخ می دهیم که عرف در تشخیص مصداق اشتباه کرده است. از این رو، با قبول مفهوم، به این عرف نباید توجهی کرد. ۱۲۵

آقای موسوی اردبیلی در استفتائات خود تعدد مادران را می پذیرد و در جایی که دو زن در ایجاد فرزند نقش داشته باشند، یعنی تخمک از یکی و رحم از دیگری باشد، هر دو را مادر می شمارد و نظر می دهد که: (طفلی که به طریق مذکور در سؤال متولد می شود، به پدر (صاحب نطفه) و مادری که صاحب تخمک بوده و نیز به مادری که طفل در رحم او پرورش یافته و از او متولد می شود، ملحق است؛ یعنی این بچه دو مادری محسوب می شود). ۱۲۶

ایشان در مورد دیگری نیز این مبنا را پی می گیرد که:

(طفل دو مادری است؛ یعنی به هر دوی این زن ها احکام مادری تعلق پیدا می کند). ۱۲۷

آقای سند با قبول تعدد مادری، دلایلی به سود آن اقامه می کند. ۱۲۸

همان طور که در شقوق مختلف فوق دیدیم، غالب فقها، نه تنها وجود مادر را در مسئله شبیه سازی انسانی مسلم گرفته اند، بلکه در موارد نادر و جدیدی که برای پیشینیان ناشناخته بود، مانند رحم جایگزین، حتی تعدد مادران را نیز معقول شمرده اند. بدین ترتیب، قول به وجود مادر در شبیه سازی انسانی، هم موافق اصل است، هم مستند به قواعد شرعی لفظی است، هم با مفهوم عرفی مادری سازگار است و هم طبق مذاق عرف متشرعه است و هم فقیهان متعددی به آن فتوا داده اند؛ حال آن که نفی مادر در مورد شخص شبیه سازی

شده، هم مخالف اصل است، هم خلاف قواعد لفظی شرعی، هم برخلاف فهم عرفی از مادر است و هم خلاف فتوای بسیاری از فقها. این جاست که مطرح کنندگان ادعای فوق باید برای اثبات ادعای خود بسیار بکوشند و نشان دهند که تنها تخمک بارور شده از اسپرم مرد، شرعاً می تواند تحقق بخش مفهوم مادری باشد.

نُه: اگر وجود مادر در شبیه سازی انسانی پذیرفته شد، به طور طبیعی، وجود برادر، خواهر و همه خویشان مادری ثابت خواهد شد. به این ترتیب، شخص شبیه سازی شده، با هر کس که در رحم مادر او پرورش یافته، پیوند برادری و یا خواهری خواهد داشت و همه خویشان آن زن، حقیقتاً خویشاوند او به شمار خواهند رفت و بخش عمده ای از مسئله فقدان نسب نیز رفع خواهد شد.

ده: از نظر شرعی، برای تحقق ابوت، لازم نیست که احراز شود فرزند حتماً از (نطفه مرد) است. آنچه شرعاً موجب الحاق فرزند به پدر می شود، فراش است و بس. کافی است که فرزند در دایره زوجیت پدید آمده باشد و دلیلی برخلاف آن در دست نباشد، تا فرزند زوجین به شمار رود. این قاعده چنان استوار است که حتی پدر نیز نمی تواند فرزند را از خود نفی ولد کند. داستان مردی که نزد رسول اکرم(ص) آمد و گفت که فرزندش شبیه او نیست و او را به فرزند می پذیرد و پاسخ حضرت را خوانده ایم.

در مسائل شرعی، جای این تدقیقات پیچیده نیست و حتی اگر کسی بخواهد فرزند را نفی ولد کند، باید دست به لعان بزند و به پیامدهای حقوقی آن ملتزم باشد. اساساً از نظر فقهای شیعه نفی ولد با امکان الحاق وی به پدر، جایز نیست. به گفته امام خمینی:

(جایز نیست که مرد، فرزند کسی را که در فراش او متولد شده است با امکان لحوقش به وی، منکر شود...). ۱۲۹

بدین ترتیب، کافی است که فرزند محصول فراش زوجیت باشد و امکان الحاق وی به والدین وجود داشته باشد. این امکان اعم از مباشرت و ادخال یا اِمناء است. پس لازم نیست که فرزند لزوماً از نطفه پدر باشد و این مسئله احراز شود؛ بلکه معیار فراش زوجیت و امکان الحاق است و بس. در فرض ما نیز، هم فراش زوجیت موجود است و هم امکان الحاق، با این تفاوت که این امکان در حد یقین است و می توان گفت که فرزند تا ۹۷ درصد خاصه های ژنتیکی وابسته به پدر است.

بنابراین هیچ جای شبهه ای برای تحقق پدری نباید وجود داشته باشد. این جزم به حدی است که برخی از فقها اساساً در این شق، فرزند را تنها به پدر ملحق ساخته اند، نه مادر، و گفته اند که در این جا فرزند تنها از آن پدر است؛ زیرا وی محصول هسته سلول جسدی پدر است. از نظر آنان اگر هسته از مادر باشد، وی تنها دارای مادر خواهد بود، اگر هم از آن پدر باشد، وی دارای پدر و فاقد مادر خواهد بود. ۱۳۰

البته در این میان نظریات متعدد و گاه متعارضی دیده می شود. برای مثال آقای حائری بر این نظر است که در این مورد شخص شبیه سازی شده، تنها مادر دارد و فاقد پدر است؛ زیرا عرفاً پدر یعنی صاحب سلول

جنسی و در این مورد چنین سلولی وجود ندارد. ۱۳۱ آقای جواهری نیز در مورد شبیه سازی انسانی معتقد است که اگر این کار میان زوجین صورت گیرد و از هسته سلول شوهر استفاده شود، باز وی پدر جنین نیست؛ زیرا ابوت فرع بر افراغ منی است و زوجیت در این جا نقشی ندارد. ۱۳۲

لیکن این نظر در جای خود محل مناقشه جدی است. به فرض که عرف امروزه چنین تصویری از پدر دارد که در جای خود محل بحث است، به احتمال قوی این فهم عرفی به زودی تغییر کند و در آن صورت باید به تبع عرف از این نظر دست برداشت وانگهی به نظر نمی رسد ما دلیلی داشته باشیم که تحقق فرزندى به (افراغ منی) باشد. البته غالباً چنین است، لیکن اگر فردی نزد حاکم شرع رفت و مدعی شد که به یاد نمی آورد هنگام آمیزش افراغ منی کرده باشد، آیا به صرف آن می تواند نفی ولد کند؟ این جاست که باید از این قیدهایی زاید دست کشید و تنها ملاک را همان فراش زوجیت و امکان الحاق دانست که در فرض ما نیز موجود است.

به همین سبب، برخی از فقها در فرض وقوع، شخص شبیه سازی شده را به والدین، یعنی پدر و مادر شرعی نه بیولوژیک خود، ملحق می سازند. برای مثال آقای شیرازی فرزندى را که از طریق شبیه سازی ایجاد شده است، به والدین شرعی خود ملحق می کند. ۱۳۳

پیاژه: افزون بر آن، در ادعای فوق، فرض بر این گذاشته شده است که در شبیه سازی انسانی حتماً پای یک مادر جانشین در میان است؛ حال آن که چنین لزومی محل تردید است و اگر فرض را بر این بگذاریم که در یک شقّ صاحب تخمک و صاحب رحم یک تن هستند، آن استبعاد برطرف می شود و مسئله نسب به شکل مناسب تری حل می گردد.

کوتاه سخن این که ادعای فوق درباره فقدان نسب شخص شبیه سازی شده، آن هم به صورت مطلق و نفی هرگونه فامیل و بستگان، ناپذیرفتنی و خلاف فهم عرفی و قواعد شرعی است. بنابراین شخص شبیه سازی شده نیز دارای خویشان طبیعی و فامیل است؛ این از صغرای ادعای فوق.

دوازده: کبرای استدلال فوق نیز سخت محل مناقشه است. به فرض که شخص شبیه سازی شده مطلقاً فاقد نسب باشد، چه اشکالی دارد که چنین باشد؟ در سخنان فوق یکی از مستندات تحریم شبیه سازی انسانی، فقدان نسب در نظر گرفته و چنین فرض شده که این کار فی نفسه حرام است. حال نوبت این پرسش است که (چه کسی گفته است اقدام به ایجاد فردی فاقد والدین و نسب، حرام است؟) کدام (آیه، روایت یا دلیل عقلی و یا اجماعی) بر حرمت این کار در دست داریم؟ ممکن است کسی از این مسئله استغراب و استعجاب کند، اما این کار دلیلی بر حرمت عملی نیست. اهل سنت غالباً برای اثبات حرمت شبیه سازی انسانی از دلایلی از این سنخ سود جسته اند و گفته اند که نتیجه شبیه سازی انسانی آن است که مثلاً زنی جنینی را در شکم خود می پرورد که نه مادر اوست، نه خواهرش و نه خودش! اما گیریم چنین باشد، کجای این عمل حرام است؟ قرار است که در بحث های فقهی فقیهانه بحث شود، نه صرف استحسان و مصادره به مطلوب.

در این جا نخست باید نشان داد که اقدام به تولید افراد فاقد نسب حرام است، سپس آن دعاوی را پیش کشید. اما در این جا این مسئله ارسال المسلم گرفته شده؛ حال آن که نیازمند اثبات است. در این مورد تنها کافی است که سخن یکی دیگر از فقهای معاصر دال بر عدم حرمت فقدان نسب نقل شود، تا بی دلیلی ادعای فوق روشن شود. به نوشته آقای محمد مؤمن حتی اگر بپذیریم که کودک شبیه سازی شده، نه پدر دارد و نه مادر، دلیلی بر عدم جواز اقدام به ایجاد چنین کسی نیست و مقتضای اصول، جواز آن است. ۱۳۴ ایشان پس از توضیحی، بار دیگر تأکید می کند: (اما اقدام به کاری که حاصل آن انسانی بی پدر و مادر نسبی باشد، اصلاً مجالی برای تحریم آن نیست). ۱۳۵ حال که قرار شد از اصل اباحه بیاغازیم و برای صدور حکم تحریم، در پی آیه یا روایت و خلاصه دلیلی فقه پسند باشیم، بار اثبات بر دوش کسانی است که اقدام به ایجاد افراد فاقد نسب را حرام می دانند.

سخن کوتاه این که از مسائل اخلاقی پیش کشیده شده در سخنان فوق، نمی توان حرمت شبیه سازی انسانی را استنتاج کرد؛ زیرا صغرا و کبرای این دلیل ناپذیرفتنی است.

۳. مسائل اجتماعی: سومین دلیلی که به سود دیدگاه حرمت ثانوی شبیه سازی انسانی پیش کشیده می شود، مسائل اجتماعی است. از این منظر، شبیه سازی انسانی به پیدایش مسائل اجتماعی ناهنجاری می انجامد که موجب سستی ارکان جامعه و اختلال نظام می شود. از این رو، این کار به عنوان حکم ثانوی حرام است. طبق این تحلیل:

(عمل شبیه سازی اختلافات زیادی ایجاد می کند و ارکان جامعه را به هم می ریزد، زیرا با روح آیه (انا جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا) ۱۳۶ سازگار نیست؛ چرا که افرادی شبیه و یکدست و طبعاً دارای یک خواسته و یک پایگاه به وجود می آیند و تنوع اجتماعی از میان می رود). ۱۳۷

ماحصل این دلیل آن است که شبیه سازی انسانی موجب نفی تنوع می شود و این با نظام اجتماعی و حکم خدایی ناسازگار است.

بررسی و تحلیل دلیل سوم: این دلیل بر مفروضات خطایی استوار است. نخستین فرض این دلیل آن است که انسان یعنی همان ژن هایش. از این منظر، تشابه میان این ژن ها، یعنی تشابه میان شخصیت دارندگان آنها؛ لیکن نگارنده در جای دیگری نشان داده است که انسان فراتر از خزانه ژنتیکی خود عمل می کند و همواره شخصیت او به دست ژن ها رقم نمی خورد. از این رو، این فرض که خود بر نوعی حتمیت ژنتیکی و اصالت زیست شناسی قرار دارد، ناپذیرفتنی است. همچنین در این فرض میان صفات فنوتایپ (phenotype) و ژنوتایپ (genotype) تفاوت گذاشته نشده است. از این رو، به فرض که امکان ایجاد افراد مشابه وجود داشته باشد، این تنها یک تشابه زیستی و شکلی است، نه روحی و روانی و اخلاقی.

دومین فرض این ادعا آن است که گویی همه کسانی که خواستار شبیه سازی هستند، از یک الگوی واحد تبعیت می کنند و همگی خواستار شبیه سازی فرد یا افراد خاصی هستند و طی چند دهه یا قرن، کل بشریت عبارت خواهد بود از میلیاردها نسخه مکرر (الف) و (ب)، لیکن بنیاد این فرض خطاست.

سومین نکته ای که در دلیل فوق مفروض است، آن است که گویی در روی کره زمین تنها یک قدرت قاهره وجود دارد و این قدرت است که سرنوشت آینده شبیه سازی را و این که چه کسی شبیه سازی شود، رقم می زند. از این رو، می توان پیش بینی کرد که در آینده تنها افراد معدودی شبیه سازی خواهند شد. اما این فرض خطاست.

چهارمین فرض خطای این دلیل آن است که در شبیه سازی انسانی اساساً تشابه مطلق، حتی از نظر زیستی امکان ناپذیر است و تا سه درصد تفاوت میان شخص شبیه سازی شده و شخصی که هسته سلول از او گرفته شده است، وجود خواهد داشت؛ یعنی مشابهت آنان کمتر از دوقلوهای یک تخمکی خواهد بود.

پنجمین فرض آن است که شبیه سازی انسانی در صورت جواز به عنوان شیوه مسلط در تولیدمثل عمل خواهد کرد، لیکن چنین نیست و همچنان شیوه رایج تولیدمثل ادامه خواهد یافت و اگر هم صدها هزار انسان در روی کره زمین نیز دست به شبیه سازی بزنند، تأثیری بر تنوع بشری نخواهد داشت و ناقض ساختاری که خداوند مقرر داشته است، نخواهد بود.

بدین ترتیب، بنیاد این دلیل بر مفروضاتی استوار است که تن به نقد جدی نمی دهند و به سرعت می توان کاستی آنها را نشان داد. با این همه، مدافعان دیدگاه فوق بی توجه به واقعیت های زیستی و به خصوص تفاوت جدی میان ژنوتایپ و فنوتایپ، مسئله شبیه سازی هیتلر را پیش کشیده، می گویند:

(اگر این راه باز شود، ممکن است جانباختن بزرگ جوامع بشری افرادی مانند هیتلرها و حجاج ها را که در هر زمانی یافت می شود، شبیه سازی کنند). ۱۳۸

اما تأمل جدی و بررسی ها نشان می دهد که شبیه حجاج، منطقاً حجاج نخواهد بود و صفات فنوتایپ را نمی توان شبیه سازی کرد. وانگهی سوءاستفاده احتمالی از یک تکنیک، نمی تواند مجوز حرمت آن باشد، مگر آن که قائل به سدّ ذرائع باشیم. مرحوم آقای حکیم با نقل این اشکال و مسئله امکان سوءاستفاده های احتمالی از آن، پاسخی درست، دقیق و فقیهانه می دهد:

(جنایتکاری، گرچه حرام است، اما چه بسا آن فعلی که مجرم از آن سود می جوید، حرام نباشد. جهان امروز چه بسیار وسائل تولید می کند که مجرمان از آن استفاده می کنند و بیش از شبیه سازی انسانی به سود آنان است، لیکن به ذهن کسی خطور نمی کند که آنها را تحریم کند و چه بسا استفاده مجرمان از عملی مانند جراحی پلاستیک، بیش از استفاده آنان از شبیه سازی انسانی باشد. حال آیا به این دلیل، جراحی پلاستیک تحریم می شود). ۱۳۹

حق آن است که دلیل فوق دفاع پذیر نیست و نمی توان به استناد آن، حکم به حرمت شبیه سازی انسانی داد. بدین ترتیب، اگر ما باشیم و ادله فوق، نمی توان به دیدگاه سوم رأی مثبت داد و آن را مرجح شمرد.

ج) بررسی حکم جواز محدود

این نگرش با توجه به قواعد اولیه، رأی به جواز می دهد، لیکن با توجه به آن که اجرای شبیه سازی انسانی در سطح کلان، به پیامدهای ناخوشایندی می انجامد، این جواز را محدود می سازد. طبق مبانی اتخاذ شده، این دیدگاه پذیرفتنی است، اما یک اشکال دارد و آن تصور ساده سازانه آن از شبیه سازی انسانی است. آن جا که حکم به جواز این کار شده، عملی فقیهانه صورت گرفته و طبق مبانی مسلط فقهی و اصولی شیعه است، لیکن تصورات رایج درباره شبیه سازی انسانی که غالباً متأثر از ادبیات علمی - تخیلی و آثاری چون (دنیای قشنگ نو) آلدوس هاکسلی بوده، موجب شده است این جواز محدود باشد تا موجب اختلال نظام نگردد. اما اگر واقعیت های علمی را درباره شبیه سازی در نظر بگیریم، مانند عدم تطابق مطلق افراد و عدم امکان شبیه سازی فنوتایپ و پر هزینه بودن این عمل و امکان بازشناسی افراد شبیه سازی و توجه به این نکته کنیم که وجود دوقلوهای یکسان که تعداد بسیاری از جمعیت فعلی جهان را تشکیل می دهند، موجب اختلال نظام نشده اند، نگرانی درباره جواز مطلق آن را برطرف می شود.

از این رو، منطقاً و طبق مبانی فقهی و با توجه به یافته های علمی، دلیلی برای محدود ساختن حکم جواز وجود ندارد؛ زیرا عملاً حتی اگر این کار شرعاً مجاز شمرده شود، نمی تواند جای تولیدمثل طبیعی را بگیرد و تکنیکی حاشیه ای خواهد بود؛ همان طور که لقاح برون رحمی نتوانسته است جای تولیدمثل طبیعی را بگیرد. اینک تکنیک لقاح برون رحمی جایز است و این جواز مطلق است و همگان شرعاً می توانند از آن بهره ببرند، اما عملاً تنها افراد خاصی و تحت شرایط ناخواسته ای سراغ آن می روند. شبیه سازی انسانی نیز اگر مجاز شمرده شود، وضعی مشابه آن خواهد داشت و چنین نیست که همه مردم بخواهند یا بتوانند از آن استفاده کنند.

د) بررسی نظریه جواز مطلق

اگر بخواهیم از منظر فقهی و براساس مبانی فقه شیعه به مسئله شبیه سازی انسانی بنگریم، به نظر می رسد که این عمل مشروع باشد و هیچ دلیلی برای تحریم آن نیست؛ زیرا با هیچ یک از آموزه های دینی و کلامی ما تعارض ندارد. از نظر فقهی نیز هیچ منعی برای انجام چنین کاری وجود ندارد. از این رو، با توجه به قاعده منصوص (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) و (کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه)، می توان این عمل را مجاز شمرد. در نتیجه کاری که فقهای قائل به این نظریه کرده اند، طبق اصول مسلم و مقبول

فقه شیعه بوده و خلاف مبنا نبوده است. از این رو، اگر کسی بخواهد این نظریه را نقد کند، باید به نقد مبانی آن بپردازد که خارج از چهارچوب این نوشته است.

با این همه، به نظر می‌رسد که به جای بحث کلی درباره شبیه سازی انسانی و حکم به جواز، میان انواع و صورت های محتمل این کار تفاوت گذاشت و به شکلی روشن تر و منضبط تر به بحث پرداخت. برای مثال گاه شبیه سازی انسانی در دایره زوجیت و برای به دست آوردن فرزند است و گاه نیز ممکن است برای این کار از سلولهای جسدی و تخمک دو زن و یا تنها یک زن استفاده شود. خلط این شقوق و همه را به یکسان مورد فتوا قرار دادن، چه بسا در شرایط فعلی و به دلیل تازگی این مسئله چندان مقبول نباشد.

از این رو، لازم است از این نقطه عزیمت که شبیه سازی انسانی مجاز است، بیاغازیم، لیکن درباره شقوق و حالات آن به گونه ای مستوفای بحث کنیم و مسائل حقوقی و فقهی آن را روشن نماییم. برای مثال احکام شبیه سازی انسانی در میان زوجین و بدون نیاز به مادر جانشین و با حفظ خزانه ژنتیکی، با شبیه سازی انسانی در موردی که فرض کنیم قرار است، هسته سلول جسمی دستکاری شود و خارج از کادر زوجیت باشد، ممکن است فرق کند. این جاست که غالب فقها در مقام مخالفت، با طرح یک مشکل یا فعل حرام، عملاً حرمت هر نوع شبیه سازی انسانی را نتیجه گرفته اند و متقابلاً برخی با طرح اصل اباحه، راه هرگونه شبیه سازی انسانی را هموار ساخته اند؛ در نتیجه، در برخی از موارد، دلیل اخص از مدعا بوده است.

در این بحث نگارنده همواره کوشیده است تا این مسئله را تنها در کادر زوجیت و با فرض آن که در هسته هیچ دستکاری ژنتیکی صورت نمی‌گیرد، بحث خود را پیش ببرد. اگر این راه در پیش گرفته شود، می‌توان امیدوار بود که بتوان از اختلاف نظر و شقاق فراوانی که در این مسئله میان فقهای شیعه وجود دارد، با آن که همه آنان تقریباً به یک مکتب اصولی تعلق دارند، اندکی کاست و این بحث دشوار را گامی به پیش برد.

نکته دیگر آن که این مسئله، مانند هر مسئله نوپدید می‌تواند موجب ابهامات و گاه سوءفهم های عمیق شود و حتی کسانی به دلیل آن که فقه ما آماده فهم این مسئله نیست یا آن که نمی‌تواند مسئله تعدد مادران را بپذیرد، آن را یکسره نفی و محکوم کنند و فتوا به حرمت و مفساد قطعی آن بدهند. لیکن باید به جای این کار، در فقه را بازنگری کرد و افق فهم خود را به گونه ای وسعت داد که آماده فهم و تحلیل مسائل تازه شد. برای مثال مسئله رحم جایگزین، مسئله ای نوپیداست؛ در نتیجه، کسانی هنگام مواجهه با آن اولیات فقه را فراموش و احکامی را بر آن بار کرده اند که جای تأمل جدی دارد. در یک جا درباره نسبت میان مادر جانشین و طفلی که زاده می‌شود، ادعا می‌شود که هیچ رابطه و علقه ای میان آن دو وجود ندارد و مادر جایگزین نسبت به آن کودک، نامحرم به شمار می‌رود. در نتیجه نظر به آن زن که اجنبی است، جز در وجه و کفین جایز نیست ۱۴۰ و حتی می‌توان با او ازدواج نمود. ۱۴۱ این در حالی است که چه از فهم عرف کمک بگیریم و چه قائل به تنقیح مناط باشیم و چه قیاس اولویت را قبول داشته باشیم، می‌توان به سادگی و بدون تکلف آن زن را دست کم به عنوان مادر رضاعی قلمداد نمود و حکم به محرمیت او داد.

اما آن سوی دیگر، کسانی صاحب رحم جایگزین را مادر واقعی می دانند و حتی صاحب تخمک را بیگانه به شمار می آورند و برای او در تحقق نوزاد هیچ نقشی قائل نیستند.

بدین ترتیب، از حکم به بیگانگی مطلق صاحب رحم تا مادری تامّ و حقیقی، فاصله فراوانی است که تنها با عمل دقیق فقیهانه و تنقیح مبانی و توجه به لوازم فتوا و نگاه کلان نگر برطرف می شود.