

زوایای پیدا و پنهان شبیه سازی در گفت و گو با اندیشوران حوزه

اشاره:

در عصری زیست می کنیم که انسان، به مدد دانش روزافزون خود، هر روز افق های تازه ای را به روی خود می گشاید و به برکت نیروی ابداع گرانه ای که خداوند در نهاد او به ودیعت نهاده است، به قله ها و عرصه های جدید و شگفت دست می یازد و پای می نهد. گاه دستاوردهای او چنان تحول ساز است و دیگر عرصه ها و دستاوردهای مادی و معنوی اش را دگرگون می سازد که خود انسان از خیر و شر، و فساد و صلاح کارش در حیرت و تردید فرو می رود. شبیه سازی یکی از این گونه دستاوردهاست که می تواند در آینده ای نه چندان دور، بر همه ابعاد زندگی او و دیگر جانداران تأثیر گذارد. این دانش نوپدید و خیره کننده، پرسش های فراوانی را فرا روی اندیشمندان حوزه های گوناگون پدید آورده که باید بدان ها پاسخی درخور دهند و اندیشه وران حوزه فقهات از این امر مستثنا نیستند. شبیه سازی موضوعی دامن گستر است و از این رو، بایسته و شایسته است که فقیهان، پژوهشگران و اندیشه وران حوزه های دینی نیز از زوایای مختلف به تحلیل و بررسی آن بپردازند. آنچه در پی می آید، حاصل میزگردی است با حضور حجج اسلام آقایان شیخ محمد سند، محمدجواد فاضل لنکرانی، احمد مبلغی، محمدحسن نجفی و سید حسن اسلامی که درباره ابعاد و زوایای پیدا و پنهان شبیه سازی به بحث و گفت و گو پرداخته اند. امید آن که این گام نخست، زمینه گام های بلندتری را در این عرصه فراخ فراهم آورد.

آقای اسلامی: طی چند سال اخیر، با رشد مهندسی ژنتیک، امکاناتی در اختیار بشر قرار گرفته که پیشینیان حتی قادر به تصور آن نبودند. اکنون به کمک مهندسی ژنتیک، امکان دستکاری ژنتیکی در گیاهان، حیوانات و حتی در انسان ها فراهم آمده است و باعث رشد دانش پزشکی و پیدایش شاخه های جدیدی شده و در برخی موارد به بهبود وضع بشر انجامیده است. از همان آغاز بعضی ها با این تکنولوژی مخالفت کردند و چشم اندازهای خطرناکی را در آینده برای آن پیش بینی نمودند. در سال ۱۹۹۷ یان ویلموت، جنین شناس اسکاتلندی، از تولد گوسفندی از طریق غیرجنسی خبر داد. این خبر بازتاب بسیار وسیعی در سطح جهان در پی داشت. یک روز پس از انتشار این خبر بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت امریکا، در نامه ای به اعضای کمیته اخلاق زیستی از آنها خواست تا دستاوردها و پیامدهای اخلاقی، سیاسی و اجتماعی این موضوع را به او گزارش دهند. از این رو، آنها گزارشی را تهیه کردند که در آن تمام ابعاد موضوع بررسی شده بود. حتی بخشی از آن به ابعاد دینی این مسئله اختصاص یافت، و چهار تن از نمایندگان ادیان مختلف از جمله دین اسلام را دعوت کردند تا دیدگاه خود را در این زمینه ارائه دهند.

در آن زمان سازمان بهداشت جهانی (WHO) یونسکو، اتحادیه اروپا و بسیاری از کشورها و سازمان های مهم، قاطعانه و به شدت، با هر نوع اقدام در عرصه شبیه سازی انسانی به مخالفت پرداختند. اولین سؤال این است که آیا این مسئله استحقاق این همه جنجال و غوغا را داشت؟ یا این که چندان جنجالی نبوده، ولی در بستر خاصی قرار گرفته است؟

آقای سند: شاید این حساسیت غرب دو علت داشته باشد: عامل اول، ترس دنیای مسیحیت به ویژه واتیکان از نادرستی ادعایشان درباره ولادت حضرت عیسی است؛ چون همه خواهند فهمید که ادعای آنها واقعیت ندارد و آن گاه معجزه علمی قرآن اثبات می شود که بدون پدر هم امکان تولد فرزند هست. متأسفانه اهل سنت هم در نوشتارها و گفتارهای خود در برخورد با این مسئله شیوه نادرستی را در پیش گرفتند؛ در حالی که مسئله شبیه سازی، هم اعجاز قرآن را اثبات می کند و هم به اتهام ناروای یهود به حضرت مریم (سلام الله علیها) پاسخ می دهد. البته حدود سی سال قبل هم در یکی از مجلات، خبری درباره باردار شدن زنی با شوک الکتریکی انتشار یافت.

آقای اسلامی: این همان پارتنوژنیز (Parthenogenesis) یا خودزایی و بکرزایی است که هنوز توجیه علمی برای آن نیافته اند و زن بدون هیچ اقدام جنسی یا بدون سلول مذکر بارور می شود.

آقای مبلغی: در خودزایی، حاملگی به طور تصادفی رخ می دهد، اما در روش شوک الکتریکی، هسته سلول را با جریان الکتریسته بارور می کنند. این روش هنوز در مرحله آزمایش است.

آقای سند: رسانه های اسلامی و شیعی می توانستند شبیه سازی را بزرگ ترین جولانگاه علمی و عقیدتی قرار بدهند و ایده قرآنی را پشتیبانی کنند و این موضوع بهترین تبلیغات برای نشر اسلام و مخالفت با اندیشه های غیر علمی مسیحیت است، اما متأسفانه از این ابزار استفاده نشده است. عامل دوم مخالفت رژیم های غربی این است که آنها می خواهند این دانش پیشرفته را ممنوع کنند تا ملت های دیگر از منافع آن بهره مند نشوند و به اصطلاح آپارتاید علمی ایجاد کنند؛ چون شبیه سازی در بسیاری از زمینه های اقتصادی، سیاسی، امنیتی، کشاورزی، دامداری و حتی در بهره وری بهتر از جنگ افزارهای مدرن سودمند است. لذا دنیای غرب می خواهد با این جنجال ها، در این دانش بسیار ارزشمند را بر روی کشورهای دیگر ببندد.

آقای فاضل: اما به عقیده من مرتبط کردن این قضیه به مسئله ولادت حضرت عیسی درست نیست و ما اساساً باید بکوشیم که به این قضیه ارتباط ندهیم؛ چون شبیه سازی همان طور که از اسم آن پیداست، ایجاد موجودی شبیه موجود دیگر است؛ در حالی که حضرت عیسی از حضرت مریم متولد شده است. در شبیه سازی، جنس موجود شبیه، تابع همان سلولی است که از آن فرد می گیرند؛ اگر سلول از مرد باشد، موجود شبیه سازی شده هم مرد می شود و اگر زن باشد، زن می شود. ولادت حضرت عیسی امری غیرطبیعی بوده که نباید طبیعی بودن آن را اثبات بکنیم. این امر باید تا روز قیامت به عنوان یک امر خارق العاده محسوب شود. روایات اسلامی مدت حمل را از دو سه روز تا نه ساعت نقل کرده اند. پس این امری غیر طبیعی بوده که مخصوصاً فقهای شیعه باید نگذارند شبیه سازی نه تنها به عنوان تأیید، بلکه حتی به عنوان یک بحث مرتبط

با ولادت حضرت عیسی مطرح شود. باید همه جنبه های علمی، اجتماعی، اخلاقی و فقهی مسئله مورد توجه قرار گیرد.

اما این که چرا غرب در این مسئله جنجال می کند، علت این است که شبیه سازی با سایر مسائل علمی، تفاوت بسیاری دارد و در همه ابعاد اجتماعی، نظامی، اقتصادی و اخلاقی تأثیرگذار است و محدوده خاصی ندارد. پس این واکنش ها طبیعی است. یکی از دلایل غربی ها در مخالفت با شبیه سازی خارج شدن جریان تولید مثل از مسیر طبیعی خود است که علمای اهل سنت و نیز علمای شیعه در آن اختلاف دارند. البته باید اذعان کرد که متأسفانه هنوز علما اطلاع چندانی از چگونگی شبیه سازی ندارند و این موضوع در حوزه های شیعه به آن صورت جدی مطرح نیست؛ حتی بین علمای طراز اول شاید در حد فتواست.

آقای اسلامی: در تأیید فرمایش جناب آقای فاضل دو نکته به نظرم می رسد: یکی این که این بحث را نفیاً و ایجاباً نباید با بحث های اعتقادی اشتباه گرفت. بعضی از اهل سنت در این قضیه از طرفی قاطعانه آن را محکوم می کنند و از طرفی دیگر همین موضوع را دلیل بر اعجاز ولادت حضرت عیسی می دانند؛ مثلاً دکتر قرضاوی بیانیه می دهد و اول شبیه سازی را بدترین رخداد در تاریخ بشر معرفی می کند و بعد در آخر همان بیانیه می گوید همین شبیه سازی تأکید قیامت و ولادت اعجاز مانند حضرت عیسی است. نکته دوم در تأیید سخن شماس است که فرمودید در مجامع علمی حوزه این بحث مطرح نشده است. هنگامی که شبیه سازی برای اولین بار مطرح شد، اعضای مجلس سنای امریکا، ویلموت را از انگلیس دعوت کردند که شبیه سازی را توضیح دهد تا با ذهنیت روشنی به بحث بپردازند، اما تا آن جا که بنده می دانم، در جهان اسلام این اتفاق رخ نداد و بسیاری از آنها تصور روشنی از این مقوله ندارند و متأسفانه برخی از عالمان شیعه نیز همین طورند.

آقای مبلغی: سه نظر درباره علت جنجال های جهان غرب قابل طرح است: یکی این که آنها می خواهند جهان را به سمت منع و تحریم سوق دهند و از آن خط قرمزی بسازند تا این تکنیک را به انحصار خود درآورند. نظر دوم این است که این واکنش ها طبیعی است، از آن جهت که خطرات و تهدیدهایی به نسل ها و نهاد خانواده متوجه شده و همه یا بسیاری احساس می کنند بازتابها و نتایج شبیه سازی می تواند بیش از آن که در خدمت انسان باشد، بر ضد بشر تمام شود. نظر سومی نیز در کار است که جمع میان این دو است؛ هم دولت مردان غرب و قدرت های بزرگ به دنبال تحریم هستند و هم برخی از این واکنش ها به طور طبیعی و از سر خیراندیشی شکل می گیرد. این واکنش های مغرضانه و دلسوزانه، وضعیت جنجال برانگیز فعلی را شکل داده است. اما این که کدام نظر درست است، به شواهد و دلایل نیاز است. اجمالاً باید گفت نظر سوم درست می نماید.

آقای سند: از سخن مفسران شیعه و سنی برمی آید که اعجاز حضرت عیسی در قدرت نطق او به هنگام ولادت بوده است، نه تولد یافتن از زنی که همسری نداشت. اما این که به معارف یا ملاکات دین نمی توان با ابزار تجربه بشری یقین کرد، حرف درستی است و آن را می پذیرم، ولی هیچ امتناعی ندارد که از این ابزار به سود دین و عقاید دینی هم استفاده کرد.

آقای اسلامی: کلام جناب آقای فاضل به یک پیشینه تاریخی اشاره دارد. چند دهه قبل خیلی از کسان کوشیدند تا بسیاری از آیات قرآن را تفسیر علمی کنند که این جریان شکست خورد. این تجربه خوبی برای ما است که این گونه مباحث را به حوزه اعتقادات پیوند نزنیم. البته نمی‌خواهم بگویم که این پیوند هست یا نیست؛ بلکه باید این بحث را در مجرای دیگری پیش برد.

آقای مبلغی: در واقع، وجه اشتراکی دارند و آن این که هر دو از غیر راه طبیعی تولد یافته‌اند؛ منتها توجیه آن آیات به استنساخ، کار درستی نیست. آقای سند: بله، کار درستی نیست، ولی می‌تواند ابطال‌کننده این برهانی باشد که ادعا می‌کند بدون پدر تولد امکان‌پذیر نیست. بنابراین شبیه‌سازی لاقلاً می‌تواند نقض وقوعی برای این برهان باشد.

آقای مبلغی: یعنی شبیه‌سازی از ولادت حضرت عیسی به آن نحو خاص رفع استبعاد می‌کند.

آقای سند: مطلب دیگر این است که در کشورهای گوناگونی، به طور ادواری و منظم لجنه‌هایی علمی در هر رشته با حضور کارشناسان تشکیل می‌شوند تا ابتدا موضوعات و مباحث به طور کامل تشریح و بررسی شوند. ضرورت تشکیل چنین لجنه‌هایی در مجامع علمی ایران و به ویژه حوزه‌های علمیه به خوبی احساس می‌شود. به همین دلیل پیشنهاد من این است که تا در هر رشته از موضوعات جنجالی، چه قضایی و چه پزشکی یا مباحث دیگر، کارشناسان و صاحب‌نظران در لجنه‌هایی علمی گرد هم بیایند و به تبادل اطلاعات و بررسی مسائل بپردازند.

آقای فاضل: اجازه بدهید تا من بر سخن آقای اسلامی درباره پیشینه تطبیق معارف بر مسائل علمی تأکید کنم. یکی از مشکلاتی که روش تطبیقی داشته، این است که بعدها آن فرضیه علمی دچار تغییراتی شده و ما نتوانسته‌ایم پاسخ مناسبی بدهیم. علاوه بر این، شبیه‌سازی و ولادت حضرت عیسی دو چیز متفاوت‌اند؛ چون در شبیه‌سازی سلولی از یک فرد گرفته می‌شود و آن را با تخمک زن تلقیح می‌کنند؛ ولی در قضیه حضرت عیسی هیچ‌کسی ارتباط نداشته و ارتباط دادن آن هم شبهه‌ها و پرسش‌های تازه‌ای را مطرح می‌کند؛ مانند این که چه کسی این سلول را ترکیب کرده؟ نکته دیگر این که ما نباید همه کوتاهی‌ها را به فقها و حوزه نسبت بدهیم. در حوزه‌های علمیه اهل سنت، ارتباط عمیقی با دانشگاه‌هایشان وجود دارد که بسیار ریشه‌دار است. دانشگاه‌های آنها به طور مرتب و منقح موضوعات جدید را برای علمایشان تشریح می‌کنند؛ در حالی که ما باید خودمان برای پژوهش در موضوع به منابع و کتاب‌های آنها رجوع کنیم. از باب نمونه، در همین موضوع استنساخ یا شبیه‌سازی، با این که مؤسسه رویان چندین سال است به تحقیقات ژنتیکی مشغول است، اما هیچ‌گاه این موضوع و ابعاد آن را برای حوزه تبیین نکرده‌اند. گاهی ارتباط تنها در حد بسیار کم و یا در حد طرح این پرسش بوده است که آیا این کار جایز است یا نه؟ در مسائل اقتصادی هم چنین است. کتاب‌های فقهی علمای اهل سنت با کتاب‌های اقتصادی و فقهی ما به لحاظ کمیّت قابل مقایسه نیست. البته پیشنهاد آقای سند برای تشکیل لجنه‌های علمی، بسیار خوب است و حوزه باید در این زمینه گام‌هایی بردارد.

آقای اسلامی: به پرسش دوم می پردازیم که درباره تفکیک بین شبیه سازی انسانی و درمانی است. روش کار در هر دو قسم شبیه سازی تا یک مرحله یکسان است. ابتدا تخمکی گرفته می شود و پس از خالی کردن آن از هسته، هسته یک سلول غیرجنسی را در آن می گذارند و با شوک الکتریکی آن را فعال می کنند و تقسیم سلولی صورت می گیرد. تفاوت شبیه سازی انسانی با درمانی، از این مرحله به بعد است. در شبیه سازی انسانی سلول فعال شده را در رحم قرار می دهند تا تبدیل به انسان شود؛ اما در شبیه سازی درمانی در همین مرحله توقف می کنند و از سلول های بنیادی موجود در آن - یعنی سلولی که قابلیت شکل پذیری به اعضای مختلف دارد - برای درمان بیماران بهره می گیرند. امروزه در مجامع علمی، تقریباً شبیه سازی درمانی پذیرفته شده است و محل بحث و اختلاف آرا در شبیه سازی انسانی است. مجامع علمی اهل سنت، شبیه سازی درمانی را جایز دانسته اند، اما در بخش شبیه سازی انسانی حکم به حرمت کرده اند. دیدگاه برخی عالمان شیعه نیز همین است. اما کلیسای کاتولیک قاطعانه با هر دو نوع درمانی و انسانی مخالفت کرده است؛ چون ماهیت عمل را یکی می دانند و می گویند این کار از قتل نفس و سقط جنین هم بدتر است. آیا شما با این تقسیم بندی موافق هستید؟

آقای فاضل: از نظر فقهی می شود بین این دو فرق گذاشت؛ چون موانع و محذورهایی که سبب شده فقههای اهل سنت تقریباً به اجماع حکم به حرمت کنند و نیز فقههای شیعه قائل به حرمت شوند، در شبیه سازی انسانی است و در شبیه سازی درمانی به هیچ وجه جای توهمی چون اختلال نظام نیست؛ بلکه به عکس، موجب تقویت و تحکیم بنیان نظام بشری هم می شود. بشر می خواهد زنده بماند و نیاز به کبد و کلیه و اعضا و جوارح دیگر دارد که از راه شبیه سازی به خوبی می تواند به این هدف دست یابد. اما این که کاتولیک ها هر دو را به دلیل ماهیت واحدشان ممنوع کرده اند، قابل نقد و مناقشه است؛ به دلیل این که خیلی از امور ماهیت واحد و مشترک دارند، اما چون نتایج مترتب بر هر کدام متفاوت است، حکمشان هم یکسان نیست. در تحف العقول روایتی است که مرحوم شیخ در مکاسب آن را آورده و علاوه بر ایشان، بزرگانی مانند: مرحوم نائینی، صاحب جواهر و سید یزدی هم به این روایت عمل کرده اند. در این روایت چنین مضمونی آمده که: (ما یجیء منه الفساد) یا (أو شیء فیہ وجہ من وجوه الفساد). گرچه با تصحیح سند ما به این روایت تعبد داریم، ولی وقتی به آن می نگریم، می فهمیم که این امری عقلایی است. از دید عقلا هرگاه بر چیزی فساد مترتب باشد و دیگری چنین نباشد، حکمشان هم متفاوت است؛ ولو ماهیت آنها یکی باشد. طبق این روایت اگر کاری (یأتی منه الفساد) باشد - یعنی مقدمه آن یا خود فعل مصداق فساد باشد - با کاری که مصداق فساد نیست، تفاوت زیادی دارد. بنابراین، هم از دید فقهی و هم از دید عقلایی، نتایج مترتب بر فعل، کاملاً در مقبول یا مردود بودن آن عمل مؤثر است.

آقای مبلغی: یکی دانستن ماهیت عمل در شبیه سازی انسانی و شبیه سازی درمانی نادرست است. این دو از نظر ماهوی تفاوت دارند. توجه به دو نکته این مدعا را روشن می کند: نکته اول این که مشترک بودن دو شبیه سازی در مراحل اولیه، به معنای مشترک بودن آن دو در همه مراحل بعدی نیست. باید ادامه مراحل هر یک را در نظر گرفت. توضیح این که هر دو شبیه سازی (انسانی و درمانی) در ابتدا واجد عملیاتی هستند که در دیگری نیز رخ می دهد و آن عملیاتی است که منتهی به شکل گیری رویان (جنین ابتدایی) می شود؛

ولی از این پس در هر یک عملیات ویژه ای صورت می گیرد؛ در انسانی عملیاتی منتج به تولد انسانی شبیه سازی شده دنبال می شود و در شبیه سازی درمانی عملیاتی منتهی به از بین رفتن جنین و پیدایش سلول های بنیادی انجام می گیرد. نکته دوم این که وقتی بحث از تفاوت و یا عدم تفاوت ماهوی به میان می آید، به معنای (تفاوت ماهیت یک عمل از حیث موضوع شدن برای حکم اخلاقی و یا فقهی) می باشد. در ارائه یک حکم فقهی و یا اخلاقی به موضوع آن نگاه می شود و پیداست که موضوع از همه مراحل شکل می گیرد، نه بخشی از مراحل. با توجه به این که در موضوع شبیه سازی انسانی عنصر تولد انسان شبیه سازی شده عنصر محوری است، عملیات منتهی به شکل گیری این عنصر دخالتی تام پیدا می کند. طبعاً با لحاظ شدن این عنصر و عملیات منتهی به آن، تمایز ماهوی این نوع شبیه سازی از نوع دیگر که این عنصر و آن عملیات را ندارد، باز شناخته می شود. اما این که چگونه عنصر تولد، عنصری محوری است، وجه روشنی دارد؛ همان تولد انسان شبیه سازی شده است که نتایج و بازتاب هایی را در پی می آورد و فقه باید به آنها پاسخ دهد؛ بازتاب هایی مثل: افزایش جرم، دشوار شدن شناسایی مجرم، احتمال به هم ریختن نظام خانواده، احتمال بروز فساد و اختلال در روابط اجتماعی و...؛ در حالی که مشکل نهفته در شبیه سازی درمانی اصلاً اینها نیست؛ مشکل از بین رفتن جنین است که باید دید حرام است یا نه؟ از این رو، عنصر محوری در موضوع شبیه سازی درمانی، عنصر (از بین بردن جنین ابتدایی) است که عملیاتی ویژه، آن را ایجاد می کند. پس دو موضوع هستند و دو ماهیت موضوعی متفاوت دارند.

آقای اسلامی: البته ابداع کنندگان این تکنیک تأکید دارند بر این که ماهیت این دو عمل یکی است و تفاوت فقط در هدف است.

نکته دیگری که وجود دارد، این است که تا جنین در رحم قرار نگیرد، حکم انسانی بر آن مترتب نمی شود و دیده ندارد. حال اگر به فرض بتوانیم نطفه لقاح شده را در بیرون از رحم تا چهار و پنج ماهگی، پرورش بدهیم آیا انسان به شمار می رود؟ و قتل آن چه حکمی دارد؟ توجه به این نکته از آن رو درخور تأمل است که برخی از فقها جلوگیری از بارداری را در روش آ. یو. دی تحریم کرده اند؛ چون کارکرد آن بدین گونه است که نطفه بارور شده را که سه چهار روز از عمرش گذشته و از نظر پزشکی جاندار به شمار می رود، اجازه نمی دهد وارد رحم بشود و از بین می رود. این در حالی است که همان فقیه ابتدا فتوا به جواز این کار داده بود، اما وقتی روش این کار را به او توضیح داده بودند، فتوای خود را هم تغییر داد. اگر استفاده از آ. یو. دی بر همین اساس حرام بوده باشد، به این معناست که جنین حتی قبل از استقرار در رحم هم موجود زنده است و می تواند مشمول دیده باشد.

البته تعبیر استنساخ یا شبیه سازی یا کلونینگ در چهار معنای متفاوت به کار برده می شود و یکی همین گرفتن D.N.A. و استفاده از سلول بنیادین است. سلول بنیادی هم به سلول تمایز نیافته ای می گویند که می تواند به هر سلولی تبدیل شود. به این نوع شبیه سازی اصطلاحاً تحقیقات سلول های بنیادی گفته می شود. این قسم، محل بحث نیست و مقوله جدایی است. بحث ما بر سر شبیه سازی درمانی است که تخمکی را بارور می کنند و این تخمک شروع به تقسیم سلولی می کند و اگر رهاش کنند، انسان می شود؛ ولی آن را به جای این که در رحم بگذارند، پیش از چهارده یا چهل روزگی نابود می کنند.

آقای سند: در مورد شبیه سازی که منجر به تولید جنین می شود، آقای فاضل فرمود که برای تبعات بعدی آن محذوریت پیش نمی آید، ولی این موضوع نیازمند تحلیل بیشتری است؛ چون که فقها اسقاط جنین را قبل از ولوج روح حرام می دانند؛ البته حرمت قتل را ندارد. این حرمت، شبیه حرمت تشریح است که برخی فقها به آن فتوا داده اند، ولی حرمتش را به اندازه حرمت قتل نفس ندانسته اند؛ اما پس از ولوج روح، حرمت شدیدتر می شود و دیه دارد و هر چه مدت بیشتری بگذرد، دیه اش بالاتر می رود و حرمتش هم بیشتر می شود؛ چون دیه نشانه حرمت در نزد شارع است.

آقای مبلغی: به عقیده آیت الله خوئی اگر در خارج از رحم باشد، قتل نیست و ادله شامل این گونه موارد نمی شود.

آقای فاضل: اگر شبیه سازی درمانی به این معنا باشد، هم ادله و هم فتاوا دلالت می کنند که اگر نطفه در رحم استقرار یابد، ولو یک روزه باشد، از بین بردن آن حرام است؛ حتی در روایت معتبری به صراحت تعبیر شده که: (لأنها قتلته). با وجود این، آنچه عرض کردم، به عنوان دیدگاه اولیه و اجمالی است، نه نظریه و حکم قطعی؛ چون تمام این مباحث در جایی است که کسی بخواهد نطفه را به طور کلی از بین ببرد، اما مثلاً اگر شبیه سازی درمانی به گونه ای باشد که سلول ملقح را بخواهند تبدیل کنند، این دیگر انهدام و از بین بردن نطفه نیست؛ بلکه تبدیل شدن به سلول دیگر است. آن گاه شاید شبیه سازی درمانی از شمول روایات خارج شود.

آقای اسلامی: باید در این جا بحث جنین روشن بشود، وگرنه چنان که شما فرمودید دیه، نشانه حرمت است. البته شهید بهشتی چهل سال پیش که در آلمان بود، رساله ای را درباره جنین و سقط جنین و کنترل جمعیت نگاشته بود و در آن جا تصریح کرده بود که فقهای گذشته اساساً حرمتی برای سقط جنین به معنای تکلیفی قائل نبودند و دیه هم برای اتلاف مالیت جنین است و لذا اگر پدر و مادر با سقط جنین موافق باشند، تا قبل از ولوج روح هیچ اشکالی ندارد.

آقای فاضل: ببینید، بین دیه و حرمت ملازمه نیست؛ همان طوری که در فقه بین کفاره و حرمت ملازمه نیست؛ مثلاً در باب محرّماتِ احرام، استتلال حتی در صورت اضطرار کفاره دارد، ولی هیچ حرمتی وجود ندارد و یا مثلاً در باب قتل خطایی محض، کفاره وجود دارد؛ در حالی که حرمت تکلیفی در آن جا نیست و عصیانی محقق نشده است و همین طور موارد دیگری نیز در فقه وجود دارد که این ملازمه را مردود می سازد. بنابراین از منظر فقهی نمی توانیم بگوییم هر جا عقوبتی را شارع مترتب کرده، این با حرمت تکلیفی هم ملازمه دارد. از این رو، باید برای حرمتش دلیل داشته باشیم.

آقای سند: این توجیه، نشان می دهد که مؤاخذه نیست، اما مبعوضیت ذاتی کار هنوز هست. لذا در حدیث رفع، دقیقاً به رفع مؤاخذه اشاره شده است، نه این که مبعوض مولا نیست.

آقای اسلامی: بنابراین می شود گفت که شبیه سازی درمانی می تواند مجاز باشد.

آقای سند: البته در شبیه سازی انسانی نه اعضا، حرمت دارد، اما باید عوارض آن هم سنجیده بشود.

آقای اسلامی: در مجمع فقه اسلامی در بحث سقط جنین می گویند ناپود کردن جنین تا چهل روزگی اشکال ندارد. همچنین می گویند جنین را مستقیماً نکشند، بلکه آن را رها کنند تا خودش بمیرد که باز هم اشکال ندارد.

آقای مبلغی: بعضی می گویند که اگر به جدار رحم بچسبند، قتل محسوب می شود. با این همه، باید به این نکته هم توجه داشت که شبیه سازی دو حالت دارد: یک وقت از سلول جنسی و یک وقت سلول از تن و جسم گرفته شده است.

آقای اسلامی: نکته سؤال برانگیز این است که شبیه سازی انسانی در میان اهل سنت اجماعاً تحریم شده است، اما در میان علمای شیعه اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می رسد که اهل سنت با توجه به مبانی اصولی شان، نتیجه گیری شان موجه باشد؛ اما اصل اولی شیعه آن است که هر عملی مباح است، مگر این که خلافش ثابت شود یا نص و دلیلی برخلافش باشد. از این رو، انتظار می رود که شیعه هم درباره شبیه سازی به موضع واحدی، اعم از تحریم و تحلیل، برسد. تا جایی که استقصا کرده ام، چهار دیدگاه در میان شیعه وجود دارد: یک عده قائل اند که به طور مطلق این کار مباح است؛ عده دیگر در سطح محدود نه در حد کلان مباح می دانند؛ عده ای هم می گویند این کار فی نفسه مباح، ولی به دلیل لوازم جانبی اش از باب حکم ثانوی حرام است؛ عده دیگر هم صراحتاً و فی نفسه این کار را حرام می دانند؛ مثل مرحوم شمس الدین. در این جا با صرف نظر از این که کدام دیدگاه قابل دفاع است، می خواهیم بررسی کنیم که از نظر روش شناسی چرا در میان شیعه این تشتت رأی وجود دارد، با این که اصل حاکم و مقبول همه علمای شیعه، یکی است؟

آقای مبلغی: تفکر و اجتهاد شیعی نیازمند بررسی جامعه شناختی و یا حتی تاریخی است. شیعه پذیرفته است که به سادگی سخن نگوید و از این رو، فقیه شیعی به آسانی فتوا نمی دهد و از طرفی، در صدور حکم به شدت پایبند دلیل است و اصول عملیه هم به شدت هرچه تمام در اجتهاد شیعی اعمال می شود؛ اما اهل سنت نه در اصول عملیه ادبیات شفاف و برجسته ای دارند و نه از تجربه های موفق و فراگیر برخوردارند و مباحث اصولی آنها مانند: اماره، دلیل و اصل عملی، به صورت بسیار کمرنگی تفکیک شده اند. از طرف دیگر، به نظر می رسد که قوت اصول عملیه ای چون اصالة الاباحه در این جا نقش مهمی را ایفا می کند. این همه باعث شده تا نگاه و تعامل شیعه در برابر یک موضوع، بسیار متغایر و متفاوت باشد. در فتاوا و اظهارنظرهای اهل سنت مشاهده می کنیم که بسیاری از آنها برای منع و حرمت، به دلایلی تمسک جسته اند که پیش از آنها جهان مسیحیت ارائه کرده بود؛ مانند این که این کار دخالت در کار خداست و یا آیات مربوط به خلقت را که از زن و مرد است، نفی می کند و با آنها ناسازگاری دارد. این گونه استدلال ها نشان می دهد که آنها دلایل قوی و استواری ندارند و به سبب بی بهره بودن از آن دو منشأ، به این وضعیت دچار شدند.

آقای اسلامی: بنابراین شما روحیه اجتهاد شیعی و پیشینه پربارشان را دلیل این تنوع می بینید و نبود این پیشینه و تأثیرپذیری از فرهنگ مسیحی را هم دلیل اتفاق آرای اهل سنت بر ضد شبیه سازی می دانید.

آقای فاضل: با بررسی اجمالی فتاوی فقهای شیعه در این زمینه سه نظریه بیشتر نیست: یکی حرمت ذاتی یا حرمت نفسی است؛ مانند شرب خمر و سایر محرّمات. دوم حرمت عرضی و ثانوی. اینها قائل اند به این که براساس اصله الاباحه، فی نفسه جایز است، اما به دلیل آثار منفی آن قائل به حرمت شده اند. عده ای هم که به صورت محدود جایز دانسته اند، جزء گروه دوم اند و قائل به حرمت عرضی و ثانوی هستند. قول سومی نیز هست که قائل به اباحه واقعی است. کسانی که به حرمت ذاتی قائل اند، عده اندکی هستند و عده کثیری به حرمت ثانوی و عرضی قائل هستند که همان اصله الاباحه ظاهری است. وقتی محدوده فتاوا روشن می شود، مشخص می شود که چرا این سه فتوا به وجود آمده.

آقای اسلامی: کسانی که به حرمت عرضی قائل هستند، می گویند ذاتاً مباح است، اما به علت مفاسدش حرام است. اینها خود به دو دسته تقسیم می شوند: یک عده می گویند چون مفاسدش فراگیر است هیچ موردی را مجاز نمی شمارند. عده ای دیگر، این حرمت را به گونه ای دیگر تعریف می کنند.

آقای فاضل: این حرمت عرضی، تابع این است که تالی فاسد چیست. اگر گفته شود در فرضی که تالی فاسد دامنه اش وسیع است، در این صورت همیشه حرام می شود، ولی حرمت آن عرضی می گردد. به نظر می رسد که در فقه و اصول شیعه مطالبی وجود دارد که ظاهراً در فقه و اصول اهل سنت نیست. یکی این که ما حکم را به حکم اولی و ثانوی تقسیم کرده ایم که ظاهراً این تقسیم در بین اهل سنت نیست. شیعه برای هر چیزی که به حسب اولی دلیلی بر منعش نداشته باشد، حکم به جواز می کند. حال اگر یک عنوان عرضی بر آن مترتب بشود، حرمتش مطرح می شود، اما به عنوان ثانوی. آنچه در فقه شیعه با عناوین ثانوی مطرح است، طبق مبانی فقهی و اصولی اهل سنت، احکام اولی به شمار می رود؛ مثلاً آنها مسئله سد ذرایع را حکم اولی می دانند و فتوایشان یکسان است. چنان که جناب آقای مبلغی فرمودند، فقهای شیعه تسریع در افتا ندارند، نه این که احتیاط کرده باشند یا بنائشان چنین است، بلکه مبانی شان اقتضا می کند. سؤالی که مطرح است، این است که اهل سنت توالی فاسدی را برای شبیه سازی مطرح می کنند. آیا این به عنوان اولی است یا ثانوی؟ به نظر من بسیاری از اینها عنوان اولی است که علمای شیعه جزء عناوین ثانوی قرار داده اند. تقسیم عناوین اولی و ثانوی، در فقه و مبانی فقهی شیعه خیلی ریشه دار است، ولی اهل سنت قائل به این نیستند و حکمی را که از راه قیاس، سد ذرایع، مصالح مرسله و در این اواخر مسئله مقاصد الشریعه را به دست آورده اند، تحت عنوان احکام اولی قرار می دهند.

آقای اسلامی: اهل سنت در بحث ذرایع می گویند بعضی از وسایل مباح هستند، ولی چون در طریق حرام به کار گرفته می شوند، آن هم به طور غالب، پس استفاده از ابزارها هم حرام است.

آقای فاضل: آن از باب علیت یک امر مباح برای حرام است. عناوین اولی و ثانوی، تفاوت هایی با هم دارند که باید در جای خود تبیین شود. برمی گردیم به بحث قبل که درباره علل اختلاف نظر عالمان شیعه است. علت دوم این است که در مبانی شیعه، حکم به ظاهری و واقعی تقسیم شده که ظاهراً اهل سنت این تقسیم را ندارند و هر فتوایی را حکم واقعی می دانند و دیدگاه فقیه را مصیب به واقع می دانند.

آقای اسلامی: جناب آقای سند! نظر شما درباره این تنوع و وحدت رویه چیست؟

آقای سند: ادله اهل سنت به ویژه در مسئله استنساخ، بیشتر بر روی مسائل اعتقادی تکیه و تأکید دارد و از این لحاظ، اهل سنت شباهت زیادی به مسیحیان دارند؛ در حالی که علم با دین نمی‌جنگد؛ بلکه با هم و در کنار هم هستند. آنها با تکیه بر دلایل پوچ کلامی حکم به حرمت کرده اند؛ اما فقهای شیعه چنین نیستند. علت دیگر آن است که آنها در منظومه استدلالشان بین حکمت و علت فرق نمی‌گذارند؛ چنان که آقایان هم اشاره کردند. آنها به خاطر مبانی شان خیلی راحت نتیجه می‌گیرند و حال این که این مبانی خیلی مورد بررسی نگرفته است؛ اما شیعه به دلیل دقت نظر فراوان خود، اختلاف نظر دارند. حضرت امیر(ع) می‌فرماید: (عند اختلاف الآراء يظهر الخطأ من الصواب؛ هنگام اختلاف آرا، دیدگاه خطا و دیدگاه درست آشکار می‌شود). باید این مطلب را هم یادآور شوم که ما یک موضوع ثانوی داریم و یک حکم ثانوی، که اینها دو چیز متفاوت اند.

آقای مبلغی: جمع بندی مباحث مطرح شده تا کنون این است که اولاً، ما می‌توانیم از شبیه سازی انسانی نقبی بزیم به اثبات معجزه ای مربوط به حضرت عیسی، اما نکته مهم در این زمینه این است که میان این دو حوزه تفکیک قائل شویم و هیچ گاه با بروز یک تحول علمی، به سمت اثبات یک مدعا و معجزه قرآنی یا دینی نرویم؛ چراکه گاهی این مقوله‌ها به طور دقیق با هم انطباق ندارند؛ هرچند برای رفع استبعاد می‌شود به آن استناد کرد. به این معنا که شبیه سازی ثابت می‌کند راه توالد و تناسل منحصر به شیوه رایج نیست و این خود، متضمن رفع استبعاد از مدعیات دینی است. با این وصف، ماهیت دو عمل - شبیه سازی و چگونگی تولد حضرت عیسی(ع) - متفاوت می‌باشد.

بحث دیگر درباره تفاوت شبیه سازی انسانی با شبیه سازی درمانی است. آیا تنها تفاوت در هدف از آنهاست؟ یا شبیه سازی درمانی عناصری دارد غیر از شبیه سازی انسانی؟ در پاسخ به این سؤال، ماهیت موضوعی هر یک متفاوت از دیگری شناخته شد.

علت تفاوت دیدگاه میان فقه شیعه و فقه اهل سنت در مقوله برخورد با شبیه سازی هم بیان شد. حضاران اشاره کردند که وجود برخی مباحث و تقسیمات مربوط به حکم در فقه شیعه و نبود آنها در فقه اهل سنت، منشأ وحدت نظر در میان علمای سنی و در مقابل، اختلاف دیدگاه در میان علمای شیعه است. علت دیگر، در مورد فرق میان علت و حکمت است که فقهای شیعه با آن بیشتر بحث‌های صغروی و مصداقی دارند. آنها برای علت ظنی هم اهمیت فراوانی قائل اند. به علاوه، شیعه در فقه خود به استحسانات تمسک نمی‌کند؛ اما برای آنها از حکمت‌ها، استحساناتی شکل می‌گیرد و در واقع اگر حکمت ملاک نباشد، دست کم منشأ بروز استحساناتی می‌گردد. شاید افزون بر مسئله حکمت و علت، این نکته هم در این اختلاف نظر نقش داشته باشد.

موضوعی که باید بیشتر بدان پرداخت، این است که آیا می‌توان برای به دست آوردن سلول‌های بنیادی منشأ آنها را که یک توده سلولی است از جنین اولی هفت روزه خارج کرد و رشد این جنین را متوقف ساخت؟ آیا چنین کاری مصداق قتل است و حرام؟

آقای سند: اگر هسته سلول از پوست یا هر جای بدن، در بیرون رحم با تخمک پیوند داده شود تا سلول های بنیادی به دست آید، ادله تحریم شامل آن نمی شود، مگر این که همانند برخی از قدما، به طور کلی به هدفمند کردن نطفه یا تخمک اشکال کنیم؛ اما بنابر مبانی متأخران در چند قرن اخیر وجهی برای حرمت نیست. البته عدم حرمت با این فرض است که این کار در بیرون رحم باشد و در راه انسان سازی استفاده نشود.

آقای اسلامی: شما بر رحم تأکید بسیاری دارید. آیا رحم از دیدگاه شما موضوعیت دارد؟

آقای سند: بله، اگر در رحم باشد، ادله دیگری که به نظر من تام است، موجب حرمت می شود، منتهای حرمتش به شدت کم رنگ است.

آقای اسلامی: آیا نمی توان الغای خصوصیت کرد؛ یعنی بگوییم چون در گذشته جنین هشت روزه در خارج از رحم اصلاً قابل تصور نبود، چنین حکمی صادر شده است؟ به عبارت دیگر، گفته شود که اساساً چون جنین در رحم است، در ادله هم سخن از رحم بوده و به همین سبب هم آن را جنین (پنهان) نامیده اند، ولی اکنون با پیشرفت دانش، می توان همان موجود پنهان را خارج از رحم پرورش داد، ولی همچنان به آن جنین اطلاق می شود.

آقای سند: شواهد متعددی، به ورود نطفه به درون رحم اشاره دارد.

آقای فاضل: در بحث روایات و ادله مربوط به جنین و حرمت سقط، دو نکته مهم وجود دارد: یکی بر روی مسئله بعد از استقرار و قبل از استقرار تأکید شده. به نظر می رسد که برخلاف نظر جناب آقای سند، رحم هیچ موضوعیتی ندارد و ملاک، خود استقرار است و از این رو، اگر نطفه در خارج رحم هم استقرار یابد، حکم همین گونه است. مقصود از استقرار، این است که نطفه با تخمک پیوند بخورد و تلقیح شروع شود. پس از استقرار، زن نمی تواند به صورت طبیعی آن را از رحم خود خارج بکند، اما اگر با استفاده از روش های پزشکی بتواند آن را از بین ببرد، در آن جا دیگر تعبیر به سقط می شود. بنابراین به نظر می رسد که ملاک استقرار است، چه در رحم باشد و چه در خارج از آن. نکته دوم درباره تعلیل امام برای دیه است. از امام پرسیدند که چرا باید دیه بدهد؟ (جنین یکی دو روزه بود و مستقر شده و سپس از بین رفته بود). امام در پاسخ آنها فرمود: (لأنها قتلته).

با دقت در این دو نکته، به نظر می رسد که شبیه سازی درمانی هیچ اشکالی ندارد و تحت عنوان (قتل) قرار نمی گیرد؛ چون این سلول را با تخمک پیوند زده اند و همان ماهیت استقرار جنینی در خارج تحقق یافته است. البته تعبیر (قتل) در این روایت هم از باب تنزیل است و این کار به منزله قتل است؛ چون آثار قتل مانند قصاص را ندارد. تنزیل از این باب است که ما مانع ادامه حیات جنین شده ایم و جلوی رشد آن را گرفته ایم. به همین جهت، چه بسا بر نبات هم بشود چنین تعبیری را اطلاق کرد. در شبیه سازی، قتل تنزیلی به معنایی که در روایات آمده هم صدق می کند؛ چون در آن جا جلوی رشد جنین را گرفته ایم، اما در شبیه سازی درمانی، تنها شکل حیات را تغییر داده ایم؛ همان گونه که اگر سلولی قابلیت تبدیل به دو نفر را داشته باشد، اما پزشک کاری کند که از آن سلول فقط یک نفر ایجاد بشود، این مانعی ندارد؛ چون تغییر در کیفیت رشد داده ایم و مانع از رشد و حیات نشده ایم. قتل در این جا مانعیت از حیات است. در شبیه سازی درمانی

مانعیت از حیات وجود ندارد؛ ولو این که استقرار هم یافته باشد. آقای اسلامی: شاید بتوان میان دیدگاه آقای سند و دیدگاه آقای فاضل را این گونه جمع کرد و این نقطه اشتراک را یافت که اساساً عمل لقاح به طور طبیعی مراحل را طی می کند: تخمک از تخمدان زن خارج می شود و مسیری را در چند روز طی می کند. در این مدت لقاحی صورت می گیرد و این تخمکِ ملقح شده، مسیرش را ادامه می دهد و وارد رحم می شود و لانه گزینی می کند؛ به این معنا که به دیواره رحم می چسبد و در آن جا ادامه حیات می دهد. و این همان استقرار است که آقای فاضل اشاره کرد. تا وقتی که نطفه لانه گزینی نکرده، به هیچ عنوان امکان ادامه حیات وجود نخواهد داشت. به این ترتیب، معنای استقرار که در بعضی از روایات وارد شده، با مفهوم رحم، یکی می شود. نکته ای هم درباره قتل تنزیلی بگویم. از شهید بهشتی مطلبی را دیدم که ایشان با استفاده از روایات مربوط به قتل جنین به وسیله مادر، نتیجه گرفته که این قتل نفس تنزیلی است، نه قتل واقعی. از نتایجی هم که بر این حکم بار شده، می فهمیم که اگر مادر با چنین کاری موافق باشد، دیگر این قتل، قتل نفس نخواهد بود و دیه هم نخواهد داشت. اما اگر شوهر خبر نداشته باشد، باید دیه را پردازد و قتل نفس می شود.

آقای فاضل: البته ما این نتیجه را قبول نداریم.

آقای نجفی: این که فرمودند در شبیه سازی درمانی مانع حیات نشده ایم، قابل تأمل است؛ چون حیاتی که آن جنین اقتضا داشته، حیاتی بود که می توانست آن را به انسان کامل مبدل سازد، ولی حیاتی که ما در شبیه سازی عضو به آن داده ایم، در نهایت آن سلول را تنها به یکی از اعضای بدن مانند قلب و کبد تبدیل می کند و آن حیات انسان کامل از بین رفته است.

آقای فاضل: از روایت استفاده می شود که مقدار متیقن از تنزیل، مقداری است که مانع اصل حیات است. اگر به طور کلی آن را معدوم کند، حرام است؛ اما اگر یک نوع دیگری از حیات را پیدا کند، اشکالی ندارد.

آقای نجفی: می خواهم بگویم که با توجه به این دو مقدمه که اشاره فرمودید باید گفت که به طور مطلق حرام است: چون هم، استقرار حاصل شده است و هم این که مانع ادامه حیات انسانی شدیم؛ پس طبیعی است که بگوییم جایز نیست.

آقای اسلامی: یکی از متخصصان اخلاق زیستی به نام پیترسینگر این فرض را پیش می کشد که مادری که یک جنین هشت ماهه دارد، می تواند آن را سقط کند و یک سلول را بردارد و منجمد کند تا ده سال دیگر همین سلول را داخل رحم خودش بگذارد. این قتل نفس نیست؛ چون جنین چندین سال بعد، به حیات خود ادامه داده است.

آقای سند: این روش هم مجاز نیست.

آقای فاضل: اما به نظر من عیبی ندارد؛ چون ممکن است علم به جایی برسد که دوران حاملگی از نه ماه به بیش از این مدت افزایش یابد. آنچه که در مورد اقل یا اکثر مدت حمل از آیات شریفه استفاده می شود، مربوط به همان مدت رایج است که به نظر می رسد اگر انعدام نداشته باشد، اشکالی ندارد.

آقای مبلغی: آیا از بین بردن (جنین اولی دارای توده سلولی) قتل است تا در نتیجه، شبیه سازی درمانی به لحاظ وقوع این قتل در آن، حرام محسوب شود؟ یا قتل نیست؟ سه فرض وجود دارد. باید دید فرض درست کدام است؟ یک فرض این که قتل، مفهومی عرفی دارد. دوم این که مفهومی شرعی دارد. سوم این که مفهومی عرفی دارد، ولی شارع بر پایه همان مفهوم عرفی درباره موردی خاص، در موضوع حکم عدم ارث که برای قتل ثابت می باشد، توسعه داده است. با این توسعه قتل واقعی و قتل اعتبار شده در این مورد، هر دو مانع برای ارث می باشند. اگر اولی باشد، باید دید آیا عرف از بین بردن جنین مورد بحث را قتل به حساب می آورد یا نه؟ اگر دومی باشد، باید دید که ملاک قتل شرعی چیست و بر پایه آن ملاک، از بین بردن جنین یاد شده قتل محسوب می گردد یا نه؟ و اگر سومی باشد، باید دید که توسعه انجام گرفته در چه موردی است و آیا بر پایه تنقیح مناط می توان حکم آن مورد را به جنین یاد شده سرایت داد یا نه؟ یقیناً قتل مفهوم شرعی خاص ندارد. اثبات وقوع (اختراع شرعی) در مورد قتل نیاز به دلیل دارد. اصل عدم نقل و عدم عدول، مفهوم عرفی است و شک در عدم نقل نیز کافی است و عدم نقل نیاز به اثبات ندارد؛ این نقل است که باید اثبات گردد. حقیقت این است که قتل مفهومی عرفی دارد. در این صورت در پاسخ به این پرسش که آیا عرف آن را قتل به حساب می آورد یا نه؟ باید گفت: طبعاً در زمان شارع جنین ابتدایی مورد بحث (که حاصل از سلول جسمی است) نبوده تا بحث شود آیا عرف آن زمان از بین بردن آن را قتل به حساب می آورده یا نه؟ آنچه وجود داشته، معادل این سلول بوده است؛ یعنی نطفه لقاح شده. باید دید آیا عرف آن زمان، نابود کردن نطفه لقاح شده را قتل می دیده است یا نه؟

جواب این است راهی برای کشف نگاه عرف آن زمان به این موضوع در دست نیست؛ آنچه در دست است، نگاه عرف این زمان است. اگر ثابت شود در این زمان این از بین بردن، قتل محسوب می شود، می توان از باب قول به عدم تجدد عرف بعد از شارع، از باب اصل و یا از باب ناشی شدن عرف در این موارد از ارتکاز و مشترک بودن ارتکاز بین قدیم و جدید، عرف امروز را کاشف از نگاه عرف زمان شارع بگیریم؟ حقیقت این است از آن جا که قتل خواندن و یا نخواندن آن به موضوعی اختلافی بدل شده است، نمی توان حکم کرد در نگاه عرف امروز قتل محسوب می شود. اگر قتل باشد، نباید این اختلاف پیرامون آن مشاهده شود.

فرض سوم باقی می ماند و آن این که قتل اگرچه مفهومی عرفی دارد، ولی شارع در ارتباط با موردی دست به توسعه موضوع حکم ثابت برای قتل در باب ارث زده است که در این صورت باید دید آیا می شود در آن مورد، تنقیح مناط کرد و بر پایه آن، از بین بردن جنین ابتدایی مورد بحث را هم مصداق یک قتل توسعه یافته از نظر شرع به حساب آورد یا نه؟ پاسخ این است که روایتی در دست است که ظاهر آن وقوع این توسعه از سوی شارع است، و آن صحیحه ابی عبیده از امام صادق(ع) است که از زنی که در حال حاملگی دارو خورده، سؤال می کند و بعد از جواب امام(ع) که متضمن تعیین دیه هایی برای فروض مختلفی است، سائل می پرسد: فیهی ترث من ولدها من دیته؟ آیا این زن از دیه فرزند خود (که آن را سقط کرده) ارث می برد یا نه؟ امام جواب می دهد: لا لانها قتلته؛ از آن ارث نمی برد؛ زیرا که آن را کشته است. توجه به این نکته ضروری است که مورد روایت، جنین قبل از ولوج روح است و نه بعد از آن؛ چون از مقدار دیه هایی که امام تعیین می کند، به دست می آید که مربوط به مراحل قبل از ولوج روح است. دیه بعد از ولوج روح، دیه ای کامل است. حال پرسش این است: اطلاق قتل بر از بین بردن جنین قبل از مرحله ولوج روح از سوی امام(ع) چه تفسیری

دارد؟ سه فرض وجود دارد: یکی آن که اطلاق قتل به وسیله امام در این روایت، اطلاقی تسامحی بوده. به این معنا که امام وقتی می فرماید: او را کشته است، یعنی او را از بین برده است. دوم این که این اطلاق در چارچوب یک اطلاق عرفی انجام گرفته؛ به این صورت که عرف چنین اطلاقی داشته اند و بر پایه این فرض، امام(ع) تعلیل کرده است به آنچه در نزد عرف رایج بوده و عرف بر از بین بردن جنین قبل از ولوج روح اطلاق قتل می کرده است. طبق این فرض، امام اصلاً در مقام تبیین ماهیت عمل و قتل به حساب آوردن آن نیست؛ بلکه در مقام اثبات ارث نبردن زن از فرزند سقط شده است و برای این عدم ارث تعلیل به امری کرده است که نزد عرف وجود داشته مبنی بر اطلاق قتل بر جنین قبل از ولوج روح، و طبعاً وقتی احراز قتل شود حکم آن که ارث نبردن است، ثابت می گردد. فرض سوم این که این اطلاق به جهت توسعه در موضوع حکم قتل انجام گرفته است. براساس این فرض، امام در مقام ارائه دو امر بوده است: یکی (توسعه در موضوع قتل) که با جمله (لأنها قتلته) ارائه شده، و دیگری اثبات عدم ارث. در نتیجه توسعه داده شده که با جواب (لا) عدم ارث را ارائه کرده است.

در مورد فرض اول باید گفت اگرچه اطلاقات تسامحی کم رواج نیستند، ولی این فرض قطعاً قابل پذیرش نیست؛ به دلیل این که امام عدم ارث را نتیجه قتل بودن آن به حساب آورده است و پیداست که به کارگیری قتل از سر تسامح یک تفنن است که در عالم تعبیر رخ داده و طبعاً عدم ارث بر آن ترتب نمی یابد؛ عدم ارث بر قتل عرفی غیر تسامحی و یا قتل توسعه ای ترتب می یابد. فرض دوم نیز قابل رد است؛ زیرا قرآنی علیه آن دارد که روی هم رفته آن را رد می کند: یکی این که اگر واقعاً از بین بردن آن، نزد عرف قتل به شمار می آمده، معنا نداشت که وضعیت آن، مورد پرسش قرار گیرد. این مقدار، خود تردید ایجاد می کند. دیگر این که بر پایه روایات برای جنین در مرحله ولوج روح، دیه کامل قرار داده شده؛ یعنی دقیقاً دیه یک انسان تولد یافته. اگر واقعاً از بین بردن جنین قبل از روح، قتل عرفی به حساب می آمده، بدون هیچ تفاوتی با جنین ذی روح لازم بود که دیه کامل به آن تعلق یابد. دیگر این که حمل بر معنای عرفی هنگامی درست است که از راه های دیگر اطلاق قتل از نظر عرف بر مورد احراز گردد، سپس حمل بر آن صورت گیرد؛ در حالی که چنین اطلاقی از نظر عرف، اول کلام است. به نظر فرض سوم درست است.

بعد از اثبات فرض سوم، این پرسش مطرح می گردد که آیا می توان جنین مطرح در شبیه سازی درمانی را منطقی داخل در توسعه ای که امام نموده، قرار داد یا نه؟ پاسخ این است که خصوصیات مورد روایت دارد که احتمال جدی دخالت آنها در حکم می رود؛ مثل خصوصیت داشتن دارای استخوان شدن و... که در روایت منعکس شده است. خصوصیت دیگر اطلاق حمل بر آن است و در سؤال سائل با تعبیر (و هی حامل) مطرح گردیده است. پیداست که اگر چنین جنینی به حال خود رها گردد، به انسانی بدل می شود؛ در حالی که جنین ابتدایی مورد نظر در شبیه سازی درمانی این چنین نیست. از این رو، با تمسک به این روایت نمی توان حرمت را برای از بین بردن جنین مطرح در شبیه سازی اثبات کرد. گفتنی است اگر قتل توسعه ای را پذیرفتیم، به آن معنا نیست که همه احکام قتل درباره مورد جاری می شود. با توجه به این که روایت در مقام بیان مسئله ارث است، صرفاً حکم مربوط به این مسئله جاری می شود و اصلاً در موارد حکومت و توسعه باید دید امام برای چه موضوعی حکمی را توسعه می دهد؟ توسعه نیز نسبت

به یک موضوع براساس ملاک بودن آن برای حکم شکل می گیرد و قدر متیقن (از بین بردن جنین قبل از ولوج روح) مناط برای عدم ارث است و لذا قتل را می توان توسعه داد تا آن را در بر بگیرد. البته اگر قرینه یاد شده نمی بود، یعنی امام در مقام بیان حکم ارث نمی بود و آن را توسعه می داد، جای ادعای اطلاق و اثبات همه احکام قتل براساس آن در کار می بود.

آقای فاضل: به خصوصیات سؤال هم نمی شود استدلال کرد و مورد نمی تواند مخصّص باشد.

آقای مبلغی: این نکته که (خصوصیات سؤال نمی تواند مخصّص باشد)، مربوط به وقتی است که تعلیل، واقعاً تعلیل باشد و تعلیل مطرح در روایت، واقعی نیست؛ چون واقعی بودن آن فرع بر این است که بپذیریم امام در عبارت خود، نظر به (اطلاق عرفی قتل) داشته و به یک امر مطرح در نزد مردم و مرتکز نزد آنان تمسک کرده است و ما چنین فرضی را مردود دانستیم؛ زیرا قرائنی برخلاف دارد. اطلاق مسامحه ای را هم که قابل قبول ندانستیم؛ در نتیجه یک فرض بیشتر نمی ماند و آن این که جمله امام را تعبیری بدانیم که در مقام توسعه در موضوع حکم قتل بوده است. وانگهی حتی اگر تعلیل را هم در این روایت واقعی بدانیم، تعمیم مورد نظر شما به دست نمی آید؛ زیرا مقتضای تعلیل این می شود که هر کجا قتل بود (یعنی نزد عرف؛ چون اگر قتل عرفی مراد نباشد، باید آن را توسعه ای بگیرید که خلاف فرض شما است) از بین بردن آن حرام است. از کجا معلوم است که از بین بردن جنین ابتدایی در شبیه سازی، قتل عرفی باشد؟ اگر هم بخواهید آن را در قتل توسعه ای بدانید، راهش تنقیح مناط است؛ چون مورد روایت این نوع جنین نبوده. پس باید از راه تنقیح مناط آن را داخل نمایید، و گفتیم در این مقام، نمی توان تنقیح مناط کرد.

آقای نجفی: از این روایت باید الغای خصوصیت دیگری هم صورت گیرد و آن این است که روایت در باره لقاحی است که از نطفه مرد با تخمک زن به وجود آمده؛ ولی در شبیه سازی مورد بحث اصلاً لقاح جنسی نیست و مسیر رشد را عوض کرده ایم.

آقای مبلغی: یعنی اگر تعلیل درست باشد، پوشش می دهد.

آقای فاضل: آیا شما نتیجه می گیرید که این شبیه سازی درونی حرام است؟

آقای مبلغی: نه؛ می گویم که با تمسک به این روایت نمی شود این مطلب را اثبات کرد.

آقای فاضل: شما از یک طرف مسئله حکومت را مطرح کردید و ما مسئله تنزیل را مطرح کردیم که بین اینها فرق بسیاری هست.

آقای مبلغی: فرض تنزیل در مسئله مورد بحث ما چیزی جز توسعه نیست؛ زیرا توسعه در این جا به معنای تنزیل غیر ذی روح به ذی روح است.

آقای فاضل: نه؛ چون معنای حکومت این است که این حکم در جمیع موارد قتل مشترک است و معنای توسعه این است که شارع هم این را قتل می داند که در این حال در جمیع احکامش مشترک می شود. آن گاه می توانیم بگوییم اگر بین سلول جسمی تخمک و خارج رحم هم لقاحی باشد و انسان بخواهد آن را تبدیل کند، آن نیز همین حکم را دارد.

ولی ما می‌گوییم این جا لسان حکومت نیست؛ فقط تنزیل است. وقتی که تعلیل در روایتی می‌آید، بحث تعبد به کنار می‌رود. این نکته خیلی مهم است که آیا تعلیل در این روایت، تعلیل تعبدی است یا تعلیل ارتکازی و عقلائی؟ به نظر می‌رسد که امام دارد به یک چیز عقلائی و ارتکازی استدلال می‌کند، نه از این باب که شارع به عنوان شارع بودنش این را قتل می‌داند. اگر این گونه بگوییم، حکومت درست می‌شود و شارع می‌تواند با یک دلیل، موضوعی را توسعه بدهد. اما اگر تعلیل ارتکازی باشد، ما آن را تنزیل می‌دانیم؛ برای این که ما می‌دانیم این قتل واقعی نیست. گاهی از باب (العله تعمّم) می‌گوییم: هر جا که قتل صدق کند، ولو جنین بیرون رحم هم استقرار پیدا کرده باشد، حرمت دارد؛ ولی تعلیل تنزیلی در دایره تنزیل و قدر متیقن از آن است و قدر متیقن همان مقداری است که ما جلوی حیات آن را گرفته ایم.

آقای مبلغی: قبلاً گفتیم که این دلیل فقط بر دلیل مانع بودن قتل برای ارث حکومت دارد. به این معنا که موضوع آن را تعمیم و توسعه می‌دهد و اصولاً معنی ندارد که آن را حاکم بر همه ادله احکام قتل بدانیم. چه کسی گفته یا توسعه نباید صورت گیرد و یا اگر گرفت، همه احکام قتل را باید جاری کرد؟ ثبوت می‌تواند دلیلی صرفاً حاکم بر دلیل یک حکم خاص باشد و اثباتاً هم دلیل بر مقام به لحاظ قرینه بحث از ارث، صرفاً حاکم بر دلیل ارث است و حاکم کردن آن بر همه ادله از روایت مستفاد نیست.

آقای اسلامی: به نظرم هر دو به نتیجه واحدی می‌رسید، ولی با دو مبنا.

آقای فاضل: نتیجه قول ایشان و نظریه بنده یکی نیست؛ چون ایشان می‌گویند به این روایت نمی‌شود تمسک کرد؛ اما به عقیده من روایت دیگری درباره حرمت سقط جنین هست که اگر براساس آن روایت بتوان حرمت شبیه سازی را هم اثبات کرد، به همان می‌توان تمسک کرد، وگرنه اصلاً الاباحه جاری می‌شود.

آقای مبلغی: هنوز تمام بحث را ارائه نکرده ام.

آقای فاضل: شما مسئله حکومت را مطرح کردید و لازمه حکومت این است که این کار هم از مصادیق قتل و حرام باشد؛ ولی به نظر من این جا حکومت نیست؛ چون تعلیل، تعبدی نیست؛ ارتکازی است. حکومت در امور تعبدی یک معنا دارد و در موردی شارع بما انه شارع تصرفی نموده باشد.

آقای مبلغی: ببینید، شارع برای قتل، حکم عدم ارث را ارائه کرده است. تعلیل (لانه قتلته) به واقع تعلیل به یک امر مطرح نزد عرف نیست؛ توسعه در قتل است.

آقای فاضل: پس شما این تعلیل را ارتکازی نمی‌دانید.

آقای مبلغی: بله، ارتکازی نمی‌دانم.

آقای نجفی: یعنی از باب حفظ دماء است.

آقای مبلغی: بله، شما با فراهم ساختن زمینه‌ها و مقدمه‌هایی جلوی خلقت انسان را می‌گیرید. منع از این کار یعنی توسعه در موضوع قتل است.

آقای فاضل: اما ظاهر کلام امام این است که این کار از بین بردن نفس است؛ منتها در یک حد محدود.

آقای مبلغی: سؤال می شود، این است که به دنبال الغای خصوصیت از موضوع روایت هستید؛ اما در تعلیل ضمیری وجود دارد که مانع الغای خصوصیت است. گاهی علت، خالی از ضمیری است که به موضوع مورد سؤال باز می گردد. در این صورت می توانید الغای خصوصیت کنید و در واقع ما کاری به مورد سؤال نداریم؛ اما اگر علتی حاوی ضمیری باشد که به موضوع باز گردد، آن گاه دیگر بحث فرق می کند.

آقای فاضل: نه، به نظر من این نقشی ندارد.

آقای اسلامی: پس نتیجه یکی است؛ فقط از جهت مبنا اختلاف است. خوب است آقای فاضل برای روشن شدن بحث، دیدگاه خود را بیان کند تا تفاوت دیدگاه ایشان با آقای مبلغی دانسته شود.

آقای فاضل: در روایات مربوط به حرمت سقط جنین - که یکی همین روایت صحیحه است - دو نکته مهم وجود دارد: یکی استقرار در رحم است که ما می توانیم از عنوان در رحم بودن الغای خصوصیت بکنیم که از این نظر، بین سقط جنین در رحم یا خارج آن فرقی وجود ندارد. ثمره این بحث این جا ظاهر می شود که اگر نطفه ای را در خارج رحم تلقیح کنند و به درون رحم انتقال دهند، باید در رحم بماند تا رشد پیدا بکند و از بین بردن این هم هیچ جایز نیست. نکته دوم این است که ما استقرار را کنار بگذاریم و به تعلیل (لأنها قتلته) توجه کنیم. این تعلیل، یک تعلیل ارتكازی است، نه تعبدی؛ یعنی عقلا پذیرفته اند که چون نطفه صلاحیت انسان شدن را دارد، از بین بردن آن هم مانند از بین بردن یک موجود زنده است. این تعلیل ولو به حسب ظاهر با لام تعلیل آمده، اما با قرائن و شواهدی که وجود دارد، تنزیل است؛ یعنی امام می خواهد بفرماید این کار بمنزلة القتل است؛ حتی اگر امام هم چنین بگویند، در عرف عقلا این را قتل حقیقی نمی دانند؛ قتل تنزیلی می دانند. در تنزیل باید به مقدار متیقن از تنزیل استناد کرد و مقدار متیقنش این است که ما کاری کنیم که جنین به طور کلی از بین برود، چه در رحم و چه در خارج از آن. آن گاه کار ما مشمول روایت است. اما اگر شکل و نوعش را تغییر دادیم، صدق قتل تنزیلی نمی کند. این تغییر هم یا ازدیاد است، یعنی کاری کنیم که به جای یک انسان، پنج انسان به وجود آید، و یا چند عضو از یک انسان. در هیچ گونه از این تغییرات، قتل تنزیلی صدق نمی کند و اشکالی ندارد.

آقای اسلامی: حالا جناب آقای مبلغی دلیل خود را بیان بفرمایید.

آقای مبلغی: بنده عرض کردم با تمسک به این روایت نمی شود حرمت شبیه سازی درمانی را اثبات کرد؛ به دلیل این که خود این روایت این گونه تعلیل کرده: (لأنها قتلته)، و ممکن است کسی تصور کند که این تعلیل، دلالت بر حرمت می کند و شامل هر شیء می شود که صالح است انسان شود و با از بین بردن آن جلوی حرکت و ادامه حیات و تکامل آن گرفته می شود. در شبیه سازی درمانی هم خارج ساختن سلول های بنیادی به معنای کشتن جنین است، ولی این روایت شامل آن نیست؛ چون ضمیر در (لأنها قتلته) به مورد سؤال - که یک جنین در شکم زن است - برمی گردد و توسعه فقط در آن مورد صورت گرفته است. بنابراین در جنین سه تا هفت روزه توسعه ای صورت نگرفته و از راه تنقیح مناط هم نمی شود آن را مشمول این قتل توسعه ای

قرار دارد. پس جنین سه تا هفت روزه، نه مورد روایت است و نه مشمول مناط آن. پس این قتل توسعه ای به هیچ وجه شامل آن نمی شود.

آقای اسلامی: خوب، جنای آقای سند! کدام یک از این دو مبنا را می پذیرید؟

آقای سند: دیدگاه من به دیدگاه آقای مبلغی نزدیک است. فقها فرق گذاشته اند بین نطفه ای که در بیرون از رحم باشد (همان گونه که در عزل این گونه است) با نطفه ای که استقرار یافته است و این استقرار حتی بر نطفه سه روزه در رحم هم صدق می کند، اما خارج از آن را شامل نمی شود. در مورد تنزیل هم باید بگوییم که تنزیل قابل توسعه نیست و هیچ گاه الغای خصوصیت صورت نمی گیرد؛ چون تنزیل امری تعبدی است، نه یک چیز کلی تا ما از آن قاعده ای کلی اخذ کنیم. لذا این کار در بیرون از رحم جایز است و حتی دیه ندارد، مگر این که با عناوین ثانوی و لوازمی، حرمت آن را ثابت کنیم؛ اما با این ادله، حرمت را نمی توان اثبات کرد.

آقای مبلغی: در تنزیل باید همه ابعاد آن معین باشد. براساس استدلال شما، منزل علیه همان قتل ذی روح است؛ در حالی که این سلول روحی ندارد. آقای فاضل: منزل علیه در بحث ما این است که جلوی استمرار حیات یک ذی روح را گرفتیم.

آقای مبلغی: اگر تعلیل را تنزیلی بدانیم، تنها شامل موردی می شود که جنین در رحم قرار گرفته باشد و در حال حیات باشد؛ اما اگر سلول در خارج از آن باشد، به تنهایی قادر به حیات نخواهد بود، مگر آن که در آن دخالت کنید. در شبیه سازی درمانی، سخن از سلولی است که در بیرون رحم قرار گرفته و بدون دخالت انسان نمی تواند ادامه حیات دهد. بنابراین، این تنزیل شبیه سازی درمانی را شامل نمی شود.

آقای فاضل: آقای مبلغی در استدلال خود، برای اثبات مدعایش فقط به ضمیری که به کار رفته، اشاره می کند؛ در حالی که اگر کسی با این روایت بخواهد برای حرمت استدلال کند، ضمیر نمی تواند مخصص باشد؛ حتی کسانی چون آقای سند با این روایت استدلال می کنند که سقط جنین، خصوصیت برای رحم است و شما به صرف وجود این ضمیر نمی توانید به چنین کسانی که در خارج از رحم قائل به تحلیل اند، پاسخ دهید.

آقای نجفی: یک سؤال این جا باقی می ماند: این بحث مربوط به خارج از رحم است که جنین بوجود آمد. فی نفسه اقتضای ادامه حیات ندارد. و اگر در خارج رحم به حال خود رها شود، از بین می رود. چگونه در این جا هم تنزیل می کنید؟

آقای فاضل: اگر با استفاده از پیشرفت های پزشکی، انسان بتواند کاری کند که جنین در داخل رحم قابلیت تکوّن به انسان را نداشته باشد و به جای آن در رحم، یک یا چند دست تولید بشود، آیا این کار جایز است؟

آقای مبلغی: آیا متلازمان نیستند؟ شما اگر گفتید که قتل آن حرام است و می توانید که رهایش کنید، یعنی ایجاد زمینه برای حیاتش واجب است؟

آقای فاضل: متلازمان باید اختلاف در حکم نداشته باشد، اما اتحادشان هم لازم نیست. نه این که اگر ترکش حرام شد، پس حفظش واجب است.

آقای مبلغی: همین اندازه متلازمان می شود که ترکش آن را می کشد. کسانی که ترک آن را هم مطرح می کنند، می گویند این کار را نکنید؛ چون به موت آن می انجامد.

آقای فاضل: در مورد افرادی که دچار مرگ مغزی شده اند، سؤال می کنند که اگر دستگاه مخصوص را بگذاریم، آنها چند روز ادامه حیات می دهند؛ اما اگر رها کنیم، می میرند. آنچه بر ما حرام است، این است که ما او را بکشیم، اما آیا حفظ او هم واجب است؟ بعضی گفته اند گذاشتن دستگاه لازم نیست؛ باید به طور طبیعی به حال خود بماند.

آقای مبلغی: پرسش جدی درباره (شبیه سازی درمانی) این است که آیا از گذر عمل (تنقیح مناط)، می توان حرمت آن را نتیجه گرفت یا نه؟ دو مناط برای حرمت جنین - حرمتی که در پاره ای از روایات منعکس شده - قابل تصور است. باید دید کدام یک از این دو را می توان به دست آورد: یکی مناط (مایصلح لأن یکون انساناً) است و دیگری مناط (ما بدء جریان سیوروته انساناً؛ آنچه جریان تبدیل شدن آن به انسان شروع شده است). اگر هر یک از دو مناط را بتوان از روایات (حرمت از بین بردن جنین) به دست آورد، مدعا (حرمت شبیه سازی درمانی) ثابت می شود؛ زیرا از بین بردن (رویان هفت روزه دارای توده سلولی) هم تحت عنوان (ما بدء جریان سیوروته انساناً) جای می گیرد و هم عنوان (مایصلح لأن یکون انساناً) بر آن صادق است. البته روشن است که مناط (ما یصلح لأن یکون انساناً) دایره گسترده تری نسبت به مناط (ما بدء جریان سیوروته انساناً) دارد؛ اولی نطفه لقاح نشده را هم در بر می گیرد و آن نیز (ما یصلح لان یکون انساناً) است؛ در حالی که دومی آن را در بر نمی گیرد؛ چون در آن لقاحی صورت نگرفته و در نتیجه حرکت به سوی انسان شدن را آغاز نکرده است. مناط اول را نمی توان پذیرفت؛ زیرا تن دادن به صحت این مناط مستلزم قول به (حرمت از بین بردن نطفه غیر ملقحه) است و این حرمت پذیرفتنی نیست، وگرنه جواز عزل معنا نداشت. باید دید آیا می توان مناط دوم را به دست آورد و از رهگذر آن حرمت شبیه سازی درمانی را ثابت کرد. پاسخ این است: روایتی که بتوان این مناط را از آن به دست آورد، معتبره اسحاق از امام کاظم (ع) است. در این روایت از زنی که دارو استفاده می کند تا آنچه را در شکم دارد از بین ببرد، سؤال می شود. امام می فرماید: لا (این کار را نکند). سائل می گوید: گفتیم: آن نطفه است؟ حضرت فرمود: اولین چیزی که خلق می شود، نطفه است. تنقیح مناط در این روایت به این صورت است که بگوییم (جنین هفت روزه) و (نطفه در رحم) هر کدام یک وضعیت اختصاصی دارند و یک وضعیت مشترک با دیگری. خصلت اختصاصی نطفه که مورد بحث در روایت است، این است که یک سلول جنسی می باشد؛ در حالی که جنین هفت روزه در شبیه سازی درمانی از یک سلول جنسی به دست آمده است. خصلت مشترک هر دو این است که هر دو تحت عنوان (ما بدء جریان سیوروته انساناً) جای می گیرند؛ یعنی در هر دو، حرکت به سوی انسان شدن شروع شده است. با توجه به الغا پذیر بودن خصلت اختصاصی نطفه مطرح در روایت (سلول جنسی بودن) به دست می آید مناط همان چیزی است که خصلت مشترک بین هر دو است؛ یعنی (ما بدء جریان سیوروته انساناً). از این راه شبیه سازی درمانی حرام می شود. ولی این تنقیح مناط با مشکلی مواجه است و آن این است که نطفه مورد بحث در روایت، افزون بر خصوصیت (سلول جنسی بودن)، یک خصلت دیگر دارد که آن دیگر قابل الغا نیست و آن این است که در رحم قرار دارد. در نتیجه اگر رها شود، رشد آن ادامه می یابد و تا سرحد تبدیل شدن به انسان پیش می رود. به خلاف سلول شبیه سازی که

در بیرون رحم است و اگر رها شود، معدوم گردد. این خصوصیت، خصوصیتی است که احتمال دخالت آن در حکم، جدی است و قابل الغا نمی باشد.

آقای اسلامی: این روایت ممکن است به زیان شبیه سازی درمانی باشد، نه به سود آن.

آقای مبلغی: در واقع از این روایت نمی شود استفاده کرد؛ چون چنان که گفتم دو خصوصیت وجود دارد که اولی قابلیت الغا دارد؛ اما خصوصیت دوم قابلیت الغا ندارد. خصوصیت دوم این است که اگر نطفه رها بشود، در مسیر رشد قرار می گیرد. به خلاف سلول که باید در خارج رحم کوشش شود تا در مسیر رشد قرار گیرد. لذا به هیچ یک از این دو روایت نمی شود تمسک کرد.

آقای نجفی: با این توضیحات، آیا شما شبیه سازی را از قبیل (یصلح لأن یکون انساناً) می دانید؟ یصلح به این معنا که سلول لقاح یافته است.

آقای مبلغی: این مناط دوم است.

آقای نجفی: بحث، این نیست؛ بحث این است که سلول گاهی از طریق جنسی و گاهی از طریق جسمی ملحق می شود. آیا این کار جایز است؟

آقای مبلغی: این خصوصیت قابلیت الغا دارد و جنسی یا جسمی فرق نمی کند و هر دو شروع به حرکت کرده اند.

آقای نجفی: پس اگر شروع به حرکت کردند، دیگر از بین بردن آن جایز نیست؛ در حالی که سلول، منعدم نشده و قتل بر آن صدق نمی کند؛ بلکه تبدیل به عضو می شود.

آقای مبلغی: نه، جنین اعدام می شود. حیات جسمی مانند دست و پای انسان نیست. در شبیه سازی درمانی جنینی را از بین می برید تا در مسیر تبدیل کردن یکی از سلول های آن، یک عضو برای انسان دیگری باشد. این قتل است.

آقای فاضل: قتل مطلق نیست؛ چون قتل مطلق ظهور در اعدام کلی انسان دارد. می توانید فرض کنید که در داخل رحم فعل و انفعالاتی روی نطفه انجام بدهید و به چیز دیگر تبدیلش کنید. همان گونه که این صدق قتل نمی کند، اگر در بیرون هم آن را تبدیل کنید، دیگر مورد روایت نیست. آقای مبلغی: شما انسان متشخص را از بین بردید و قتل هم همیشه یعنی کشتن یک انسان. آقای فاضل: اگر بشر بتواند جنین متکون را از یک موجود عاقل به یک موجود دیوانه ای تبدیل کند، آیا بر این کار صدق قتل می کند؟

آقای مبلغی: صدق نمی کند؛ چون دو انسان است. در روایت دیدیم مادری که جنین را از بین برده، ارث نمی برد؛ چون در تعلیل تعبیر به (قتل) شده بود. از سویی، یک بحث این است که (هر قاتلی ارث می برد)، توسعه دارد و تعمیم می دهد و از سوی دیگر، بحث در این است که این قتل طبق تعبیر ایشان، تنزیلی است و یا این قتل توسعه یافته. شما می گوئید چون در شبیه سازی از سلول برای تولید اعضای بدن استفاده می شود، این کار اشکالی ندارد و قتل مطلق نیست. این مانند آن است که بگویند ما می توانیم انسانی را بکشیم و سپس

دست او را به بدن انسان دیگری پیوند بزنیم و استدلال کنید که این قتل مطلق نیست؛ در حالی که در شبیه سازی درمانی، آن سلول باید انسان دیگری می شد. در مسیر تبدیل شدن آن به یک انسان، آن را از بین بردید و برای تولید عضو استفاده کردید. عضو انسان نیست؛ یک چیز نباتی و حیوانی است. آقای فاضل: امور ارتکازی دو نوع است: گاهی برای افراد خیلی واضح است، و گاهی بعضی امور واضح نیست و لذا شما در دانش اصول هم با این نکته مواجه شده اید که گاهی اوقات علم به علم دارد و گاهی علم ندارد. این طور نیست که هر امر ارتکازی، برای هر شخص واضح باشد. امر ارتکازی گاهی اوقات منبّه هم می خواهد و منافاتی هم با ارتکازیت آن ندارد. روایات زیادی از این قبیل داریم. در روایت، حرمت زنا، معلل شده به فساد و قتل نفس. یکی از جهاتی که آن را به قتل نفس معلل کرده اند، همین از بین رفتن نطفه است. با این که این تعلیل ها تعبدی نیستند و برای مردم هم روشن اند، اما از باب تنبه و جلوگیری از غفلت، به علت حکم هم اشاره شده است.

یک نکته هم این است که بدیهی با ارتکازی فرق دارد. بدیهی، برای همه روشن است. ارتکازی یعنی برای همه روشن است به حسب الواقع، اما منافات هم ندارد که به آن توجه داده شود.

آقای مبلغی: اگر ارتکازی شدن و تبدیل شدن به سیره، متوقف بر توجه به ارتکاز باشد، هیچ بنای عقلایی شکل نمی گیرد؛ چون بنای عقلا از دل عرف شکل می گیرد.

آقای اسلامی: شما در بحث شبیه سازی انسانی از چه نوع ادله ای به سود یا زیان شبیه سازی بهره می گیرید؟

آقای مبلغی: دلایل تحریم شبیه سازی را می توان به سه دسته تقسیم نمود: دلایل ناظر به شبیه سازی از حیث نفس عمل؛ یعنی با قطع نظر از بازتاب های حضور و ورود فرد شبیه سازی شده در زندگی فردی و اجتماعی، و دلایل ناظر به شبیه سازی از حیث بازتاب های وارد شدن او در زندگی، و دلایل تحریم شبیه سازی بدون نظر داشتن این دلایل به اصل و یا نتایج آن. دلایل ناظر به شبیه سازی از حیث نفس عمل، دلایل محکمی نیستند. یکی از این دلایل، استدلال به یک مبنای کلامی است؛ به این صورت که (اصل عمل شبیه سازی از آن جهت که دخالت در کار خدا می باشد، حرام است). در این استدلال به مبنای کلامی (انحصار خالقیت به خداوند) تمسک شده است. بی گمان اصل مبنا درست است؛ آنچه نادرست است قرائت از مبنا است. به این معنا که مبنا درست فهم نشده است. در استدلال به مبنای کلامی، افزون بر درستی مبنا باید قرائت آن نیز درست باشد تا نتیجه حاصل از آن، درست تلقی شود.

اختصاص و انحصار خالقیت، اختصاص و انحصاری اعتباری نیست تا عدم دخالت در کار خداوند (یعنی نادیده گرفتن آن) بتواند موضوع حکم شرع (حرمت) قرار گیرد؛ بلکه این اختصاص، اختصاصی تکوینی است و اختصاص های تکوینی دخالت ناپذیر هستند. در کاری که اختصاص به خدا دارد، اصلاً دخالت کردن محال است و امور دخالت ناپذیر، موضوع حکم شرعی قرار نمی گیرند. شارع تنها امور تحقق پذیر را موضوع امر و نهی خود قرار می دهد.

خلاصه آن که اصل دستکاری و دخل و تصرف در سلول ها و جابه جایی آنها، فی نفسه هیچ دلیلی بر حرمت ندارد. البته گاهی حرمت تحت عناوینی عارضی ثابت می شود؛ مانند لمس و نظر که این امور به شبیه سازی

ربط

ندارد.

آنچه مهم است، دلایل سنخ دوم (ناظر به شبیه سازی از حیث بازتاب های آن) و سنخ سوم (دلایل تحریم شبیه سازی بدون نظر داشتن به اصل و یا نتایج آن) است. در این زمینه، دلایلی ارائه شده و یا می توان ارائه کرد که به سه دلیل اشاره می کنیم:

دلیل اول: ارتکازی بودن نگاه نارویانه به شبیه سازی و معتبر بودن این ارتکاز. این دلیل دو مقدمه دارد و یک نتیجه. مقدمه اول: ناروایی شبیه سازی در نگاه بشر کنونی امری ارتکازی برای او است. مقدمه دوم: شارع به ارتکازهای بشری اعتبار بخشیده است. نتیجه این که شبیه سازی حرام است. صحت دو مقدمه را بررسی می کنیم. مقدمه اول خود از رهگذر قیاسی دیگر شکل می گیرد؛ قیاسی به این صورت:

- بشر کنونی - با هر مسلک و هر دین - بر نفی شبیه سازی اتفاق دارد؛
- این اتفاق حاکی از ریشه داشتن این منع در ارتکاز است.
اگر مقدمه اول این قیاس (اتفاق بشر کنونی بر ناروایی شبیه سازی) را هم بپذیریم، مقدمه دوم قیاس (کاشف بودن آن از ریشه داشتن این منع در ارتکاز) قابل پذیرش نیست؛ زیرا اتفاق پیدا کردن همه بشر بر امری، در صورتی علامت ارتکازی بودن آن امر است که اولاً، اتفاق بی تأمل و بی درنگ رخ دهد، نه از روی تفکر و مطالعه. ثانیاً، اتفاقی واقعی و کاملاً همگانی (فراملیتی و فرامذهبی) شکل گیرد، نه اتفاقی نسبی. ثالثاً، قاطع و محکم ارائه شود، نه با تردید و اضطراب. رابعاً، از وجود یک نگاه بدیهی به عمل ناشی گردد، نه از سر خوف و ابهام در نتایج و عواقب کار. اتفاق بشر بر (ناروایی شبیه سازی) پاره ای از قیود فوق را با خود همراه ندارد؛ از قبیل قید چهارم؛ زیرا بیشتر کسانی که شبیه سازی را نفی می کنند با این خوف و ابهام مواجه اند که نمی دانیم در صورت شبیه سازی چه وضعی پیش می آید؟ همچنین قید سوم را ندارد؛ زیرا گاهی با منع، تردید مشاهده می شود. قید دوم را هم ندارد؛ چه آن که اتفاق شکل گرفته در این زمینه، نسبی است و اتفاقی قاطع و صد صد در صد مشاهده نمی شود.
مقدمه دوم را هم نمی توان پذیرفت؛ زیرا صرفاً ارتکازاتی اعتبار دارند که در زمان شارع شکل گرفته باشند؛ زیرا تکیه کردن بر سکوت شارع به عنوان نشانه امضای ارتکازها و سیره ها، مربوط به ارتکازها و سیره های رخ داده در زمان شارع است و پیداست که ارتکاز بر ناروایی شبیه سازی - در صورت قبول اصل وجود چنین ارتکازی - در عصر کنونی شکل گرفته است. البته می توان به اعتبار این ارتکاز بر پایه ارائه یک دیدگاه اصولی متفاوت با دیدگاه غالب حکم کرد؛ این که بپذیریم ظهور ارتکازها و یا سیره هایی در آینده، از آن جا که متعلق علم خداوند بوده، سکوت در مورد آنها نیز دلیل امضای آنها است. اگر این دیدگاه را بپذیریم، در مسئله مورد بحث ادعا می کنیم که چون متون ما از هرگونه دلالتی بر منع تهی است، پس سکوت رخ داده است و نتیجه آن که ارتکاز بر ناروایی امضا شده است.
ولی این دلیل قابل خدشه است؛ زیرا قاعده (دلالت سکوت در یک امر بر امضای آن امر)، قاعده ای مربوط به عالم احتجاج است و قواعد عالم احتجاج، برخاسته از نگاه های عقلایی است و اعتبار خود را از وجدان عقلایی می گیرد و تن دادن وجدان عقلایی به جاری بودن قاعده یاد شده در محل بحث - که زمان سکوت و زمان امر واقع شده، متفاوت و بسیار پر فاصله است - اول کلام است.

دلیل دوم: عدم تبعیت شارع از هواهای انسان ها. این دلیل با توجه به مفاد آیه شریفه (ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض و من فیهن) قابل طرح است. دلیل را می توان به صورت قیاسی به شکل زیر ارائه داد:

1. طرح اتباع حق از هواها در این آیه، ناظر به اتباع در عرصه تشریح است؛
2. اتباع تشریحی از هواها هنگامی است که شارع احکامی را تشریح کند و این احکام، راه را برای ارتکاب (اعمالی برخوردار از خصلت در معرض بودن شدید برای هواها) باز گذارند. نتیجه دو مقدمه این که شبیه سازی از آن جا که در زمره این دسته از اعمال (اعمال برخوردار از خصلت در معرض بودن شدید برای هواها) جای می گیرد، تجویز آن از سوی شارع، مصداق تبعیت (حق از هواها) است و با توجه به عدم وقوع این تبعیت به حکم آیه، تجویزی از سوی شرع در مورد شبیه سازی صورت نگرفته است.

پیش از بررسی دلیل، ابتدا آن را توضیح می دهیم:
توضیح مقدمه اول: تبعیت مطرح در آیه از دو حال خارج نیست: یا تبعیت در عرصه تکوین است و یا در تشریح. تبعیت در تکوین یعنی این که از سوی حق تصرفاتی تکوینی مطابق با هواهای انسان ها انجام گیرد. بر پایه این فرض اولاً، دخل و تصرفی در تکوین صورت می گیرد و ثانیاً، این دخل و تصرف از سوی انسان ها صورت نمی پذیرد؛ بلکه از ناحیه خدا انجام می گیرد و نقش انسان ها صرفاً متبوع واقع شدن هواهای آنها است و نه بیشتر.

تبعیت در تشریح یعنی این که در نظام تشریحی، پاره ای از دخل و تصرف های انسان ها در طبیعت که ریشه در هواهای آنها دارد، از سوی شارع مجاز شمرده شود. در این صورت آنچه از سوی خداوند صورت می پذیرد، تشریح است و آنچه از سوی انسان ها انجام می گیرد، تصرفاتی است در طبیعت، البته براساس اجازه تشریحی ذات مقدس او، و از آن جا که هیچ دخل و تصرفی به وسیله بشر در تکوین انجام نمی پذیرد، مگر با اذن تکوینی خداوند، دخل و تصرف های مورد بحث، هم با اذن تکوینی خداوند و هم با اذن تشریحی خداوند صورت می گیرد. در دلیل پیش گفته ناظریت آیه به تبعیت تشریحی فرض گرفته شده است.

توضیح مقدمه دوم: عنوان محوری در این مقدمه عنوان (اعمال برخوردار از خصلت در معرض بودن شدید برای هواها و تأثیرپذیری گسترده از آنها) است. باید دید این اعمال چه عمل هایی هستند و چه ویژگی هایی دارند؛ پاسخ این است که این اعمال از دو ویژگی زیر برخوردارند:
ویژگی اول: محل واقع شدن برای هواهای متراکم. طبق این عنصر، اعمالی که مشارکت و دخالت هواها در آنها کم است و اجتماع هواها در آن به حد تراکم نمی رسد، مورد نظر آیه قرار نمی گیرند، وگرنه شرع باید هیچ چیزی را مجاز و حلال ننماید؛ چون هر چیزی در معرض هوای انسانی قرار دارد. شبیه سازی این ویژگی را دارد و امکان و زمینه یابی دخالت یافتن انواع هواها و خواسته ها در آن در سطح بالایی جای دارد؛ زیرا در شبیه سازی امکان های زیر وجود دارد:
- امکان دخالت هواها در شبیه سازی برای انجام گسترده انواع اعمال مجرمانه در عرصه های مختلف (که با توجه به از بین رفتن تمایزهای ظاهری جسمی از یک طرف، و قدرت و سرعت عمل در شبیه سازی از طرف دیگر فراهم می آید)؛

- امکان دخالت هواها در شبیه سازی جهت انجام گسترده جنس های از پیش در نظر گرفته شده (غلبه دادن به یک جنس مثلاً دختر و یا پسر و از بین بردن توازن جنسیتی);
- امکان دخالت هواها در شبیه سازی به منظور دست کاری ژنی و ایجاد انسان هایی عجیب و با رفتارهایی غیر قابل پیش بینی;
- امکان دخالت هواها در شبیه سازی در قالب تربیت افراد شبیه سازی شده جهت بیگاری گرفتن و استثمار آنها;

- امکان دخالت هواها در شبیه سازی برای ایجاد زمینه برای سوءاستفاده جنسیتی و گسترش روابط نامشروع جنسی;

- امکان دخالت هواها در شبیه سازی با هدف شکل گیری وضعیت های منتهی به اختلاط انساب و... ویژگی دوم: اجتناب ناپذیر بودن تأثیرگذاری هواها در صورت متراکم بودن آنها و تبدیل عمل به کانون خیزش فساد. بر پایه این ویژگی میان عمل در معرض هوای انسانی به صورت محدود، و میان عمل در معرض هواهای انسانی به صورت متراکم و شدید، فرق وجود دارد؛ تجویز عمل اول (مثلاً تجویز بیرون آمدن زن از منزل که مفروض، فتوای به جواز آن است)، اگرچه گاهی به دلیل معرضیت آن برای هوای نفس، فساد ایجاد می کند، اما پیدایش این فساد امری اجتناب ناپذیر، گسترده و فزاینده نیست. برخلاف عملی که محل عبور و مرور هواهای متعدد انسانی است، تجویز چنین عملی به نحو اجتناب ناپذیری منتهی به پیدایش فساد گسترده و فزاینده می شود. در واقع هر دو عمل به خودی خود و فی حد نفسه مشکلی ندارند و هر دو نیز در هوای انسانی و به تبع آن در معرض فساد قرار دارند؛ ولی این معرضیت برای دومی شدید و گسترده است و در نتیجه، فسادآور بودن آن اجتناب ناپذیر است. بر این اساس، تجویز عملی که از سنخ دوم است، تبعیت تشریحی از هواهای انسانی تلقی می شود و به فساد منتهی می گردد و آیه شریفه به این تبعیت نظر دارد. این دلیل را شاید بتوان این گونه پاسخ داد که به لحاظ سه نکته، منظور از تبعیت مطرح در آیه، تکوینی است و نه تشریحی: نکته اول این که آیه از فساد گسترده سخن به میان آورده است (لفسدت السموات والارض ومن فیهن). در این صورت، تشریح احکامی بر پایه هواها نمی تواند بازتاب های وسیعی را تا حد فراگیری در آسمان ها و زمین را پیدا کند، مگر این که بگوییم با توجه به عظیم بودن پیشرفت های بشر در تسخیر طبیعت از یک طرف و ناظر بودن کلمه آسمان ها در قرآن به فضاهای بالا (فوق زمین) از طرف دیگر، دخل و تصرف های هواخواهانه بشر می تواند دارای بازتاب هایی در حد یاد شده باشد، به ویژه که پیشرفت های بشر هنوز به پایان نرسیده و آنچه باقی مانده، بیش از پیشرفت هایی انجام گرفته است. نکته دوم این که از آیه استفاده می شود اگر تبعیتی صورت می گرفت، فساد رخ می داد؛ ولی چون این تبعیت صورت نگرفته، این فساد رخ نداده است؛ بلکه نظامی با احسن خلقت شکل گرفته است. نکته این است که امروزه فساد ناشی از دخل و تصرف های بشر رخ داده است و تا سر حد پر شدن هم (ظهر الفساد فی البر والبحر) رو به پیش نهاده است. از این جا معلوم می شود که فساد مورد نظر آیه یک فساد تکوینی است به این معنا که خداوند اگر تبعیت از هواها در تکوین می کرد، فساد رخ می داد، ولی چون نکرده، رخ نداده است. نکته سوم این که با قطع نظر از این که آیا الآن فساد مورد نظر آیه رخ داده است یا نه، به عنوان یک بحث ثبوتی می توان گفت: طبق آیه، عدم تبعیت مساوی است با عدم ظهور فساد؛ در حالی که این وضعیت (مساوی

بودن عدم تبعیت با عدم ظهور فساد) در مورد تبعیت تشریحی ثبوتاً قابل پذیرش نیست؛ زیرا ممکن است تبعیت تشریحی صورت نگیرد و در عین حال، مکلفانِ مختار، بر خلاف احکام شرعی رفتارهای منتهی به فساد انجام دهند. پس این دلیل قابل قبول نیست.

تفاوت دو نکته دوم و سوم در ناظر بودن نکته دوم به مقام اثبات و سوم به مقام ثبوت است. به هر حال، اگر هم نکته اول را با توجه به قابل رد بودن آن - که به نکته رد اشاره کردیم - نپذیریم، نکته های دوم و سوم نکاتی موجه اند و این نتیجه را به دست می دهند که تبعیت مورد نظر آیه تکوینی است.

دلیل سوم: تنقیح مناط در آیه (ولاتقربوا الزنا). در این دلیل نیز همچون دلیل دوم، (معرض بودن شبیه سازی برای هواها و گناه ها) صغرای قیاس قرار می گیرد، با این تفاوت که در دلیل دوم کبرای قیاس عبارت بود از این گزاره: (هرچه معرضیت شدید برای هوا و گناه دارد، به استناد آیه شریفه (ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض و من فیهن) حرام است) (که البته گفتیم این کبرا تمام نیست؛ زیرا معلوم نیست اصلاً آیه، نظر به تبعیت تشریحی داشته باشد) در حالی که کبرا در این دلیل این است: (هرچه معرضیت شدید برای گناه دارد، به دلیل تنقیح مناط حاصل از الغای خصوصیت در موضوع دلیل (ولا تقربوا الزنا) حرام است). توضیح این که قرب به زنا غیر از زنا است. با این وصف این قرب چون معرضیتی را برای انسان جهت فرو افتادن به زنا فراهم می آورد، ممنوع شده است. شبیه سازی نیز عنصر قرب به گناه را به صورت بارزی دارا است؛ زیرا محل اجتماع هواهای متعدد است.

پاسخ این است: اولاً، معلوم نیست که قرب در این جا به معنای ناظر به معرضیت باشد. شاید این تعبیر جهت تأکید بر عدم انجام زنا ارائه شده باشد، شبیه تعبیری که در میان خود ما نیز رایج است که به هنگام برحذر داشتن کسی به او می گوئیم: نکند نزدیک این کار شوی. ثانیاً، حتی اگر به معنای ناظر به معرضیت باشد، تنقیح مناط نمی توان کرد؛ زیرا زنا سرتاسر زشتی است و در شبیه سازی، دست کم به یک مورد برمی خوریم که معقول و موجه بودن آن می تواند جای تأمل قرار گیرد، و آن گرفتن سلول از تن زوج برای نهادن در تخمک همسر او به منظور فرزنددار شدن آنها.

در موارد دیگر نیز این عمل یعنی شبیه سازی (البته اگر مشکلی از حیث دیگر نداشته باشد) الزاماً قرب به وضعیت های سرتاسر زشت نیست؛ بلکه قرب یافتن به وضعیت هایی است که آمیخته از زشتی و غیر زشتی است. از این نظر الغای خصوصیت نمی توان کرد.

تا این جا دلیلی قاطع بر حرمت نیافتیم. تنها یک دلیل باقی می ماند که رد دلالت آن مشکل به نظر می آید. این دلیل را که بر پایه نظریه شهید صدر در مورد فقه النظریه شکل می گیرد، در فرصتی دیگر خواهیم گفت.

آقای اسلامی: پس اولاً، به نظر می رسد با دلایل موجود نمی توان حکم به تحریم کرد. ثانیاً، ما باید میان دلایلی که به پیامدهای محتمل شبیه سازی توجه دارد، با دلایلی که خود عمل را بررسی می کند، تفاوت بگذاریم.

در مورد تفاوت دلایل کلامی با فقهی هم توضیح مختصری بدهم: دلایل کلامی یا الهیاتی دلایلی هستند که معتقدند این عمل خاص مستقیماً یکی از آموزه های اعتقادی و دینی ما را مختل می کند یا زیر سؤال می برد، مثل دخالت در کار خالق؛ ولی دلایل فقهی ناظر به این نکته است که این عمل خاص ممکن است در

یکی از احکام شرع اختلال و مانع ایجاد کند. به عنوان مثال، مباحث نسب و ارث، از مباحث فقهی محسوب می شوند، اما فرض کنیم تزلزل در دین و تشکیک در ایمان از مباحث کلامی است.

آقای مبلغی: حتی براساس فرض شما بر آموزه ها آسیب وارد نمی کند. کسانی که دلایل کلامی اقامه می کنند، می گویند: (دخالت کردن در کار خدا به عنوان یک امر معقول) جایز است یا نه، و پاسخ می دهند که جایز نیست، و البته ما می گوئیم دخالت ناپذیر است؛ اما اگر فرض گذاشته شود که دخالت ممکن است، آن وقت بحث می شود که دخالت جایز است یا نه، و این بحث فقهی می گردد.

آقای اسلامی: در شبیه سازی فروض گوناگونی را می توان تصور کرد. یک فرض این است که اگر زن و شوهری نیروی باروری جنسی را ندارند، هسته سلول جسمی مرد را می گیرند و در تخمک همسرش می کارند و آن را فعال می کنند و در رحم همان زن می گذارند. سلول در آن جا رشد می کند تا تبدیل به انسان کامل می شود.

آقای نجفی: می توانیم شبیه سازی را این گونه تقسیم بکنیم که یا جسدی است و یا جنسی. در همین شبیه سازی انسانی، ممکن است آن نطفه ملقحه را بگیرند و بعد آن را تکثیر بکنند. مشابه این کار را خداوند تبارک و تعالی در رحم انسان انجام می دهد و چند قلوها متولد می شوند؛ منتها در رحم انسان، خود سلول تکثیر می شود؛ ولی در شبیه سازی این کار به وسیله بشر و با استفاده از دستگاه در بیرون رحم انجام می گیرد و سلول را تکثیر می کنند و می گویند چند انسان مشابه متولد می شود. این نوع شبیه سازی از طریق جنسی است؛ یعنی از نطفه است. اما در شبیه سازی جسدی تخمک را می گیرند و آن را از هسته اش خالی می کنند، و باقی عملیاتی که انجام می گیرد.

آقای فاضل: در فرض اول که سلول را از خود شوهر می گیرند و هسته سلول زن را خالی می کنند، پدر و مادر و مسائل نسبی آن تقریباً روشن است و بعد آن را در رحم او قرار می دهند. این فرض روشن ترین فرض است.

آقای سند: در کاربرد پزشکی، شبیه سازی مقید به شوهر و زن نیست؛ فقط سلولی گرفته می شود، از هر کس که باشد، و آن را به تخمک زن پیوند می دهند و بعد آن را در رحم قرار می دهند. برخلاف دیدگاه برخی که این کار را موجب تشکیک در خالقیت خداوند می دانند، اما به نظر من نه تنها تشکیک ایجاد نمی کند، بلکه عظمت کار خدا را گویاتر می کند. اساساً این کار هم که به دست بشر انجام گرفته، خلقت خداست، ولی با روش دیگر. در این جاست که مباحث فقهی مهمی مطرح می شود. بنابراین، این کار هم فعل خداوند است. می فرماید: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ). خالق، خداوند است؛ ولو با وسایل

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اگر حکم به حرمت شبیه سازی شود، به این معنا نیست که درباره آن پژوهش هم نشود. پژوهش در این باره بسیار بسیار ارزنده است و باید به آن ترغیب شود. اما ادله ای که در تحریم شبیه سازی از منظر فقه بیان کرده اند، یکی تغییر سنت جاری خلقت خداوند است. آنچه به طور فشرده در این زمینه می توانم یادآور شوم، مربوط به کبرای قیاس است که حرمت تغییر خلقت است که از این آیه شریفه استفاده می شود: (وَلَا ضَلَّ لَهُمْ وَلَا مَنِيَّتُهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ أَدَانَ الْإِنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ

فلیغیترنّ خلق الله). بسیاری از استدلال‌هایی که بر حرمت اقامه می‌شود، صغرای این کبراست. دلیل دوم، منافات داشتن آن با اغراض تکوینی خداوند است که در آیات بسیاری بیان شده است، و به این دلیل، قاعده (کل ما حکم به العقل النظری یحکم به الشرع) هم ضمیمه می‌شود. طبق این قاعده، به آنچه که عقل نظری حکم کند، شرع نیز حکم می‌کند. نکته دیگر آن است که غایات تشریحی خداوند، از سنت تکوینی و کمالی او پیروی می‌کند. بنابراین نباید حکمی برخلاف غایات تکوینی باشد. از آیات قرآن برمی‌آید راه‌های خلقت، گوناگون و متعدد است، ولی خداوند متعال بهترین شیوه را برای خلقت برگزیده است: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ). از این آیه معلوم می‌شود که راه‌های غیر احسن تقویم هم هست، ولی خداوند متعال بهترین شیوه را برای تقویم انسان انتخاب کرده. این نکته می‌تواند یکی از اعجازهای علمی قرآن باشد که صدها سال پیش، از شیوه‌های آفرینش سخن گفته است. اما سنت خداوند در تمام شرایع الهی بر این استوار بوده که تکثیر و ازدیاد نسل در بستر ازدواج و نکاح باشد. مسیحیان به این نکته درست و بجا اشاره کرده‌اند و این مطلب در واقع، یکی از اصول مشترک در میان ادیان است. شیوه خدا در به وجود آوردن نسل بشری، شیوه آمیخته به تعهد و عقل و به گونه‌ای خاص است. حرمت زنا و راه‌های نامشروع دیگر - علاوه بر جهات دیگر - از این نظرگاه هم قابل تبیین و تفسیر است.

آقای اسلامی: پس شما دو چیز را دلیل عمده تحریم می‌دانید: یکی تغییر سنت خلقت، دیگری اختلال در نظام خانواده یا خروج از سنت ازدواج.

آقای سند: بله. البته این کبرای قضیه است، اما صغریات فراوان است.

آقای فاضل: من فکر می‌کنم اساساً از نظر فقهی اول باید احتمالات را مطرح کنیم. یک احتمال، حرمت اولی یا حرمت ذاتی و نفسی است. احتمال دوم، همین حرمت ثانوی است؛ یعنی بگوییم بر حسب اصل اولی، این کار جایز است، اما به حسب عناوین ثانویه و طارئه (=عارضی)، حرام است که این حرمت ثانوی، منوط به تحقق عناوین ثانوی است. احتمال سوم هم اباحه واقعی است. من فکر می‌کنم که در این بحث احتمالات فقهی بیشتر از این سه نمی‌تواند باشد، نه این که اکنون بیش از این سه نظر فتوایی نیست؛ بلکه در این بحث ما بیشتر از این سه احتمال نمی‌توانیم داشته باشیم. آنچه به ذهن می‌رسد، این است که حرمت اولی ترجیح دارد بر احتمالات دیگر؛ یعنی مجموعاً ادله مربوط به این احتمال قوت بیشتری دارد.

اما قول به اباحه واقعی هیچ مستندی ندارد، جز این که در کلمات بعضی از قائلان این دیدگاه، اشاره شده به این که شبیه سازی انسانی کشف علمی است و یک سنت نهفته الهی است و دانشی است که باید آن را مغتنم شمرد و انجام داد. بطلان این حرف به نظر من همراهش هست. ما شاید امروزه بتوانیم کاری کنیم که انسانی دوسر یا پنج دست پدید آید. اگر چیزی با پیشرفت علمی امکان وقوع دارد، دلیل بر جوازش نیست. نظایر زیادی وجود دارد که ما چیزهایی را می‌توانیم به وجود بیاوریم که ممکن است جامعه‌ای را از بین ببرد. همین ساخت بمب اتم اگر به لحاظ فقهی بحث شود، آیا صرف امکان علمی و ابداع همه فرمول‌ها، می‌تواند مجوز آن باشد؟ بنابراین امکان وقوع نمی‌تواند دلیل بر جواز باشد. به سراغ حرمت ثانوی می‌رویم. برای درک درست از حرمت ثانوی، ما باید در عناوین اولی و ثانوی درنگ

کنیم. عناوین ثانوی چه عناوینی اند و چه فرقی با عناوین اولی دارند؟ این تفاوت ها به این قرار است: اول این که عناوین ثانوی، عناوین عارضی اند؛ یعنی خود فعل فی حد نفسه عنوانی دارد که همان عنوان اولی است و عنوان ثانوی بر این عنوان اولی عارض می شود. دوم این که عناوین ثانوی موقت اند: گاهی هستند، گاهی نیستند. سوم این که عنوان ثانوی در همه افراد نیست. ممکن است در عده محدود و مشخصی از افراد باشد. فرق چهارم که مهم است، این است که ملاک خود فعل به عنوان اولی اش، و ملاک در خود فعل به عنوان ثانوی اش، دو ملاک متفاوت است. من فکر می کنم دقت نکردن در این جهات سبب می شود که گاهی اوقات بگوییم عنوان ثانوی، حرام است. عنوان ثانوی در جایی است که یک فعل به خاطر عنوان ثانوی اش، ملاک دومی هم دارد و ما برای آن ملاک دوم که تابع همان عنوان دوم است، حکم دیگری صادر می کنیم. نقطه افتراق پنجم آن است که پیش از عناوین ثانوی، فعل به عنوان اولی اش دارای حکم واقعی است، نه حکم ظاهری.

این پنج وجه افتراق بین حکم اولی و حکم ثانوی، در بحث شبیه سازی انسانی به ما کمک می کند؛ چون در باب شبیه سازی با عناوین متعددی مواجه می شویم. این عناوین طبق این معیارهایی که ارائه دادیم، عناوین ثانوی نیستند. مسائلی مانند: اختلال در نظام اجتماعی، اختلال در نسب و مباحث دیگر، گاهی می توانند به عنوان ثانوی قرار گیرند. برخی از عناوین هم قابل انفکاک نیستند. آنچه در کلمات اهل سنت یا فقهای شیعه به عنوان ثانوی آمده و یا این که بعضی از فقهای ما شبیه سازی انسانی را به طور محدود جایز دانسته و به عنوان نامحدود جایز ندانسته اند، نمی توانیم برای آن میزان مشخص فقهی ارائه بدهیم؛ چون تشریح به حسب نوع است و نمی توان گفت که کاری از نظر شریعت به صورت محدود جایز است، مگر این که عنوان ثانوی لحاظ شود. اگر عنوان ثانوی محقق بود، این حکم هم هست. اگر اختلال نظام را از عناوین ثانوی قرار دهیم، می گوییم تا حد اختلال نظام جایز نیست؛ اما در غیر آن جایز است. حال می پردازیم به ادله؛ چندین دلیل به ذهن می رسد که آنها را طرح می کنم. یک دلیل برای حرمت شبیه سازی انسانی، آیه هفتم سوره مؤمنون است: (الذین هم لفروجهم حافظون) (۵) الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین (۶) فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون). در بحث تلقیح هم به صدر این آیه، برای حرمت تلقیح مصنوعی هم به ذیل آیه تمسک می کنند. اگر به صدر آیه تمسک کنیم، نیاز داریم به قاعده اشتراک بین رجال و نساء در احکام؛ یعنی بگوییم: (الذین هم لفروجهم حافظون) اختصاص به رجال ندارد. اما ذیل آیه نیازی به انضمام این قاعده ندارد. می فرماید: (فَمَنْ ابْتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون). در بعضی از روایات ذیل این آیه شریفه وارد شده. هر جا در قرآن از حفظ فرج سخن گفته شده، مقصود زنا است، مگر در آیه ۳۱ نور: (... یحفظن فروجهن...) که مقصود نظر و نگاه است. البته سند این روایات را خیلی از فقها معتبر ندانسته اند. ذیل این آیه شریفه روایتی است که اگر بشود مشکل سند آن را حل کرد، مطلب ارزشمندی دارد. از امام صادق (ع) یا امام رضا (ع) سؤال می کنند که از کدام آیه قرآن حرمت استمنای فهمیده می شود؟ حضرت به اطلاق این آیه تمسک می کند: (فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون). سند روایت مرفوعه است، اما اگر این روایت را بپذیریم، از آن حرمت استمنای لواط، مساحقه، تلقیح مصنوعی و اجاره رحم و شبیه سازی استفاده می شود. از آیه هم استفاده می شود زن اگر فرج خود را در اختیار کاری قرار دهد که

غیر از عمل طبیعی حتی با شوهر خودش است، باز هم شامل (فاولثک هم العادون) می شود. اگر زنی اجازه بدهد که تخمک دیگری در رحم او قرار داده بشود، این آیه حرمت آن را هم در بر می گیرد؛ حتی موردی را که سلولی از خود زن داخل در تخمک خودش قرار داده می شود، این جا هم حفظ الفرج نشده و اطلاق (اولثک هم العادون) شامل آن هم می شود. به نظر من یکی از دلایل محکم، اطلاق این آیه شریفه است. دلیل دوم روایاتی است که در باب حرمت زنا وارد شده است؛ از جمله روایتی که صدوق در ابواب نکاح محرم باب اول، حدیث ۱۵، به اسناد خودش از محمد بن سنان روایت می کند. البته سند صدوق به محمد بن سنان همه جا درست است، مگر در این مکاتبه که بعضی در آن مناقشه کرده اند. از امام رضا(ع) سؤال شده و آن حضرت در جواب فرموده است: (حَرَّمَ اللهُ الزَّنا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفِسادِ). و آن گاه امام مصادیق فساد را بیان می کند. یکی از احادیثی که از زنا به عنوان قتل نفس یاد کرده، همین روایت است. همین که هر نطفه بالقوه یک نفس انسانی است، نابود کردن آن هم به منزله قتل است. امام آن گاه سه علت دیگر برای حرمت زنا برمی شمرد: (ذهاب الانساب)، (ترک تربیت اطفال)، و علت چهارم (فساد موارث). سپس امام می افزاید: (وما اشبهَ ذلك من وجوه الفساد).

در این روایت با قطع نظر از موضوع مورد بحث، این مسئله مطرح می شود که آیا آنچه امام برشمرده، علت است یا حکمت؟ مشهور می گویند که اگر علت بدانیم، قابل تعمیم است، ولی به نظر خود ما تحقیق این است که حکمت از نبودش، نبود حکم لازم نمی آید، اما بودنش قطعاً اقوا از علت در تحقق حکم است؛ یعنی اگر در جایی حکمت تحقق یابد، حتماً باید آن حکم محقق شود و حکمت در اثبات حکم، اقوا از علت است. در این روایات هم این عناوین، اگر عنوان حکمت را دارند، ملازم با حکم خواهند شد. مطلب دیگر در این روایت این است که مصادیق متعددی ذکر شده، اما همه تحت عنوان یک علت یعنی فساد است. امام با تعبیر (ما اشبه ذلك) تشخیص مصادیق فساد را تقریباً به خود عرف و مردم ارجاع می دهند. این روایت مؤید آن سخنی است که از بین بردن نطفه را به (قتل) تشبیه کردم. عناوینی چون: فقدان موارث و ذهاب انساب عناوین ثانوی نیستند؛ عناوین اولی اند و زنا در شریعت به این ملاک حرام است. در تلقیح مصنوعی و شبیه سازی هم این ملاک ها را می توان یافت؛ چون حتی اگر سلولی را از خود زوج در رحم زوجه او قرار دهند، معلوم نیست که آیا کودک، فرزند او می شود یا برادر او؟ این همان اختلاط نسب و ذهاب انساب است و این عناوین، طبق این روایت عناوینی اولی برای حرمت هستند. دلیل سوم، روایت تحف العقول است که مرحوم شیخ در اول مکاسب آورده است. خود شیخ، صاحب جواهر، نائینی و بزرگانی چون سید یزدی (رحمة الله علیهم) در حاشیه مکاسب روایت را تثبیت کردند و عده زیادی مثل: امام خمینی، خوئی و برخی از شاگردان ایشان سند روایت را رد کرده اند و روایت را کنار گذاشته اند، ولی ما در خارج فقه بحث مکاسب محرمه به این نتیجه رسیدیم که سند قابل اعتماد است؛ همان گونه که والد معظم ما (دام ظلله) بر آن اعتماد نموده اند. به هر حال، از قسمت آخر روایت استفاده می شود که (مایاتی منه الفساد) در شریعت، حرام است و از شبیه سازی هم فساد می آید و آثار فسادانگیز دارد. دلیل چهارم، آیه ۱۱۹ سوره نساء است: (فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ) که جناب آقای سند به آن اشاره کردند. دو تفسیر در ذیل این آیه شریفه وارد شده: یکی این که خلق به معنای دین باشد و دیگر این که خلق را به معنای همین خلقت ظاهری بگیریم. اما منافاتی بین این وجود ندارد. علاوه بر این، روایاتی که خلق را به دین معنا کرده اند،

فقط در تفسیر عیاشی و تفسیر قمی است و در اینها مناقشه سندی از قبیل ارسال وجود دارد. اهل سنت به این دلیل بسیار اعتماد کرده اند. ما هم می توانیم آن را به عنوان موید قرار بدهیم. امام(ره) در مبحث (ویحرم علیهم الخبائث) در بحث مکاسب بیانی دارند و می فرمایند: این آیه در مقام کبرای کلی نیست تا بتوانیم این حکم کلی را استفاده کنیم که (کل خبیث حرام)؛ چون این آیه در مقام این است که پیامبر آمد تا: (یحرم علیهم الخبائث). اما مصادیق خبائث همان موارد از قبیل دم و منی است که در جای خود ذکر شده است. احتمال می دهیم در این آیه شریفه هم مراد از تغییر، مصادیق معینی باشد که خداوند با این عنوان جامع به آنها اشاره دارد و بنا براین دیگر از استدلال ساقط می شود، اما با قطع نظر از این احتمال، آیه شریفه ظهور در آن دارد که تغییر خلقت خداوندی، حرام است و در شبیه سازی گرچه کیفیت طریق تغییر می کند، اما می توان اطلاق آیه را شامل آن دانست.

آقای نجفی: این آیه در باره آمیزش یا هر تلذذ جنسی است، و حال آن که آنچه ما می خواهیم استفاده کنیم، درباره تولید است.

آقای فاضل: ذیل آیه می گوید: اگر زن فرجش را در اختیار نظر دیگران قرار بدهد، مطلقاً - چه تلذذ باشد چه نباشد - حرام است. چنان که گفتم، اطلاق ذیل آیه خیلی وسیع است؛ به طوری که برخی طبق آن روایت امام، برای حرمت استمنای به ذیل این آیه تمسک می کنند. بنابراین اطلاق ذیل آیه، همه موارد را حرام می داند، جز موردی را که زن فرجش را در اختیار شوهرش قرار می دهد یا شوهر فرج خود را در اختیار همسرش قرار می دهد. ماورای اینها هرچه که باشد، حرام است. استمنای خود زن هم شامل این حرمت می شود؛ حتی اگر مردی دو زن دارد و تخمک یکی از آن دو را در رحم زن دیگری قرار بدهند، اطلاق آیه می گوید حرام است. همچنین اگر بخواهد برای تولید مثل از سلول خودش هم بردارند و قرار بدهند، حرام است؛ فقط باید از راه نطفه باشد، از راه نطفه یا بالمباشره. نهایت این که بگوییم اگر از راه ابزار، نطفه زوج را در رحم زوجه قرار بدهند، اشکالی ندارد. فقهای شیعه همان اختلافاتی را که در باب شبیه سازی انسانی دارند، در تلقیح هم دارند و تقریباً میدان اختلاف روشن است؛ اما اهل سنت در باب تلقیح مصنوعی چند فرض را حلال کرده و بقیه شکل ها و فروض را حرام دانسته اند؛ ولی در شبیه سازی انسانی به طور کلی حتی درمانی را تحریم کرده اند. باید اهل سنت جواب بدهند که چه فارق وجود داشته که در تلقیح مصنوعی برخی موارد را مانند تلقیح زوج به زوجه استثنا کرده و حلال دانسته اند؟

آقای سند: تقریبی را در خصوص این آیه عرض می کنم. یکی از بزرگان نیز چنین اشکالی را با تمسک به آیه کرده است که به او عرض کردم قرآن برای فرج دو ویژگی قائل است: یکی تلذذ است و دیگری تنسیل. آیه ۲۲۳ سوره بقره به همین مطلب اشاره دارد: (نِسَائِكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ فَاَتُوا حَرْثَكُمْ اَنَّى شِئْتُمْ...). پس معلوم می شود فرج، هم برای استمتاع جنسی است و هم برای حفظ یا تکثیر نسل آدمی.

آقای نجفی: به هر حال، مصادیق تجاوز را مشخص کرده اند؛ مصادیقی مانند: زنا، لواط، مساحقه و غیر اینها. آقای فاضل: حتی اگر نطفه زن و شوهری را به طور شرعی تلقیح بکنند و در رحم زنی قرار دهند، این زن می شود مادر اجاره ای یا مادر جانشین.

آقای نجفی: آیا شما می توانید این را بپذیرید؟

آقای فاضل: بله، قطعاً صادق است. چنان که عرض کردم، اگر تخمک را از هوو نیز بگیرند و بگذارند، این هم از مصادیق (عادون) است. اساساً این که زن اجازه بدهد تا فرجش ظرف بشود برای چیزی غیر از نطفه شوهر خود، مصادق (عادون) است. آقای اسلامی: سؤالی که پیش از بحث از ادله به ذهن می آید، این است که اصل اوّلی در تصرفات و اعمال و رفتار انسانی چیست؟ اباحه است یا حرمت؟

آقای فاضل: ما معتقد هستیم هر فعلی به حسب واقع خالی از حکم واقعی نیست. یک وقت این حکم واقعی را از راهی تشخیص می دهیم و یک وقتی هم در حکم واقعی شک می کنیم. در این گونه موارد ما در همان ابتدا نمی توانیم بگوییم اصل اوّلی در هر چیزی اباحه است. اصل اوّلی بعد از فحص از حکم واقعی است که اگر در نهایت شک کردیم، آن گاه اباحه است، و البته اباحه ظاهری. از باب مثال، برای ساخت بمب اتم، نمی توان بلافاصله حکم اصالة الجواز را جاری ساخت؛ بلکه باید ابتدا موضوع مستحدث را براساس ضوابطی که شارع برای شناخت احکام واقعی داده، بررسی کرد. اگر (ما یأتی منه الفساد) را به عنوان یک ضابطه بدانیم، دیگر اصالة الاباحه جاری نمی شود. شارع در باب صناعات طبق روایت تحف العقول می گوید: ما یأتی منه الفساد حرام. این بحث هم جدا از آن نیست. در این جا نیز چنین است: اگر در حکم واقعی شک کردیم، باید فحص کنیم. آن گاه اگر این شک، پس از فحص هم مستقر شد و ما به نتیجه نرسیدیم، اصالة الاباحه جاری می شود. ابتدا باید دید که کدام یک از ضوابط محرّمات و حلیت واقعی بر آن منطبق است. اگر بر یکی از آن دو منطبق بود، به همان عمل می کنیم، والاّ باید به سراغ اصل برویم.

آقای اسلامی: آیا کسانی که قائل به اصالة الاباحه واقعی هستند، از آیاتی استفاده می کنند و می گویند قرآن کریم موارد حرمت را مشخص کرده است؟ آقای سند چه نظری دارند؟ آقای سند: نه، حکم آنها هم ظاهری است. در آیه ۱۴۵ سوره انعام می فرماید: (قل لا أجد فی ما اوحی الّیّ محرّم...). این هم باز ظاهری است.

آقای اسلامی: آقای مبلغی هم به این سؤال پاسخ دهند؟

آقای مبلغی: نکته ای که آقای فاضل اشاره فرمود، نکته متین و انکارناپذیری است. اصل اباحه به عنوان حکم ظاهری است و طبعاً باید ابتدا فحص و کوششی صورت بگیرد. اگر دلیلی را یافتیم - خواه اطلاق باشد و خواه نص و یا حتی مناطی که قابل الغای خصوصیت باشد - به آن دلیل عمل می کنیم و اگر نیافتیم، باید به دنبال اصل اباحه برویم. اما ایشان می گوید حکم از سه حال خارج نیست: حرمت اولی، یا ثانوی و یا اباحه واقعی. سؤال این است که چرا اباحه ظاهری را به اینها اضافه نکنیم؟

آقای فاضل: اباحه ظاهری، قابل جمع با حرمت ثانوی است. اگر شما برای اباحه واقعی دلیل نداشتید، برای حرمت اوّلی هم دلیل نیافتید، آن وقت به سراغ اباحه ظاهری و عناوین ثانوی می روید.

آقای مبلغی: اگر عناوین ثانوی نباشد، حکم چیست؟

آقای فاضل: عناوین ثانوی هر جا باشد، آن حکم است و ممکن است باشد یا نباشد.

آقای مبلغی: ممکن است حرمت اولی نباشد و اباحه واقعی را کشف کنیم؛ یعنی حرمت ثانوی مترتب بر اباحه ظاهری نیست.

آقای فاضل: معنای سخن شما این است که حرمت ثانوی ملازم با اصالة اباحه ظاهری نیست، اما همه فقهای که به حرمت ثانوی قائل اند، می گویند فی نفسه مباح است و روشن است که مقصود آنان اباحه واقعی نیست؛ بلکه ظاهری است.

آقای مبلغی: اصل اولی را هم شما به دست می آورید و می گویند این کار مباح واقعی و سپس عنوانی ثانوی را بر آن مترتب می سازید و آن گاه می گویند آن فعل محرّم است به عنوان ثانوی.

آقای فاضل: می خواهم بگویم هر جا حکم ثانوی بود، می توانیم اباحه ظاهری را بیاوریم. البته جمع حکم ثانوی با اباحه واقعی را انکار نمی کنیم، اما در این بحث کسانی که حکم ثانوی را گفته اند، معتقد به اباحه ظاهری اند.

آقای مبلغی: حتی اگر فرض این باشد که ما بگوییم در شبیه سازی عناوین ثانویه مورد ادعا را نمی بینیم. آن که می گوید هست، به قول شما دلیل ندارد. آقای اسلامی: پس به ادله پردازیم و از دلیل آخر شروع می کنم که دلیل تغییر خلقت است. طبق تعبیر اهل سنت، شبیه سازی تغییر خلقت است. تقریباً اکثر فقها در یک زمانی به یک موضوع توجه کرده اند و آن را مصداق تغییر خلقت دانسته اند و بعد هم آن را مورد نقض و ابرام قرار داده اند. برای مثال، مرحوم آیت الله خوئی در مصباح الفقه، تراشیدن ریش را از مصادیق تغییر خلق ندانسته و یکی از ادله حرمت حرمت حلق را که تغییر خلق الله است، رد می کند. آیت الله مؤمن در بحث تلقیح مصنوعی، آن را تغییر خلق الله نمی داند. مرحوم امام خمینی تغییر جنسیت را که از روشن ترین مصادیق تغییر خلق الله است، باز هم مجاز می داند.

در این جا چند سؤال مطرح است: اولاً، آیا این تغییر خلق الله، به معنای تغییر دین الله است یا تغییر خلقت فیزیکی؟ دیگر این که معنای تغییر خلق الله در شبیه سازی چیست و اصلاً آیا در شبیه سازی، تغییر خلق الله صورت گرفته است؟ حتی یکی از مخالفان سرسخت شبیه سازی در میان اهل سنت به نام محمد الاشقر، دلایل مختلفی را می آورد، اما دلیل تغییر خلق الله را قبول نمی کند و می گوید این دلیل علی اطلاقه، محل تردید است. دیگر این که مفهوم (تغییر خلق الله) این است که خلقتی وجود داشته باشد و شما آن را دگرگون کنید؛ مثلاً گوسفندی وجود دارد که گوش آن را می برید و سوراخ می کنید؛ اما در این جا خلقتی وجود ندارد. تغییر خلقت در جایی است که ما با استفاده از دستگاه های ژنتیکی کاری کنیم و از یک سلول انسانی، موجودی به وجود آید که نه انسان باشد، نه حیوان. این بحث دیگری است. در شبیه سازی ضرورتاً چنین نیست؛ بلکه سلولی را بدون دستکاری و کم و زیاد کردن، درون سلول یا تخمک می گذاریم. بنابراین می گویند اساساً تغییر خلقت نشده است.

سؤال دیگر آن است که آیا هر تغییر خلقتی، غیر مجاز است؟ سوم این که بسیاری از اعمال را وجداناً و ارتکازاً

می پذیریم که تغییر خلقت است، ولی با این حال آن را می پذیریم؛ مثلاً جراحی زگیل یا انگشت ششم، تغییر خلق الله است، ولی کسی به حرمت آن فتوا نداده است. آقای نجفی: بهره‌وری بهینه در شبیه‌سازی بسیار است: یکی از اهداف شبیه‌سازی اصلاح ژن است تا فرزندان که بعد متولد می‌شوند، صالح و سالم باشند. اگر شبیه‌سازی را تغییر خلقت هم بدانیم، این تغییر در مسیر بهتر شدن زندگی انسان است. آقای سند: اما در تلقیح، نه شبیه‌سازی، آسیب‌های بسیاری وجود دارد و بچه‌ای که از این راه به وجود می‌آید، از لحاظ رشد عقلی با جنین‌هایی که از راه طبیعی رشد یافته‌اند، تفاوت دارد. علت آن همین است که خداوند متعال نطفه را در بستر طبیعی از آسیب‌ها دور می‌کند تا تخمک برسد. آقای اسلامی: تقریباً یک دوازده هزارم افراد، از طریق تلقیح مصنوعی متولد می‌شوند و امروز به لحاظ علمی به عنوان شیوه پذیرفته و تأیید شده است. تلقیح مصنوعی ۲۸ سال است که انجام می‌گیرد. این که این کار باعث می‌شود انسان‌های ناقص متولد شوند، بحث دیگری است. به فرض که از یکصد موجود مصنوعی، تنها ۳۵ مورد موفقیت‌آمیز باشد، ولی حداقل این تعداد سالم‌اند.

آقای سند: اما از سلامتی کامل برخوردار نیستند.

آقای نجفی: به فرض که نباشد، باز هم در حد تغییر خلق الله نیست.

آقای اسلامی: نزدیک به صد مؤسسه در ایران مشغول به این کارند و در کشورهای دیگر هم انجام می‌دهند.

آقای مبلغی: ما در تفسیر این آیه (فلیغیرن خلق الله) با چهار فرض روبه‌رو هستیم. سرنوشت موضوع شبیه‌سازی با توجه به این فرض‌ها تفاوت پیدا می‌کند: فرض اول این که تغییر خلق الله به معنای (تغییر در خلقت) باشد، براساس این فرض تغییر در خلقت، بما هو هو موضوعیت دارد.

فرض دوم این که مقصود، تغییر خلقت با معنایی اعم از تغییر در خلق ظاهری و تلاش در جهت تغییر خلق سرشتی (تغییر دین) باشد.

فرض سوم این که تغییر خلقت ظاهری به همراه قید (منتهی شدن به تغییر دین) ملاک حرمت باشد. در این صورت، دو عنصر به صورت یک (ترکیب انضمامی) موضوع حکم را تشکیل می‌دهند. فرض چهارم این که مقصود از تغییر خلق در آیه، تغییر دین خدا باشد. دلیلی وجود دارد که فرض چهارم را نفی می‌کند و به کمک سه فرض اول - که به نحوی تغییر در خلقت ظاهری در آنها لحاظ شده است - می‌آید و آن تمسک به ظهور آیه از دو جهت است: یکی از جهت لفظ و دیگری از جهت سیاق آیه. از جهت لفظ از آن نظر که لفظ (فلیغیرن خلق الله) ظهور در تغییر خلقت دارد و از جهت سیاق از آن نظر که در آیه سخن از (فلیبتکن اذان الانعام) به میان آمده است و پیداست واقع شدن قضیه شکافتن گوش‌های چهارپایان در سیاق آیه نشان می‌دهد که مقصود تغییر در خلقت ظاهری است. در این دلیل می‌توان با توجه به دو امر مناقشه نمود: یکی نکاتی که در رد سه فرض اول وجود دارد و دیگر قوت دلایل و یا قرائن اثبات‌کننده فرض چهارم که برخوایم شمرد. اما در رد سه فرض اول نکاتی به نظر می‌رسد:

اشکال متوجه به نخستین فرض (که به تغییر در خلقت ظاهری بما هو هو موضوعیت می داد)، این است که لازمه اش، حرام بودن (مطلق تغییر در خلقت) است و چنین کبرایی با این کلیت را قطعاً نمی توان پذیرفت. چطور می توان قبول کرد تصرف در هر مصنوع خداوند حرام باشد؛ مثل گرفتن ناخن ها، تراشیدن موها، قطع کردن درختان، جاری سازی نهرها، کاشتن درختان، کندن چاه و سایر موارد تغییر در خلقت. پذیرش این موارد از باب تخصیص نیز پذیرفتنی نیست؛ چون مستلزم تخصیص اکثر است. فرض دوم نیز قابل رد است؛ زیرا در این فرض نیز (تغییر در خلق ظاهری) موضوعیت یافته است، با این تفاوت که مفهوم آن تمام موضوع شده است؛ در حالی که در این فرض مفهومی عام به عنوان موضوع لحاظ شده که دو مصداق دارد و یک مصداق برجسته آن تغییر در خلقت است. از این رو، تغییر در خلقت ظاهری همچون تغییر در خلقت سرشتی، جایگاهی موضوعی دارد. همان اشکال متوجه به فرض اول، به فرض تغییر در خلقت ظاهری نیز متوجه است. روح اشکال این است که اگر پذیرفتیم تغییر در خلق ظاهری به خودی خود موضوعیت ندارد، نمی تواند حتی مصداق آن موضوع را تشکیل دهد. ترکیب انضمامی مطرح در فرض سوم نیز با اشکال دیگری مواجه است و آن این که دلیلی در دست نیست تا آن را اثبات کند؛ چه آن که از کجا معلوم صرفاً تغییر در دین خدا (فرض چهارم) مقصود نباشد. البته اگر بتوان دلایل فرض چهارم را رد کرد، این فرض اعتبار می گیرد. گفتنی است که میان دو فرض چهارم و پنجم تفاوتی در نتیجه وجود دارد و آن این که در صورت درست دیدن فرض سوم، اگر عملی در جهت تغییر دین خدا انجام بپذیرد، ولی تغییر در خلق ظاهری نباشد، مشمول آیه قرار نمی گیرد. برخلاف فرض چهارم که این عمل، مشمول آیه است. اینک به دلایل و قرائن فرض چهارم می پردازیم؛ یعنی فرضی که می گوید تغییر خلق الله، همان تغییر دین الله است. پاره ای از این موارد دلیل و پاره ای دیگر در حد قرینه و شاهد می باشند و روی هم رفته، مدعا را اثبات می کنند. این دلایل و قرائن عبارت اند از:

1. با توجه به این که (القرآن یفسر بعضه بعضاً) می توان از آیه دیگری که کلمه (خلق الله) در آن وارد شده، برای تفسیر آیه مورد بحث مدد گرفت. آن آیه، آیه شریفه (فطره الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم) است. در این آیه، کلمه (خلق الله) از یک طرف بر فطرت (توحید و محتوای اصلی دین) اطلاق شده و از طرف دیگر از خلق الله به دین تفسیر شده است: (ذلک الدین القیم). اتفاقاً بسیاری از فقها و مفسرین با تمسک به همین آیه، مراد از خلق الله در آیه مورد بحث را دین الله تفسیر نموده اند؛ از باب نمونه، شیخ طوسی از متقدمین، مراغی از متأخرین و آیت الله خوئی از معاصرین.
2. روایت جابر از امام باقر(ع) که در تفسیر عیاشی نقل شده است. در این روایت امام قول خداوند: (ولآمرنهم فلیغیرن خلق الله) را به دین الله تفسیر فرموده است. اگر در سند این حدیث خدشه کنیم، دست کم روایت به عنوان یک شاهد و مؤید می تواند به مدعا کمک کند. گفتنی است نسبت این قول به دو امام باقر و امام صادق(ع) سطح قابل توجهی از شهرت را به خود اختصاص داده است.
3. شخصیت هایی از قبیل: ابن عباس، مجاهد، ابراهیم و جماعتی - همان طور که در کتب سنی و شیعه آمده است - خلق الله در آیه را به دین الله معنا کرده اند. با توجه به این که تلقی صدر اول، خواه صحابه و یا تابعین، گاه می تواند به فهم مقصود از یک کلمه کمک نماید. البته به شرط این که آن صحابی اظهارنظری جهت مند در زمینه ای سیاسی و خلافتی نکرده باشد. اظهارنظر این شخصیت ها در مسئله، قرینه قابل توجهی برای

4. جمله (فلیغیرن خلق الله) در آیه به عنوان سخن شیطان نقل شده است. با توجه به این که شیطان مظهر و پایگاه دشمنی با هدایت است، متناسب با این جایگاه آن است که او توصیه و تحریک به تغییر در دین خداوند کند، خواه تغییر در خلق ظاهری نیز باشد یا نباشد.

5. اگر خلق الله در آیه را به دین الله معنا کنیم، بسیاری از مصادیق برشمرده شده برای آیه که تغییر در خلقت محسوب می شوند، در زیر عنوان تغییر دین الله جای می گیرند؛ در حالی که عکس آن صادق نیست؛ یعنی اگر آیه را به تغییر در ظاهر خلقت تفسیر کنیم، نمی توان تغییر دین را زیر آن گنجانند و یا مثال هایی از قبیل عمل لواط و... - که بسیاری در ذیل آیه ارائه کرده اند - عنوان (تغییر در خلقت) بر آنها انطباق ندارد. این نقطه قوتی است برای دیدگاه دوم که بر پایه آن، وجه جمع میان این دیدگاه و میان بسیاری از مثال های ارائه شده که از سنخ تغییر در ظاهر خلقت هستند، شکل می گیرد. از همین جا می توان استدلال به سیاق آیه - که (فلیبتکن آذان الانعام) را دلیل بر صحت تفسیر تغییر خلق الله به تغییر در خلقت و موضوعیت دادن به آن می داند - ابطال کرد؛ چه آن که شکافتن گوش چهارپایان به رسم خرافه پرستی انجام می گرفته و این مغایر با آموزه های دین خدا بوده است.

با توجه به آنچه گذشت، به هیچ وجه نمی توان برای (تغییر در ظاهر خلقت) موضوعیت داد. مقصود آیه صرفاً تغییر دین خداست و تغییر در ظاهر خلقت به عنوان طریقی جهت نفی دین، وضعی همسان با ابزارها و طریق های دیگر دارد. طرح شکافتن گوش در آیه از باب طریق بودن آن در جهت تغییر دین خدا است. گفتنی است بر پایه فرض اول و دوم، شبیه سازی حرام می گردد (البته به شرط آن که شبیه سازی صغرای (تغییر در خلقت) تلقی شود که این خود محل بحث است) و بر پایه فرض سوم، شبیه سازی به شرطی حرام تلقی می شود که اولاً، صغرا بودن آن برای (تغییر در خلقت) پذیرفته شود و ثانیاً، عملی در جهت تغییر دین خداوند به شمار آید که باید بحث کرد از چه نظر عملی در جهت تغییر در خلقت خداوند است. بنابراین اگر طبق فرض اول و دوم بتوان به راحتی شبیه سازی را حرام دانست، طبق فرض سوم نمی توان به راحتی آن را حرام تلقی کرد؛ باید ثابت کرد که در جهت تغییر دین خداوند قرار دارد، و بر پایه فرض چهارم نیز شبیه سازی حرام تلقی نمی گردد، مگر این که عملی در جهت تغییر دین خداوند به حساب آید. چون ما فرض چهارم را پذیرفتیم، باید بدون آن که لازم باشد، ببینیم آیا تغییر در خلقت است یا نه؟ تا منتهی شدن آن به تغییر در دین خداوند را احراز کنیم.

اگر این نظریه شهید صدر را بپذیریم که اسلام بنیان های تئوریک در حوزه های مختلف اقتصادی و فرهنگی و از جمله خانواده را ارائه کرده است و از طرف دیگر بپذیریم که تئوری خانواده در اسلام براساس وضعیت تولید نسل به صورت جنسی شکل گرفته است، در این صورت چون شبیه سازی موجب از بین رفتن وضعیت های طبیعی و اجتماعی دخیل در تئوری های اسلامی می گردد، پس شبیه سازی به ذهاب دین می انجامد. در نتیجه، آیه شریفه آن را تحریم می کند و این همان دلیلی است که قبلاً وعده طرح آن را دادیم و به اهمیت آن اشاره کردیم و گفتیم رد آن ساده نیست.

به هر حال، چند مطلب باید ثابت گردد تا این دلیل اعتبار یابد: یکی این که تغییر خلق در آیه به معنای تغییر دین است. دوم این که نظریه شهید صدر مبنی بر وجود فقه النظریه - نه فقط فقه احکام - درست است. سوم

این که تئوری اسلامی درباره خانواده ناظر به وضعیت هایی است که با شرایط حاصل از شبیه سازی قابل جمع نیست و بر پایه وضعیت هایی منعطف که شرایط حاصل از شبیه سازی را هم می تواند پوشش دهد، تنظیم نشده است. بررسی این موارد مجال ویژه می طلبد.

آقای نجفی: با فرض این که بپذیریم تئوری اسلام در نظام خانواده این است که خانواده متشکل از پدر و مادر باشد و یا این که گفته شود: اسلام تنوع در ارتباطات را خواسته، نه تشابه کامل را، و چون با شبیه سازی این مبانی کلان و نظام های دینی فرو می ریزد، پس ذهاب دین هم انجام می گیرد، و این تفسیر از ذهاب دین را قبول کنیم باز مانع از اصل جواز نخواهد شد. نهایت باید از منتهی شدن به این پیامدها پیشگیری کرد چیزی که با پیشرفت علمی امکان آن هست چنانچه در بسیاری از ابداعات انسان ابتدا چنین خوف و هراس هایی وجود داشته، اما بعدها دیدند که این بیم ها درست نبوده است؛ بلکه حتی پیشرفت هایی هم نصیب بشر شده است.

آقای سند: چرا باید شبیه سازی منافات با خلقت و فطرت داشته باشد؛ در حالی که قرآن می فرماید: (فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) (سوره روم، آیه ۳۰). این آیه فطرت و خلقت را با هم آمیخته است. خلقت انسان، به گونه ای است که فطرتاً گرایش به خدا و دین دارد. (المولود یولد علی الفطره) که در روایت آمده، به معنای (یولد علی الدین) است. دیدگاه بزرگانی چون: مرحوم شاه آبادی، علامه طباطبایی و مرحوم امام این است که فطرت انسان با دین آمیخته است و دست بردن در خلقت او، باعث گمراهی اش نمی شود.

آقای مبلغی: توجیه دیگر این است که اطلاق خلق بر دین به لحاظ این است که دین فطری است و فطرت هم مخلوق است.

آقای سند: تغییر آیات منافات با بیان مصداق ندارد. مثله هم تغییر خلقت است. لذا حتی مثله کافر را منع کرده اند.

آقای مبلغی: اولاً، در بحث پیشین، قرینه بودن (فلیبتکن آذان الانعام) را برای تقویت تفسیر (تغییر خلق الله به تغییر در خلقت) با دلیل رد کردیم. ثانیاً، یک نکته ظریف در این جا نهفته است که بیانگر رمز طرح شدن جمله (فلیبتکن آذان الانعام) در سیاق آیه است. نکته این است: از آن جا که شیطان می کوشد و می خواهد گمراه سازی را تا سرحد بالاترین نقطه آن (یعنی تغییر دین خدا) به پیش برد، قرآن در مقام ارائه عدم موفقیت شیطان و اثبات این که او در کوشش های خود صرفاً قادر به تغییر در ظاهر است و نه تغییر در سرشت (لا تبدیل لخلق الله) این عمق کوشش تغییرخواهانه را - که متوجه به تغییر در دین خدا است و در کلام او منعکس شده است - ارائه می کند تا از گذر این تقابل، سطح موفقیت او نیز ضمناً به دست آید. آقای سند: ما در شبیه سازی باید به اغراض تکوینی خداوند هم توجه کنیم. خداوند متعال در آیات گوناگون از تنوع در خلقت سخن گفته است؛ مثلاً می فرماید: (وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا). در برخی آیات هم از چگونگی آفرینش انسان سخن به میان آمده و فرموده: (فلینظر الانسان مِمَّ خلق خلق من ماء دافق یخرج من

بین الصلب والترائب). علما حتی از آیات مربوط به خلقت و تکوین، در جهت تشریح بهره گرفته اند؛ مثلاً از آیه (وخلق لکم ما فی الارض جمیعاً)، عدالت و تساوی در فرصت ها را استفاده کرده اند.

آقای مبلغی: اصل این سخن را که غرض تکوینی و تشریحی هماهنگ هستند، می پذیریم. اما آیا می توانید یک غرض تکوینی را نشان دهید که با شبیه سازی مغایر باشد؟

آقای سند: بله؛ مانند آیه (وجعلناکم شعوباً و قبائل).

آقای اسلامی: ولی تشابه به وجود نمی آید. سؤال من این است که آیا تغییر خلق الله در همه جا حرام است؟ آقای سند: این کار تغییر خلقت است؛ منتها مقصود من فقط تغییر خلقت نیست. انسان ممکن است در خلقت خدا به گونه ای دستکاری کند که مغایر با سنت خلقت خداوند باشد و شبیه سازی از همین قبیل است. خداوند درباره آفرینش انسان می فرماید: (لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم). در آیه ای دیگر (احسن تقویم) را چنین بیان می دارد: (الم نخلقکم من ماء مهین فجعلناه فی قرار مکین الی قدر معلوم) (سوره مرسلات، آیات ۲۰-۲۲).

آقای نجفی: در مشابه سازی، انسان راه دیگری را کشف کرده و همان را پیموده است. در طبیعت و گیاهان چگونه تغییر ژنتیک را پذیرفتید؟ بشر همواره در حال کامل ساختن تجربه های اولیه خود است و ممکن است راه هایی را کشف کند تا تجربه های خود را تکمیل سازد و پیامدهای کنونی را هم برطرف نماید.

آقای سند: خود شارع برای بهتر شدن فرزندان از جهت سلامت جسم و روح دستورهای فراوانی داده است که انسان با اجرای آنها می تواند دارای فرزندان صالح و سالم باشد.

آقای فاضل: این گونه روایات را با این سندها، فقها غالباً نمی پذیرند. ما باید از دیدگاه فقهی به بحث پردازیم. روایاتی هم که ذیل آیه آمده و گفته مقصود، دین و فطرت خداست، این روایات اشکال سندی دارند. بر فرض هم که صحیح باشند، منافاتی با خلق ظاهری ندارند. اگر در همین مخلوق ظاهری تغییر دهید، منافات ندارد و اطلاق آیه شامل آن هم می شود. اما آیا این که در آیه آمده: (فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)، نمی توانیم بگوییم: چون هم در آن جا و هم در این جا تعبیر واحد یعنی خلق الله آمده، پس یک معنا دارند؟ به نظر می رسد موارد نقض فراوان در خود قرآن وجود دارد. از باب نمونه، در قرآن فرموده: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج). (حرج در این جا به یک معناست و در آیه دیگر می فرماید: (لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم...)). در این جا حرج معنای دیگری دارد. در قرآن نظایر این فراوان است. در موارد متعدد تعبیر به فتنه در قرآن آمده، اما از آن نمی توان به یک نحو اراده کرد و همین طور تعبیر به زینت که این مطلب با مراجعه به تفاسیر روشن می شود. بنابراین نمی توانیم در همه جا معنای خلق را یکسان بدانیم.

آقای مبلغی: پس چگونه نسبت دادن این کار را به شیطان توجیه و تبیین می کنید؟

آقای فاضل: می خواهم عرض کنم که اگر ما حتی روایات را کنار آیه فطرت بگذاریم هم ملازمه ای ندارد؛ چون تشابه لفظی است. ما باید به خود این آیه با صرف نظر از روایات نگاه کنیم. در مورد شیطان هم اگر

خداوند او را آمر دانسته، این امر شیطان همان طوری است که در مورد اضلال در مسائل فکری و معنوی و روحی مطرح شده است. باز هم منافات ندارد که از راه تغییر خلق ظاهری هم به اهداف خود برسد.

آقای مبلغی: و یکی از اهداف شیطان هم نفی دین است.

آقای فاضل: این هم می تواند جزء اهداف شیطان باشد، اما دلیلی بر انحصار به آن نداریم.

آقای مبلغی: هدف اصلی شیطان چیست؟

آقای فاضل: آن غایت هدف شیطان است. اما آن به عنوان غایتی است که ما نمی توانیم اخذ در موضوع بکنیم. موضوعش این است که یکی از راه های شیطان تغییر خلق خداست؛ مثل این که می گوئیم یکی از راه های او وسوسه یا رواج ربا در بین مردم است. شما ربا را هم از شیطان می دانید. خیلی از امور در روایات مستند به شیطان شده اند؛ در حالی که از افعال ظاهری هستند. ممکن است کسی آن کار را انجام دهد و آن غایت هم بر آن مترتب شود.

خوب، حالا که روایت را و نیز آیه شریفه فطرت را کنار گذاشتیم و عاملیت شیطان هم را منافی ندانستیم، به این نکته می رسیم که این جا از موارد شبهه مصداقیه است. اکنون این سؤال مطرح می شود که وقتی سلول مرد را می گیرید و تخمک زن را هم می گیرید و هسته اش را برمی دارید، آیا این نحوه تلقیح با تلقیح متعارف یکی است یا غیر از آن است؟ و آیا در این سلول ها تغییری هم داده می شود؟ پاسخ مثبت است و بهترین دلیل بر این که تغییر وجود دارد، این است که آثاری که در راه طبیعی خلق وجود دارد، در شبیه سازی آثار دیگری بار می شود. در واقع، دیگر باید نه با در نظر گرفتن آیه یا روایت، بلکه با توجه به عرف، بررسی کنیم که آیا بر این کار خلق الله صدق می کند؟ عرف می گوید: خلق الله، هم بر نطفه، هم بر سلول و هم بر یک انسان کامل صدق می کند. همه اینها از مصادیق خلق الله هستند. کسانی چون امام خمینی می فرمایند: می شود به این آیه برای حرمت تغییر جنسیت استدلال کرد؛ حال آن که از نظر ایشان این کار مجاز است. پس هر نوع تغییری حرام نیست. تغییر جنسیت به طور مسلم از مصادیق این آیه شریفه هست. در بعضی از روایات به همین آیه اشاره هم شده است. در بحث ما هم به نظر می رسد قطعاً تغییر وجود دارد. اگر به ما خبر دهند که کاری آثار متعددی برخلاف آثار طبیعی دارد، قطعاً می گوئیم تغییر است.

آقای مبلغی: شما قبول کردید که هر تغییر خلق را ما حرام نمی دانیم؛ چون خیلی از تغییر خلقت ها در جهت بهسازی است؛ در این صورت باید دید موضوع حرمت در آیه تغییر بماهو تغییر است یا تغییر به ضمیمه منتهی شدن به آسیب رساندن به دین و یا موضوع تغییر به معنایی اعم از تغییر در خلقت ظاهری و تغییر در سرشت است و یا موضوع، تغییر در دین است؟ با توجه به مطالب ارائه شده در گذشته، موضوع تغییر در دین است که دلایل و قرائنی برای اثبات آن ذکر شد.

آقای فاضل: آن براساس عنوان ثانوی یعنی عنوان دیگری مثل معالجه و بهسازی است. اما سؤال این است که اگر این آیه وجود نداشت و کسی از ما می پرسید تغییر خلق خدا چگونه است - اصلاً کاری به شبیه سازی نداریم - چه پاسخی می دهیم؟ این موضوع دیگری است. در پاسخ به این پرسش باید به دنبال ملاکات باشیم.

آقای نجفی: در پایان از زحمات سروران عزیز که با وجود همه مشغله های علمی خود بر ما منت نهادند و با اظهارنظرهای خود، ما و خوانندگان مجله را بهره مند ساختند، کمال تشکر را دارم. طبیعی است طی این سه جلسه گفت و گو تمامی آنچه گفته شد بخصوص مطالب مفید حاشیه ای را نتوان به صورت مکتوب ارائه نمود، ولی سعی خواهد شد در تنظیم سخنان سروران عزیز از مطالب مربوط به موضوع چیزی فروگذار نشود. با این همه، پس از تنظیم به رؤیت عزیزان نیز خواهد رسید. امیدواریم آنچه انجام گرفته است، مورد پذیرش خوانندگان عزیز مجله قرار گیرد. ضمن آن که اذعان داریم حساسیت موضوع و گستردگی آن اقتضای گفت و گوها و پژوهش های فراوان علمی را دارد. ما سعی کردیم گام هایی را برداریم و پیشاپیش از انتقادات و پیشنهادهای خوانندگان استقبال می کنیم.