

شبیهِ سازی انسانی



از دیدگاه شیعه؛ بررسی چهار دیدگاه^۱

سید حسن اسلامی^۲

مفهوم و فرایند شبیه سازی

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

پیش از آزمایش‌های ویلموت به نظر می‌رسید که این کار تنها درباره گیاهان ممکن است، اما تحقق آن درباره حیوانات محال است. از نظر تئوریک، هر

۱. این نوشته بخشی از تحقیق گسترده‌تری است که نگارنده در آن به گزارش و تحلیل

آرای دیگر مذاهب اسلامی و پیروان سایر ادیان الهی می‌پردازد.

۲. عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

سلول غیر جنسی انسان یا حیوان دارای تمام اطلاعات ژنتیکی لازم برای ایجاد موجودی مشابه خویش است. به همین جهت، طی قرن بیستم تلاش‌های فراوانی در این زمینه صورت گرفت تا به کمک سلولی غیر جنسی، بتوان این کار را انجام داد، اما همه تلاش‌ها به شکست انجامید؛ تا آن‌جا که محققان زیست‌شناسی آن را محال شمردند. این مسئله موجب شد تا آنان سلول‌ها را به تخصص نیافته و تخصص یافته تقسیم کنند. از این منظر، زایگوت تک‌سولی یا تخمک بارور شده، یک سلول تخصص نیافته است و به همین دلیل قابلیت آن را دارد که به همه اندام‌های مختلف و مورد نیاز بدن انسان تبدیل شود. اما به همان مقداری که زایگوت به تقسیم سلولی خود ادامه می‌دهد و اندام‌های تازه‌ای می‌سازد، حالت تخصص یافتگی آن افزایش می‌یابد و انعطاف‌پذیری آن کمتر می‌شود؛ تا جایی که سلول‌های جدید تنها می‌توانند سلول‌های مشابه خود را به وجود آورند. به همین سبب، سلول کلیه، تنها سلول کلیه را می‌سازد و سلول چشم، فقط سلول چشم را.

نتیجه این باور آن بود که نمی‌توان از سلول تخصص یافته (differentiated) یعنی سلول جسمی، انسان یا حیوان کاملی پدید آورد و این باور یک اصل جزمی و دگم علمی به شمار می‌رفت. تلاش‌هایی که در جهت اثبات خلاف این اصل انجام می‌شد نیز موفقیت‌آمیز نبود؛ چنان‌که داور سولتر (Davor Solter) و جیمز مک‌گراف، پس از انجام یک پروژه تحقیقاتی، در سال ۱۹۸۴ مقاله‌ای در مجله ساینس نوشتند و تولید مثل به کمک سلول تخصص یافته را محال شمردند و در آن مدعی شدند که شبیه‌سازی پستانداران تنها از طریق انتقال هسته سلول از نظر زیست‌شناختی محال است.^۳

با این همه، برخی محققان همچنان می‌کوشیدند تا بر این دگم علمی غلبه

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

ویلموت برای شبیه‌سازی دالی ۲۷۷ آزمایش انجام داد که از آن میان تنها

یک آزمایش به فرجام مناسب رسید. بعدها این تجربه به وسیله او و دیگران تکرار و اصلاح شد، اما فرایندی را که او پیمود و به زادن دالی انجامید، از مراحل زیر می‌گذرد:

یک. گرفتن یک تخمک بارور نشده از پستانداری ماده.

دو. بیرون کشیدن هسته تخمک و به دست آوردن یک تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب، تخمک فاقد کروموزوم‌های بیست و سه گانه، در مورد انسان و اطلاعات ژنتیکی است. آنچه باقی می‌ماند، مایع سیتوپلاسم است که مهم‌ترین کارکرد آن تغذیه رویان است. البته در سیتوپلاسم تعدادی میتوکندریا وجود دارد که مقدار اندکی از اطلاعات ژنتیکی را در خود دارد و به رویان منتقل می‌سازد. وظیفه اصلی میتوکندری‌ها، تأمین انرژی برای فعالیت‌های سلولی است.^۴

سه. گزینش یک سلول جسمی (somatic cell)، بیرون کشیدن هسته آن و هدایت آن به درون تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب، تخمک بازسازی می‌شود. اما این تخمک با تخمک‌های عادی دو تفاوت دارد: نخست آن که برخلاف آنها فاقد کروموزوم‌های اصلی خویش است و دیگر آن که به جای نیمی از کروموزوم‌ها، شامل همه کروموزوم‌های لازم است که همه آنها از سلول دهنده گرفته شده است.

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

پنج. پس از آن که تخمک در آزمایشگاه به مرحله چند سلولی رسید، به

4. Mitochondria, in Microsoft Encarta Encyclopedia.

رحم میزبان مناسب یا مادر جانشین یا جایگزینی (surrogate mother) که برای این کار در نظر گرفته شده است، منتقل می‌گردد و در آن جا به رشد خود و پیمودن مراحل جنینی ادامه می‌دهد.

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

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

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

دهمین نشست مجمع فقه اسلامی، به مسئله شبیه‌سازی انسانی اختصاص یافت و بیانیه نهایی منتشر شده به وسیله این مجمع، بر حرمت کامل این عمل درباره انسان تأکید داشت؛ اما در میان شیعه چنین اتفاق نظری دیده نمی‌شود و نظریات عالمان شیعه در این مسئله از جواز مطلق تا حرمت کامل در نوسان

5. Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry, Chapter Four: Scientific Background.

۶. دالی پارتون نام خواننده زن آمریکایی است که آن را بر این بره گذاشتند.

است. این مقاله طی دو قسمت به گزارش و تحلیل نظر عالمان شیعی در این مسئله می پردازد.

قسمت اول: گزارش دیدگاه شیعه

مسئله شبیه سازی انسانی در میان شیعه، برخلاف اهل سنت، آن پژواک گسترده را نداشته و رونق و رواج لازم را تاکنون نیافته است. در نتیجه، نه کنفرانس بزرگی با هدف تبیین این مسئله صورت گرفته و نه آثاری در حجم آثار اهل سنت نوشته شده است. در این جا این مسئله، نه چالشی برای دین قلمداد و نه از آن به عنوان «بدعت» یا «قبله» یا «حدث القرن» یاد شد. مجموع ادبیات شیعی در این حوزه، کم حجم، اما در نوع خود قابل توجه بوده است. این مسئله در سه حوزه مهم شیعی، یعنی قم، نجف و بیروت، مطرح شده و عالمان و صاحب نظران شیعه کوشیده اند جوانب آن را بکاوند. عمده عالمان شیعه، شبیه سازی نباتی و حیوانی را مجاز می دانند و به استناد اباحه اصلی، آن را عملی مباح می شمارند.^۷

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

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

۷. برای دیدن فتاوای مختلف در این مورد، ر. ک: مجموعه آرای فقهی-قضایی در امور حقوقی، تدوین و گردآوری مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه، قم، مرکز تحقیقات فقهی، ۱۳۸۱، ج ۱/ ۲۳۳-۲۳۴.

الف) جواز مطلق

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

سیدعلی سیستانی:

«فی حد ذاته مانعی ندارد».^۹

موسوی اردبیلی:

«اگرچه شبیه سازی در مورد انسان تاکنون به مرحله عمل نرسیده است، ولیکن دلیل قوی و محکمی بر حرمت چنین تحقیقات و آزمایشاتی وجود ندارد».^{۱۰}

فاضل لنکرانی:

«فی نفسه مانعی ندارد، مگر این که محرز شود توالی فاسد دارد».^{۱۱}

سید محمدصادق روحانی:

«تبعاتی از قبیل احتمال ابتلاء کلون ها به بیماری های جسمی و

۸. تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، شیخ حر عاملی، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۲، ج ۶۰/۱۲.

۹. گنجینه ۲.

۱۰. مجموعه آرای فقهی- قضایی/ ۲۳۱.

۱۱. همانندسازی انسان از نظر مراجع ادیان آسمانی و بررسی آن از نظر فقه اسلامی، محمود صادقی، در «اخلاق زیستی (لیواتیک) از منظر حقوقی، فلسفی و علمی/ ۷۹.

روانی، به هم خوردن نظام طبیعی خانواده و حذف شدن نقش پدر، جایگاه نامشخص نوزاد کلون شده در خانواده و کاهش تنوع ژنتیکی انسان‌ها در درازمدت را موجب حرمت نمی‌داند.^{۱۲}

و در برابر این احتمالات بر این نظر است که:

«بعضی از این پیامدها موجب حرمت نمی‌شود و بعضی اگر تمام باشد، مانع تکوینی است، نه تشریعی».^{۱۳}

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

۱۲. همانندسازی انسان از نظر مراجع ادیان آسمانی و بررسی آن از نظر فقه اسلامی،

محمود صادقی، در اخلاق زیستی/ ۷۹.

۱۳. همان.

۱۴. الاستنساخ: جدل العلم والدین والاخلاق/ ۹۹-۱۰۰.

۱۵. الاستنساخ الجینی/ ۵۹.

سید محمد سعید حکیم، بر این نظر است که شبهه‌سازی انسانی مباح است و دلیلی بر حرمت آن نیست. وی در پاسخ به استفتایی در این باره، به تفصیل نظر خود را بیان می‌دارد. از این منظر شبهه‌سازی انسانی نوعی به کارگیری سنت‌ها و قوانین الهی است که کشف و کار بست آنها بیانگر قدرت عظیم خداوند به شمار می‌رود؛ در نتیجه، این کار در صورتی که با عمل حرام دیگری همراه نشود، مجاز و مباح است.^{۱۶} ایشان نه تنها این کار را مجاز می‌شمارد، بلکه یکایک دلایلی را که بر ضد شبهه‌سازی انسانی اقامه شده است، به نقد می‌کشد و آنها را برای اثبات حرمت ناکافی می‌داند.^{۱۷}

آقای موسوی سبزواری نیز به تحلیل حکم شرعی این مسئله پرداخته و شقوق ممکن را بر شمرده است. از نظر او شبهه‌سازی انسانی منطقاً سه حالت می‌تواند داشته باشد: یکم: حرمت ذاتی؛ یعنی به دلیل آن که این کار دخالت در کار خداوند یا دستکاری ژنتیکی به شمار می‌رود، آن را ذاتاً حرام بشماریم. دوم: حرمت تشریعی؛ مانند حرمت زنا و شرب خمر. سوم: حرمت به استناد

۱۶. «الظاهر إباحة إنتاج الكائن الحي بهذه الطريقة أو غيرها مما يرجع إلى استخدام نواميس الكون التي أودعها الله تعالى فيه والتي يكون في استكشافها المزيد من معرفة آيات الله تعالى وعظيم قدرته ودقة صنعه، استزادة في تثبيت الحجة وتبنيهاً على صدق الدعوة، كما قال عز من قال: «سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»، ولا يحرم من ذلك إلا ما كان عن طريق الزنى، ويلحق به على الأحوط وجوباً تلقيح بويضة المرأة بحيمن الرجل الأجنبي تلقيحاً صناعياً خارج الرحم، بحيث يتسبب الكائن الحي لأبوين أجنبيين ليس بينهما سبب محلل للنكاح، أما ما عدا ذلك فلا يحرم في نفسه، إلا أن يقارن أمراً محرماً كالنظر لما يحرم النظر إليه، ولمس ما يحرم لمسه، فيحرم ذلك الأمر» فقه الاستنساخ البشري و فتاوى طيبة، سید محمد سعید طباطبایی حکیم، [فاقد مشخصات ناشر و محل نشر]، ۱۸/۱۹۹۹.

دلایل ثانوی. از این منظر ممکن است که شبیه سازی انسانی فی نفسه مباح باشد، اما دلایل دیگری موجب تحریم ثانوی آن شود.^{۱۸} وی پس از نقل و نقد این دیدگاه ها، نظر می دهد که شبیه سازی انسانی با قطع نظر از مسائل دیگر مباح است و در حقیقت به کارگیری قوانین و سنن الهی که در نهاد موجودات نهاده است، به شمار می رود.^{۱۹} از این منظر ادعای تحریم این کار نیازمند دلیل است؛ حال آن که ادعای جواز موافق اصل است و قائل به آن ملزم به ارائه دلیل نیست.^{۲۰}

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

«الاصل الجواز، الا ان يكون محذور شرعی فی ذلک مثل

اختلال النظام».^{۲۱}

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

۱۸. الاستنساخ بین التقنیه و التشريع، سید علی موسوی سبزواری/ ۱۲۴-۵.

۱۹. همان/ ۱۲۵.

۲۰. همان/ ۱۲۶.

۲۱. الاستنساخ فی رأی الامام الشیرازی، اعداد صادق جعفر الحسن، مسئله اول، قابل دسترسی در پایگاه مکتبه النبأ، به آدرس: annabaa.org. گفتنی است که این پرسش ها و پاسخ ها همراه با برخی از احکام مستحدثه درباره لقاح مصنوعی به وسیله گردآورنده آن، به صورت جزوه ای رقی و فاقد مشخصات کتاب شناختی در ۴۳ صفحه و همراه با ترجمه انگلیسی برخی از فتواها چاپ و منتشر شده است.

شرعی مانند نظر به اجنبی و لمس رعایت گردد.^{۲۲}

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

ب) جواز محدود

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

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

وی نه تنها این کار را در سطح فردی مجاز می‌شمارد، بلکه ادعای حرام بودن آن را حرام می‌داند؛ یعنی کسی حق ندارد، امری مشروع را حرام بشمارد و بی دلیل فتوا به حرمت آن دهد؛^{۲۵} زیرا این کار نوعی تشریع خلاف شرع و

۲۲. الاستنساخ/۲۱.

۲۳. الاستام والاستنساخ، حسن جواهری/۱۹.

۲۴. همان/۲۰.

۲۵. همان.

مشمول این نهی خداوند است که در سوره نحل، آیه ۱۱۶ می فرماید:

«ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال و هذا

حرام...» .

در نتیجه، از نظر ایشان، هر چند این کار حلال است، اما ولی فقیه می تواند این کار را بنا به مصالحی و به عنوان حکم حکومتی حرام اعلام کند. در این صورت، این حرمت موقت و قابل رفع است.^{۲۶} وی آن گاه به این پرسش که «آیا شبیه سازی نقض کرامت انسان نیست؟» پاسخ می دهد که: کرامت خدادادی همان قدرت تعقل و رشد و طی مدارج کمال است و این کار نقض کرامت به شمار نمی رود.^{۲۷} همچنین این پرسش را پیش می کشد که «آیا منع شبیه سازی انسانی، به معنای منع حق انتخاب افراد در نحوه تولید مثل نیست؟» و پاسخ می دهد که: اگر شبیه سازی را به طور مطلق منع کنیم، این کار مانع حق انتخاب افراد خواهد بود. اما منع فی الجمله و محدود آن و برای افرادی خاص، مانع اصل حق انتخاب در نحوه تولید مثل نمی گردد.^{۲۸} بنابراین دیدگاه دوم آن است که شبیه سازی انسانی در سطح محدود مجاز است و در سطح کلان می تواند حرام باشد.

ج) حرمت ثانوی

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

۲۶. همان/ ۲۱.

۲۷. همان/ ۲۶.

۲۸. همان/ ۲۷.

آقایان سید کاظم حائری، سید صادق شیرازی و ناصر مکارم شیرازی از این نظر حمایت می‌کنند. سید کاظم حائری درباره شبیه‌سازی انسانی بر این نظر است که نفس این کار اگر موفقیت‌آمیز باشد و با عمل حرامی همراه نگردد، به عنوان اولی جایز است، لیکن از آیه شریف: «ومن آیاته... اختلاف السنتکم و اللوانکم»، درمی‌یابیم که حکمت خداوند برای حفظ نظام بر اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها جریان یافته است و از آن‌جا که «این شبیه‌سازی در صورتی که به شکلی وسیع به کار گرفته شود... به دلیل عدم امکان بازشناسی خریدار از فروشنده، خواهان از خوانده در شهود، ستمگر از ستمدیده و مانند آن در عقود، ایقاعات و جنایات و غیره... حتماً به اختلال نظام می‌انجامد، پس لازم می‌آید که به سبب این لازمه باطل، این کار در سطح وسیع آن تحریم شود».^{۲۹}

تحلیل صدر و ذیل و نحوه استدلال، این تصور را تقویت می‌کند که ایشان شبیه‌سازی انسانی را در سطح فردی و محدود می‌پذیرد و تنها آن را در سطح کلان حرام می‌داند؛ در این صورت، این دیدگاه به دیدگاه قبلی ملحق می‌شود، لیکن از آن‌جا که تصریحی بر جواز آن به صورت فردی در این سخن

۲۹. «إن نفس عملية الاستنساخ البشري بعنوانها الأولى لو نجحت، لا بأس بها إن لم تقارن محرماً... ولكن نفهم من الآية الشريفة في قوله تعالى: «ومن آياته... واختلاف ألسنتكم وألوانكم»، أن حكمة الله البالغة جرت على اختلاف الألسنة والألوان حفظاً للنظام، وبما أن هذا الاستنساخ يؤدي حتماً إلى اختلال النظام لو طبق بصورة شاملة وواسعة، لعدم معرفة البائع من المشتري، والمدعى من المدعى عليه في الشهود، وعدم معرفة الظالم من المظلوم، وأمثال هذه الأمور في العقود والإيقاعات والجنایات وغيرها، فيلزم تحريم هذه العملية في صورتها الواسعة، لهذا اللازم الباطل حتماً»، ما هو رأي الشريعة الإسلامية من عملية الاستنساخ؟ قابل دسترسی در پایگاه البلاغ، به آدرس: balagh.com.

دیده نمی شود، می توان احتمال داد که ایشان به دلیل آن لوازم فاسد، شبیه سازی انسانی را حتی در سطح فردی حرام می داند، به خصوص آن که گردآورندگان این استفتائات، پس از نقل نظر ایشان و نقل نظر جناب آقای جواد تبریزی، که قائل به حرمت است، نظر آن دو را یکی می دانند و آنها را چنین جمع بندی می کنند: «شبیه سازی به عنوان اولی جایز است، ولی با عناوین ثانوی و آثار سوء مترتب بر این کار، حرام می گردد».^{۳۰} البته فتوای دیگری از ایشان در دست است که در آن این قطعیت و تأکید بر مفاسد حتمی شبیه سازی انسانی وجود ندارد و حکم مسئله به گونه ای مشروط بیان و حتی شبیه سازی انسانی در موارد نادر مجاز شمرده شده است. ایشان در پاسخ به استفتایی شامل هفده پرسش درباره مسائل شبیه سازی، نظر متفاوتی از خود بیان کرده و در پاسخ به سؤالات پنجم و ششم این استفتا چنین نوشته است:

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

۳۰. همان.

۳۱. «إذا كان الاستنساخ يؤدي إلى الخلل في النظام بمثل عدم تشخیص الظالم من المظلوم والمحرم من غير المحرم والوارث من غير الوارث وما إلى ذلك، حرم الاستنساخ و كان هذا هو معنى تعرض حقوق الإنسان للتهديد أو معنى تضرر مصالح الفرد والمجتمع. أما الاستنساخ بشكل نادر و الذي لا يتهي إلى مفاسد من هذا القبيل، فلا يحرم ولا مبرر للمنع عنه. استفتای شماره ۱۰۹۲، به تاریخ ۲۷ صفر ۱۴۱۹، موجود در دفتر ایشان.

همچنین ایشان در پاسخ به پرسش چهارم، می‌گویند در شبهه‌سازی جز مسئله لزوم هرج و مرج، نقض کرامت انسانی وجود ندارد. از این رو، اگر ما باشیم و این فتوای اخیر، به نظر می‌رسد که ایشان مانند آقای جواهری، شبهه‌سازی انسانی در سطح محدود را مجاز می‌شمارد و حتی دلیلی برای منع آن نمی‌بیند، اما در فتوای قبل به گونه‌ای قاطع از حتمیت هرج و مرج سخن می‌رود. حال آیا نظر ایشان تغییر کرده است، یا این دوگانگی قابل رفع است؟ در هر صورت به اصل تقسیم‌بندی لطمه‌ای نمی‌زند و تنها مصداق آن تغییر خواهد کرد. اگر فتوای اخیر را مقدم بداریم، آقای حائری جزء مدافعان دیدگاه دوم خواهد بود و اگر از فتوای فوق حرمت ثانوی را استنباط کنیم، ایشان از مدافعان نظریه سوم به شمار خواهد رفت.

سیدصادق شیرازی نیز در پاسخ به استفتایی درباره مشروعیت این کار، می‌گوید که شبهه‌سازی فی نفسه کشفی علمی و مجاز است، لیکن از آن جا که مستلزم امور غیر جایزی مانند اختلال نظام طبیعی و وجود محذور شرعی است، عدم جواز به آن سرایت می‌کند و حرام می‌گردد. در نتیجه فعلاً و در چارچوب شرایط معاصر، جایز نیست، والله العالم.^{۳۲}

سرانجام آقای مکارم شیرازی می‌کوشد از همین دیدگاه با استدلال بیشتر و مفصل‌تری دفاع نماید. ایشان در استفتایی به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد: «لایجوز لما فيه من المفساد الاخلاقية والاجتماعية».^{۳۳} همچنین هنگام

۳۲. «الاستسناخ هو فی نفسه اكتشاف علمی و جائز ولكن حيث انه يستلزم اموراً غیر جائزه مثل اختلال النظام الطبيعي و وجود المحذور الشرعی فیسری عدم الجواز اليها، فهو فعلاً فی هذه الاطر المعاصرة غیر جائز، والله العالم». شبکه النبأ المعلوماتیه - الخميس: ۲/۱/۲۰۰۳ - ۲۸/شوال/۱۴۲۳، به آدرس: annabaa.org.

۳۳. الاستسناخ، قابل دسترسی در سایت اختصاصی ایشان، به آدرس:

علامه فضل الله از همان آغاز در قبال این مسئله موضوعی فراققه‌ی گرفت و از سر موافقت با این کار سخنانی گفت. وی نه تنها شبیه‌سازی انسانی را مغایر سنت خدا ندانست، بلکه آن را گامی در جهت فهم عمیق‌تر سنت‌های نهان در هستی معرفی کرد و گفت باید انتظار مقولاتی دیگر از این دست را داشته باشیم. وی بر این نظر بود که این مسئله نه از نظر اعتقادی مشکلی دارد و نه از نظر شرعی و فقهی، لیکن به طور طبیعی مانند هر مسئله تازه‌ای ممکن است ابهاماتی در فقه پدید آورد که نیازمند فهم و بررسی است.

پرسش از جواز شبیه‌سازی انسانی، پاسخ می‌دهد که:

«این کار جایز نیست و مفاسد زیادی دارد و اطلاعاتی که اخیراً منتشر شده نشان می‌دهد که کسانی که از طریق شبیه‌سازی به وجود می‌آیند در معرض ناهنجاری‌های جسمی شدیدی هستند، مانند کمبود کلیه‌ها و نیمی از مغز و امثال آن».^{۳۴}

این پاسخ می‌تواند هم به معنای تحریم به عنوان حکم اولی باشد و هم حکم ثانوی، لیکن مبنای ایشان در جاهای دیگر روشن است. در مورد دیگری استفتایی به این شرح از ایشان شده است:

«آیا کلونینگ (شبیه‌سازی) انسان، با توجه به پیامدهایی از قبیل احتمال ابتلا به بیماری‌های پیش‌بینی نشده و بروز آثار سوء روانی-عاطفی بر انسان‌های کلون شده و به هم خوردن نظام طبیعی خانواده و حذف نقش پدر و جایگاه نامشخص نوزاد کلون شده در خانواده و به هم خوردن اصل واحد بودن انسان و از دست رفتن حق آزادی انتخاب (اتفاقی) و کاهش

تنوع ژنتیکی انسان‌ها در دراز مدت و تردید در روح داشتن

انسان کلون شده، جایز است؟»^{۳۵}

ایشان در جواب این استفتاء می‌نویسد:

«این کار ذاتاً از نظر شرع اشکالی ندارد، ولی با توجه به

مشکلات جنبی که به بار می‌آورد و جامعه انسانی را مواجه با

ناهنجاری‌هایی می‌سازد که بر اهل خبره پوشیده نیست، انجام

آن خالی از اشکال نیست. به همین جهت، حتی افرادی که

پابند به دین و شریعتی نیستند، به خاطر مفاسد مختلف آن، به

مخالفت با آن برخاسته‌اند و در بعضی از کشورها

مجازات‌های سنگینی برای آن قائل شده‌اند».^{۳۶}

اما در این جا به نظر می‌رسد که ایشان از حکم به تحریم خودداری و تنها به

آوردن احتیاطی بسنده کرده است. با این همه، ایشان به گونه‌ای اجتهادی این

مسئله را در درس خارج خود طرح و دلایل خویش را بیان داشته است. در این

درس، ایشان چند مسئله را پیش می‌کشند: نخست توضیح مکانیزم و فرایند

این کار؛ دیگری حکم شرعی شبیه‌سازی؛ سوم نقد دلائل حرمت شبیه‌سازی

و چهارم بررسی احکام شرعی یا وضعی شخص شبیه‌سازی شده. درباره حکم

شرعی شبیه‌سازی یا جواز و حرمت اصل این عمل، به نظر ایشان: «این مسئله

از سه جهت قابل بررسی است: ۱. از نظر لوازم و عوارض...؛ ۲. عنوان

اولی...؛ ۳. عنوان ثانوی...».^{۳۷} در مورد جهت اول، به نظر ایشان این کار

۳۵. دهمین سؤال از مجموعه استفتای مورخ ۱۳۸۲/۱/۱۲، موجود در دفتر ایشان.

گفتنی است که این سؤال جهت دار و مبتنی بر یک سری مفروضات و ادعاهای

خطایی است که در بخش دیدگاه اهل سنت، گزارش و به تفصیل بررسی شد.

۳۶. پاسخ به استفتای مورخ ۱۳۸۲/۱/۱۲، در مجموعه دوازده استفتاء موجود در دفتر ایشان.

۳۷. دیدگاه فقهی آیت الله مکارم شیرازی درباره دو مسئله شبیه‌سازی و راه‌های فرار از ربا/۲۵.

مستلزم انجام محرّماتی مانند لمس و نظر حرام است، مگر آن که مجری این کار شوهر باشد که فرض نادری است.^{۳۸}
درباره جهت دوم، به نظر ایشان:

«اصل اباحه است؛ چون آیه و روایت و اجماع و دلیل عقلی بر

حرمت «شبه سازی» نداریم، و از مسائل مستحدثه است».^{۳۹}

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

«پس، از نظر عناوین ثانویه، این کار برای جامعه بشری

خطرناک است. لذا تمام اقوام و ملل جهان آن را خلاف مسائل

اخلاقی می دانند و حتی بسیاری از دولت ها با تصویب قانون،

این کار را ممنوع دانسته اند».^{۴۰}

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

«شبه سازی از نظر حکم شرعی به عنوان اولی مشمول اصالة

الاباحه است؛ چون آیه، روایت، دلیل عقلی و اجماعی بر

حرمت نداریم».^{۴۱}

سرانجام آن که:

«شبه سازی به عنوان اولی مشمول اصالة الاباحه است؛ ولی

به عنوان ثانوی، حرام است».^{۴۲}

۳۸. همان.

۳۹. همان.

۴۰. همان.

۴۱. همان/۲۶-۲۷.

۴۲. همان/۲۹.

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

بدین ترتیب، سومین دیدگاه در میان شیعه، شبهه‌سازی را به عنوان اولی حلال و به عنوان ثانوی حرام می‌شمارد.

د) حرمت اولی

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

۴۳. افکار عمومی و واکنش‌های سیاسی، مذهبی و فرهنگی داخلی و جهانی به پیشرفت‌های بشر در همسازیه‌سازی انسان، کسرا اصفهانی و محمدحسین صنعتی، در «مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی اخلاق زیستی» ۱۳۸-۱۳۹.

۴۴. همانندسازی انسان...، در اخلاق زیستی/ ۷۹.

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

«شبهه سازی انسانی جایز نیست؛ زیرا تمایز و تفاوت میان ابنای بشر، ضرورتی است برای جوامع انسانی و مقتضای حکمت خدای سبحان است. خدای تعالی می‌فرماید: **ومن آیاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم**. همچنین می‌فرماید: **وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا**؛ زیرا نظام عام بر آن متوقف است؛ در حالی که شبهه سازی انسانی - افزون بر آن که مستلزم محرمات دیگری مانند مباشرت ناهمجنس و نظر بر عورت است - موجب اختلال نظام و هرج و مرج است؛ در نتیجه، در نکاح امر میان زوجه و زن اجنبی و محرم و نامحرم خلط می‌شود و در همه معاملات امکان بازشناسی میان طرفین وجود نخواهد داشت و نمی‌توان قابل را از موجب شناخت...».^{۴۶}

۴۵. نرم افزار گنجینه ۲.

۴۶. «لايجوز الاستنساخ البشري، لأن التمايز والاختلاف بين أبناء البشر ضرورة للمجتمعات الانسانية، اقتضتها للمجتمعات الانسانية حكمة الله سبحانه. قال تعالى: **ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم**، و قال: **وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**، و ذلك لتوقف النظام العام عليه، في حين أن الاستنساخ البشري - إضافة إلى استلزامه محرمات أخرى كمباشرة غير المماثل و النظر إلى العورة - يوجب اختلال النظام وصول الهرج والفوضى، ففي النكاح

علامه محمدمهدی شمس‌الدین، همزمان با اعلام مجاز بودن این کار به وسیله علامه فضل‌الله، و درست برخلاف نظر او، آن را حرام شمرد و مجله الشرائع طی مقاله‌ای با عنوان «حلال و حرام بین السید والامام»،^{۴۷} به تفاوت گوهری دیدگاه این دو پرداخت. وی نه تنها شبیه‌سازی انسانی را حرام شمرد، بلکه اجرای شبیه‌سازی در عرصه حیوانات را نیز نامشروع دانست و گفت: «در مقام فتوا دادن درباره شبیه‌سازی، اجرای این عمل بر حیوانات مطلقاً حرام است»^{۴۸} و در ادامه این فتوا، وی بر حرمت قطعی و مطلق شبیه‌سازی انسانی تأکید نمود. البته موضع وی در قبال شبیه‌سازی حیوانی ظاهراً متغیر بود و به گونه روشنی موضع خود را مشخص نمی‌کرد. برای مثال یک صفحه پس از تأکید بر حرمت شبیه‌سازی حیوانی، چنین نوشت:

«شبیه‌سازی انسانی قطعاً و یقیناً نامشروع است، و در مجال

> يختلط الأمر بين الزوجة والأجنبية، وبين المحرم وغيره، وفي المعاملات كافة لا يمكن تمييز طرفيها، فلا يعرف الموجب والقابل، وفي القضاء والشهادات لا يمكن تمييز المدعى عن المدعى عليه، ولا تمييزهما عن الشهود، ولا تمييز الملاك عن غيرهم، وفي المدارس والمشاغل والإدارات والامتحانات، حيث يسهل إرسال النسخة بدلاً من الأصل فتذهب الحقوق، وفي الأنساب والمواريث حيث لا يميز الولد عن الأجنبي، إضافة إلى كون النسخة لا بعد ولداً شرعياً لوالده صاحب الخلية، فتضيع الأنساب والمواريث. وهذا غيظ من فيض، وعليه فقس سائر الأمور حيث لا يبقى نظام أو مجتمع». ما هو رأى الشريعة الإسلامية من عملية الاستنساخ؟، قابل دسترسی در سایت البلاغ، به آدرس: balagh.com.

۴۷. الشرائع، ۱۹۹۷/۳/۲۴.

۴۸. استنساخ البشر امر غير مشروع قطعاً و یقیناً، در «الاستنساخ بين الاسلام والمسيحية: مقالات و ابحاث و مقابلات لكبار رجال الدين والمفكرين والباحثين من مختلف الاديان والمذاهب»، مركز الدراسات والابحاث الاسلاميه -المسيحية، بيروت، دار الفكر اللبناني، ۱۳۲/۱۹۹۹.

حیوانی، مسئله‌ای است که باید درباره‌اش بحث شود، ولی به گونه‌ای خود به خودی مشروعیت آن را اثبات نمی‌کنیم.^{۴۹}

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

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

بدین ترتیب، چهارمین دیدگاه در میان شیعه، مخالفت با شبیه سازی انسانی و تحریم این کار به عنوان اولی آن است. استدلال به آیه تغییر خلق و

۴۹. همان/ ۱۳۳.

۵۰. الاستنساخ الجینی/ ۵۷.

۵۱. همان.

۵۲. استنساخ البشر امر غیر مشروع یقیناً و قطعاً، در الاستنساخ بین الاسلام والمسیحیه/ ۱۳۱-۱۳۵.

استناد به اصل عدم ملکیت انسان بر جسد خویش و در نتیجه حاکمیت اصالة الحظر در برابر اصالة الاباحه، به معنای حرمت ذاتی و به عنوان اولی شبیه‌سازی انسانی است. از این رو، نمی‌توان این دیدگاه را به دیدگاه سوم تحویل برد و گفت که این نوع مخالفت نیز به عنوان حکم ثانوی است. سخن کوتاه این که، عالمان شیعه در قبال شبیه‌سازی انسانی چهار موضع متفاوت اتخاذ کرده‌اند: برخی آن را مطلقاً جایز می‌دانند؛ حال آن که برخی دیگر آن را تنها در سطح فردی و به گونه‌ای محدود مجاز می‌شمارند. گروه سوم آن را به عنوان اولی جایز دانسته، به دلیل مفاسدی که این کار در پی دارد، به عنوان ثانوی حرام می‌دانند. گروه چهارم اصل این عمل را به عنوان اولی حرام می‌شمارند و برای اثبات نظر خود به آیه تغییر خلق الله و عدم ملکیت انسان بر جسم خود استناد می‌کنند.

بررسی دیدگاه‌ها

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

الف) بررسی حکم حرمت اولی

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

دلیل اول. دلیل تغییر خلق الله: چکیده این دلیل آن است که شبیه‌سازی انسانی تغییر خلق الله است و این کار به استناد آیه ۱۱۹ سوره نساء حرام به شمار

می‌رود. کیفیت استدلال به این آیه این گونه است که شبیه‌سازی انسانی موجب پیدایش نسخه‌هایی از یک جسم می‌شود و این کار به موجب اصل اولی در شریعت اسلامی حرام و ممنوع است و قرآن بر این حرمت دلالت دارد. در سوره نساء، آیات ۱۱۵-۱۱۹ خداوند متعال می‌فرماید: «ان الله لا یغفر ان یشرك به ... ولا مرهم فلیغیرن خلق الله...». به ادعای شمس الدین، مفسران همه فرق و مذاهب اسلامی، بر این نظر هستند که مقصود از تغییر خلق الله، هر نوع تغییر یا فعلی است که تشویه غیر مناسب با فطرت را در جسم انسان در پی داشته باشد. خداوند برای اعضای جسم وظایفی تعیین کرده است که تغییر آنها حرام و کفر است.^{۵۳}

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

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

صورت این تحریم موقت است و به مجرد دست‌یابی به تکنیک مناسب، دیگر نمی‌توان به استدلال تمسک جست.

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

کبرای ادعای ایشان نیز قابل تأمل است. ایشان «تغییر خلق الله» را به معنای تغییرات غیر فطری در جسد می‌داند و ادعا می‌کند که همه مفسران، بی‌توجه به تعلق مذهبی و فرقه‌ای خود، تغییر خلق را به معنای چنین تغییراتی گرفته‌اند. اما در این جا نه تنها شاهد یک ادعای بی‌دلیل هستیم، بلکه دلایلی برخلاف این ادعا نیز در دست داریم.

اگر مقصود ایشان آن است که مفسران تغییر خلق را تنها به معنای تغییرات جسمانی و جسدی دانسته‌اند، این سخن به وضوح خلاف نظر بسیاری از مفسران است. در تفسیر این آیه، غالباً دو نظر عمده وجود دارد: برخی با توجه به سیاق آیات و بحث از بریدن گوش‌های چارپایان، تغییر خلق را به همان معنای مورد نظر شمس‌الدین گرفته‌اند؛ اما برخی نیز به صراحت گفته‌اند که مقصود از تغییر خلق الله، تغییر دین و اوامر الهی است، نه تغییرات فیزیکی. برخی نیز هر دو قول را نقل کرده و از ترجیح یکی بر دیگری خودداری نموده‌اند. اما برخی نیز کوشیده‌اند که برای مفهوم «تغییر خلق الله» وجه جامعی ذکر کنند و بگویند که تغییر دوگونه است: تغییرات مادی و جسمانی، و تغییرات معنوی؛ مانند تغییر و تحریف دین.

بدین ترتیب، در این آیه برخلاف ادعای شمس‌الدین، چنان اتفاق نظری دیده نمی‌شود و به سادگی نمی‌توان این ادعا را مقبول همه مفسران دانست و با توجه به وجود نظر مخالف، حق آن است که استدلال به این آیه به دلیل تعارض

تفسیری کنار گذاشته شود.

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

عیاشی در تفسیر خود ذیل این آیه، از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل می کند که ایشان فرمودند: مقصود از خلق الله، دین و اوامر خدا است. ۵۴
علی بن ابراهیم قمی نیز «فلیغیرن خلق الله» را به «تغییر در امر الله» تفسیر می کند. ۵۵

شیخ طوسی پس از نقل گفته های مختلف در این باب می نویسد:
«و اقوی الاقوال من قال: «فلیغیرن خلق الله»، بمعنی دین الله بدلالة قوله: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم». ۵۶

طبرسی تغییر خلق را چنین تفسیر می کند:

«اراد بذلك تحريم الحلال وتحليل الحرام». ۵۷

همچنین وی در تفسیر جوامع الجامع می نویسد:

«وقيل فطرة الله التي هي دين الاسلام و امره». ۵۸

۵۴. تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا، ج ۱/ ۲۷۶.

۵۵. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم، دارالکتاب، بی تا، ج ۱/ ۱۵۳.

۵۶. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق احمد حبیب قصیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق، ج ۳/ ۳۳۳.

۵۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق، ج ۲/ ۱۱۲.

۵۸. جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۱۲ق، ج ۱/ ۲۸۸.

در تفسیر گازر چنین می‌خوانیم:

«ابن عباس و ربیع و عکرمه گفتند: یعنی که آدمی را یا

چهارپای را خصی کنند، و به روایتی دیگر از ابن عباس و نیز

از باقر و صادق(ع) روایت کرده‌اند که:

مراد آن است که دین خدای می‌گردانند به تغییر و تبدیل و

تحریف». ۵۹.

به نوشته کاشفی سبزواری:

«مراد، تغییر فطرۃ الله است؛ یعنی استعمال جوارح و قوا در

امور باطله». ۶۰.

ملا فتح الله کاشانی نیز مقصود از تغییر خلق را: «استعمال قوا و جوارح

در امور باطله که نه سبب کمال نفس است و نه موجب قرب الهی» ۶۱ می‌داند و

پس از آن می‌افزاید:

«و از باقر و صادق(ع) روایت است که مراد آن است که دین

خدای را تغییر و تبدیل دهند». ۶۲.

فیض کاشانی از معصوم نقل می‌کند:

«یرید دین الله و امره». ۶۳.

۵۹. جلاء الاذهان و جلاء الاحزان، حسن بن حسن جرجانی، تهران، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۳۷، ج ۲/۲۷۷.

۶۰. مواهب علیه، کمال الدین حسین واعظ کاشفی، تهران، اقبال، ۱۳۱۷، ج ۱/۲۷۶.

۶۱. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ملا فتح الله کاشانی، تهران، اسلامیه،

۱۳۴۴، ج ۳/۱۱۵.

۶۲. همان.

۶۳. الصافی فی تفسیر کلام الله، محمد بن مرتضی معروف به فیض کاشانی، مشهد،

دار المرتضی، بی تاریخ، ج ۱/۴۶۳.

در تفسیر لاهیجی چنین آمده است:

«و هر آینه بفرمایم ایشان را به تغییر دادن دین (فلیغیرن)». ۶۴

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

«دین خدا را تغییر دهند، لقوله تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. ذلك الدين القيم، ای دین الله الذي خلق الناس عليه. و ابن عباس و ابراهیم و مجاهد و حسن و قتاده، بر این قولند». ۶۵

علامه طباطبائی نیز بعید نمی داند که مقصود از خلق الله: «خروج از حکم فطرت و ترک دین حنیف» ۶۶ باشد.

در تفسیر نمونه نیز ذیل این قسمت چنین آمده است:

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

تفاسیر دیگری همچون: تفسیر جامع، ۶۸ الجدید ۶۹ و من وحی القرآن ۷۰

۶۴. تفسیر شریف لاهیجی، محمد شیخعلی شریف لاهیجی، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ج ۱/۵۵۳.

۶۵. تفسیر اثنی عشری، حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، تهران، میقات، ۱۳۶۴، ج ۲/۵۷۹.

۶۶. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۷ق، ج ۵/۸۷.

۶۷. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳-۱۳۶۶، ج ۴/۱۳۴.

۶۸. تفسیر جامع، سید ابراهیم بروجردی، تهران، صدر، ۱۳۴۱، ج ۲/۱۲۸.

۶۹. الجدید فی تفسیر القرآن، محمد سبزواری نجفی، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۲ق، ج ۲/۳۴۸.

۷۰. من وحی القرآن، سید محمدحسین فضل الله، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۵ق، ج ۷/۳۲۷.

نیز همین مضمون را نقل می کنند.

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

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

«معنای این آیه از نظر اکثر مفسران آن است که دین حق و

توحید در عبادت خدا و به سوی او رو کردن و دوری از شرک

و پرهیز از همه مظاهر آن، همان فطرت الله است که مردم را

بر آن سرشته است و هر که آن را دگرگون کند، فطرت

تبدیل ناپذیر خدایی را تبدیل کرده است».^{۷۱}

بدین ترتیب، می بینیم که بسیاری از مفسران شیعه و حتی اهل سنت، مقصود از تغییر خلق را نه تغییرات فیزیکی نادرست، بلکه تغییر و تحریف دین حق دانسته اند. در این جا هدف دفاع از این تفسیر نیست؛ بلکه فقط در پی آن هستیم که روشن سازیم ادعای شمس الدین از نظر کبروی مخدوش است و چون در این باره دو نظر متعارض وجود دارد، اساساً استدلال به این آیه و

۷۱. اباحات اجتهادیه فی الفقه الطبی/ ۲۳.

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

معنایی را مسلم گرفتن، مصادره به مطلوب است و از نظر منطقی ناپذیرفتنی. از این رو، بهتر است همان طور که الاشقر نیز استدلال به این آیه برای اثبات نظر مطلوب را نادرست دانسته است، از این آیه دست بکشیم و به سود یا زیان شبیه سازی انسانی به آن متوسل نشویم.

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

۷۲. دیدگاه فقهی آیت الله مکارم/ ۲۷.

۷۳. فقه الطب والتضخم النقدي/ ۱۱۵.

۷۴. الاستنساخ، آیت الله مؤمن/ ۱۲.

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

اما اگر هم مبنای شمس الدین و دلیل او را بپذیریم و مقصود از تغییر خلق الله را همان تغییرات فیزیکی بدانیم، آن‌گاه مشکلات فراوانی رخ می‌دهد و اشکالات متعددی متوجه او می‌شود و او باید نشان دهد که چرا تغییراتی فیزیکی مانند جراحی پلاستیک از شمول این حکم خارج است؟ یا آن که باید به حرمت این یک نیز فتوا دهد.

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

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

بررسی و تحلیل دلیل دوم: حال می‌توانیم فرض کنیم که این دلیل مستقلی است و به تحلیل مفاد و نتایج آن پردازیم.

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

اما این دلیل مبهم است و از مقدمات آن نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید و پای‌بندی به لوازم آن در عمل نشدنی است. عدم مالکیت بر جسد، به معنای منع

از تصرف در آن نیست و لازم نیست که ما حتماً برای این قبیل تصرفات مالک باشیم؛ کافی است که مأذون به تصرف باشیم و کافی است که این اذن به صورتی کلی صادر شده باشد. ما به طور طبیعی و به گونه ای مستمر دست به تصرفات متعددی در تن خود می زنیم که شمس الدین نیز آنها را مجاز می شمارد. از این رو، ایشان به جای تأکید بر مالک نبودن انسان، باید نشان دهد که تصرف خاصی مثل شبیه سازی انسانی، از تصرفات ممنوع به شمار می رود.

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

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

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

هرگاه خواست خود را بکشد، اما چنین نیست.^{۷۵}

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

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

در برابر این موضع روشن، شمس الدین مسیر دیگری پیموده و به اصالة الحظر و اصالة الحرمة متمسک شده است. این جاست که ایشان قبل از بحث

۷۵. الامتناع والاستقصاء لادلة تحريم نقل الاعضاء، حسن سقاف، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، ۱۹۸۹/۲۳، به نقل از حکم الانتفاع بالاعضاء البشرية والحيوانية/۶۷.

۷۶. اصول الاستنباط، سید علی نقی الحیدری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴/۱۷۴.

۷۷. الذريعة الى اصول الشريعة، سید مرتضی علم الهدی، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ج ۲/۸۰۹.

درباره شبیه سازی انسانی باید دو مسئله را روشن کند: نخست مبانی عمومی اصولیان شیعه دالّ بر اصالة الاباحه را نقد کند و کاستی آن را نشان دهد و دیگر آن که دلایل خود را مبنی بر اصالة الحظر به کرسی بنشانند؛ زیرا به صرف نقد اصالة الاباحه، اصالة الحظر ثابت نمی شود؛ بلکه چه بسا ممکن است بتوان اصل دیگری تأسیس نمود و به اصالة الوقف قائل شد. از این رو، به گفته شوکانی، برخی در برابر اصالة الحظر یا اباحه قائل به توقف شده اند.^{۷۸} در میان شیعه نیز شیخ طوسی قائل به اصالة الوقف بوده است. ایشان پس از نقل دیدگاه اصالة الاباحه و اصالة الحظر، از شیخ مفید به عنوان موافق این دیدگاه یاد کرده، این گونه بر صحت این نظریه تأکید می نماید: «وهو الذي يقوى في نفسه».^{۷۹}

سه: اگر هم شمس الدین موفق به اثبات مبنای خود یعنی اصالة الحظر شود، نمی تواند آن را به عنوان نظر اسلام یا اسلام شیعی منظور دارد و ادعا نماید که انسان مالک جسد خود نیست؛ بلکه تنها می تواند از آن به عنوان نظرگاه شخصی خود یاد کند؛ زیرا غالب فقهای معاصر شیعه درست بر خلاف نظری، صراحتاً یا تلویحاً مالکیت انسان بر جسد خویش را پذیرفته اند. برخی به استناد این مالکیت نه تنها تصرف انسان در جسد خود، بلکه فروش اعضای تن خویش را، که عالی ترین شکل مالکیت است، مجاز شمرده اند. برای مثال امام خمینی در تحریر الوسیله با یک فرض، قطع و فروش عضو بدن را در زمان حیات شخص نیز جایز می داند.^{۸۰} ایشان همچنین بعید نمی داند که انسان بتواند در زمان حیات خویش، اعضای تن خود را بفروشد.^{۸۱} همچنین

۷۸. ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ج ۲/۸۰۷.

۷۹. العدة فی اصول الفقه، محمد بن حسن طوسی، ج ۲/۷۴۲.

۸۰. تحریر الوسیله، روح الله الخمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

۱۳۷۹، ج ۲/۵۹۵، مسئله ۷.

۸۱. رساله توضیح المسائل، امام خمینی/۷۰۰، مسئله ۲۸۸۴.

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

بدین ترتیب، از نظر فقهای شیعه معاصر، انسان می‌تواند عضوی از اعضای تن خود را بفروشد، اما انسان هنگامی حق فروش چیزی را دارد که مالک آن باشد؛ زیرا فروش، اقدامی مالکانه است و طبق قاعده «لا بیع الا فی ملک»، می‌توان مالکیت انسان بر جسد خویش را اثبات کرد.^{۸۷} حتی اگر

۸۲. البیع، امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱/۴۲.

۸۳. همان/۴۲.

۸۴. همان/۴۱.

۸۵. رساله توضیح المسائل، مکارم شیرازی، قم، هدف، بی‌تاریخ/۵۰۳، مسئله ۲۴۴۶.

۸۶. رساله توضیح المسائل، یوسف صانعی، قم، میثم تمار، ۱۳۷۹/۴۸۴، مسئله ۳۹.

۸۷. برای دیدن نظر قائلان به مالکیت شخص بر تن خویش و دلایل موافقان و مخالفان

آن ر. ک: پیوند اعضای در آینه فقه همراه با بررسی مرگ مغزی، علی‌پور

جواهری، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۳/۱۹-۴۰.

مالکیت شخص بر تن خود را نپذیریم، می توان به حق انتفاع استناد کرد و همین مقدار برای اثبات جواز یا عدم حرمت کفایت می کند.^{۸۸}

از نظر این فقها تعارضی میان مالکیت انسان بر جسد خود و حرمت قتل نفس وجود ندارد و چنین نیست که اگر قتل نفس را منع کردیم، مالکیت بر تن از بین رفته است یا اگر قائل به مالکیت بر تن شدیم، خودکشی مجاز باشد. آقای موسوی اردبیلی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا انسان مالک بدن خود می باشد؟» چنین پاسخ می دهد:

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

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

چهار: اگر هم اصل اولی در مسائل و امور فاقد حکم، حظر و منع باشد، روایات متعددی از معصومان (ع) رسیده که اصل اباحه را بر آن حاکم و مقدم داشته است. بدین ترتیب، حتی اگر هستی و جسد ما ملک خداوند باشد و ما حق تصرف در اموال او را بدون اجازه نداشته باشیم، آیاتی از قرآن و روایاتی از

۸۸. پیوند اعضا در آئینه فقه همراه با بررسی مرگ مغزی، علی پور جواهری، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۳/۴۰.

۸۹. استفتاءات، عبدالکریم موسوی اردبیلی، قم، نجات، ۱۳۷۷، ج ۱/۴۱۳.

معصومان، همه چیز را بر ما مباح دانسته‌اند، مگر آن که حکم تحریمی خاص در آن باره وارد شود. در نتیجه، مقابل آن حظر و منع عقلی که تصرف در ملک غیر را بدون اجازه او ممنوع و نادرست می‌شمارد و مستند قائلان به اصالة الحظر است،^{۹۰} ما می‌توانیم به اباحه شرعی که پس از آن وارد شده است، تمسک کنیم.^{۹۱} این اباحه شرعی مستند به روایات متعددی از معصومان است؛ مانند این گفته امام صادق:

«کلی شیء مطلق حتی یرد فیه نهی».^{۹۲}

و:

«کل شیء هو لک حلال، حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک...».^{۹۳}

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

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

۹۰. الاصول العامة للفقهاء المقارن، سید محمدتقی حکیم، بیروت، دارالاندلس، ۵۰۱/۱۹۶۳.

۹۱. کفایة الاصول، آخوند خراسانی/۳۴۸.

۹۲. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی شیخ صدوق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳، ج ۱/۳۱۷.

۹۳. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۵/۳۱۳.

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

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

۹۴. در این جایک نکته افزودنی است. همان طور که دیدیم نظر مرحوم شمس الدین در مخالفت با شبیه سازی انسانی با دیگر عالمان شیعه سخت متفاوت است و به دلایلی استناد می کند که آنان از آن سخت می پرهیزند و حتی مخالفان شبیه سازی انسانی از دلیل تغییر خلق یا عدم تسلط بر جسم سخنی به میان نمی آورند و ایشان در این میان ظاهراً نمونه منحصر به فردی است و حتی برخلاف مشی اصولی حاکم بر شیعه، یعنی اصالة الاباحه، به سوی اصالة الحظر روی می آورد. حال جای این پرسش است که آیا عوامل دیگری جز مسائل علمی در این موضع گیری نقشی نداشته است؟ معروف است که میان مرحوم شمس الدین و علامه فضل الله، نقاش و اختلاف نظر بسیار شدیدی در مسائل مختلف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

پس حرمت شبیه‌سازی انسانی به عنوان حکم اولی قابل دفاع نیست و نمی‌توان به کمک آن حرمت شبیه‌سازی انسانی را استتاج کرد. این نگرش به ویژه با مبانی اصولی شیعی و مشی عمومی عالمان اصولی ناسازگاری ندارد. از این رو، کمتر کسی به آن روی می‌آورد.

ب) بررسی حکم حرمت ثانوی

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

تحلیل دلایل آقای مکارم شیرازی:

۱. مسائل اخلاقی: از نظر ایشان انجام شبیه‌سازی انسانی به چالش‌ها و

> وجود داشت و آن دو حاضر نبودند که همزمان در یک مجلس شرکت کنند و سخت از یکدیگر دوری می‌جستند و این دشمنی را حتی در مواضع سیاسی خود منعکس می‌کردند. اینک جای این تأمل است که آیا نمی‌توان احتمال داد که به صرف موافقت فضل‌الله با شبیه‌سازی انسانی، شمس‌الدین راه مخالفت با آن را در پیش گرفته است؟ این احتمال هنگامی جدی‌تر می‌شود که می‌بینیم مبانی و دلایل وی، نه تنها به وسیله دیگر عالمان شیعه طرح نمی‌گردد، بلکه با آن نیز مخالفت می‌شود. با این همه، این از مسائلی است که سلباً یا ایجاباً نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت و باید آن را به علام الغیوب وا گذاشت.

مشکلات اخلاقی می‌انجامد. از این منظر:

«اگر این باب مفتوح شود که از شبیه‌سازی فرزندان متولد شوند، در این صورت ممکن است مسئله نکاح و ازدواج که یک امر طبیعی است، تدریجاً برچیده شود و نظام خانوادگی مختل گردد و بسیاری از زنان بی‌شوهر باردار شوند، یا زنی از وجود خودش باردار شود که ظاهراً مادر و فرزند هستند؛ ولی به یک معنا دوقلو هستند! اخلاق در سطح جهان این عمل را نمی‌پذیرد؛ زیرا باعث اضمحلال نظام خانواده در جوامع بشری می‌شود».^{۹۵}

تحلیل دلیل: آیا این دلیل پذیرفتنی است؟ آیا به صرف یک «ممکن است» می‌توان حکم به حرمت یک تکنولوژی جدید داد؟ مگر همین امکان در مورد داروهای پیشگیری وجود ندارد؟ و مگر بر اثر رواج این داروها ممکن نیست کسانی تن به فحشا بدهند و از بارداری‌هایی یابند؟ و مگر طبق همین استدلال کسانی با این قبیل داروها مخالفت نکرده و حکم به حرمت آن نداده‌اند؟ آیا میان شبیه‌سازی انسانی و اضمحلال نظام خانواده نسبتی منطقی وجود دارد؟ آیا ترک ازدواج لازمه منطقی شبیه‌سازی انسانی است؟ آیا امروزه امکان بارداری زنان بی‌شوهر وجود ندارد؟ آیا این تکنولوژی چنان فراگیر و ارزان است که همگان از آن در سطح وسیعی برخوردار خواهند شد؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های متعدد دیگری بر سر راه این نگرش وجود دارد. در این بحث باید توجه داشت که رابطه‌ای منطقی میان شبیه‌سازی انسانی و ازدواج یا ترک آن وجود ندارد و بارداری احتمالی زنان بی‌شوهر، نتیجه منطقی شبیه‌سازی انسانی نیست. در تحلیل یک تکنولوژی باید میان نتایج منطقی آن و سوءاستفاده‌های احتمالی آن

تفکیک کرد، اما این کار در این جا صورت نگرفته است. ممکن است کسی از هواپیما برای تجاوز به کشورهای اسلامی یا اعمال غیر اخلاقی استفاده کند، اما از این امکان منطقی، نمی‌توان حرمت اصل ساخت یا استفاده از هواپیما را استنتاج کرد.

کوتاه سخن این که اگر ما باشیم و این دلیل یا جهت اخلاقی، نمی‌توان به تحریم شبهه‌سازی انسانی حکم کرد، به ویژه آن که این نگرانی‌ها جنبه غالب ندارد و اگر هم محقق شود، تنها بخشی از استفاده‌های آن خواهد بود، نه همه آن.

اما در این جا نکته‌ای وجود دارد و آن حرکت از مقدمه به نتایج است. آقای مکارم شیرازی به استناد برخی سوءاستفاده‌های احتمالی، تحریم شبهه‌سازی انسانی را نتیجه می‌گیرد و این چیزی نیست، جز قاعده اصولی «سدّ ذرائع» که در اصول فقه شیعه جایی ندارد. حاصل این استدلال آن است که اصل عمل مجاز است، اما چون ممکن است از آن سوء استفاده شود، پس سوءاستفاده احتمالی مجوز حرمت خواهد شد. به نظر نمی‌رسد که فقیهی شیعی این گونه استدلال کند و این کار با عرف و آموزه‌ها و روش استنباط فقه شیعه سخت متفاوت است. «سدّ ذرائع» از نظر اهل سنت، فروتر از قیاس است و جایگاه قیاس در فقه شیعه روشن. طبق دیدگاه عالمان شیعه، «سدّ ذرائع» از جمله ظنون غیر معتبر است که «لایغنی من الحق شیئاً». نه تنها در این جا که میان اصل شبهه‌سازی انسانی و پیامدهای ادعایی آن ملازمه منطقی وجود ندارد، بلکه حتی در جایی که میان مقدمه حلال و نتیجه حرام رابطه منطقی وجود دارد، عالمان شیعه فتوا به حرمت مقدمه نمی‌دهند. آنان بحث مقدمه حرام را در اصول فقه با همین مبنا پیش می‌کشند که حرمت از ذی‌المقدمه به مقدمه سرایت نمی‌کند.

در آن جا عالمان اصول پس از طرح مقدماتی نتیجه می‌گیرند که مقدمه حرام، حرام نیست؛ زیرا فاعل حتی پس از انجام مقدمات، که فی‌نفسه مباح

هستند، همچنان قدرت فعل یا ترک اصل عمل حرام را دارد. از این رو، حرمت یا کراهت از غایت به مقدمات موصله سرایت نمی کند و به گفته آخوند خراسانی: «فلم یترشّح من طلبه طلب ترک مقدماتهما».^{۹۶} البته کسانی مانند آخوند، جایی را که پس از انجام مقدمات، تحقق فعل حرام ناگزیر باشد و دیگر فاعل نتواند دست از ارتکاب عمل حرام بازکشد، استثنا نموده و حکم به حرمت چنین مقدماتی داده اند. با این همه، دیگرانی مانند امام خمینی حتی با این حکم نیز مخالفت کرده و بر این نظرند که حکم به حرمت از غایت حرام، به هیچ روی به مقدمه مباح سرایت نمی کند و نمی توان حکم به حرمت مقدمه فعل حرام داد، چه این مقدمات تولیدی باشند و چه نباشند.^{۹۷}

برخی دیگر همچون نراقی، در این مورد میان مقدمه ای که سبب باشد با جایی که شرط به شمار رود و همچنین میان قصد فاعل به ارتکاب غایت حرام یا عدم قصد آن، تفاوت گذاشته اند.^{۹۸} در این جا عالمان شیعه با توجه به مبنایی که در مقدمه واجب اتخاذ کرده اند، مسئله مقدمه حرام را نیز حل می کنند. کسانی که مقدمه واجب را مطلقاً واجب نمی دانند، مانند امام خمینی و مرحوم محمدرضا مظفر،^{۹۹} طبق این مبنا مقدمه حرام را نیز مطلقاً حرام نمی شمارند؛ اما کسانی که به نحوی مقدمه واجب را واجب شمرده اند، در مقدمه حرام قائل به تفصیل می شوند و می گویند مقدمات دو گونه هستند: برخی از مقدمات وجودشان علت تامه برای ایجاد ذی المقدمه است و با بودن آنها به گونه ای

۹۶. کفایه الاصول/۱۲۸.

۹۷. تهذیب الاصول، تقریرات روح الله خمینی، فراهم شده به قلم جعفر سبحانی تبریزی، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷، ج ۱/۲۲۲-۲۲۳.

۹۸. عوائد الایام، ملا احمد نراقی، قم، مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه، ۷۱/۱۳۷۵.

۹۹. اصول الفقه، محمدرضا مظفر، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ق، ج ۱/۲۹۱-۲۹۲.

اجتناب ناپذیر ذی المقدمه محقق می‌گردد. به این قبیل مقدمات، مقدمات تولیدی گفته می‌شود. اما برخی مقدمات، شرط لازم ذی المقدمه هستند، ولی شرط کافی به شمار نمی‌روند.^{۱۰۰} قائلان به حرمت مقدمه حرام، مانند آخوند، تنها قسم اول از مقدمات را حرام می‌شمرند.

حال اگر هم بخواهیم راه احتیاط را در پیش بگیریم و قائل به حرمت مقدمه حرام شویم و از این طریق شبیه‌سازی انسانی را تحریم کنیم، تنها در صورتی می‌توانیم چنین کنیم که اولاً، ثابت کنیم که ترک ازدواج و بارداری زن بی‌شوهر حرام است و دیگر آن که شبیه‌سازی انسانی مقدمه‌ای تولیدی و شرط لازم و کافی برای آن عمل حرام است؛ به گونه‌ای که با تحقق این مقدمه آن نتیجه اجتناب ناپذیر می‌گردد، اما به گفته استادان فقه اثبات این کار آسان نیست؛ بلکه «دونه خرط القتاد».

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

۲. **مسائل حقوقی:** دومین دلیلی که به سود این دیدگاه اقامه می‌شود و مقدمه‌ای برای تحریم شبیه‌سازی انسانی به عنوان حکم ثانوی قرار می‌گیرد، مسائل حقوقی است. از این منظر:

«انسانی که از راه شبیه‌سازی به وجود می‌آید، نه پدری دارد

۱۰۰. قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه، لجنة التألیف القواعد الفقهية والاصولية، قم، المجمع العالمي لاهل البيت، ۱۴۲۳ق/۱۱۷.



(چون از نطفه مرد نیست) و نه مادری (چون ترکیب با نطفه ماده نیست) و نه خواهری دارد و نه برادری و نه منتسب به فامیل، و در رحمی پرورش پیدا کرده که مادرش نیست؛ بلکه مادر جانشین است. خلاصه، فردی است فاقد نسب^{۱۰۱}.

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

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

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

۱۰۱. دیدگاه فقهی آیت الله مکارم/ ۲۶.

۱۰۲. همان/ ۲۷.

اگر بخواهیم از منظر فقهی و براساس مبانی فقه شیعه به مسئله شبیه‌سازی انسانی بنگریم، به نظر می‌رسد که این عمل مشروع باشد و هیچ دلیلی برای تحریم آن نیست؛ زیرا با هیچ یک از آموزه‌های دینی و کلامی ما تعارض ندارد. از نظر فقهی نیز هیچ منعی برای انجام چنین کاری وجود ندارد. از این رو، با توجه به قاعده منصوص «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»، می‌توان این عمل را مجاز شمرد.

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

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

واقعیت آن است که در هیچ نص فقهی و قانونی و حقوقی به این مسئله اشاره نشده است و اساساً قانون‌گذار این مسائل را مد نظر نداشته است. این سخن نه تنها فقیهانه نیست؛ علمی نیز به شمار نمی‌رود. در این مقام، یا باید فقهی

سخن گفت یا طبق مبانی علم ژنتیک. اما وظیفه فقیه در این قبیل موارد، بحث فقیهانه است، نه حاکم ساختن یافته‌های عملی بر مفروضات و مقبولات فقهی.

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

دو: مفهوم مادری، یک مفهوم تأسیسی شارع نیست که تعریف آن باید از شارع گرفته شود؛ بلکه امری عرفی است و باید دید عرف چه کسی را مادر می‌داند و حکم مادری را بر او مترتب می‌کند. حال اگر این عرف را قبول داشته باشیم، کافی است که از مردمان متعارف بپرسیم. اگر زنی از تخمک فاقد هسته‌اش جنینی در رحم خود پی‌رورد و او را به دنیا آورد، مادر او به شمار می‌رود یا خیر؟ به احتمال قوی پاسخ این پرسش مثبت خواهد بود. واژه‌نامه‌ها نیز مادر را به «زاینده» یا به وجود آورنده فرزند تعریف کرده‌اند. واژه‌نامه‌های عربی «امّ» را «والده» تعریف می‌کنند؛ یعنی زاینده. در این جا نیز قطعاً ولادت صادق است و ردعی و مخالفتی نیز از شارع با این برداشت گزارش نشده است.

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

«والمراجع فی ضابط الانتساب هو العرف لا غیر و علیه عول

الشارع الاقدس فی ترتیب الاحکام». ۱۰۴

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

پنج: طبق قاعده «الولد للفراش» می‌توانیم و باید فرزند را به زوجین از جمله مادر ملحق کنیم. از این رو، برخی از عالمان اهل سنت که بر این نظر بوده‌اند فرزند شبهه‌سازی شده مادر ندارد، باز هنگام بحث از احکام وضعی، چنین فرزندی را طبق قاعده فراش به والدین خود ملحق می‌سازند. این

۱۰۳. جواهر الکلام، محمدحسن نجفی، مؤسسه المرتضی، ج ۱۴/۵۲۷، به نقل از الاستنساخ بین التقنیه والتشریع/ ۱۳۹.

۱۰۴. فقه الاستنساخ البشري و فتاوی طیه/ ۲۲.

۱۰۵. مسائل و ردود: طبقاً لفتاوی المرجع الدینی السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، جمعه و اعده محمد جواد رضی الشهابی، قم، دارالهادی، ۱۴۱۲ق، ج ۱/۱۰۰ و فقه الطب والتضخم النقدي/ ۸۷.

قاعده‌ای مسلم است و در موارد شک می‌توان به آن رجوع کرد.

شش: رضاع با شرایط خاص خود موجب تحقق رابطه مادر و فرزند می‌باشد. میان طفل شیرخوار و زن شیرده می‌شود؛ تا جایی که جزء محارم یکدیگر به شمار می‌روند. حال آیا طبق قیاس اولویت، که مقبول شیعه است، یا فحوای خطاب، نمی‌توان کسی را که جنینی را نه ماه تمام در رحم خود پرورانده است و اصل او نیز از تخمک او بوده است، مادر حکمی یا شرعی او دانست؟ به خصوص آن که ملاک در رضاع، «تَبَت لَحْم و اشتداد عظم» است که در این صورت، این ملاک درباره زنی که کودک را در رحم خود پرورش داده است، بیشتر وجود دارد. بی‌گمان این اولویت در این جا صادق است. آقای جواهری نیز در مورد رحم جایگزین که حکم مادری را منکر می‌شود، آن زن را به دلیل اولویت قطعی و اشتداد لحم که در این مورد بیش از حالت رضاع است، محرم جنین به شمار می‌آورد. ۱۰۶

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

سید کاظم حائری که مخالف شبیه‌سازی انسانی است، با استناد به فهم عرفی مدعی می‌شود که از نظر عرف مادر صاحب تخمک است و پدر صاحب هسته سلول به شمار می‌رود و ولادت حقیقی به هسته و تخمک که زاینده فرزند بوده‌اند، انصراف دارد. ایشان نوشته:

«و اما مسئله الابوة والامومة متعینة، من باب الفهم العرفی
للاب هو انه صاحب الخلية و الام هی صاحب البیضة، لان

الولادة الحقيقية تنصرف الى البیضة والخلیة اللتین ولدتا

الولد». ۱۰۷

آقای شیرازی نیز، که از موافقان شبیه‌سازی انسانی است، در پاسخ به این سؤال که نسبت شخص شبیه‌سازی شده با زوجین چیست، پاسخ می‌دهد:

«یکون ولداً للطرفین، اذا كانا زوجین والا بحکم ولد

الشبهه». ۱۰۸

آقای بهجت در پاسخ به این فرض که اگر دختر باکره‌ای از طریق شبیه‌سازی خود را بارور سازد، «آیا فرزند به دنیا آمده نسخه بدل اوست یا همسانش یا دخترش؟» می‌گوید:

«مانعی ندارد و به ولد اشبه است». ۱۰۹

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

«به خاطر این که در رحم او رشد یافته و از او متولد شده،

دختر او حساب می‌شود». ۱۱۰

سید محمد صدر بر این نظر است که اگر زنی جنینی را، نه از راه حرام در رحم خود پرورد، چه تخمک از او باشد و چه تخمک متعلق به دیگری باشد، مادر او به شمار خواهد رفت. ۱۱۱ ایشان همچنین فتوا می‌دهد که اگر صاحب

۱۰۷. ما هو رأى الشريعة الاسلاميه من عملية الاستنساخ؟

۱۰۸. الاستنساخ البشرى فى رأى الامام الشيرازى، مسئله ۲.

۱۰۹. نرم افزار گنجینه ۲.

۱۱۰. همان.

۱۱۱. «الجنين الانسانى اذا حملته امرأة فى رحمها، فهى امه اذا لم يكن من زنى، سواء

كان ناشئاً من بويضتها او من بويضة امرأة اخرى...» فقه الموضوعات الحديثه،

سید محمد صدر، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۹/۲۶، مسئله ۳۱.

تخمک مجهول باشد، یعنی آن را از بانک ویژه این کار گرفته باشیم و در رحم زنی پرورش دهیم، صاحب رحم مادر او خواهد بود:
«سواء كانت متزوجة ام لا»^{۱۱۲}.

مرحوم آقای حکیم، در این مورد از صدور فتوای قطعی خودداری می کند؛ با این همه، قول به عدم انتساب را دشوار می داند.^{۱۱۳}
آقای جواهری با طرح شقوقی، در یک مورد که شخص شبیه سازی شده را به صاحبان اسپرم و تخمک ملحق می سازد، می گوید که پدر و مادر حقیقی در این فرض کسانی هستند که نطفه از آنان است؛ زیرا:

«الولد حقیقتاً هو ما تولد من الشيء ونشأ منه، وقد تولد هذا الولد من منی الرجل وبویضة المرأة فهما الابوان الحقیقیان له»^{۱۱۴}.

آقای موسوی سبزواری نیز با تحلیل مفهوم مادری و ارجاع به منابع گوناگون لغوی و فقهی نتیجه می گیرد که بی هیچ شکی مفهوم مادری بر زنی که صاحب تخمک است و طفل را در رحم خود پرورانده است، صدق می کند:
«فانه تثبت الامومة لها و يتحقق النسب بينهما شرعاً»^{۱۱۵}.

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

هشت: در برخی شقوق پای دو زن به میان کشیده می شود. برای مثال، تخمک از زنی است، اما در رحم دیگری پرورش می یابد. در این مورد مادر حقیقی و شرعی کیست؟ در این جا فقها نظریات متفاوتی دارند: برخی صاحب

۱۱۲. همان/۲۷، مسئله ۳۹.

۱۱۳. فقه الاستنساخ البشري و فتاوی طیه/۲۲.

۱۱۴. الاستام والاستنساخ/۱۸.

۱۱۵. الاستنساخ بین التقیه والتشريع/۱۳۹.

تخمک را مادر می‌دانند و برخی صاحب رحم را، و سرانجام کسانی هر دو زن را مادر آن جنین به شمار می‌آورند. ۱۱۶

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

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

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

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

«فان الامّ هی المرأة التي تلد الولد كما هو مقتضى قوله تعالى:

۱۱۶. فقه الطب والتضخم النقدي/ ۸۶-۸۷.

۱۱۷. برای آشنایی با جایگاه این مسئله در میان اهل سنت و دلایل مختلف در این باره، نک: الأم البدیلة (او الرحم المتسأجر) عارف علی عارف، در «اسلامیة المعرفة»، سال پنج، شماره نوزده، زمستان سال ۱۴۲۰/ ۸۵-۱۱۸.

۱۱۸. الطب والتضخم النقدي/ ۸۷.

«الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم، ان امهاتهم
الا اللآئى ولدنهم» و صاحب النطفة اب له و اما زوجته،
فليست أمآله». ۱۱۹

برخی نیز با تحلیل مفهوم ولادت و زایش، فرزند را به صاحبان نطفه
ملحق می سازند و می گویند آن که رحم را در اختیار جنین قرار داده است،
هرچند عرفاً زاینده و مادر او به شمار می رود، اما «ان امهاتهم الا اللآئى
ولدنهم»، شامل وی نمی گردد؛ زیرا:

«الولادة الحقيقية ليست هي الوضع... بل الولد حقيقةً هو ما
تولد من الشيء و نشأ منه، و قد تولد هذا الولد من منى الرجل
و بويضة المرأة فهما الابوان الحقيقيان له». ۱۲۰

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

اما در جایی که خود تخمک از دو نفر است، چه حکمی می توان داد؟

۱۱۹. مسائل و ردود: طبقاً لفتاوی المرجع الدینی السید ابوالقاسم الموسوی
الخوئی/۱۰۰.

۱۲۰. الاستئام والاستنساخ/۱۸.

۱۲۱. الاستنساخ، آیت الله مؤمن/۳۴-۳۵.

۱۲۲. الاستنساخ البشري فی رأى الامام الشيرازي، مسئله ۲۲.

۱۲۳. الاستئام والاستنساخ/۲۳.

فرضاً هسته تخمک زنی به دلیل نقص در سیتوپلاسم آن، در تخمک زن دیگری گذاشته می‌شود. برخی در این شق، قائل به وجود دو مادر شده و آن را امری مجاز شمرده‌اند. برای مثال سید کاظم حائری در پاسخ به استفتایی در این باره، چنین می‌نویسد:

«صاحب سیتوپلاسم و هسته مادر به شمار می‌روند؛ زیرا مادر عرفاً همان صاحب تخمک به شمار می‌رود و این دو زن، صاحب تخمک هستند و اگر هم عرف تعدد مادران را نپذیرد - آن طور که ادعا می‌شود - به دلیل عدم احاطه بر مصداق است، نه بر اثر عدم قبول مفهوم و خطای عرف در مصداق اعتباری ندارد». ۱۲۴

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

آقای موسوی اردبیلی در استفتائات خود تعدد مادران را می‌پذیرد و در جایی که دو زن در ایجاد فرزندی نقش داشته باشند، یعنی تخمک از یکی و رحم از دیگری باشد، هر دو را مادر می‌شمارد و نظر می‌دهد که:

۱۲۴. «صاحبه السیتوبلازم و صاحبه النواه تعتبران امین، لان الام عرفاً هی صاحبه البیضه و کلثاهما صاحبه البیضه، ولو لم یقبل العرف تعدد الام - کما یدعی - فهذا نتیجه عدم احاطته علی المصداق، لا نتیجه عدم قبول المفهوم، ولا عبره بخطأ العرف فی المصداق». استفتای شماره ۱۰۹۲، مورخ ۲۷ صفر ۱۴۱۹، جواب سؤال اول.

۱۲۵. الاستئام والاستنساخ/ ۲۴.

«طفلی که به طریق مذکور در سؤال متولد می شود، به پدر (صاحب نطفه) و مادری که صاحب تخمک بوده و نیز به مادری که طفل در رحم او پرورش یافته و از او متولد می شود، ملحق است؛ یعنی این بچه دو مادری محسوب می شود». ۱۲۶.

ایشان در مورد دیگری نیز این مبنا را پی می گیرد که:
«طفل دو مادری است؛ یعنی به هر دوی این زن ها احکام مادری تعلق پیدا می کند». ۱۲۷.

آقای سند با قبول تعدد مادری، دلایلی به سود آن اقامه می کند. ۱۲۸.
همان طور که در شقوق مختلف فوق دیدیم، غالب فقها، نه تنها وجود مادر را در مسئله شبیه سازی انسانی مسلم گرفته اند، بلکه در موارد نادر و جدیدی که برای پیشینیان ناشناخته بود، مانند رحم جایگزین، حتی تعدد مادران را نیز معقول شمرده اند. بدین ترتیب، قول به وجود مادر در شبیه سازی انسانی، هم موافق اصل است، هم مستند به قواعد شرعی لفظی است، هم با مفهوم عرفی مادری سازگار است و هم طبق مذاق عرف متشرعه است و هم فقیهان متعددی به آن فتوا داده اند؛ حال آن که نفی مادر در مورد شخص شبیه سازی شده، هم مخالف اصل است، هم خلاف قواعد لفظی شرعی، هم برخلاف فهم عرفی از مادر است و هم خلاف فتوای بسیاری از فقها. این جاست که مطرح کنندگان ادعای فوق باید برای اثبات ادعای خود بسیار بکوشند و نشان دهند که تنها تخمک بارور شده از اسپرم مرد، شرعاً می تواند تحقق بخش مفهوم مادری باشد.

۱۲۶. استفتائات، موسوی اردبیلی، ج ۱/ ۴۰۷.

۱۲۷. همان/ ۴۰۸.

۱۲۸. فقه الطب والتضخم النقدي/ ۸۷.

نه: اگر وجود مادر در شبهه‌سازی انسانی پذیرفته شد، به طور طبیعی، وجود برادر، خواهر و همه خویشان مادری ثابت خواهد شد. به این ترتیب، شخص شبهه‌سازی شده، با هرکس که در رحم مادر او پرورش یافته، پیوند برادری و یا خواهری خواهد داشت و همه خویشان آن زن، حقیقتاً خویشاوند او به شمار خواهند رفت و بخش عمده‌ای از مسئله فقدان نسب نیز رفع خواهد شد. ده: از نظر شرعی، برای تحقق ابوت، لازم نیست که احراز شود فرزند حتماً از «نطفه مرد» است. آنچه شرعاً موجب الحاق فرزند به پدر می‌شود، فراش است و بس. کافی است که فرزند در دایره زوجیت پدید آمده باشد و دلیلی برخلاف آن در دست نباشد، تا فرزند زوجین به شمار رود. این قاعده چنان استوار است که حتی پدر نیز نمی‌تواند فرزند را از خود نفی ولد کند. داستان مردی که نزد رسول اکرم (ص) آمد و گفت که فرزندش شبهه او نیست و او را به فرزند نمی‌پذیرد و پاسخ حضرت را خوانده‌ایم.

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

«جایز نیست که مرد، فرزند کسی را که در فراش او متولد

شده است با امکان لحوقش به وی، منکر شود...» ۱۲۹

بدین ترتیب، کافی است که فرزند محصول فراش زوجیت باشد و امکان الحاق وی به والدین وجود داشته باشد. این امکان اعم از مباشرت و ادخال یا امناء است. پس لازم نیست که فرزند لزوماً از نطفه پدر باشد و این مسئله احراز شود؛ بلکه معیار

۱۲۹. «لایجوز للرجل ان ینکر ولدیه من تولد فی فراشه مع امکان لحوقه به، بان دخل

بامه او امنی فی فرجها، او حوالیه...» تحریر الوسیله، کتاب اللعان، ج ۲/۳۴۳،

مسئله ۵.

فراش زوجیت و امکان الحاق است و بس. در فرض مانیز، هم فراش زوجیت موجود است و هم امکان الحاق، با این تفاوت که این امکان در حد یقین است و می توان گفت که فرزند تا ۹۷ درصد خاصه های ژنتیکی وابسته به پدر است.

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

البته در این میان نظریات متعدد و گاه متعارضی دیده می شود. برای مثال آقای حائری بر این نظر است که در این مورد شخص شبیه سازی شده، تنها مادر دارد و فاقد پدر است؛ زیرا عرفاً پدر یعنی صاحب سلول جنسی و در این مورد چنین سلولی وجود ندارد. ۱۳۱ آقای جواهری نیز در مورد شبیه سازی انسانی معتقد است که اگر این کار میان زوجین صورت گیرد و از هسته سلول شوهر استفاده شود، باز وی پدر جنین نیست؛ زیرا ابوت فرع بر افراغ منی است و زوجیت در این جا نقشی ندارد. ۱۳۲

لیکن این نظر در جای خود محل مناقشه جدی است. به فرض که عرف امروزه چنین تصویری از پدر دارد که در جای خود محل بحث است، به احتمال قوی این فهم عرفی به زودی تغییر کند و در آن صورت باید به تبع عرف از این نظر دست برداشت و انگهی به نظر نمی رسد ما دلیلی داشته باشیم که تحقق فرزندى به «افراغ منی» باشد. البته غالباً چنین است، لیکن اگر فردی نزد حاکم شرع رفت و

۱۳۰. الاستنساخ، آیت الله مؤمن/۴۹.

۱۳۱. مسئله ۲.

۱۳۲. الاستام والاستنساخ/۲۴.

مدعی شد که به یاد نمی‌آورد هنگام آمیزش افرایش منی کرده باشد، آیا به صرف آن می‌تواند نفی ولد کند؟ این جاست که باید از این قیدهای زاید دست کشید و تنها ملاک را همان فراش زوجیت و امکان الحاق دانست که در فرض ما نیز موجود است.

به همین سبب، برخی از فقها در فرض وقوع، شخص شبیه‌سازی شده را به والدین، یعنی پدر و مادر شرعی نه بیولوژیک خود، ملحق می‌سازند. برای مثال آقای شیرازی فرزندی را که از طریق شبیه‌سازی ایجاد شده است، به والدین شرعی خود ملحق می‌کند. ۱۳۳

یازده: افزون بر آن، در ادعای فوق، فرض بر این گذاشته شده است که در شبیه‌سازی انسانی حتماً پای یک مادر جانشین در میان است؛ حال آن که چنین لزومی محل تردید است و اگر فرض را بر این بگذاریم که در یک شق صاحب تخمک و صاحب رحم یک تن هستند، آن استبعاد برطرف می‌شود و مسئله نسب به شکل مناسب‌تری حل می‌گردد.

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

دوازده: کبرای استدلال فوق نیز سخت محل مناقشه است. به فرض که شخص شبیه‌سازی شده مطلقاً فاقد نسب باشد، چه اشکالی دارد که چنین باشد؟ در سخنان فوق یکی از مستندات تحریم شبیه‌سازی انسانی، فقدان نسب در نظر گرفته و چنین فرض شده که این کار فی نفسه حرام است. حال نوبت این پرسش است که «چه کسی گفته است اقدام به ایجاد فردی فاقد والدین و نسب، حرام است؟» کدام «آیه، روایت یا دلیل عقلی و یا اجماعی» بر حرمت این کار در دست

داریم؟ ممکن است کسی از این مسئله استغراب و استعجاب کند، اما این کار دلیلی بر حرمت عملی نیست. اهل سنت غالباً برای اثبات حرمت شبیه سازی انسانی از دلایلی از این سنخ سود جسته اند و گفته اند که نتیجه شبیه سازی انسانی آن است که مثلاً زنی جنینی را در شکم خود می پرورد که نه مادر اوست، نه خواهرش و نه خودش! اما گیریم چنین باشد، کجای این عمل حرام است؟ قرار است که در بحث های فقهی فقیهانه بحث شود، نه صرف استحسان و مصادره به مطلوب.

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

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

۳. مسائل اجتماعی: سومین دلیلی که به سود دیدگاه حرمت ثانوی شبیه سازی انسانی پیش کشیده می شود، مسائل اجتماعی است. از این منظر،

۱۳۴. الاستنساخ، آیت الله مؤمن/ ۲۰.

۱۳۵. همان/ ۲۱.



شبیه‌سازی انسانی به پیدایش مسائل اجتماعی ناهنجاری می‌انجامد که موجب سستی ارکان جامعه و اختلال نظام می‌شود. از این رو، این کار به عنوان حکم ثانوی حرام است. طبق این تحلیل:

«عمل شبیه‌سازی اختلافات زیادی ایجاد می‌کند و ارکان

جامعه را به هم می‌ریزد، زیرا با روح آیه «انا جعلناکم شعوباً و

قبائل لتعارفوا»^{۱۳۶} سازگار نیست؛ چرا که افرادی شبیه و

یکدست و طبعاً دارای یک خواسته و یک پایگاه به وجود

می‌آیند و تنوع اجتماعی از میان می‌رود».^{۱۳۷}

ماحصل این دلیل آن است که شبیه‌سازی انسانی موجب نفی تنوع می‌شود و این با نظام اجتماعی و حکم خدایی ناسازگار است.

بررسی و تحلیل دلیل سوم: این دلیل بر مفروضات خطایی استوار است.

نخستین فرض این دلیل آن است که انسان یعنی همان ژن‌هایش. از این منظر، تشابه میان این ژن‌ها، یعنی تشابه میان شخصیت دارندگان آنها؛ لیکن نگارنده در جای دیگری نشان داده است که انسان فراتر از خزانه ژنتیکی خود عمل می‌کند و همواره شخصیت او به دست ژن‌ها رقم نمی‌خورد. از این رو، این فرض که خود بر نوعی حتمیت ژنتیکی و اصالت زیست‌شناسی قرار دارد، ناپذیرفتنی است. همچنین در این فرض میان صفات فنوتایپ (phenotype) و ژنوتایپ (genotype) تفاوت گذاشته نشده است. از این رو، به فرض که امکان ایجاد افراد مشابه وجود داشته باشد، این تنها یک تشابه زیستی و شکلی است، نه روحی و روانی و اخلاقی.

دومین فرض این ادعا آن است که گویی همه کسانی که خواستار شبیه‌سازی هستند، از یک الگوی واحد تبعیت می‌کنند و همگی خواستار شبیه‌سازی فرد یا افراد خاصی هستند و طی چند دهه یا قرن، کل بشریت عبارت خواهد بود از

۱۳۶. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۱۳۷. دیدگاه فقهی آیت الله مکارم/۲۶.

میلیاردها نسخه مکرر «الف» و «ب»، لیکن بنیاد این فرض خطاست.

سومین نکته‌ای که در دلیل فوق مفروض است، آن است که گویی در روی کره زمین تنها یک قدرت قاهره وجود دارد و این قدرت است که سرنوشت آینده شبیه‌سازی را و این که چه کسی شبیه‌سازی شود، رقم می‌زند. از این رو، می‌توان پیش‌بینی کرد که در آینده تنها افراد معدودی شبیه‌سازی خواهند شد. اما این فرض خطاست.

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

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

بدین ترتیب، بنیاد این دلیل بر مفروضاتی استوار است که تن به نقد جدی نمی‌دهند و به سرعت می‌توان کاستی آنها را نشان داد. با این همه، مدافعان دیدگاه فوق بی‌توجه به واقعیت‌های زیستی و به خصوص تفاوت جدی میان ژنوتایپ و فنوتایپ، مسئله شبیه‌سازی هیتلر را پیش کشیده، می‌گویند:

«اگر این راه باز شود، ممکن است جانیان بزرگ جوامع بشری افرادی مانند هیتلرها و حجاج‌ها را که در هر زمانی یافت می‌شود، شبیه‌سازی کنند». ۱۳۸

اما تأمل جدی و بررسی‌ها نشان می‌دهد که شبیه‌سازی، منطقاً حجاج نخواهد بود و صفات فنوتایپ را نمی‌توان شبیه‌سازی کرد. وانگهی سوءاستفاده احتمالی از یک تکنیک، نمی‌تواند مجوز حرمت آن باشد، مگر آن که قائل به سدّ ذرائع باشیم. مرحوم آقای حکیم با نقل این اشکال و مسئله امکان سوءاستفاده‌های احتمالی از آن، پاسخی درست، دقیق و فقیهانه می‌دهد:

«جنایتکاری، گرچه حرام است، اما چه بسا آن فعلی که مجرم از آن سود می‌جوید، حرام نباشد. جهان امروز چه بسیار وسائل تولید می‌کند که مجرم از آن استفاده می‌کنند و بیش از شبیه‌سازی انسانی به سود آنان است، لیکن به ذهن کسی خطور نمی‌کند که آنها را تحریم کند و چه بسا استفاده مجرم از عملی مانند جراحی پلاستیک، بیش از استفاده آنان از شبیه‌سازی انسانی باشد. حال آیا به این دلیل، جراحی پلاستیک تحریم می‌شود». ۱۳۹

حق آن است که دلیل فوق دفاع‌پذیر نیست و نمی‌توان به استناد آن، حکم به حرمت شبیه‌سازی انسانی داد. بدین ترتیب، اگر ما باشیم و ادله فوق، نمی‌توان به دیدگاه سوم رأی مثبت داد و آن را مرجح شمرد.

ج) بررسی حکم جواز محدود

این نگرش با توجه به قواعد اولیه، رأی به جواز می‌دهد، لیکن با توجه به آن که اجرای شبیه‌سازی انسانی در سطح کلان، به پیامدهای ناخوشایندی می‌انجامد، این جواز را محدود می‌سازد. طبق مبانی اتخاذ شده، این دیدگاه پذیرفتنی است، اما یک اشکال دارد و آن تصور ساده‌سازانه آن از شبیه‌سازی انسانی است. آن‌جا که

حکم به جواز این کار شده، عملی فقیهانه صورت گرفته و طبق مبانی مسلط فقهی و اصولی شیعه است، لیکن تصورات رایج درباره شبیه سازی انسانی که غالباً متأثر از ادبیات علمی-تخیلی و آثاری چون «دنیای قشنگ نو» آلدوس هاکسلی بوده، موجب شده است این جواز محدود باشد تا موجب اختلال نظام نگردد. اما اگر واقعیت های علمی را درباره شبیه سازی در نظر بگیریم، مانند عدم تطابق مطلق افراد و عدم امکان شبیه سازی فوتوتایپ و پرهزینه بودن این عمل و امکان بازشناسی افراد شبیه سازی و توجه به این نکته کنیم که وجود دوقلوهای یکسان که تعداد بسیاری از جمعیت فعلی جهان را تشکیل می دهند، موجب اختلال نظام نشده اند، نگرانی درباره جواز مطلق آن را برطرف می شود.

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

د) بررسی نظریه جواز مطلق

اگر بخواهیم از منظر فقهی و براساس مبانی فقه شیعه به مسئله شبیه سازی انسانی بنگریم، به نظر می رسد که این عمل مشروع باشد و هیچ دلیلی برای تحریم آن نیست؛ زیرا با هیچ یک از آموزه های دینی و کلامی ما تعارض ندارد. از نظر فقهی نیز هیچ معنی برای انجام چنین کاری وجود ندارد. از این رو، با توجه به قاعده منصوص «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» و «کل شیء هولک

حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»، می‌توان این عمل را مجاز شمرد. در نتیجه کاری که فقهای قائل به این نظریه کرده‌اند، طبق اصول مسلم و مقبول فقه شیعه بوده و خلاف مبنا نبوده است. از این رو، اگر کسی بخواهد این نظریه را نقد کند، باید به نقد مبانی آن پردازد که خارج از چهارچوب این نوشته است.

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

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

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

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

اما آن سوی دیگر، کسانی صاحب رحم جایگزین را مادر واقعی می دانند و حتی صاحب تخمک را بیگانه به شمار می آورند و برای او در تحقق نوزاد هیچ نقشی قائل نیستند. بدین ترتیب، از حکم به بیگانگی مطلق صاحب رحم تا مادری تام و حقیقی، فاصله فراوانی است که تنها با عمل دقیق فقیهانه و تنقیح مبانی و توجه به لوازم فتوا و نگاه کلان نگر برطرف می شود.

۱۴۰. الاستسناخ بین التقنیۃ والتشریع / ۱۶۰.

۱۴۱. «س: ما علاقة المولود بالأم التي حملته؟» الجواب: لا علاقة إطلاقاً، ای يجوز ان يتزوجها المولود مثلاً الى غير ذلك من الاحكام». الاستسناخ البشرى فی رأى الامام الشيرازى، مسئله ۲۲. به نظر می رسد که این تفسیر از آن خود گردآورنده و مستفتی یعنی صادق جعفر الحسن باشد، نه نص فتوا.