

دیدگاه‌های اسلامی دربارهٔ اخلاق در تحقیقات سلول‌های بنیادی

عبدالعزیز ساشادینا^۱

چکیده

ارزیابی اخلاقی پژوهش‌هایی که از سلول‌های بنیادی حاصل از جنین انسان که قابلیت رشد و تکوین در چندین جهت مختلف را دارند به پرسش مهم اخلاقی و حقوقی دربارهٔ قداست جنین در حال تکوین و مشروعیت سقط جنین در اسلام دامن می‌زند. اگر چه احکام صادره از سوی فقهای اسلامی در این باره از اصول رویه‌های قضایی در جرم‌شناسی مرتبط با آسیب و یا از بین بردن جنین، استنباط شده‌اند، اما شأن معنوی ادامهٔ حیات و قداست جنین در حال تکوین روشن نمی‌باشد. تعریف روشنی از جنین در فقه اسلامی وجود ندارد. از این رو جایگاه اخلاقی و حقوقی آن مشخص نشده است. با بررسی احکام رایج دربارهٔ مجازات درجه‌بندی شده برای سقط جنین عمدی، به نظر می‌رسد که تکامل شخصیت انسانی جنین در دورهٔ نه ماهه بارداری خیلی دیر به انجام می‌رسد. این ابهام به نگرش‌های نه چندان محکمی دربارهٔ ارزشیابی ادامهٔ حیات جنین در احکام اخلاق زیستی نوین منجر شده است. مسائل اخلاقی دربارهٔ سلول‌های بنیادین جنینی در پژوهش‌های زیست‌پزشکی و تمام شاخه‌های آن به دلیل ارزش جنین، در نظر گرفته نشده است.

واژگان کلیدی

سلول‌های بنیادین، اخلاق زیستی، اسلام، جنین

۱. استاد دین‌شناسی و اخلاق زیستی دانشگاه تورنتو، عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، عضو افتخاری انجمن علمی حقوق پزشکی ایران و استاد افتخاری مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تورنتو، کانادا.
Email: aas@virginia.edu

دیدگاه‌های اسلامی دربارهٔ اخلاق در تحقیقات سلول‌های بنیادی

۱- حرمت جنین در حال تکوین

در هفتم آگوست ۲۰۰۵، گروه‌های مسیحی در آمریکا با ارائه برنامهٔ فرزندخواندگی «جنین دانه برفی»^۱ به عنوان بخشی از فعالیت‌هایشان، مخالفت خود را با پژوهش‌های سلول‌های بنیادین در کلینیک‌های بارورسازی آزمایشگاهی^۲ که از جنین‌های زائد برای استخراج سلول‌های بنیادین استفاده می‌شد، اعلام کردند. این گروه عقیده داشتند که تنها راه طبیعی ارزش‌بخشی اخلاقی به زندگی جنین منجمد، انتخاب و جایگزین کردن آن‌ها در رحم و طی دورهٔ کامل بارداری می‌باشد. این افراد با فناوری تکثیر مشارکتی که در آن به وسیلهٔ جنین منجمد به زوج نابارور کمک می‌شود تا صاحب فرزند یا فرزندی شود، مخالفتی نداشتند. بلکه با علم نوین که باعث کاهش توان بالقوهٔ زندگی انسانی در جنین‌های ناخواسته «زائد» می‌شود مخالف بودند. از دیدگاه متعصبانهٔ مذهبی چیزی به نام جنین «ناخواسته» یا «زائد» وجود ندارد زیرا چنین تنزلی از ارزش جنین اهانتی آشکار به کلام خداوند دربارهٔ زندگی است. در متون اسلامی یا هر متن اخلاق زیستی و یا مذهبی دیگر، تا زمانی که جنین از نظر هستی‌شناختی دارای توانایی بالقوه برای تبدیل شدن به انسان باشد، تردیدهای اخلاقی و موضع‌گیری‌های مذهبی در حمایت از استفاده از جنین منجمد در راستای اهداف پژوهشی وجود دارد. شاخص معتبر، تشخیص جنین در مراحل اولیهٔ تکامل می‌باشد (۵ تا ۸ روز پس از بارورسازی یعنی در مرحله‌ای که سلول‌ها قابلیت رشد و تکوین در تمام جهات را دارند) که در این مرحله نیز جنین دارای حقوقی است.

سلول‌های بنیادین از طریق توانایی بالقوه‌شان در تمایز یافتن به سلول‌هایی با قابلیت رشد و تکوین در چندین جهت مختلف، در تمام جهات یا در یک جهت

مشخص و نیز تفاوت در منبع آن‌ها که جنین باشد یا بزرگسال، تعریف می‌شوند. اگر چه همه انواع سلول‌های بنیادین در حال حاضر به دلیل مزایای درمانی بالقوه‌شان مورد مطالعه قرار می‌گیرند، اما اکثر دانشمندان بر این نکته توافق دارند که سلول‌های بنیادین گرفته شده از سلول‌های جنین در مرحله بلاستوسیت که توانایی بالقوه‌ای برای تولید همه انواع سلول‌های بدن را دارند، افق گسترده‌ای برای مطالعه و درمان بیماری‌های علاج‌ناپذیر پیش‌رو قرار می‌دهد. در خصوص استفاده از سلول‌های بنیادین بزرگسالان منازعات کم‌تری وجود دارد، زیرا آن‌ها را می‌توان از مغز استخوان افراد زنده و سایر بافت‌ها هم تهیه کرد. در هر حال سلول‌های بنیادین بزرگسال که سلول‌های تمایزناپذیر و با قابلیت رشد و تکوین در یک جهت مشخص هستند، توانایی محدودتری برای تکثیر در محیط کشت و تمایز یافتن به انواع سلولی، بافت‌ها و اندام‌هایی که از آن‌ها جدا شده‌اند را دارند. در نتیجه، جامعه علمی پژوهش‌های خود را بر روی سلول‌های بنیادین جنینی متمرکز کرده است. معمولاً سلول‌های بنیادین جنینی از جنین‌های منجمد اهدا شده‌ای که به منظور تکثیر مشارکتی تهیه شده‌اند، کشت می‌شوند. مقبولیت شرعی و قانونی این فناوری در دنیای اسلام با رشد روزافزون کلینک‌های باروری در شهرهای بزرگ، چند برابر شده است. با وجود تأیید مسأله فناوری آی.وی.اف،^۳ مشکل اصلی، فقدان کلی مباحثات اخلاقی در منابع اسلامی در خصوص آغاز زندگی و نگرش‌های سؤال برانگیز اخلاقی نسبت به سقط جنین کلینیکی است. به نظر می‌رسد اصول مبتنی بر درک قداست زندگی که پایان دادن به زندگی جنین در سقط‌های عمدی کلینیکی را در مراحل اولیه منتفی می‌کند با وجود عقاید روشن‌فکرانه درباره سقط جنین و نیز مجوز قانونی برای استفاده از جنین‌های منجمد «زائد»، هنوز نسبت به مصونیت جنین بی‌اعتنایی‌هایی صورت می‌گیرد. با

تمرکز بر استلزامات قانونی سقط جنین و غفلت از ابعاد اخلاقی فلسفی جنین‌شناسی انسانی، احکام اسلامی اشاعه اصل قداست زندگی را به جنینی که در رحم مادر است محدود می‌کند و این اصل برای جنین‌هایی که در رحم جایگزین نشده‌اند و منجمد شده هستند مصداق پیدا نمی‌کند.^۴

یکی از پرسش‌های جالب توجه در ارتباط با قداست جنین در حال تکوین در متون اسلامی به آغاز زندگی مربوط می‌شود. پرسش درباره شأن معنوی زندگی جنین به دلیل فقدان تعریفی دقیق از زندگی و آغاز حیات که ملاحظات مذهبی، حقوقی، اخلاقی و اجتماعی را دربر می‌گیرد، در فقه اسلامی غیرقابل حل باقی مانده است. اگر چه فقها با حقیقت زیست‌شناختی زندگی و حرمتی که به دلیل آن برای جنین قائل هستند متفق‌القول می‌باشند اما در خصوص مراحل تکامل جنینی که در آن جنین از مصونیت و حقوق کامل و برابر با سایر افراد برخوردار می‌شود^۵ و نیز درباره زمان بارداری و هنگام دمیده شدن روح اختلاف نظر دارند. بر این اساس درباره شأن معنوی جنین - اتفاقات و امکان زندگی برای جنین در خارج از رحم، بحث‌هایی صورت گرفته است. چنین به نظر می‌رسد که جنین از زمانی که در رحم مادر است، تا هنگام تولد،^۶ حق مستقلی برای زندگی ندارد. در اصطلاحات فقهی جنین به‌عنوان موجودی تعریف می‌شود که به یک معنی هنوز کاملاً دارای شخصیت نمی‌باشد و بنابراین از حقی هم برخوردار نیست.^۷ گذشته از این در فقه اسلامی، احکام سقط جنین در چهارچوب مجزایی از منازعه درباره حقوق مادر و جنین نمی‌باشد. برای مثال بنابر نظر عالمان اهل سنت حنفی، تا زمانی که جنین در رحم مادر می‌باشد، جزیی از بدن او محسوب می‌شود پس مصونیت مستقل و کاملی ندارد. اگر چه به محض خارج شدن از رحم و توانایی ادامه حیات در محیط خارج از رحم، به عنوان یک شخص (نفس) محسوب شده و

از تمامی حقوق و مصونیت‌ها مثل آزادی، وراثت، هویت خانوادگی و غیره برخوردار می‌گردد.^۸

در این معنا، جنین موجود در رحم به علت داشتن شخصیت واقعی دارای حقوق مرتبط با زندگی است و انسان بالقوه محسوب می‌شود. هرچه به زمان تولد نزدیک‌تر شویم شخصیت جنین بیش‌تر شکل می‌گیرد و توجیه محکم‌تری برای صاحب حقوق شدن پیدا می‌کند.^۹ چنین تخمینی از شخصیت یافتن جنین از عقاید فقهی‌ای در میان عالمان سنی حنفی ریشه می‌گیرد که هرگاه در هر مرحله‌ای از بارداری حتی چند روز قبل از موعد زایمان خطری مادر را تهدید کند، سقط جنین جایز می‌گردد.^{۱۰} این مجوز مشروط به خطر قریب‌الوقوعی است که زندگی مادر را تهدید می‌کند اما اغلب وقتی در کشورهای اسلامی سقط جنین به سادگی و بدون مجوز انجام می‌شود، این مسأله نادیده انگاشته می‌شود. نگرش غیراخلاقی نسبت به جنین قبل از دمیده‌شدن روح جایز شمردن سقط جنین به دلیل فقر^{۱۱} است و منجر به این می‌شود که از سقط جنین به عنوان روشی برای کنترل جمعیت، سوءاستفاده گردد، اما هیچ مکتبی از فقه اسلامی سقط جنین را به عنوان راهی برای کنترل جمعیت جایز نمی‌شمارد.^{۱۲}

مسأله این است که تاکنون سقط جنین به عنوان سرفصل جداگانه‌ای در فقه مطرح نبوده است و مانند بسیاری از موضوعاتی که اعمال جنایتکارانه محسوب می‌شوند و متعاقب آن‌ها در فقه پزشکی مجازاتی برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود، سقط جنین نیز به عنوان عملی غیرقانونی (جنایت) در سیستم کیفری محسوب می‌گردد. بنابراین، در فقه درباره ابعاد اخلاقی شخصیت یافتن جنین مباحث اندکی وجود دارد. ارزیابی اساسی جنین در شریعت بر پایه منابع قرآنی و بسط و گسترش آن‌ها در سنت می‌باشد که از اکتساب تدریجی شخصیت انسانی

جنین بدون هیچ ارتباطی با موارد اخلاقی سخن می‌گوید. اگرچه اخیراً مطالعاتی درباره احکام جدیدی که سقط جنین را به دلیل اعمال خلاف عفت (زنا) و هتک حرمت، جایز می‌شمارد، صورت گرفته است، اما به ندرت مباحثه‌ای در میان مسلمانان درباره موارد اخلاقی جنین پیش از جایگزینی یا جنین به عنوان شخص واجد حقوق که به حمایت نیاز دارد،^{۱۳} صورت می‌گیرد.

شایان ذکر است که مسأله سقط جنین عمدی در قرآن مطرح نشده است. همه منابع فقهی مرتبط با متون قرآنی به قتل نفس پرداخته‌اند و نه به سقط جنینی که پیش از اتمام دوره نه ماهه بارداری اتفاق می‌افتد. در حقیقت تعریفی درباره جنین به عنوان موجود زنده در مرحله نطفه در هیچ جای سنت وجود ندارد. فقها در ارزیابی آسیب وارد شده به جنین، مراحل خون بسته شده، نطفه یا جنین مستقر در رحم (استقرار نطفه در رحم) را به عنوان مراحل زندگی جنینی در نظر می‌گیرند که از این زمان هر آسیبی به جنین مستلزم پرداخت دیه می‌باشد.

در آیات نقل شده برای ارزیابی خسارت به جنین یا هر عضو دیگری که در این بین آسیب دیده باشد، جنین در حال رشد را به عنوان عضوی از بدن محسوب می‌کنند. مطمئناً آیاتی مراحل بارداری از زمان لقاح تا شخصیت یافتن جنین را پوشش می‌دهند، اما درباره ماهیت مرحله نطفه توضیحی نمی‌دهند که آیا در این مرحله که سلول‌های بینادین توانایی بالقوه برای تولید تمام سلول‌های بدن را دارد، زندگی آغاز شده است یا نه؟ طبق برخی احکامی که سقط جنین در بارداری‌های حاصل از اعمال تجاوز به عنف را جایز می‌شمارد، مثل موردی که در دهه ۱۹۹۰ در بالکان اتفاق افتاد، به نظر می‌رسد که جنین به عنوان موجودی در نظر گرفته است که فاقد تمام فاکتورهای زیست‌شناختی برای توانایی تبدیل شدن به انسان می‌باشد.^{۱۴} در حقیقت مباحثه‌هایی که درباره دستورالعمل‌های تشخیص جرم در

سقط جنین عمدی در مرحله بسته شدن نطفه وجود دارد، نشان‌گر درک متفاوتی از جرم در قبال جنین می‌باشد. بنابر نظر اکثر فقها، اگر جسم سقط شده به گونه‌ای باشد که در آب داغ حل گردد، این عمل (سقط جنین) تعرضی به جنین محسوب نمی‌شود.^{۱۵} به بیان دیگر وقتی جنین تشکیل می‌شود و در رحم مستقر می‌گردد و تا حد توده‌ای سلولی و بافت رشد می‌کند، هر جرمی در قبال آن باید برای تعیین خسارت مورد ارزیابی قرار گیرد.

متونی که درباره تکامل جنین بحث می‌کنند درباره تفاوت زندگی از نظر زیست‌شناسی و از نظر اخلاقی - حقوقی که باعث مباحثاتی درباره ارزش جنین می‌شود، توضیحی نداده‌اند. آیات ۱۲ تا ۱۴ از سوره ۲۳ قرآن مراحل تکامل زیست‌شناختی جنین را بدین گونه شرح می‌دهد.

«و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم، سپس او را به صورت نطفه‌ای در رحم مستقر کردیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم سپس آن علقه را به صورت مضغه گردانیدیم و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد آنها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه آفرینشی دیگر پدید آوردیم، آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است».^{۱۶}

از سه مرحله ابتدایی تکامل جنین که در قرآن نقل شده، نتیجه مهمی گرفته شده است: اول اینکه، زندگی قابل درک در مرحله بعدی تکامل زیست‌شناختی جنین ممکن می‌شود، در جایی که خداوند می‌فرماید: سپس ما او را آفریده‌ای دیگر پدید آوردیم.^{۱۷} دوم اینکه، تا زمانی که همه عوامل سازنده انسان در دسترس نیست، شخصیت یافتن جنین از لحاظ زیست‌شناختی اخلاقی - حقوقی متفاوت می‌باشد. همان‌طور که از اجماع نظرات فقهای اهل سنت درباره این آیات برداشت می‌شود؛

مرحله دوم بعد از سه ماهه اول بارداری می‌باشد. این اجماع براساس روایاتی است که جزئیات بیشتری درباره جنین‌شناسی قرآنی ارائه می‌دهد. مهم‌ترین روایاتی که زمینه‌های مذهبی و حقوقی جنین را متذکر می‌شوند در تألیفات اهل سنت و شیعه آورده شده است. در نسخه بخارایی که معتبرترین مجموعه در ارزیابی‌های اهل سنت می‌باشد از قول پیامبر (ص) نقل شده است: «هرکدام از شما زندگی را به شکل خون بسته شده (نطفه) برای ۴۰ روز در رحم مادر شروع کرده‌اید و سپس در مدتی مشابه به شکل توده‌ای از خون لخته شده (علقه) بودید و سپس فرشته‌ای از سوی خدا فرستاده شد تا چهار چیز برای شما نوشته شود: معاش، طول عمر، اعمال و این که آیا جزء گناه‌کاران (شقی) خواهید بود یا رستگاران (سعید)».^{۱۸}

در اینجا سخنی از دمیده شدن روح به میان نیامده است. اما در نسخه دیگری از تألیفات اسلامی جمله‌ای با این مضمون دیده می‌شود: «سپس فرشته‌ای فرستاده شد تا روح را در او بدمد».^{۱۹} در منبع دیگری نقل شده که فرشته از همان هنگام استقرار جنین در رحم یعنی ۴۵ روز پس از بارداری حضور می‌یابد. همین‌طور درباره جنسیت او در این مرحله نیز سخنانی به میان آمده است.^{۲۰}

این روایات درک درستی از اطلاعات زیست‌شناختی به هنگام دستیابی جنین به جایگاه انسانی ارائه می‌دهد. از نسخه‌های متفاوت این روایت چنین برداشت می‌شود که مرحله ثبت سرنوشت انسان به وسیله فرشته‌ای است که از طرف خداوند فرستاده می‌شود تا روح را در شب ۴۰ یا ۴۲ یا ۴۵ و یا پس از ۱۲۰ روز در او بدمد. فقها این مرحله را هنگام حلول روح می‌دانند که در این زمان جنین ماهیت انسانی می‌یابد. شایان ذکر است که مفهوم اخلاقی - حقوقی حلول روح موضوع این روایات نمی‌باشد.

به دلیل دانش محدود درباره جنین‌شناسی، فقهای پیشین اسلامی به ویژه در روایات نقل شده در نسخه بخارایی، تفاوتی میان دو دوره بارداری به لحاظ تعیین مجازات سقط جنین عمدی قائل نشده‌اند. سایرین مثل ابن‌القیم الجوزیا^{۲۱} استدلال کرده‌اند که بنا به روایات، تمام سه مرحله اولیه تکامل یعنی نطفه، توده خونی و توده گوشتی در ۴۰ روز اول بارداری اتفاق می‌افتد، آنجا که به روشنی بیان می‌کند که «هر کدام از شما در آفرینش در رحم مادر به مدت ۴۰ روز گرد هم آمدید»^{۲۲}. از این گذشته هیچ کدام از روایات مرحله بسته شدن خون (نطفه) را به عنوان مرحله جداگانه‌ای از بارداری نمی‌دانند. مطابق نظر برخی فقها، حتی عبارتی که به معنای آن و یا شبیه آن باشد به این نکته اشاره نکرده است که منظور از این دوره، همان دوره ۴۰ روزه است. روایات به روشنی بیان می‌کنند که پیش از فرستاده شدن فرشته برای ثبت سرنوشت کودک، روح در جنین و یا حتی در نطفه، لخته خونی و یا توده گوشتی وجود ندارد. از نظر فقها حلول روح در انتهای ۴۰ روز اول بارداری روی می‌دهد و نه پس از آن.^{۲۳}

در هر حال این که آغاز زندگی از زمانی است که بارداری آغاز می‌شود، در برخی روایات شیعه آمده است. برای مثال در روایت زیر که از امام هفتم، امام موسی کاظم (ع) روایت شده، سؤالی درباره سقط جنین از ایشان پرسیده شده است:

اسحاق بن عمار می‌گوید: از ابوالحسن (الکاظم) پرسیدم، نظر شما درباره زنی که می‌ترسد در ابتدای بارداری دچار مشکل و در نتیجه سقط جنین شود چیست؟ ایشان پاسخ دادند: درست نیست گفتم: اما آن خون بسته شده است و امام پاسخ دادند: شروع خلقت انسان، خون بسته شده است.

این روایت صریحاً بیان می‌کند که منشأ تشکیل بشر در مرحله نطفه می‌باشد و سقط جنین در این مرحله جایز نیست. استنباط مشابهی از روایتی دیگر از علی بن ابوطالب (ع) می‌باشد که در آن ۵ مرحله از تکامل جنینی در مورد مقدار دیه‌ای که باید پرداخت شود، مشخص شده است.

وقتی جنین در مرحله پیش از دمیده شدن روح است؛ صد دینار، چرا که خداوند انسان را از گل آفرید، این همان خون بسته شده است.^{۲۴} بنابراین این مرحله قسمتی از خلقت انسان است. سپس تبدیل به لخته‌ای خون می‌گردد که آن بخشی دیگر است.

از این دو روایت و با توجه به آیه ذکر شده چنین استنباط می‌شود که مرحله نطفه به عنوان آغاز زندگی محسوب شده و بنابراین سقط جنین در این مرحله مستوجب مجازات است. در هر حال روایت دیگری نیز وجود دارد که زمان حلول روح را مشخص می‌کند. سعید بن مصیب به نقل از امام چهارم، علی بن حسین (ع)، می‌گوید:

از امام (ع) پرسیدم: به نظر شما در تغییراتی که در طول دوران بارداری در جنین روی می‌دهد، روح نیز حضور دارد؟ ایشان فرمودند: تغییرات با حضور روح اتفاق می‌افتد به غیر از مرحله‌ای که زندگی او وابسته به صلب پدر و رحم مادر است. اگر جنین مستقل و دارای روح نبود البته غیر از مرحله‌ای که زندگی‌اش به دلیل وجود پدر و مادر است، نمی‌توانست در رحم دست‌خوش تغییراتی گردد. (وجود روح و حلول روح با روشن شدن این حقیقت تقویت می‌شود و کسی که در مراحل اولیه تکامل جنین مرتکب عمل سقط شود نیازی به پرداخت خون بها (دیه)^{۲۵} ندارد).

این مورد آخر مفهوم روشن تری از آغاز زندگی و حلول روح را در روایات شیعه نشان می‌دهد. القرتوبی در تفسیر فقهی قرآن بیان می‌دارد: اختلاف نظری بین علما در مورد حلول روح پس از ۱۲۰ روز وجود ندارد. این زمانی است که ۴ ماه از دوره بارداری گذشته و فرد وارد پنجمین ماه می‌شود^{۲۶}. مهم‌تر از آن فقها پایان دادن عمدی بارداری را در هر مرحله‌ای از تکامل جنینی، گناه می‌دانند. در هر حال پس از سه ماهه اول، اکثریت فقها جنین را موجودی مستقل می‌دانند و از نظر آنان سقط جنین به‌طور کلی منع شده است، مگر این که برای سلامت و زندگی مادر خطری در پی داشته باشد.^{۲۷} با وجود برداشت‌ها و قرائت‌های گوناگون در میان علمای اهل سنت، به نظر می‌رسد توافقی صورت گرفته باشد که بر اساس روایات ذکر شده در دو اثر معتبر بخارایی و مسلم، جنین بعد از ۱۲۰ روز شخصیت انسانی به خود می‌گیرد.^{۲۸} با این حال درباره مصونیت کلی جنین تا زمانی که پیشرفت‌های زیست‌پزشکی اطلاعات زیست‌شناختی کاملی در خصوص تکامل جنین و تبدیل شدن آن به انسان کامل ارائه دهند اختلاف نظر وجود دارد اما حتی در آن زمان نیز فقها به بعد معنوی مصونیت جنینی توجه کافی ندارند.

۲- مسائل اخلاقی مرتبط با فناوری تولید مثل مشارکتی

در حالی که درباره سقط جنین پیش از سه ماهگی کم و بیش توافقاتی وجود دارد اما فقها درباره جایگاه قانونی و حقوقی جنین اختلاف نظر دارند. احکام درباره شأن قانونی جنین اغلب با توجه به ارزیابی سه مرحله ابتدایی رشد و تکامل جنین در منابع قرآنی، صادر می‌شود و نه از ارزیابی هستی‌شناختی ماهیت شخصیتی بشر. بنابراین بحثی درباره شأن و کرامت انسانی که اساس حقوق بشر می‌باشد، به چشم نمی‌خورد. از آنجا که برداشت روشنی از مرحله تشکیل نطفه در منابع اسلامی

وجود ندارد، تعریف هستی‌شناختی از شخصیت انسانی (نفس) جنین به عنوان اجتماع بدن و روح نیز موجود نمی‌باشد. بنابر فرضی در فقه، اصطلاح نفس به معنای شخصیت یافتن آدمی است و طبق قوانین جزا باید زندگی جنین تحت حمایت قرار گیرد نه اینکه فقط در حد یک تئوری باقی بماند. وجود فقهای مسلط به منابع قرآنی لازم است تا چهارچوب اخلاقی را برای تعریف شخصیت انسانی و تصریح ارزش ذاتی جنین پیش از دمیده شدن روح در آن استخراج کنند و از مصونیت جنین در تمام مراحل تکامل آن دفاع نمایند. روند فقهی به این شکل است که شخصیت یافتن جنین را پیش از حلول روح انکار کنند زیرا فاقد اندام‌های تمایز یافته می‌باشد و در نتیجه سقط جنین در این مرحله و همین‌طور استخراج سلول‌های بنیادی جنینی از جنین‌های منجمد جایز می‌گردد.

استدلال دیگری برای این نگرش درباره شخصیت یافتن جنین پیش از حلول روح این اصل اعتقادی می‌باشد که هرگز جنینی که در مرحله پیش از حلول روح می‌باشد در روز رستاخیز زنده نخواهد شد (قیامت). به بیان دیگر جسمی که فاقد روح باشد دوباره برانگیخته نخواهد شد. بنابراین سقط جنین در این مرحله که هنوز جنین موجودی زنده محسوب نمی‌شود، مانعی ندارد.^{۲۹} مسأله این است که از دیدگاه نظریه پردازان قرآنی که خداوند را قادر مطلق و عالم مطلق می‌دانند، اگر برای جنین این امکان فراهم شود که مراحل بارداری را طی کند چگونه ممکن است انسان درباره این که جنین نمی‌تواند صاحب روح گردد و شایستگی برانگیخته شدن را داشته باشد پیش‌داوری نماید؟ روشن است که سقط جنین در این مرحله تعرض به او محسوب شده و تا زمانی که دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن نباشد این عمل منع شده است.

در دهه ۱۹۷۰ بارورسازی آزمایشگاهی یا آی.وی.اف، آغازگر انقلابی در درمان ناباروری بود. در این شیوه اسپرم و تخمک در لوله آزمایشگاهی آمیزش داده می‌شوند. در اصل این روش برای درمان زنانی است که لوله‌های فالوپ آنها آسیب دیده یا فاقد لوله فالوپ می‌باشند. در سال ۱۹۷۸ این روش در بارور کردن تخمک‌ها و جایگزین کردن آنها برای درمان ناباروری با موفقیت روبرو شد.

مهم‌ترین مورد اخلاقی در بارورسازی آزمایشگاهی در مورد تخمک زن می‌باشد که خارج از بدن بارور می‌گردد و سپس به لوله‌های فالوپ مادر و یا مادر جایگزین تزریق می‌گردد. اگر چه در متون فقهی کهن، فقها این امکان را که زن بتواند به‌طور غیرجنسی با اسپرمی که متعلق به همسرش می‌باشد بارور گردد پذیرفته‌اند اما بارداری غیرجنسی بدون دخول از طریق تکنولوژی تکثیر مشارکتی در دین سابقه نداشته است، همین‌طور مادر جایگزین نیز برای فقها معنایی ندارد. با قبول شرط تعدد زوجات، راه‌حل فوری برای ناباروری اختیار همسر دوم می‌باشد که گاه با تأیید و تشویق همسر اول و در بیش‌تر مواقع با عدم توافق و حتی طلاق همسر اول صورت می‌گیرد. اما امکان دیگر این است که همسر دوم حامل جنین حاصل از گامت‌های همسر اول و شوهرش باشد (شرایطی که همسر اول از نظر پزشکی نتواند این دوران را به‌طور کامل طی کند). این امر مستلزم تشخیص دقیق این مسأله است که آیا تولید مثل قبلاً در آن خانواده اتفاق افتاده یا خیر؟ قانون حکم مهمی را برای دفع آسیب‌های احتمالی (دفع ضرر محتمل) پیش از احتساب مزایای این مداخله پزشکی صادر کرده است.

با وجود ناشناخته‌ها در قوانین سنتی، مزایای آی.وی.اف در درمان ناباروری تا زمانی که در محدوده شرعی ازدواج صورت گیرد، بسیار چشم‌گیر می‌باشد. در هر حال همان‌طور که در بررسی‌های فقهی اسلامی متعارف است از یک سو به مفاهیم

اجتماعی و معنوی این فرآیند در ماهیت هویت کودک و ارتباط خانوادگی و از سوی دیگر به شأن جنین‌های متعددی که در ظرف کشت تولید و برای افزایش امکان بارداری در رحم جایگزین می‌شوند، توجه اندکی شده است. در صورت بارداری‌های چند قلوئی، سقط و از بین بردن جنین‌های زائد برای حفظ سلامتی مادر و تغذیه مناسب جنین اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. به غیر از چند جنینی که در رحم مادر جایگزین می‌شوند جنین‌های زائدی نیز به‌طور منجمد برای استفاده‌های بعدی نگهداری می‌شوند. اما این سؤال مطرح می‌شود که حکم این جنین‌های منجمد شده چیست؟ اگر یکی از زوجین فوت کند و یا آنها از هم جدا شوند چه کسی صاحب جنین است؟ آیا می‌توان از جنین‌های منجمد برای بارداری‌های بعدی زوجین استفاده کرد؟ آیا می‌توان آنها را به‌عنوان جنین‌های ناخواسته از بین برد؟ آیا می‌توان از آنها برای استخراج سلول‌های بنیادی و مقاصد درمانی استفاده کرد؟ سلول‌های بنیادی در تمام شاخه‌های درمانی برای تحقیق درباره‌ی درمان‌های پیشرفته بیماری‌های مزمن، کشنده و یا نابه‌هنجاری‌های بدخیم مورد استفاده قرار می‌گیرند.

هدف محدود و غیرقابل انکار آی.وی.اف، اصلاح شرایط موجود مادر برای طی دوران بارداری می‌باشد. با در نظر داشتن چندگانگی در نظرات شرعی مسلمانان درباره‌ی موارد اخلاق‌زیستی و با وجود این حقیقت که مخالفت‌هایی نیز در این خصوص میان علمای شیعه و سنی مشاهده می‌شود، اکثریت آنها تکنولوژی آی.وی.اف را به شرطی که به احکام شرعی روابط زن و مرد عمل شود مورد تأیید قرار داده‌اند. در مواردی نیز برخی علما درباره‌ی فرآیند تولید سلول‌های جنسی به‌طور غیرجنسی، به دلیل عمل سؤال برانگیز استمناء برای تولید اسپرم احتیاط کرده‌اند. با این وجود امروزه برای اجتناب از جراحی، پزشکان با

سونوگرافی تخمدان‌ها، تخمک‌ها را از طریق واژینال خارج می‌کنند. اما این عمل تا حدی متجاوزانه تلقی و باعث ایجاد سؤال‌هایی دربارهٔ پزشکان مردی شده است که به خصوصی‌ترین بخش‌های بدن زن دسترسی می‌یابند. طبق نظر قوانین اسلامی دربارهٔ عفت زنان، این مسأله از نظر اخلاقی مشکل‌آفرین می‌باشد و تا زمانی که تعداد پزشکان کافی زن یا مرد برای انجام فرآیند آی.وی.اف در اختیار نباشد، این مشکل حل نمی‌گردد.

در بیش‌تر موارد اگر خانواده مورد نظر متمول باشد، درمان در خارج از کشور انجام می‌گیرد، جایی که چنین حساسیت‌هایی دربارهٔ روابط زن و مرد به‌طور کلی منتفی است. با این حال هر چند این مورد از لحاظ ماهیت، بخشی آکادمیک می‌باشد، اما راه‌حل‌های فوری و معقول دربارهٔ کمبود متخصصین زن در تمام حوزه‌های پزشکی، بسیار مؤثر بوده است. این مشکل به‌عنوان مشکلی آکادمیک مطرح شده است، زیرا دسترسی بسیاری از مردم به مراقبت‌های پزشکی بسیار سخت می‌باشد و این که بیمار توسط پزشک زن یا مرد مورد معاینه قرار گیرد، به ندرت اهمیت پیدا می‌کند. پیش از پیشرفت‌های علمی امروز، ناباروری به‌عنوان مشکلی جدی در خانواده و جامعه بود. زوج‌هایی که نمی‌توانستند صاحب فرزند می‌شوند همه راه‌ها را برای داشتن فرزند امتحان می‌کردند که این باعث خسارت مالی فراوانی به خانواده می‌شد. در نتیجه موشکافی‌های اخلاقی که بخشی از فرهنگ دینی مردم محسوب می‌شود، به ندرت برای مردم عادی که به دنبال راه‌حل‌های کارآمد بودند، اهمیت داشت، مگر در مواردی که این احکام به‌طور کلی عملی را منع کنند یا جایز شمارند.

برای آن دسته از فقهای که می‌خواستند توجیهی فقهی و اخلاقی برای استفاده از جنین‌های زائد به منظور استخراج سلول‌های بنیادی جنینی در پژوهش‌ها داشته

باشند؛ صلاح عموم و ضرورت، دو عاملی شد که ممنوعیت آن را منتفی کرد. از این گذشته برخی از فقهای برجسته احکامی صادر کرده‌اند که بنا بر آن اصل قداست زندگی برای جنین‌هایی که خارج از رحم هستند مصداق ندارد. بنابراین استفاده از سلول‌های بنیادی جنین منجمد، به‌خصوص به‌دلیل افزایش امکان کشف راه‌هایی برای بیماری‌های علاج‌ناپذیر، توجیه شده است. استفاده از جنین‌های منجمد برای انتقال آن‌ها پس از مرگ پدر به لوله‌های فالوپ همسر بیوه آن مرد مشکل دیگری است که مستلزم درک دقیقی از شرایط جنین منجمد می‌باشد تا این اطمینان حاصل شود که آیا جنین منجمد شده به این زوج تعلق دارد یا خیر؟ اگر مشخص شود که جنین منجمد شده قانوناً متعلق به آنها است، این موضوع در ذیل قانون مالکیت خصوصی بررسی و به عنوان دارایی که متعلق به زن و مرد می‌باشد مطرح می‌گردد. اما آیا واقعاً جنین جزء دارایی قرار می‌گیرد؟ اگر هر دو زوج زنده بودند حق تشخیص استفاده از آن، با هر دوی آنهاست. اما در صورت مرگ یکی از زوجین چه باید کرد؟ پیچیدگی این مسأله تا جایی پیش رفت که فقها درباره حق زن بیوه در استفاده از جنین منجمدی که از آمیزش گامت‌های او با شوهرش به وجود آمده تردید کنند. از دیدگاه قانونی به‌دلیل مرگ همسر، قراردادی که به موجب آن آنها با هم زن و شوهر بوده‌اند، ارزش خود را از دست داده است و اکنون وی همسر آن مرد نمی‌باشد. بنابراین کودک متولد شده نمی‌تواند از نام مرد متوفی به‌عنوان هویت خود استفاده کند.

۳- مشکل تأیید تحقیقات سلول‌های بنیادی

اگرچه تکنولوژی تولید مثل مشارکتی توسط فقهای اسلامی مورد تأیید قرار گرفته است، اما یکی از موارد بحث‌انگیز در این تکنولوژی، تولید غیرجنسی جنین در انتقال هسته‌ای سلول سماتیک^{۳۰} می‌باشد که شامل انتقال مواد هسته‌ای سلول

سماتیک به اووسیت بدون هسته می‌باشد. استفاده از اسپرم و تخمک‌های اهدا شده تا زمانی که نسبت به هویت خانوادگی کودک ملاحظات قانونی رعایت می‌شود، در اسلام بلامانع است. موارد اخلاقی در تولید مثل مشارکتی با روش انتقال هسته‌ای سلول سوماتیک که در طی آن جنین به وجود می‌آید، مشاهده می‌شود. در حالی که شأن معنوی جنین و استفاده از جنین منجمد مورد مناقشه است، هم‌چنین درباره تولید جنین با روش انتقال هسته سلول سوماتیک تردیدهایی وجود دارد.

تخریب جنین برای گرفتن سلول‌های بنیادی از آن، به دلیل افزایش نظرات نامناسب درباره قداست و حقوق جنین پیش از جایگزینی در مرحله بلاستوسیت مورد مناقشه است، سلول‌های بنیادی با اثر مستقیم بر روابط درون بشری که بدون مداخله علم منجر به بارداری می‌شود به تحقیقات ژنتیکی شتاب داده است. همان‌طور که پیش از این بحث شد، مدارک زیادی در متون اسلامی وجود دارد که شأن معنوی و حقوقی جنین را زمانی که به صورت نطفه است بیان می‌کند. بنابراین، تخریب آن برای استخراج سلول‌های بنیادی از نظر اخلاقی موجه نمی‌باشد. اگر از نظر اسلام این وظیفه معنوی پزشکان و دانشمندان است که مسئول تحقیقات زیست‌پزشکی برای درمان‌های سودمند بسیاری از بیماری‌های درمان‌ناپذیر باشند که امروزه گریبان‌گیر بشر شده‌اند، وظیفه ارزشمند دیگر بالفعل کردن مزایای بالقوه تحقیقات بر جنین در درمان می‌باشد. این کار مستلزم این است که با مدارکی ثابت کنند که تحقیقات سلول بنیادی با استانداردهای اخلاقی مذهبی و بینش‌های عملی در دنیای اسلام مطابقت دارد تا بتوانند حمایت عموم و نمایندگی‌های خصوصی را جلب نمایند.

علاوه بر این درنگ در تأیید روش شبیه‌سازی، تولید سلول‌های بنیادی که قابلیت رشد و تکامل در چندین جهت مختلف را دارند باعث بازدارندگی نیروی

بالقوه (حداقل در این زمان) برای تولید مثل غیرجنسی بشر خارج از مرزهای ازدواج می‌گردد. یکی از اساسی‌ترین اصول اخلاق زیستی اسلامی این است که «آسیب نرسانید و گرفتاری ایجاد نکنید» که علت اصلی تمام تصمیم‌گیری‌هایی است که ممکن است باعث آسیب و در نتیجه گرفتاری برای افراد شود و باید از چنین آسیب‌های احتمالی در آینده پیش‌گیری کرد. در جوامع اسلامی هیچ آسیبی بالاتر از آن نیست که به اصالت خانوادگی کسی خدش‌ای وارد شود. یکی از مقاصد اساسی شریعت در حمایت از هویت نسل به وسیله ازدواج تضمین می‌گردد. اسلام به روابطی که خارج از ارتباطات طبیعی مشخص صورت می‌گیرد و نیز به ارتباطاتی که در متن جامعه بر پایه درست و به عنوان اصول زندگی مذهبی و معنوی میان افراد ایجاد می‌گردد توجه دارد.

از این‌رو علمای اسلام و دولت‌ها باید خطرات و مزایای تحقیقات سلول بنیادی را در سایه ارزش‌های اسلامی مرتبط با ارزش وجودی جنین، مورد ارزیابی قرار دهند. بنابراین تا حد زیادی ارزیابی اخلاقی مذهبی از تحقیقاتی که از سلول‌های بنیادی جنین که قابلیت رشد و تکامل در چندین جهت مختلف را دارند استفاده می‌کنند در اسلام از احکامی که به ادامه حیات و قداست جنین در فقه امروز و کهن پرداخته، استنباط می‌شود. متخصصان از بافت جنینی پس از سقط نیز برای استخراج سلول‌های بنیادی استفاده می‌کنند که در مقایسه مشابه عمل اهداء اعضا از جسد به بیماران نیازمند به پیوند می‌باشد، بنابراین جایز است. ملاحظات اخلاقی و نگرانی‌ها در اسلام درباره جنین و تکامل آن تا جایی است که او را شایسته شخصیت انسانی و شؤون قانونی و اخلاقی دانسته‌اند. بر اساس ملاحظات اخلاقی الهی نشأت گرفته از متن قرآن که مراحل تکوینی جنین را تا تکامل شخصیت او تشریح کرده و با توجه به احکام موجود، حلول روح و شخصیت یافتن جنین را

زمانی پس از لقاح می‌دانند. به نظر می‌رسد که اکثریت فقهای شیعه و سنی در تأیید تحقیقات کنترل شده بر سلول‌های بنیادی جنینی که دارای ارزش درمانی بالقوه و انکارناپذیر می‌باشد مشکل چندانی ندارند.

آغاز زندگی جنینی در جامعه اسلامی موضوع مهم اجتماعی و معنوی محسوب می‌شود. هر کس مباحثات اسلامی را درباره این موضوع دنبال کرده باشد، متوجه می‌شود که پاسخ به آن در زمان‌های گوناگون، متفاوت بوده است. از این رو در هر دوره‌ای از فقه اسلامی، شاهد حکم (فتوا) متناسب با زمان خود هستیم که با توجه به یافته‌های علمی تکنولوژی موجود در آن زمان می‌باشد. جستجو برای یافتن پاسخ قانع‌کننده برای این که چه زمانی جنین صاحب حقوق قانونی می‌شود تا به امروز ادامه داشته است.

امروز در دنیای اسلام، به دلیل آزمایشات گوناگون بر روی جنین انسان، مستندات اندکی در دسترس دفاتر دولتی ناحیه‌ای می‌باشد. با رشد تکنولوژی آی.وی.اف. و به اصطلاح جنین‌های «زائد» در دسترس برای آزمایش در زمینه تحقیقات زیست‌پزشکی و تکنولوژی زیستی، این ادعا دور از انتظار نمی‌باشد که شرافت زندگی جنین در معرض خطری جدی است. تحقیقات سلول‌های بنیادی در زمینه تکاملی و زیست‌شناسی سلولی وعده دهنده مزایای درمانی حیاتی می‌باشد و تصور این که دانشمندان اسلامی اشتیاقی برای کشت سلول‌های بنیادی از جنین برای حل مسأله بیماری‌های علاج‌ناپذیر نداشته باشند، بسیار بعید به نظر می‌رسد. مشکل اخلاقی که با تحقیقات سلول‌های بنیادی بر جنینی که چه از طریق باروری آزمایشگاهی و چه از طریق شبیه‌سازی انتقال هسته‌ای ایجاد شده باشد مطرح می‌شود، مسأله‌ای جدی است که مستلزم ارزیابی‌های دقیق تخصصی از تولید مثل مشارکتی می‌باشد و به نظر می‌رسد تولید جنین وسیله‌ای برای نیل به این اهداف

است. انکار ارزش جنین ایجاد شده چه به منظور تکثیر و چه برای تحقیق، فاقد هرگونه توجیه قانونی و یا اخلاقی است و به نظر می‌رسد که اصل «مصلحت عموم» توجیهی برای هر روندی است که مستلزم تجزیه و تحلیل اخلاقی می‌باشد. اصلی که بیش‌تر با این مورد مرتبط است، این‌طور بیان می‌دارد که: «اجتناب از گمراهی بر مصلحت عموم ارجحیت دارد».

در هر حال بر اساس روایت‌های فقهی درباره خسارت‌های در نظر گرفته شده برای سقط جنین، توافق بر این است که جنین پیش از حلول روح نمی‌تواند صاحب شأن برابر با یک انسان کامل گردد. همان‌طور که برای جنین پیش از سه ماهگی نیز مراسم خاکسپاری برگزار نمی‌شود.^{۳۱} در مجموع، قانون برای جنین حق زندگی قائل شده است، حتی وقتی که تعریفی جهانی و شناخته شده از جنین که شخصیت او را تأیید کند، موجود نباشد. از این‌رو در سیستم کیفری به تأخیر انداختن اجرای اعدام زن باردار تا بعد از زایمان و مشخص شدن حضانت کودک، ضروری است. اکثریت علمای شیعه و سنی چنین حکم می‌دهند که اگر در سه ماهه اول بارداری، سلامت جنین در خطر باشد (در صورت ادامه بارداری)، سقط جنین جایز است. در صورتی که اگر ادامه یافتن بارداری برای سلامت خود مادر مضر باشد، نجات زندگی جنین دارای روح، بر نجات زندگی مادر اولویت دارد.^{۳۲} البته این احکام در گذشته صادر شده بودند.

پیشرفت فوق‌العاده در تکنولوژی زیست‌پزشکی برای نجات زندگی مادر در مواجهه با بارداری‌های سخت و نیز تشخیص آغاز زندگی جنین، موجب اصلاحاتی در قواعد پیشین درباره مصونیت جنین شده است. برخی اصول فقهی از جمله تعارض بین دو آسیب (تعارض ضررین) و حمایت در برابر رنج و فشار (عسر و

حرج) باعث شده است تا حکم اولویت نجات مادر که زندگی جنین در گرو سلامت او است، برگردانده شود.

اختلاف عقیده در مجازات متناسب برای عمل سقط و عدم توافق میان علما درباره ارزیابی آن به عنوان قتل نفس، نشان می‌دهد که جنین صاحب روح واجد شخصیت نمی‌باشد. در مورد مردی که باعث صدمه به زن و سقط جنین می‌شود، در صورتی که جنین کامل شده باشد مجازات آن دیه کامل می‌باشد. با برآورد مراحل اولیه تکامل جنین و قرار دادن شأنی پایین‌تر از شخصیت انسان برای او، نظریه موجود برای سقط جنین در مراحل پایانی، جرم را بیش از قتل یک جنین صاحب روح می‌شمارد. در چنین مواردی مجازات مضاعف کفاره و به علاوه دو ماه روزه‌داری پیاپی برای فرد مجرم در نظر گرفته می‌شود.^{۳۳} در قوانین کیفری اسلام به مجازات سقط جنین عمدی توسط خود فرد و یا سقط عمدی تحمیل شده از سوی دیگران، چه خودآگاه و چه تصادفی، به صورت مفصل پرداخته شده است.^{۳۴} سقط جنین در هر زمانی جرم محسوب می‌شود زیرا این عمل خارج کردن نابه‌هنگام جنین از رحم، در زمانی است که باید دوران کامل بارداری تا هنگام آمادگی کامل کودک برای زندگی در محیط خارج طی شود. بنابر نظر ابن‌عابدین، برخلاف احکام روشن فکرانه نوین، مجوز برای سقط جنین به منظور نجات زندگی مادر صحیح نیست زیرا این مجوز براساس گمان می‌باشد. حکم آن به قرار زیر است:

«اگر جنین زنده است و [حتی] اگر بیم آن می‌رود که زندگی مادر در خطر باشد، جدا کردن آن جایز نمی‌باشد. زیرا مرگ مادر به علت وجود جنین براساس گمان می‌باشد. بنابراین کشتن انسانی براساس گمان جایز نمی‌باشد».^{۳۵}

مسأله حقوق جنین در رابطه با تشخیص شخصیت یافتن او بسیار حائز اهمیت است. سیستم کیفری دیه را به‌طور درجه‌بندی شده متناسب با سن جنین که به هر

دلیلی سقط جنین شده تعیین می‌کند. در هر حال اگر زن با اجازه شوهرش تصمیم به سقط گرفته باشد بنابر نظر برخی علمای حنفی پرداخت دیه ضروری نمی‌باشد.^{۳۶} با جنین کامل شده مانند یک انسان کامل برخورد می‌شود که صاحب حقوقی است و هر آسیبی به او جریمه‌ای در پی دارد. در شرایطی نیز قانون، جنین را به عنوان بخشی از بدن مادر محسوب می‌کند. به همین دلیل است که به اهدای بافت جنینی مانند اهدای سایر اندام‌های بدن برای تحقیقات پزشکی از جمله استخراج سلول‌های بنیادی، مجوز داده می‌شود. در هر حال در زمینه تکنولوژی آی.وی.اف فقها بین رویانی که به تازگی جایگزین و در رحم تکامل یافته باشد و جنین زائد تفاوت معنوی قائل شده‌اند. تا جایی که جنین جایگزین شده از حقوق جنینی از جمله حق زندگی برخوردار است اما جنین زائد حکم جنین سقط شده را دارد، زیرا در خارج از رحم زن می‌باشد و هرگز به مرحله حلول روح نمی‌رسد. بنابراین مجازاتی برای سقط این جنین پیش از جایگزین شدن در نظر گرفته نشده است. در حقیقت استفاده از آنها در استخراج سلول بنیادی جایز می‌باشد.

چنین کاهشی در ارزش جنین انسانی پیش از مرحله جایگزینی باعث افزایش بهره‌برداری از آنها در کلینیک‌های آی.وی.اف می‌شود، زیرا منبع بالقوه‌ای برای درمان هستند. حتی ممکن است به تجاری شدن جنین انسان به ویژه شکل لقاح‌یافته آن بینجامد. فقهای اسلامی همه جوانب را درباره حکم جایز شمردن آی.وی.اف. و استفاده از جنین‌های استفاده نشده در نظر نگرفته‌اند، زیرا چنین حکمی مانند این است که با زندگی بالقوه انسانی همانند کالا رفتار شود. مسأله به فقه اسلامی مرتبط می‌شود که هر تجزیه و تحلیل معنوی در این مورد را نادیده می‌گیرد و به راحتی احکام خود را از اصول قانونی که اساساً محتوای اخلاقی دارند استنباط می‌کنند، اما هرگز به معنای دقیق کلمه آن‌را اعلام نمی‌کنند. اگر فقهای اسلامی سنی معاصر به اندازه کافی درباره اخلاق الهی اسلامی که در آن ماهیت

عینی اعمال بشر تحت عناوین پسندیده تجزیه و تحلیل می‌شود، آموزش دیده بودند، می‌توانستند شأن معنوی جنین را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهند. پیشرفت تکنولوژی پزشکی این را برای تجدیدنظر در شأن معنوی جنین در سایه برداشت تازه از مذهب، عقاید اجتماعی و فرهنگی الزامی می‌سازد. جنین دارای نیروی بالقوه حیات انسانی می‌باشد و از زمان تشکیل، شایسته حقوق و احترام می‌گردد. اگر مسأله این نبود، چرا باید قوانین کیفری اسلامی جرایمی را برای سقط عمدی از اولین مراحل تکامل در نظر بگیرد. این را مسلماً نباید به عنوان نتیجه یا پایان کار در نظر گرفت. بنابراین هر حکمی که تولید جنین انسان برای استفاده درمانی را جایز می‌شمرد، در صورت تخریب آن، بی‌حرمتی به اهداف الهی شریعت شده است. شرح قرآنی سیر تکوین جنین تا به دست آوردن شأن انسانی، تأکیدی است بر موهبت ویژه خداوند به بشریت. هیچ جای قرآن یا سنت استفاده از جنین انسانی را برای نفع جامعه بشری جایز نمی‌شمارد. اما کسانی که از چنین مجوزی حمایت می‌کنند بر این باورند که از بین بردن جنین‌های بدون روح به منظور خیر بیش‌تر برای جامعه است.

بیشترین مشکل به انکار شأن جنین خارج از رحم مادر مرتبط می‌باشد، زیرا با این ارزیابی‌ها، زندگی جنینی حتی با جایگزین شدن جنین در رحم هنوز هم امکان صددرصد ندارد. تکامل مرحله‌ای و ادامه حیات جنین، پیشرفت قانونی - حقوقی و ارزش آن را نشان می‌دهد و حتی اگر شخصیت جنین کامل شود حقوق پس از تولد شامل او نیز می‌شود. در شریعت مراحل گوناگون تکامل زیستی برای ارزیابی میزان آسیب وارد شده به جنین شرح داده شده است. در هیچ جا، سنت تفاوتی میان جنین پیش از جایگزینی و جنین مستقر در رحم قائل نمی‌شود. در قانون جرم‌شناسی تنها جنین موجود در رحم شناخته شده می‌باشد.

با این وجود مراجعه به جنین‌شناسی قرآنی درباره دمیده شدن روح خدا در جنین (و خدا از روح خود در او دمید)^{۳۷} این پرسش را مطرح می‌کند که چه زمانی روح در جنین دمیده می‌شود. از دیدگاه کاملاً علمی این تردید اساساً درست نیست، زیرا این مسأله که جنین صاحب روح شده یا نه، در حوزه الهیات و متافیزیک قرار می‌گیرد. اما در فقه اسلامی مسأله حلول روح بسیار اهمیت دارد، چرا که در تشخیص مرحله‌ای که جنین صاحب شخصیت قانونی می‌شود، مؤثر است و خط ممیزی است در دوره بارداری که پس از آن سقط جنین جایز نمی‌باشد، مگر این که حفظ جنین تا مرحله آخر بارداری تهدیدی برای سلامت مادر باشد.

پرسش درباره حلول روح برای تشخیص شأن قانونی جنین در جرم‌شناسی اسلامی بسیار حائز اهمیت است. مسأله غامض در فقه، ریشه در واژگان فنی استفاده شده برای بیان مراحل مختلف تکامل جنینی از مرحله تخمک بارور شده، تشکیل نطفه، جنین در رحم تا مرحله نوزادی دارد که دقیقاً از منابع آن در تکامل و تکوین جنین در متون مختلف استخراج شده است. این متون در مورد حلول روح صحبتی نمی‌کنند. مهم‌تر از آن این متون به مسأله جنین سقط شده نیز نمی‌پردازند. بررسی بیشتر واژگان فنی فقهی در سقط جنین با جزئیات بیشتر مسائل مرتبط با شأن قانونی و معنوی جنین را نشان می‌دهد.

شأن قانونی و معنوی یک موجود وقتی معنا پیدا می‌کند که در ارتباط با سایر عوامل معنوی و تعهدات ما در قبال آن تعریف شود. اگر بافت جنینی به عنوان شکلی ارگانیک و بدون حیات انسانی شمرده شود می‌توان آن را مانند جزئی از اندام رحمی زن در نظر گرفت و در صورت سقط شدن، استفاده از آن در تحقیقات بنابر دلایلی قاطع امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر اگر سلول‌های جنین انسان به عنوان وجود مستقل انسانی محسوب شود، ارتباطات معنوی و تعهد ما در قبال آن

به شدت تغییر می‌کند. همان‌طور که ذکر شد، در اسلام حقوق قانونی جنین تضمین شده و شواهد آن در بسیاری از بخش‌های فقه اسلامی به وفور وجود دارد. اگر از همان ابتدای بارداری برای جنین شأن معنوی قائل شویم به دلیل تعهد ما به موجود دیگر که قادر به حفاظت از خود نیست و کسب رضایت از او برای استفاده در اهداف تحقیقاتی ضروری است، پس محدودیت‌هایی در تحقیقات پزشکی ایجاد می‌گردد که از جنین زائد برای استخراج مثلاً سلول‌های بنیادی استفاده می‌کنند. در قوانین مذهب شیعه مانند قواعد کاتولیک از بین بردن جنین گناه محسوب می‌شود، اما برخلاف عقاید کاتولیک‌ها برخی فقهای شیعه هنگام بارداری را زمان حلول روح در جنین می‌دانند. برخی مدعی هستند که حلول روح در زمان لانه‌گزینی تخم بارور شده در دیواره رحم (پس از ۱۱ تا ۱۴ روز) اتفاق می‌افتد. در حالی که سایرین بنا بر سنت پیامبر حلول روح را پایان چهار ماهگی (۱۲۰ روز) می‌دانند.

اینکه جنین دارای شأن حقوقی معنوی است در اساس قانون محل تردید نمی‌باشد. بنابراین برای مثال در مسئله وراثت جنین، فقها بر این اصل توافق دارند که اگر مرد بمیرد و همسر وی باردار باشد، حق جنین محفوظ است و میراث پیش از برداشته شدن سهم جنین نباید تقسیم گردد. علاوه بر این اگر زن بیش از یک فرزند در شکم داشته باشد، سایر وارثین باید سهم کودکان دیگر را نیز بدهند. در این موارد اگر زن جنین را در هر مرحله‌ای از بارداری سقط کرد، در صورتی که علایم حیاتی مثل سرفه، عطسه یا حرکت انگشت در او دیده شود، جنین حق دارد تا از خویشاوندانی که پس از بارداری مرده‌اند، ارث ببرد. اگر جنین زنده نماند وارثان قانونی او، از او ارث می‌برند.

در مورد غلط بودن سقط جنین، فقها حکم می‌کنند تا زمانی که حرمت زندگی جنین تضمین گردد، شرع از جنین در برابر سقط جنین عمدی حمایت می‌کند.

همان‌طور که ذکر شد در مورد زن بارداری که محکوم به مرگ است اعدام تا پس از زایمان و بنابر نظر برخی علما تا زمانی که مادر از کودک پرستاری کامل نماید، به تأخیر می‌افتد.^{۳۸} حرمت جنین در قوانین کیفری اسلامی رعایت شده و به جنین در مراحل اولیه به چشم توده‌ای ساده و ساکن نگریسته نشده است. برخورد با سقط جنین عمدی و یا سهوی به شکل تحریم، تذکر و یا مجازات، نشانه این است که شریعت به ارزش بشری در بارداری واقف است. حتی اگر جنین در رحم مادر باشد از زندگی و حقوق او حمایت می‌شود.

در هر حال با تمام تغییرات اجتماعی و با وجود یافته‌های علمی امروز، ما خود را پشت پنجره بازی می‌بینیم که از پس آن می‌توانیم با زندگی جنین بازی کنیم. با برداشت‌های علم نوین درباره رشد جنین، مراحل و تحرک آن و همین‌طور آغاز زندگی جنینی، می‌توان این عمل را جایز و یا ممنوع شمرد. روش‌های نوینی مثل فتوسکوپی، سونوگرافی و سایر وسایل که مراقبت‌های رشدی جنین را درون رحم میسر می‌سازد، در گذشته در اختیار متخصصان نبوده است. این روش‌های علمی اکنون به ما امکان می‌دهد تا جنین را داخل رحم مادر از اولین لحظاتی که شروع به رشد می‌کند، ساعت به ساعت و روز به روز تا زمان رشد کامل کنترل کنیم.

نتیجه

براساس مدارک بررسی شده می‌توان نتیجه‌گیری‌هایی درباره تحقیقات سلول بنیادی در جوامع اسلامی بیان داشت:

۱- سکوت قرآن درباره ملاک شأن معنوی جنین به فقها امکان می‌دهد تا بین شخصیت معنوی و زیستی تفاوت قائل شوند. فقها با قرار دادن مراحل پشت سرهم رشد و تکامل جنین، حداقل سه ماهه اول بارداری، احکامی که ارزش جنین‌های «زائد» پیش از جایگزینی در کلینیک‌های آی.وی.اف را انکار می‌کنند را بررسی و به استفاده از جنین‌های زائد در تحقیقات سلول‌های بنیادی مجوز می‌دهند.

۲- از آنجایی که سنت، حیات انسانی را در مراحل پایانی تکامل زیستی جنین ممکن می‌داند و از آنجایی که در مورد ارزیابی ظرفیت معنوی جنین در مراحل اولیه بحثی وجود ندارد، فقهای اسلامی از مسائل اخلاقی درباره استفاده از جنین در استخراج سلول‌های بنیادی، چشم‌پوشی می‌کنند.^{۳۹}

پی‌نوشت‌ها

1. Snow Flake Embryo.
2. IVF.
3. IVF technology.
4. See: Masa-II fi al-talqih al- sanai, in Masa-il U Rudud, Muhammad Jaw ad Radi al-shihabi, edited by Abd al – Wahid Muhammad al-Najjar (Qumm: Dar al-Hadi , 1412 AH).
5. See “The Crime against the Fetus”, Abd al-Rahman al-Jazairi, Kitab al-figh ala al-Madhahib al-arba’a, kitab al-hudud (Beirut: Dar al-kutub al-Ilmiyya, 139 2 AH).
6. See: Lisan al-arab and other lexicons (al-Misbah al-munir, al-Mu’ Jamal-wajiz).
7. See: al-Bahr al-Raiq, Badai al-sanai.
این تعریف حنفی از جنین به وسیله ابن عابدین نقل شده است.
8. AL-Jazari, al-Fiqh ala al-Madhahib al-arba’ a V.372.
۹. تعدادی از مقالاتی که در سه دهه اخیر منتشر شده نظرات و احکام فقهای اسلامی شیعه و سنی را بیان کرده‌اند که در آن روش‌های مناسب کنترل بارداری مورد پذیرش می‌باشد اما سقط جنین را به عنوان روشی شرعی برای کنترل جمعیت نمی‌دانند.
10. Al-Mausua al-fighiyya al-kuwaytiyya, XVI, 279.
11. Ibid.
12. See: ad al- Haqq, Tanzim al-nasl was fawaid al-bunuk al muhadd a da, Al-Fatawa al-islamiyya, IX. P 3110: Mohammad Ali al-Tashkiri, Ray fi tanzim al-ai la wa tahdid al-nasl, Majjala al-Tawhid, XXXIX, 76-85.
۱۳. در سال‌های اخیر شماری از مقالات به زبان‌های عربی و فارسی مباحثی را درباره سقط جنین در پزشکی نوین مطرح کرده‌اند. برخلاف مقالات غربی، این مقالات توسط علمای اسلام نوشته شده و به دلیل توجه به منابع فقهی و روش‌شناسی، درک ما را در این باره ارتقاء می‌دهد. در هر حال، به موارد اخلاقی درباره درستی یا نادرستی سقط جنین با توجه به تجزیه و تحلیل شخصیت و حقوقی که به جنین تعلق می‌گیرد، توجه شده است. برای مثال به تعدادی از مقالات که درباره این موضوع در ۵ سال اخیر توسط مجله الرشیده و دراسته الاسلامیه که منتشر شده است، مراجعه کنید.
14. Sad al-Din Mas ad Hilali ALI, Ijhad Janin al-ightisab fidaw alkam al-shari a al-Islamiyya: dirasa fiqhiyya maharani, in Majalla al-sharia wa dirasat al islamiyya, Vol 15 number 41, PP 282 -315.
15. Ibn Rushed, Bidaya, ii 416: Ibn Qudama. Mughni, IX 539. 556.-7: ibn Hazm, Muhalla, Vii. 30.
16. See Keith Moore. “A Scientist’s Interpretation of References to Embryology in the Quran”. The Journal of Islam Medical Association 18: 15 -16.
17. Qurfubi, Jami xii. 6: Razi, Tafsir, XXIII, 85: Tabarsi, Majma. Vii 101: Tabatabai, Mizan, XV 20-24.
18. Bukharai, Sahid, Kitab al-qadar, hadith 1 and 2. For variants see Muslim,

- sahih, kitab al-qadar, hadith 2 643. And 2645 (Nawawi's Commentary on sahih. Vol 16:191) for Shiite Version see: Hurr al Amili, Wasail, kitab al-diyat hadith 35652.
19. Muslim, Sahih, Kitab al-qa dar, IV 2036, Hadith No. 2643 20- Ibid. IV. 2038 Hadith No. 2644: also, Ahmad b. Hanbal. Musnad, IV 7.
 20. Muslim, Sahih, Kitab al-qa dar, IV 2036, Hadith No. 264320- Ibid. IV. 2038 Hadith No. 2644: also, Ahmad b. Hanbal. Musnad, IV 7.
 21. Ibn al-Qayyim al-Jawziya (d.1350)
 22. Muhammad b. Abu Bakr, known as Ibn al-qayyim al- Jawziya-Tibyan fi aqşam al-Quran (Beirut: Muassassa al-Risala, 1994) p.337 also, Ibn Hajar al-Asqalani Fath al-bari, xi 481.
 23. 22-23-sharaf al- qudat, Mata tunfak al-ruh fi al-jamin (Dar al- Furqan, 1990).
 24. Murr al-Amili, wasail al-shia xix. 1525-kulayni, Furu al-kafi, vii-342: Ibn Babuya, Man la. Yahdur, IV. 54.
 25. Kulayni, Furu al-kafi, vii. 347.
 26. Al-Jami li-ahkam al-quran, viii.12 Al-Nawawi in his commentary on Sahihemuslim, xvi. 191 and Ibn Hajar in his Fath al-bari, being a commentary on Sahih al- bukhari, XL 481, mention the consensus of the jurists in this regard.
۲۷. نوآوری با ابراز نظراتی درباره سنت‌های اسلامی می‌گوید: فقها همه توافق دارند که حلول روح پس از ۴ ماهگی روی می‌دهد (در دوران بارداری) جلد ۱۶، صفحه ۱۹۱-۱۹۰.
28. Ibn Aidin, Hashiya, ii 370: Ibn al-Humam, Fath al-qadir. Ii.495: Qurtubi, Jami, xii. 8: Nawawis sharh, Xvi. 191: Ibn a ayyim al-Jawziyya, Tbyan, 337 – 8: al-Ramli, Nihahat al-muhtaj-wiii. 416: al-Mirdawi, al-Insaf, k Vil. 386: Ibn Hajar, Fath al- 481 and 184.
 29. AL-Furu, I281.
 30. Somatic cell nuclear transfer (SCNT).
 31. Qurtbi, Tafsir, xii: 6; Ibn Qudama, Mughni, ii. 398; Ibn Qayyim al-Jawziyya Tibyan. P. 351: Tusi.
 32. Ibn, Abidin, Hashiya, i. 602, VI. 591: Ghaza Li, thya, il. 53: Ibn Rajab, Jami al-ulum. 46.
 33. Ibn, Abidin, Hashiya, i. 602, VI. 591: Ghaza Li, thya, il. 53: Ibn Rajab, Jami al-ulum. 46.
 34. AL-Jazari, kitab al-fiqh ala al-Madhahib. Al-arab'a V,372 ff.
 35. Ibn Aidin, Hashiya, i. 602.
 36. Ibn Abidin, Hashiya, vi 591.
 37. Quran.23;5.
 38. Quran. Qudama, al-Mughni, Viii. 170.
 39. Sachedina, Abdul-Aziz, "No harm, no harassment" Major Principles of healthcare ethics in Islam. Pages 265-289 in David E. Guinn, ed. Hand book of Bioethics and Religion. New York: Oxford University press, 2006.

یادداشت شناسه مؤلف

عبدالعزیز ساشادینا: استاد دین‌شناسی و اخلاق زیستی دانشگاه تورنتو، عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، عضو افتخاری انجمن علمی حقوق پزشکی ایران و استاد افتخاری مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تورنتو، کانادا.
نشانی الکترونیک: aas@virginia.edu

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۶/۳/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۶/۵/۲۸