شبیه سازى انسانى از دیدگاه شیعه ؛ بررسى چهار دیدگاه1

مقاله 1، دوره 12، شماره 44، تابستان 1384، صفحه 3-66

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

نویسنده

سیدا حسن اسلامی

اصل مقاله

مفهوم و فرایند شبیه سازى

ییان ویلموت, جنین شناس اسکاتلندى, در سال 1997 اعلام کرد که بدون کمک گرفتن از سلول جنسى مذکر و از راهى غیر جنسى موفق به ایجاد گوسفندى شده است. این خبر بازتاب گسترده اى در سطح جهان داشت و غالب صاحب نظران عرصه هاى گوناگون, اعم از فیلسوف و فقیه و سیاستمدار و متکلم, به اظهارنظر درباره این رخداد پرداختند; تا آن جا که این مسئله چالش قرن نام گرفت. گوسفندى که به این طریق تولید شد و نام (دالى) بر آن نهاده شد, آغازى بود براى دورانى که برخى آن را مطرود و برخى مطلوب مى دانستند.

پیش از آزمایش هاى ویلموت به نظر مى رسید که این کار تنها درباره گیاهان ممکن است, اما تحقق آن درباره حیوانات محال است. از نظر تئوریک, هر سلول غیر جنسى انسان یا حیوان داراى تمام اطلاعات ژنتیکى لازم براى ایجاد موجودى مشابه خویش است. به همین جهت, طى قرن بیستم تلاش هاى فراوانى در این زمینه صورت گرفت تا به کمک سلولى غیر جنسى, بتوان این کار را انجام داد, اما همه تلاش ها به شکست انجامید; تا آن جا که محققان زیست شناسى آن را محال شمردند. این مسئله موجب شد تا آنان سلول ها را به تخصص نیافته و تخصص یافته تقسیم کنند. از این منظر, زایگوت تک سولى یا تخمک بارور شده, یک سلول تخصص نیافته است و به همین دلیل قابلیت آن را دارد که به همه اندام هاى مختلف و مورد نیاز بدن انسان تبدیل شود. اما به همان مقدارى که زایگوت به تقسیم سلولى خود ادامه مى دهد و اندام هاى تازه اى مى سازد, حالت تخصص یافتگى آن افزایش مى یابد و انعطاف پذیرى آن کمتر مى شود; تا جایى که سلول هاى جدید تنها مى توانند سلول هاى مشابه خود را به وجود آورند. به همین سبب, سلول کلیه, تنها سلول کلیه را مى سازد و سلول چشم, فقط سلول چشم را.

نتیجه این باور آن بود که نمى توان از سلول تخصص یافته (differentiated) یعنى سلول جسمى, انسان یا حیوان کاملى پدید آورد و این باور یک اصل جزمى و دگم علمى به شمار مى رفت. تلاش هایى که در جهت اثبات خلاف این اصل انجام مى شد نیز موفقیت آمیز نبود; چنان که داور سولتر (Davor Solter) و جیمز مک گراف, پس از انجام یک پروژه تحقیقاتى, در سال 1984 مقاله اى در مجله ساینس نوشتند و تولید مثل به کمک سلول تخصص یافته را محال شمردند و در آن مدعى شدند که شبیه سازى پستانداران تنها از طریق انتقال هسته سلول از نظر زیست شناختى محال است.3

با این همه, برخى محققان همچنان مى کوشیدند تا بر این دگم علمى غلبه کنند و خلاف آن را نشان دهند. این تلاش ها در سال96 به ثمر رسید و براى نخستین بار, یان ویلموت و همکارانش موفق شدند از طریق سلول تخصص یافته, شبیه سازى کنند. ویلموت با توجه به آن که در هر سلول تخصص یافته به دلیل وجود همه اطلاعات زیستى لازم, منطقاً مى توان یک موجود زنده کامل را پدید آورد, این فرض را پیش کشید که در هر سلولى پس از تخصص یافتگى, برنامه هاى دیگر براى تولید مثل ارگانیسم کامل متوقف یا خاموش و غیر فعال مى گردد. براى مثال, سلول کبد, هرچند داراى اطلاعات لازم براى ساختن سلول کلیه است, اما بر اثر تخصص یافتگى, این قابلیت از کار مى افتد; گرچه از بین نمى رود. به همین دلیل وى کوشید تا سلول تخصص یافته را به مرحله قبل از تخصص یافتگى بازگرداند. وى تصادفاً به موردى برخورد که توانست از آن براى تحقق این ایده کمک بگیرد. از این رو, براى این کار, سلول هاى انتخاب شده را در مایعى که مواد غذایى مورد نیازشان را تأمین مى کرد, نگهدارى کرد و براى پنج روز, از مقدار غذاى سلول ها به مقدار پنج درصد کاست. این گرسنگى, بى آن که به حیات سلول ها آسیب بزند, آنها را از ادامه تکثیر سلولى بازداشت و به حالتى اغماگونه فرو برد. بدین ترتیب, سلول ها به مرحله قبل از تخصص یافتگى بازگشتند و توانستند مانند سلول هاى جنسى یک ارگانیسم کامل را تولید کنند. ویلموت و همکارانش در این پروژه ـ به اصطلاح ـ سلول ها را مجدداً برنامه نویسى کردند (REPROGRAMMING OF GENE EXPRESSION) و برنامه قبلى آنها را به هم زدند. کار ویلموت نه تنها گامى بلند در جهت امکان پذیرى شبیه سازى انسانى به شمار مى رفت, بلکه این باور بنیادى مبنى بر تقسیم سلول ها به تخصص یافته و تخصص نیافته را به زیر سؤال برد و بعدها خود ویلموت اعلام کرد که مرز قطعى و مشخصى میان این دو حالت وجود ندارد.

ویلموت براى شبیه سازى دالى 277 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 فرایندى را که او پیمود و به زادن دالى انجامید, از مراحل زیر مى گذرد:

ییک. گرفتن یک تخمک بارور نشده از پستاندارى ماده.

دو. بیرون کشیدن هسته تخمک و به دست آوردن یک تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب, تخمک فاقد کروموزوم هاى بیست وسه گانه, در مورد انسان و اطلاعات ژنتیکى است. آنچه باقى مى ماند, مایع سیتوپلاسم است که مهم ترین کارکرد آن تغذیه رویان است. البته در سیتوپلاسم تعدادى میتوکندریا وجود دارد که مقدار اندکى از اطلاعات ژنتیکى را در خود دارد و به رویان منتقل مى سازد. وظیفه اصلى میتوکندرى ها, تأمین انرژى براى فعالیت هاى سلولى است.4

سه. گزینش یک سلول جسمى (somatic cell), بیرون کشیدن هسته آن و هدایت آن به درون تخمک فاقد هسته. بدین ترتیب, تخمک بازسازى مى شود. اما این تخمک با تخمک هاى عادى دو تفاوت دارد: نخست آن که برخلاف آنها فاقد کروموزوم هاى اصلى خویش است و دیگر آن که به جاى نیمى از کروموزوم ها, شامل همه کروموزوم هاى لازم است که همه آنها از سلول دهنده گرفته شده است.

چهار. تحریک تخمک بازسازى شده, به کمک داروهاى شیمیایى یا جریان الکتریکى. این تحریک, تخمک را فعال و به تقسیم سلولى وادار مى سازد; در نتیجه, بى آن که لقاح جنسى صورت گرفته باشد, تخمک به تکثیر خود ادامه مى دهد.

پنج. پس از آن که تخمک در آزمایشگاه به مرحله چند سلولى رسید, به رحم میزبان مناسب یا مادر جانشین یا جایگزینى (surrogate mather) که براى این کار در نظر گرفته شده است, منتقل مى گردد و در آن جا به رشد خود و پیمودن مراحل جنینى ادامه مى دهد.

شش. پس از زمان لازم براى باردارى, تخمک به جنین کامل و زنده تبدیل و در موعد معین زاده مى شود. نوزاد از نظر ژنتیکى, جز در مورد تأثیرات دى. ان. اى. موجود در میتوکندریاى تخمک, تطابق نسبتاً کاملى به کسى دارد که هسته سلول جسمى از او گرفته شده و جنسیت او همواره تابع آن شخص است.5 ویلموت به کمک این تکنیک موفق شد که نخستین پستاندار را که یک میش بوه, به وجود آورد و نامش را دالى6 بگذارد.

گفتنى است که از نظر علمى, تکنیکى که ویلموت و همکارانش به کار گرفتند, (تکنیک انتقال هسته سلول جسمى) (Somatic Cell Nuclear Transfer) یا (اس.سى.ان.تى) (SCNT) نام دارد, اما نام مطبوعاتى و عامه پسند (کلونینگ) یا (شبیه سازى) بر آن غلبه کرده است.

هرچند تاکنون رسماً خبرى درباره تحقق شبیه سازى انسانى منتشر نشده است, اما امکان آن در آستانه فراهم شدن است و همین مسئله چالشى را براى متدینان و عالمان اخلاق پیش کشیده است. عالمان اهل سنت به اتفاق این عمل را خلاف شرع و حرام دانسته و دلایل متعددى بر ضد آن اقامه کرده اند.

دهمین نشست مجمع فقه اسلامى, به مسئله شبیه سازى انسانى اختصاص یافت و بیانیه نهایى منتشر شده به وسیله این مجمع, بر حرمت کامل این عمل درباره انسان تأکید داشت; اما در میان شیعه چنین اتفاق نظرى دیده نمى شود و نظریات عالمان شیعه در این مسئله از جواز مطلق تا حرمت کامل در نوسان است. این مقاله طى دو قسمت به گزارش و تحلیل نظر عالمان شیعى در این مسئله مى پردازد.

قسمت اول: گزارش دیدگاه شیعه

مسئله شبیه سازى انسانى در میان شیعه, برخلاف اهل سنت, آن پژواک گسترده را نداشته و رونق و رواج لازم را تاکنون نیافته است. در نتیجه, نه کنفرانس بزرگى با هدف تبیین این مسئله صورت گرفته و نه آثارى در حجم آثار اهل سنت نوشته شده است. در این جا این مسئله, نه چالشى براى دین قلمداد و نه از آن به عنوان (بدعت) یا (قنبله) یا (حدث القرن) یاد شد. مجموع ادبیات شیعى در این حوزه, کم حجم, اما در نوع خود قابل توجه بوده است. این مسئله در سه حوزه مهم شیعى, یعنى قم, نجف و بیروت, مطرح شده و عالمان و صاحب نظران شیعه کوشیده اند جوانب آن را بکاوند. عمده عالمان شیعه, شبیه سازى نباتى و حیوانى را مجاز مى دانند و به استناد اباحه اصلى, آن را عملى مباح مى شمارند.7

لیکن درباره حکم شبیه سازى انسانى, در میان عالمان شیعه اتفاق نظرى وجود ندارد; زیرا آنان درباره شبیه سازى انسانى نظریات متفاوت و گاه متضادى اتخاذ کرده و فتواهاى مختلفى صادر کرده اند و در حالى که برخى آن را کاملاً مجاز شمرده اند, برخى دیگر آن را حرام شمرده اند. هنگام بررسى سخنان و فتواهاى مختلف عالمان شیعه مى توان به چهار نظریه زیر دست یافت:

الف) جواز مطلق شبیه سازى انسانى; ب) جواز محدود شبیه سازى انسانى; ج) حرمت ثانوى شبیه سازى انسانى; د) حرمت اولى شبیه سازى انسانى.

الف) جواز مطلق

برخى از فقها و صاحب نظران به دلیل نبود نصى خاص و روشن دلالت کننده بر حرمت شبیه سازى انسانى و به استناد قاعده (کل شىء لک حلال حتى تعلم انه حرام بعینه فتدعه)8 و به استناد اصل اباحه اصلیه, شبیه سازى انسانى را مجاز شمرده اند. براى مثال در برابر این پرسش که: (آیا شبیه سازى و تکثیر انسان در آزمایشگاه و از طریق روش هاى پیشرفته علمى (کلوناژ) جایز است؟) پاسخ برخى از آیات عظام بدین شرح است:

سیدعلى سیستانى:

(فى حد ذاته مانعى ندارد).9

موسوى اردبیلى:

(اگرچه شبیه سازى در مورد انسان تاکنون به مرحله عمل نرسیده است, ولیکن دلیل قوى و محکمى بر حرمت چنین تحقیقات و آزمایشاتى وجود ندارد).10

فاضل لنکرانى:

(فى نفسه مانعى ندارد, مگر این که محرز شود توالى فاسد دارد).11

سید محمدصادق روحانى:

(تبعاتى از قبیل احتمال ابتلاء کلون ها به بیمارى هاى جسمى و روانى, به هم خوردن نظام طبیعى خانواده و حذف شدن نقش پدر, جایگاه نامشخص نوزاد کلون شده در خانواده و کاهش تنوع ژنتیکى انسان ها در دراز مدت را موجب حرمت نمى داند).12

و در برابر این احتمالات بر این نظر است که:

(بعضى از این پیامدها موجب حرمت نمى شود و بعضى اگر تمام باشد, مانع تکوینى است, نه تشریعى).13

علامه فضل الله از همان آغاز در قبال این مسئله موضعى فرا فقهى گرفت و از سر موافقت با این کار سخنانى گفت. وى نه تنها شبیه سازى انسانى را مغایر سنت خدا ندانست, بلکه آن را گامى در جهت فهم عمیق تر سنت هاى نهان در هستى معرفى کرد و گفت باید انتظار مقولاتى دیگر از این دست را داشته باشیم. وى بر این نظر بود که این مسئله نه از نظر اعتقادى مشکلى دارد و نه از نظر شرعى و فقهى, لیکن به طور طبیعى مانند هر مسئله تازه اى ممکن است ابهاماتى در فقه پدید آورد که نیازمند فهم و بررسى است. وى با دعوت به عقلانیت و پرهیز از تکفیر یکدیگر, تا جایى پیش رفت که گفت اگر علم قطعى با برخى از ظواهر دینى تعارض پیدا کرد, باید آن ظواهر را تأویل نمود.14 گفتنى است که وى در گفت وگوهاى مختلفى بر ضرورت درنگ در این مسئله و پرهیز از شتابزدگى در صدور حکم و تلاش براى به دست آوردن تقریر درستى از ماهیت شبیه سازى تأکید کرد و حتى از برخى از یاران خود در اروپا خواست تا اطلاعات دقیقى در این زمینه براى او فراهم کنند.15

سید محمد سعید حکیم, بر این نظر است که شبیه سازى انسانى مباح است و دلیلى بر حرمت آن نیست. وى در پاسخ به استفتایى در این باره, به تفصیل نظر خود را بیان مى دارد. از این منظر شبیه سازى انسانى نوعى به کارگیرى سنت ها و قوانین الهى است که کشف و کاربست آنها بیانگر قدرت عظیم خداوند به شمار مى رود; در نتیجه, این کار در صورتى که با عمل حرام دیگرى همراه نشود, مجاز و مباح است.16 ایشان نه تنها این کار را مجاز مى شمارد, بلکه یکایک دلایلى را که بر ضد شبیه سازى انسانى اقامه شده است, به نقد مى کشد و آنها را براى اثبات حرمت ناکافى مى داند.17

آقاى موسوى سبزوارى نیز به تحلیل حکم شرعى این مسئله پرداخته و شقوق ممکن را برشمرده است. از نظر او شبیه سازى انسانى منطقاً سه حالت مى تواند داشته باشد: یکم: حرمت ذاتى; یعنى به دلیل آن که این کار دخالت در کار خداوند یا دستکارى ژنتیکى به شمار مى رود, آن را ذاتاً حرام بشماریم. دوم: حرمت تشریعى; مانند حرمت زنا و شرب خمر. سوم: حرمت به استناد دلایل ثانوى. از این منظر ممکن است که شبیه سازى انسانى فى نفسه مباح باشد, اما دلایل دیگرى موجب تحریم ثانوى آن شود.18 وى پس از نقل و نقد این دیدگاه ها, نظر مى دهد که شبیه سازى انسانى با قطع نظر از مسائل دیگر مباح است و در حقیقت به کارگیرى قوانین و سنن الهى که در نهاد موجودات نهاده است, به شمار مى رود.19 از این منظر ادعاى تحریم این کار نیازمند دلیل است; حال آن که ادعاى جواز موافق اصل است و قائل به آن ملزم به ارائه دلیل نیست.20

سید محمد شیرازى نیز در پاسخ به استفتایى که در سال 1996 درباره امکان شبیه سازى انسانى از ایشان شد, پاسخ داد:

(الاصل الجواز, الا ان یکون محذور شرعى فى ذلک مثل اختلال النظام).21

جناب آقاى مؤمن نیز یازده دلیل فقهى و غیر فقهى بر ضد شبیه سازى انسانى را گزارش, تحلیل و نقد مى کند و نشان مى دهد که برخى از این دلایل نادرست است و برخى به فرض صحت, موجب حرمت گونه هاى خاصى از شبیه سازى انسانى مى شود و سرانجام ایشان نتیجه مى گیرد که اقدام به شبیه سازى انسانى اجمالاً جایز است; هرچند هنگام انجام آن باید دیگر مسائل شرعى مانند نظر به اجنبى و لمس رعایت گردد.22

بدین ترتیب, از نظر برخى از عالمان شیعه, شبیه سازى انسانى طبق اصل اوّلى و در صورتى که با عمل محرم دیگرى همراه نباشد, جایز است.

ب) جواز محدود

برخى براساس نصوص موجود و به استناد اصل اوّلى در این مورد, شبیه سازى انسانى را مجاز شمرده اند, اما بر این نظرند که انجام گسترده شبیه سازى انسانى مشکلاتى فراهم مى آورد; مانند وجود افراد همانند و دشوارى بازشناسى آنان از یکدیگر; در نتیجه, آنان حکم به جواز موردى و فردى داده و آن را در سطح کلان غیر مجاز شمرده اند.

از این منظر شبیه سازى انسانى تنها به گونه اى موردى و در سطح فردى و محدود مجاز است. آقاى جواهرى این نظر را پیش کشیده است. طبق دیدگاه ایشان, شبیه سازى فى نفسه و به عنوان اوّلى, اشکالى ندارد, به شرط آن که همراه با عمل حرام دیگرى نباشد; اما اگر این کار در سطح وسیعى صورت گیرد و بر اثر تشابه تام موجب اختلال نظام گردد, حرام خواهد بود.23 با این همه, به نظر وى این کار در سطح فردى اشکالى ندارد و نیازى به قول به حرمت مطلق نیست.24

وى نه تنها این کار را در سطح فردى مجاز مى شمارد, بلکه ادعاى حرام بودن آن را حرام مى داند; یعنى کسى حق ندارد, امرى مشروع را حرام بشمارد و بى دلیل فتوا به حرمت آن دهد;25 زیرا این کار نوعى تشریع خلاف شرع و مشمول این نهى خداوند است که در سوره نحل, آیه116 مى فرماید:

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

در نتیجه, از نظر ایشان, هرچند این کار حلال است, اما ولى فقیه مى تواند این کار را بنا به مصالحى و به عنوان حکم حکومتى حرام اعلام کند. در این صورت, این حرمت موقت و قابل رفع است.26 وى آن گاه به این پرسش که (آیا شبیه سازى نقض کرامت انسان نیست؟) پاسخ مى دهد که: کرامت خدادادى همان قدرت تعقل و رشد و طى مدارج کمال است و این کار نقض کرامت به شمار نمى رود.27 همچنین این پرسش را پیش مى کشد که (آیا منع شبیه سازى انسانى, به معناى منع حق انتخاب افراد در نحوه تولید مثل نیست؟) و پاسخ مى دهد که: اگر شبیه سازى را به طور مطلق منع کنیم, این کار مانع حق انتخاب افراد خواهد بود. اما منع فى الجمله و محدود آن و براى افرادى خاص, مانع اصل حق انتخاب در نحوه تولید مثل نمى گردد.28

بنابراین دیدگاه دوم آن است که شبیه سازى انسانى در سطح محدود مجاز است و در سطح کلان مى تواند حرام باشد.

ج) حرمت ثانوى

برخى از عالمان و فقهاى شیعه بر این نظرند که شبیه سازى انسانى فى نفسه و به عنوان اولیه خود اشکالى ندارد و به استناد اصالة الاباحه, جایز است; لیکن انجام آن به مفاسدى اجتناب ناپذیر خواهد انجامید. از این رو, براى پیشگیرى از این مفاسد, شبیه سازى انسانى به عنوان ثانوى حرام به شمار مى رود.

آقایان سید کاظم حائرى, سید صادق شیرازى و ناصر مکارم شیرازى از این نظر حمایت مى کنند. سید کاظم حائرى درباره شبیه سازى انسانى بر این نظر است که نفس این کار اگر موفقیت آمیز باشد و با عمل حرامى همراه نگردد, به عنوان اولى جایز است, لیکن از آیه شریف: (ومن آیاته… اختلاف السنتکم و الوانکم), در مى یابیم که حکمت خداوند براى حفظ نظام بر اختلاف زبان ها و رنگ ها جریان یافته است و از آن جا که (این شبیه سازى در صورتى که به شکلى وسیع به کار گرفته شود ـ به دلیل عدم امکان بازشناسى خریدار از فروشنده, خواهان از خوانده در شهود, ستمگر از ستمدیده و مانند آن در عقود, ایقاعات و جنایات و غیره ـ حتماً به اختلال نظام مى انجامد, پس لازم مى آید که به سبب این لازمه باطل, این کار در سطح وسیع آن تحریم شود).29

تحلیل صدر و ذیل و نحوه استدلال, این تصور را تقویت مى کند که ایشان شبیه سازى انسانى را در سطح فردى و محدود مى پذیرد و تنها آن را در سطح کلان حرام مى داند; در این صورت, این دیدگاه به دیدگاه قبلى ملحق مى شود, لیکن از آن جا که تصریحى بر جواز آن به صورت فردى در این سخن دیده نمى شود, مى توان احتمال داد که ایشان به دلیل آن لوازم فاسد, شبیه سازى انسانى را حتى در سطح فردى حرام مى داند, به خصوص آن که گردآورندگان این استفتائات, پس از نقل نظر ایشان و نقل نظر جناب آقاى جواد تبریزى, که قائل به حرمت است, نظر آن دو را یکى مى دانند و آنها را چنین جمع بندى مى کنند: (شبیه سازى به عنوان اولى جایز است, ولى با عناوین ثانوى و آثار سوء مترتب بر این کار, حرام مى گردد).30 البته فتواى دیگرى از ایشان در دست است که در آن این قطعیت و تأکید بر مفاسد حتمى شبیه سازى انسانى وجود ندارد و حکم مسئله به گونه اى مشروط بیان و حتى شبیه سازى انسانى در موارد نادر مجاز شمرده شده است. ایشان در پاسخ به استفتایى شامل هفده پرسش درباره مسائل شبیه سازى , نظر متفاوتى از خود بیان کرده و در پاسخ به سؤالات پنجم و ششم این استفتا چنین نوشته است:

(اگر شبیه سازى به اختلال در نظام اجتماعى مانند عدم تشخیص ستمگر از ستمدیده و محرم از نامحرم و وارث از غیر وارث و غیر آن بینجامد, شبیه سازى حرام مى گردد و این است معناى در معرض تهدید قرار گرفتن حقوق انسان یا زیان دیدن مصالح فرد و جامعه. اما شبیه سازى به شکلى نادر که به مفاسدى از این قبیل نینجامد, حرام نیست و توجیهى براى منع آن وجود ندارد).31

همچنین ایشان در پاسخ به پرسش چهارم, مى گوید در شبیه سازى جز مسئله لزوم هرج و مرج, نقض کرامت انسانى وجود ندارد. از این رو, اگر ما باشیم و این فتواى اخیر, به نظر مى رسد که ایشان مانند آقاى جواهرى, شبیه سازى انسانى در سطح محدود را مجاز مى شمارد و حتى دلیلى براى منع آن نمى بیند, اما در فتواى قبل به گونه اى قاطع از حتمیت هرج و مرج سخن مى رود. حال آیا نظر ایشان تغییر کرده است, یا این دوگانگى قابل رفع است؟ در هر صورت به اصل تقسیم بندى لطمه اى نمى زند و تنها مصداق آن تغییر خواهد کرد. اگر فتواى اخیر را مقدم بداریم, آقاى حائرى جزء مدافعان دیدگاه دوم خواهد بود و اگر از فتواى فوق حرمت ثانوى را استنباط کنیم, ایشان از مدافعان نظریه سوم به شمار خواهد رفت.

سیدصادق شیرازى نیز در پاسخ به استفتایى درباره مشروعیت این کار, مى گوید که شبیه سازى فى نفسه کشفى علمى و مجاز است, لیکن از آن جا که مستلزم امور غیر جایزى مانند اختلال نظام طبیعى و وجود محذور شرعى است, عدم جواز به آن سرایت مى کند و حرام مى گردد. در نتیجه فعلاً و در چارچوب شرایط معاصر, جایز نیست, والله العالم.32

سرانجام آقاى مکارم شیرازى مى کوشد از همین دیدگاه با استدلال بیشتر و مفصل ترى دفاع نماید. ایشان در استفتایى به این مسئله چنین پاسخ مى دهد: (لایجوز لما فیه من المفاسد الاخلاقیة و الاجتماعیة).33 همچنین هنگام پرسش از جواز شبیه سازى انسانى, پاسخ مى دهد که:

(این کار جایز نیست و مفاسد زیادى دارد و اطلاعاتى که اخیراً منتشر شده نشان مى دهد که کسانى که از طریق شبیه سازى به وجود مى آیند در معرض ناهنجارى هاى جسمى شدیدى هستند, مانند کمبود کلیه ها و نیمى از مغز و امثال آن).34

این پاسخ مى تواند هم به معناى تحریم به عنوان حکم اوّلى باشد و هم حکم ثانوى, لیکن مبناى ایشان در جاهاى دیگر روشن است.

در مورد دیگرى استفتایى به این شرح از ایشان شده است:

(آیا کلونینگ (شبیه سازى) انسان, با توجه به پیامدهایى از قبیل احتمال ابتلا به بیمارى هاى پیش بینى نشده و بروز آثار سوء روانى ـ عاطفى بر انسان هاى کلون شده و به هم خوردن نظام طبیعى 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 آزادى انتخاب (اتفاقى) و کاهش تنوع ژنتیکى انسان ها در دراز مدت و تردید در روح داشتن انسان کلون شده, جایز است؟)35

ایشان در جواب این استفتا مى نویسد:

(این کار ذاتاً از نظر شرع اشکالى ندارد, ولى با توجه به مشکلات جنبى که به بار مى آورد و جامعه انسانى را مواجه با ناهنجارى هایى مى سازد که بر اهل خبره پوشیده نیست, انجام آن خالى از اشکال نیست. به همین جهت, حتى افرادى که پایبند به دین و شریعتى نیستند, به خاطر مفاسد مختلف آن, به مخالفت با آن برخاسته اند و در بعضى از کشورها مجازات هاى سنگینى براى آن قائل شده اند).36

اما در این جا به نظر مى رسد که ایشان از حکم به تحریم خوددارى و تنها به آوردن احتیاطى بسنده کرده است. با این همه, ایشان به گونه اى اجتهادى این مسئله را در درس خارج خود طرح و دلایل خویش را بیان داشته است. در این درس, ایشان چند مسئله را پیش مى کشند: نخست توضیح مکانیزم و فرایند این کار; دیگرى حکم شرعى شبیه سازى ; سوم نقد دلائل حرمت شبیه سازى و چهارم بررسى احکام شرعى یا وضعى شخص شبیه سازى شده. درباره حکم شرعى شبیه سازى یا جواز و حرمت اصل این عمل, به نظر ایشان: (این مسئله از سه جهت قابل بررسى است: 1. از نظر لوازم و عوارض…; 2. عنوان اولی…; 3. عنوان ثانوی…).37 در مورد جهت اول, به نظر ایشان این کار مستلزم انجام محرماتى مانند لمس و نظر حرام است, مگر آن که مجرى این کار شوهر باشد که فرض نادرى است.38

درباره جهت دوم, به نظر ایشان:

(اصل اباحه است; چون آیه و روایت و اجماع و دلیل عقلى بر حرمت (شبیه سازى) نداریم, و از مسائل مستحدثه است).39

درباره جهت سوم بحث, ایشان براى شبیه سازى , برخى از مسائل اخلاقى, مسائل حقوقى و مسائل اجتماعى ناپذیرفتنى را یاد مى کند و نتیجه مى گیرد که:

(پس, از نظر عناوین ثانویه, این کار براى جامعه بشرى خطرناک است. لذا تمام اقوام و ملل جهان آن را خلاف مسائل اخلاقى مى دانند و حتى بسیارى از دولت ها با تصویب قانون, این کار را ممنوع دانسته اند).40

آن گاه ایشان بحث خود را این گونه جمع بندى مى کند:

(شبیه سازى از نظر حکم شرعى به عنوان اوّلى مشمول اصالة الاباحه است; چون آیه, روایت, دلیل عقلى و اجماعى بر حرمت نداریم).41

سرانجام آن که:

(شبیه سازى به عنوان اولى مشمول اصالة الاباحه است; ولى به عنوان ثانوى, حرام است).42

جناب آقاى یوسف صانعى نیز که از قائلان به حرمت شبیه سازى انسانى است, هرچند تصریحى به حکم اولى یا ثانوى بودن حرمت این کار ندارد, لیکن فتواى خود را به گونه اى سامان داده است که گویاى حرمت ثانوى آن است. از نظر ایشان شبیه سازى انسانى در حال حاضر قطعاً حرام است; زیرا شناخت افراد از یکدیگر مشکل و قوانین حقوقى دچار اشکال مى شود و در زمینه نسب, ازدواج و تقسیم ارث مشکلاتى به وجود مى آید; در نتیجه, از نظر ایشان باید با این کار مقابله کرد و مانع انجام آن شد.43 البته ایشان در فتواى دیگرى با تأکید بر مشکلات این کار و مخالفت با آن, شبیه سازى انسانى را در موارد نادر و ضرورت هاى شدید, که نافع براى بشریت باشد, مجاز شمرده است.44

بدین ترتیب, سومین دیدگاه در میان شیعه, شبیه سازى را به عنوان اولى حلال و به عنوان ثانوى حرام مى شمارد.

د) حرمت اوّلى

در برابر سه نگرش فوق که در نهایت اصل شبیه سازى انسانى را به عنوان اولى مجاز مى شمردند و تنها در دامنه یا حکم ثانوى آن تفاوت داشتند, نگرش چهارم اساساً شبیه سازى انسانى را به عنوان فعلى که فى نفسه حرام است, معرفى مى کند و آن را به عنوان اولى نامشروع مى داند. البته این نگرش قائلان اندکى دارد و دلایل چندانى به سود آن اقامه نشده است. در این میان تنها چند فتواى مختصر وجود دارد و سخنان کوتاه مرحوم محمدمهدى شمس الدین.

از قائلان به این نگرش مى توان جناب آقاى جواد تبریزى را نام برد. ایشان در پاسخ به این استفتا که: (آیا مشابه سازى و تکثیر انسان در آزمایشگاه و از طریق روش هاى پیشرفته علمى (کلوناژ) جایز است؟) به اختصار پاسخ مى دهند: (جایز نیست).45 ایشان در جاى دیگرى به تفصیل, نظر خود و دلایل خود را این گونه بیان مى کند:

(شبیه سازى انسانى جایز نیست; زیرا تمایز و تفاوت میان ابناى بشر, ضرورتى است براى جوامع انسانى و مقتضاى حکمت خداى سبحان است. خداى تعالى مى فرماید: ومن آیاته خلق السماوات والارض واختلاف السنتکم والوانکم. همچنین مى فرماید: وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا; زیرا نظام عامّ بر آن متوقف است; در حالى که شبیه سازى انسانى ـ افزون بر آن که مستلزم محرمات دیگرى مانند مباشرت ناهمجنس و نظر بر عورت است ـ موجب اختلال نظام و هرج و مرج است; در نتیجه ,در نکاح امر میان زوجه و زن اجنبى و محرم و نامحرم خلط مى شود و در همه معاملات امکان بازشناسى میان طرفین وجود نخواهد داشت و نمى توان قابل را از موجب شناخت…).46

علامه محمدمهدى شمس الدین, همزمان با اعلام مجاز بودن این کار به وسیله علامه فضل الله, و درست برخلاف نظر او, آن را حرام شمرد و مجله الشراع طى مقاله اى با عنوان (حلال و حرام بین السید والامام),47 به تفاوت گوهرى دیدگاه این دو پرداخت. وى نه تنها شبیه سازى انسانى را حرام شمرد, بلکه اجراى شبیه سازى در عرصه حیوانات را نیز نامشروع دانست و گفت: (در مقام فتوا دادن درباره شبیه سازى , اجراى این عمل بر حیوانات مطلقاً حرام است)48 و در ادامه این فتوا, وى بر حرمت قطعى و مطلق شبیه سازى انسانى تأکید نمود. البته موضع وى در قبال شبیه سازى حیوانى ظاهراً متغیر بود و به گونه روشنى موضع خود را مشخص نمى کرد. براى مثال یک صفحه پس از تأکید بر حرمت شبیه سازى حیوانى, چنین نوشت:

(شبیه سازى انسانى قطعاً و یقیناً نامشروع است, و در مجال حیوانى, مسئله اى است که باید درباره اش بحث شود, ولى به گونه اى خود به خودى مشروعیت آن را اثبات نمى کنیم).49

وى در گفت وگویى با مجله الشراع, علت اصلى تحریم شبیه سازى انسانى را عدم تسلط انسان بر جسد خود دانست. وى مدعى شد که خداوند بشر را آفریده و در او سرّ خود را نهاده است. در نتیجه, بنده حق ندارد برخى از ویژگى هاى طبیعى 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 حدودى که شرع تعیین کرده است, حق تصرف در آن را ندارد. در نتیجه, به طریق اولى انسان حق تصرف در جسد دیگران را به هیچ صورتى ندارد.50

وى آن گاه به آیه تغییر خلق و عهد شیطان اشاره کرده, نتیجه مى گیرد که این آیه دلیل بر حرمت شبیه سازى انسانى و گویاى عدم تسلط فرد بر جسم خویش است و مفسران همه فرق و مذاهب در تفسیر این آیه گفته اند که تغییر خلق شما هرگونه تغییرى است که موجب دفورمگى و تشویه خلقت شود; به گونه اى که با فطرت در جسد انسان سازگار نباشد و عملى که مغایر فطرت خداوند باشد, به معناى کفر است.51 وى همین دلایل و شکل استدلال را در مقاله خود پیش مى کشد و دنبال مى کند.52

بدین ترتیب, چهارمین دیدگاه در میان شیعه, مخالفت با شبیه سازى انسانى و تحریم این کار به عنوان اوّلى آن است. استدلال به آیه تغییر خلق و استناد به اصل عدم ملکیت انسان بر جسد خویش و در نتیجه حاکمیت اصالة الحظر در برابر اصالة الاباحه, به معناى حرمت ذاتى و به عنوان اولى شبیه سازى انسانى است. از این رو, نمى توان این دیدگاه را به دیدگاه سوم تحویل برد و گفت که این نوع مخالفت نیز به عنوان حکم ثانوى است.

سخن کوتاه این که, عالمان شیعه در قبال شبیه سازى انسانى چهار موضع متفاوت اتخاذ کرده اند: برخى آن را مطلقاً جایز مى دانند; حال آن که برخى دیگر آن را تنها در سطح فردى و به گونه اى محدود مجاز مى شمارند. گروه سوم آن را به عنوان اولى جایز دانسته, به دلیل مفاسدى که این کار در پى دارد, به عنوان ثانوى حرام مى دانند. گروه چهارم اصل این عمل را به عنوان اولى حرام مى شمارند و براى اثبات نظر خود به آیه تغییر خلق الله و عدم ملکیت انسان بر جسم خود استناد مى کنند.

بررسى دیدگاه ها

همان طور که دیدیم, از میان چهار دیدگاه, سه دیدگاه به نحوى مخالف شبیه سازى انسانى بود. حال به بررسى آنها مى پردازم و براى این کار از ضعیف ترین حلقه این مخالفت یعنى حرمت اولى شبیه سازى انسانى مى آغازم.

الف) بررسى حکم حرمت اولى

کسى که به صراحت از این مبنا دفاع کرده و دلایلى براى نگرش خود پیش کشیده, مرحوم علامه محمدمهدى شمس الدین است. وى عمدتاً دو دلیل را نقل مى کند که به نحوى به یکدیگر قابل ارجاع هستند: نخست دلیل تغییر خلق الله, و دیگرى دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خود و دیگران.

دلیل اول. دلیل تغییر خلق الله: چکیده این دلیل آن است که شبیه سازى انسانى تغییر خلق الله است و این کار به استناد آیه 119 سوره نساء حرام به شمار مى رود. کیفیت استدلال به این آیه این گونه است که شبیه سازى انسانى موجب پیدایش نسخه هایى از یک جسم مى شود و این کار به موجب اصل اوّلى در شریعت اسلامى حرام و ممنوع است و قرآن بر این حرمت دلالت دارد. در سوره نساء, آیات115ـ119 خداوند متعال مى فرماید: (ان الله لایغفر ان یشرک به … ولآمرنهم فلیغیرن خلق الله…). به ادعاى شمس الدین, مفسران همه فرق و مذاهب اسلامى, بر این نظر هستند که مقصود از تغییر خلق الله, هر نوع تغییر یا فعلى است که تشویه غیر مناسب با فطرت را در جسم انسان در پى داشته باشد. خداوند براى اعضاى جسم وظایفى تعیین کرده است که تغییر آنها حرام و کفر است.53

بدین ترتیب, در این مسئله ایشان دو کار انجام مى دهد: نخست آن که تغییر خلق را به معناى تغییرات جسمانى نامناسب در بدن تفسیر مى کند و دیگر آن که شبیه سازى انسانى را نوعى تغییر جسمانى نادرست قلمداد مى نماید; به تعبیر دیگر, ایشان با چیدن یک صغرا, یعنى شبیه سازى انسانى تغییر نامناسب جسمانى است و یک کبرا, یعنى تغییر خلق همان تغییرات نامناسب جسمانى است, نتیجه مى گیرد که شبیه سازى انسانى حرام است.

پاسخ دلیل اول: صغراى این استدلال ناپذیرفتنى است. اگر مقصود از تغییر خلق الله, تغییرات فیزیکى نامناسب در بدن و دفورمه ساختن آن باشد, در آن صورت بر شبیه سازى انسانى منطبق نخواهد بود; زیرا در این جا مفروض آن است که از این طریق, موجودى که از نظر ژنتیکى تطابقى در حد 97 درصد با موجود اصلى دارد, ایجاد مى شود; در نتیجه, از هسته سلول یک فرد سالم, فرد سالم دیگرى شبیه سازى مى شود و این کار با دفورمگى یا تشویه خلق فاصله زیادى دارد, مگر آن که ادعا شود که فعلاً امکان شبیه سازى انسانى با ضریب اطمینان بالا وجود ندارد, اما اگر نیز چنین استدلال شود, در آن صورت این تحریم موقت است و به مجرد دست یابى به تکنیک مناسب, دیگر نمى توان به استدلال تمسک جست.

نکته دیگر آن که طبق این استدلال اگر توانستیم موجود سالمى را شبیه سازى کنیم, بنیاد این استدلال فرو خواهد ریخت. در نتیجه این ادعا, هم موقت است و هم محدود و منحصر به جایى که شبیه سازى انسانى به دفورمگى بینجامد.

کبراى ادعاى ایشان نیز قابل تأمل است. ایشان (تغییر خلق الله) را به معناى تغییرات غیر فطرى در جسد مى داند و ادعا مى کند که همه مفسران, بى توجه به تعلق مذهبى و فرقه اى خود, تغییر خلق را به معناى چنین تغییراتى گرفته اند. اما در این جا نه تنها شاهد یک ادعاى بى دلیل هستیم, بلکه دلایلى برخلاف این ادعا نیز در دست داریم.

اگر مقصود ایشان آن است که مفسران تغییر خلق را تنها به معناى تغییرات جسمانى و جسدى دانسته اند, این سخن به وضوح خلاف نظر بسیارى از مفسران است. در تفسیر این آیه, غالباً دو نظر عمده وجود دارد: برخى با توجه به سیاق آیات و بحث از بریدن گوش هاى چارپایان, تغییر خلق را به همان معناى مورد نظر شمس الدین گرفته اند; اما برخى نیز به صراحت گفته اند که مقصود از تغییر خلق الله, تغییر دین و اوامر الهى است, نه تغییرات فیزیکى. برخى نیز هر دو قول را نقل کرده و از ترجیح یکى بر دیگرى خوددارى نموده اند. اما برخى نیز کوشیده اند که براى مفهوم (تغییر خلق الله) وجه جامعى ذکر کنند و بگویند که تغییر دوگونه است: تغییرات مادى و جسمانى, و تغییرات معنوى; مانند تغییر و تحریف دین.

بدین ترتیب, در این آیه برخلاف ادعاى شمس الدین, چنان اتفاق نظرى دیده نمى شود و به سادگى نمى توان این ادعا را مقبول همه مفسران دانست و با توجه به وجود نظر مخالف, حق آن است که استدلال به این آیه به دلیل تعارض تفسیرى کنار گذاشته شود.

کافى است براى روشن شدن این نکته به تفاسیر شیعه و اهل سنت رجوع کنیم. در این جا تنها به نقل قول از شانزده تفسیر شیعه اکتفا مى شود و نظرى را که مغایر ادعاى شمس الدین است, بیان مى گردد:

عیاشى در تفسیر خود ذیل این آیه, از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) نقل مى کند که ایشان فرمودند: مقصود از خلق الله, دین و اوامر خدا است.54

على بن ابراهیم قمى نیز (فلیغیّرن خلق الله) را به (تغییر در امر الله) تفسیر مى کند.55

شیخ طوسى پس از نقل گفته هاى مختلف در این باب مى نویسد:

(و اقوى الاقوال من قال: (فلیغیّرن خلق الله), بمعنى دین الله بدلالة قوله: فطرة الله التى فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیّم).56

طبرسى تغییر خلق را چنین تفسیر مى کند:

(اراد بذلک تحریم الحلال وتحلیل الحرام).57

همچنین وى در تفسیر جوامع الجامع مى نویسد:

(وقیل فطرة الله التى هى دین الاسلام و امره).58

در تفسیر گازر چنین مى خوانیم:

(ابن عباس و ربیع و عکرمه گفتند: یعنى که آدمى را یا چهارپاى را خصى کنند, و به روایتى دیگر از ابن عباس و نیز از باقر و صادق(ع) روایت کرده اند که:

مراد آن است که دین خداى مى گردانند به تغییر و تبدیل و تحریف).59

به نوشته کاشفى سبزوارى:

(مراد, تغییر فطرةالله است; یعنى استعمال جوارح و قوا در امور باطله).60

ملا فتح الله کاشانى نیز مقصود از تغییر خلق را: (استعمال قوا و جوارح در امور باطله که نه سبب کمال نفس است و نه موجب قرب الهى)61 مى داند و پس از آن مى افزاید:

(و از باقر و صادق(ع) روایت است که مراد آن است که دین خداى را تغییر و تبدیل دهند).62

فیض کاشانى از معصوم نقل مى کند:

(یرید دین الله و امره).63

در تفسیر لاهیجى چنین آمده است:

(و هرآینه بفرمایم ایشان را به تغییر دادن دین (فلیغیّرن)).64

تفسیر اثنى عشرى این گونه به سود تفسیر خلق الله به دین الله استدلال مى کند:

(دین خدا را تغییر دهند, لقوله تعالى: فطرة الله التى فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله. ذلک الدین القیّم, اى دین الله الذى خلق الناس علیه. و ابن عباس و ابراهیم و مجاهد و حسن و قتاده, بر این قولند).65

علامه طباطبایى نیز بعید نمى داند که مقصود از خلق الله: (خروج از حکم فطرت و ترک دین حنیف)66 باشد.

در تفسیر نمونه نیز ذیل این قسمت چنین آمده است:

(و آفرینش (پاک) خدایى را تغییر دهند (فطرت توحید را به شرک بیالایند)).67

تفاسیر دیگرى همچون: تفسیر جامع, 68 الجدید69 و من وحى القرآن70 نیز همین مضمون را نقل مى کنند.

بدین ترتیب, برخلاف ادعاى شمس الدین بسیارى از مفسران شیعه اساساً تغییر خلق را به معناى تغییر دین گرفته و برخى نیز این سخن را قوى ترین تفسیر دانسته اند. از این رو, نمى توان ادعاى ایشان را درباره نظرگاه مفسران پذیرفت و حتى مى توان به استناد مفسران متعددى 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 جاى نقل سخنان مفسران اهل سنت, تنها به سخن محمد سلیمان الاشقر, از عالمان اهل سنت, اکتفا مى شود. وى با آن که سخت مخالف شبیه سازى انسانى است و بر ضد آن استدلال فقهى ـ حقوقى مى کند, استفاده از این آیه را براى تحریم این عمل نادرست دانسته و پس از نقل کامل آیه و استدلال مدعیان, نتیجه گیرى کرده:

(معناى این آیه از نظر اکثر مفسران آن است که دین حق و توحید در عبادت خدا و به سوى او رو کردن و دورى 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 خدایى را تبدیل کرده است).71

بدین ترتیب, مى بینیم که بسیارى از مفسران شیعه و حتى اهل سنت, مقصود از تغییر خلق را نه تغییرات فیزیکى نادرست, بلکه تغییر و تحریف دین حق دانسته اند. در این جا هدف دفاع از این تفسیر نیست; بلکه فقط در پى آن هستیم که روشن سازیم ادعاى شمس الدین از نظر کبروى مخدوش است و چون در این باره دو نظر متعارض وجود دارد, اساساً استدلال به این آیه و معنایى را مسلم گرفتن, مصادره به مطلوب است و از نظر منطقى ناپذیرفتنى. از این رو, بهتر است همان طور که الاشقر نیز استدلال به این آیه براى اثبات نظر مطلوب را نادرست دانسته است, از این آیه دست بکشیم و به سود یا زیان شبیه سازى انسانى به آن متوسل نشویم.

گفتنى است تا جایى که نگارنده کاویده است, تنها عالم شیعى که براى نفى شبیه سازى انسانى به این آیه استناد کرده, شمس الدین است و نه تنها دیگر عالمان شیعه (حتى مخالفان شبیه سازى انسانى) به آن استناد نمى کنند, بلکه بخشى از تحقیق خود را صرف ابطال استناد به آن مى نمایند. براى مثال مکارم شیرازى, پس از نقل این دلیل, مى گوید: (این سخن به دو دلیل سست است).72 آقاى سند هنگام نقل این دلیل اشاره مى کند که در تفسیر این آیه دو دیدگاه وجود دارد که طبق یکى, مقصود از تغییر خلق الله, تغییر دین الله است; در نتیجه, اساساً نمى توان به آن استناد کرد.73 آقاى مؤمن نیز پس از نقل و تحلیل این دلیل, آن را (توهمى یکسره سست)74 مى شمارد.

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

اما اگر هم مبناى شمس الدین و دلیل او را بپذیریم و مقصود از تغییر خلق الله را همان تغییرات فیزیکى بدانیم, آن گاه مشکلات فراوانى رخ مى دهد و اشکالات متعددى متوجه او مى شود و او باید نشان دهد که چرا تغییراتى فیزیکى مانند جراحى پلاستیک از شمول این حکم خارج است؟ یا آن که باید به حرمت این یک نیز فتوا دهد.

خلاصه آن که به نظر نمى رسد که بتوان به استناد این آیه مطلبى را بر ضد شبیه سازى انسانى ثابت نمود و دچار تعارض در فتوا و مسائل مختلف نشد. از این رو, منطق تحقیق و قاعده فقاهت حکم مى کند که پاى این آیه را سلباً و ایجاباً به میان نکشید و به جاى بحث کلامى در این مسئله, راهى دیگر پویید.

دلیل دوم. دلیل عدم مالکیت بر جسد: اگر دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خویش, مبتنى بر استدلال به آیه (تغییر خلق الله) باشد و آن را دلیل مستقلى به شمار نیاوریم, با نقض آن دلیل, دیگر نیازى به نقض این یک نیست. اما اگر آن را دلیل مستقلى فرض کنیم, نیازمند بررسى جداگانه اى است.

بررسى و تحلیل دلیل دوم: حال مى توانیم فرض کنیم که این دلیل مستقلى است و به تحلیل مفاد و نتایج آن بپردازیم.

ییک: این دلیل در حقیقت, شکل و تقریر دیگرى است از دلیلى اخلاقى که بر ضد شبیه سازى انسانى از سوى برخى از اهل سنت اقامه شده است; یعنى (ودیعه بودن جسم انسان). طبق این دلیل, انسان مالک جسم خود نیست; بلکه امانتدار آن است و مالک آن خداوند است. از این رو, هرگونه تصرفى نیازمند اذن مالک است.

اما این دلیل مبهم است و از مقدمات آن نمى توان به نتیجه مطلوب رسید و پاى بندى به لوازم آن در عمل نشدنى است. عدم مالکیت بر جسد, به معناى منع از تصرف در آن نیست و لازم نیست که ما حتماً براى این قبیل تصرفات مالک باشیم; کافى است که مأذون به تصرف باشیم و کافى است که این اذن به صورتى کلى صادر شده باشد. ما به طور طبیعى و به گونه اى مستمر دست به تصرفات متعددى در تن خود مى زنیم که شمس الدین نیز آنها را مجاز مى شمارد. از این رو, ایشان به جاى تأکید بر مالک نبودن انسان, باید نشان دهد که تصرف خاصى مثل شبیه سازى انسانى, از تصرفات ممنوع به شمار مى رود.

از این مقدمه منطقى که (ما انسان ها حق هرگونه تصرفى در تن خود را نداریم), منطقاً نمى توان نتیجه گرفت که (پس حق هیچ گونه تصرفى در جسم خود نداریم); به تعبیر دیگر نفى موجبه کلیه, اثبات سالبه کلیه را در پى ندارد, اما عملاً شمس الدین, چنین گذرى انجام داده و از مقدمه اى درست, نتیجه اى فراتر از آن مى خواهد به دست آورد; حال آن که (نتیجه تابع اخسّ مقدمتین است).

نتیجه منطقى دلیل فوق نفى مالکیت کلى است, نه نفى هرگونه مالکیت یا حق تصرفى است. از این رو, مى توان همچنان با قبول اصل دلیل, مدعى حق تصرف محدود بود. با این همه, کسانى که این دلیل را پیش مى کشند, این نکته ساده را فراموش مى کنند و عملاً با نفى مالکیت کامل انسان بر جسد خود, عدم مالکیت مطلق را نتیجه مى گیرند; به تعبیر دیگر اثبات عدم جواز تصرف مطلق در جسم را, مساوى با اثبات (عدم جواز مطلق تصرف) در جسم مى دانند.

خلاصه استدلال شیخ حسن سقاف در این مقام چنین است: احادیثى وجود دارد که ثابت مى نماید این جسد ملک خداى متعال است; پس جایز نیست کسى که مالک آن نیست, در آن تصرف کند. گویاترین دلیل در این مورد آن است که اگر کسى خود را بکشد, طبق وعید خداوند براى ابد دوزخى خواهد بود; زیرا این کار تصرف است; حال آن که تصرف در تن جایز نیست. اگر وى مالک تن خود بود, مجاز بود که با تن خود هرگونه بخواهد بکند و هرگاه خواست خود را بکشد, اما چنین نیست.75

این استدلال نیز به وضوح مخدوش است و حرمت قتل نفس به دلیل (تصرف در جسد) نیست; بلکه به دلیل (تصرف خاص و معینى در جسد) است که با دلیلى مستقل تحریم شده است. از این رو, از حرمت قتل نفس نمى توان حرمت مطلق تصرف در تن را نتیجه گرفت.

دو: نقطه عزیمت شمس الدین در این مورد برخلاف اصل مقبول عامه اصولیان شیعه است; یعنى اصالة الاباحه; در حالى که عموم اصولیان شیعه و بسیارى از اهل سنت, به وضوح اصل را در همه امور بر اباحه اصلیه گذاشته اند و جز در موارد خاص از آن عدول نمى کنند. ایشان در این جا به اصالة الحظر قائل شده است. این جاست که برخلاف اصولیان, که براى حرمت کارى یا چیزى در پى دلیل مى گردند, براى جواز امرى خواستار دلیل مى شود. ظاهراً در میان شیعه, تنها اخباریان به اصالة الحظر قائل بوده اند76 که این نگرش نیز مورد قبول ذهن اصولى شمس الدین و کسى که پرورش یافته مکتب اصولى نجف است, نمى تواند باشد. سید مرتضى در برابر نگرش اصالة الحظرى, سخت از دیدگاه اصولیان شیعه مبتنى بر اصالة الاباحه دفاع و دلایل متعددى به سود آن اقامه و دلایل مخالفان را یکایک نقد و سپس نظریه صحیح را همان معرفى مى کند.77

در برابر این موضع روشن, شمس الدین مسیر دیگرى پیموده و به اصالة الحظر و اصالة الحرمه متمسک شده است. این جاست که ایشان قبل از بحث درباره شبیه سازى انسانى باید دو مسئله را روشن کند: نخست مبانى عمومى اصولیان شیعه دالّ بر اصالة الاباحه را نقد کند و کاستى آن را نشان دهد و دیگر آن که دلایل خود را مبنى بر اصالة الحظر به کرسى بنشاند; زیرا به صرف نقد اصالة الاباحه, اصالة الحظر ثابت نمى شود; بلکه چه بسا ممکن است بتوان اصل دیگرى تأسیس نمود و به اصالة الوقف قائل شد. از این رو, به گفته شوکانى, برخى در برابر اصالة الحظر یا اباحه قائل به توقف شده اند.78 در میان شیعه نیز شیخ طوسى 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 مى نماید: (وهو الذى یقوى فى نفسه).79

سه: اگر هم شمس الدین موفق به اثبات مبناى خود یعنى اصالة الحظر شود, نمى تواند آن را به عنوان نظر اسلام یا اسلام شیعى منظور دارد و ادعا نماید که انسان مالک جسد خود نیست; بلکه تنها مى تواند از آن به عنوان نظرگاه شخصى خود یاد کند; زیرا غالب فقهاى معاصر شیعه درست بر خلاف نظر وى, صراحتاً یا تلویحاً مالکیت انسان بر جسد خویش را پذیرفته اند. برخى به استناد این مالکیت نه تنها تصرف انسان در جسد خود, بلکه فروش اعضاى تن خویش را, که عالى ترین شکل مالکیت است, مجاز شمرده اند. براى مثال امام خمینى در تحریر الوسیله با یک فرض, قطع و فروش عضو بدن را در زمان حیات شخص نیز جایز مى داند. 80 ایشان همچنین بعید نمى داند که انسان بتواند در زمان حیات خویش, اعضاى تن خود را بفروشد.81 همچنین ایشان هنگام بحث از تسلط شخص بر اموال و نفس خود, به این عرف که امروزه رواج یافته است و طبق آن شخص تن خود را پس از مرگ در اختیار آزمایش هاى پزشکى قرار مى دهد و یا حتى در زمان حیات خویش, خون خویش را مى فروشد, اشاره مى کند و آن را مستند به چیزى جز قاعده عقلایى تسلط شخص بر نفس خود نمى داند.82 البته مرحوم امام نیز شخص را مالک تن خود به مفهومى همانند مالکیت شخص بر اشیا نمى داند,83 لیکن از این تفاوت, ذى حق نبودن او را به تن خود و عدم جواز او را در تن خویش نتیجه نمى گیرد; بلکه بر این نظر است که شخص مى تواند جز در مواردى که منع قانونى یا شرعى وجود دارد, هرگونه بخواهد در تن خود تصرف کند.84 مکارم شیرازى نیز دریافت پول براى اهداى عضو را بى اشکال مى داند, با این احتیاط که دریافت پول براى اقدام به گرفتن عضو, نه خود عضو.85 صانعى حتى بعید نمى داند که فروش همه بدن جایز باشد.86

بدین ترتیب, از نظر فقهاى شیعه معاصر, انسان مى تواند عضوى از اعضاى تن خود را بفروشد, اما انسان هنگامى حق فروش چیزى را دارد که مالک آن باشد; زیرا فروش, اقدامى مالکانه است و طبق قاعده (لابیع الا فى ملک), مى توان مالکیت انسان بر جسد خویش را اثبات کرد.87 حتى اگر مالکیت شخص بر تن خود را نپذیریم, مى توان به حق انتفاع استناد کرد و همین مقدار براى اثبات جواز یا عدم حرمت کفایت مى کند.88

از نظر این فقها تعارضى 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, خودکشى مجاز باشد. آقاى موسوى اردبیلى, در پاسخ به این پرسش که: (آیا انسان مالک بدن خود مى باشد؟) چنین پاسخ مى دهد:

(به نظر این جانب, انسان مالک خود و اعضا و اجزاى بدن خویش است, خواه اعضا و اجزاى ظاهرى بدن باشد مانند مو و پوست, یا اعضاى داخلى مانند خون, کلیه, مغز, قلب و غیره. ولى این مالکیت مانند مالکیت اشیاى دیگر مثل پول, باغ, خانه و… نیست. براى مثال نمى تواند خود را بکشد و یا بفروشد… ).89

بدین ترتیب, بر خلاف نظر شمس الدین از نظر غالب فقهاى شیعه, انسان مالک تن خویش است. حال اگر ایشان نظر مخالفى دارد, باید به گونه اى فقیهانه و با بیان مبانى و دلایلى روشن, آن را تقریر کند و از پس اشکالات وارد بر آن برآید; اما ایشان چنین کارى را نکرده است.

چهار: اگر هم اصل اوّلى در مسائل و امور فاقد حکم, حظر و منع باشد, روایات متعددى از معصومان(ع) رسیده که اصل اباحه را بر آن حاکم و مقدم داشته است. بدین ترتیب, حتى اگر هستى و جسد ما ملک خداوند باشد و ما حق تصرف در اموال او را بدون اجازه نداشته باشیم, آیاتى از قرآن و روایاتى از معصومان, همه چیز را بر ما مباح دانسته اند, مگر آن که حکم تحریمى خاص در آن باره وارد شود. در نتیجه, مقابل آن حظر و منع عقلى که تصرف در ملک غیر را بدون اجازه او ممنوع و نادرست مى شمارد و مستند قائلان به اصالة الحظر است,90 ما مى توانیم به اباحه شرعى که پس از آن وارد شده است, تمسک کنیم.91 این اباحه شرعى مستند به روایات متعددى از معصومان است; مانند این گفته امام صادق:

(کلى شىء مطلق حتى یرد فیه نهى).92

و:

(کل شىء هو لک حلال, حتى تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک…).93

در نتیجه, با بودن این قواعد لفظى و حکم اباحه, دیگر نوبت به استدلال به منع عقلى و لزوم اذن نمى رسد و این نقطه عزیمت فقیهان اصولى شیعه معاصر است.

پنج: لازمه قبول مبناى شمس الدین, حرمت انواع تصرفات بدنى, از جمله اهداى خون, کلیه و حتى امورى ساده تر است. اگر انسان مالک جسد خود نباشد و اصل در هر مسئله اى که حکم آن روشن نیست, حرمت است نه اباحه, در آن صورت براى هرگونه تصرفى در تن خود, در حدى که باشد, نیازمند اجازه خاصى هستیم.

ییکى از این تصرفات مسئله پیوند کلیه است. امروزه کسانى داوطلبانه و براى کمک به انسان دیگرى یکى از کلیه هاى خود را در اختیار او مى گذارند. آیا این کار جایز است یا خیر؟ در این مورد ما هیچ نص خاصى نداریم که تکلیف این مسئله را روشن سازد. حال اگر اصل بر حرمت باشد, باید تصرفاتى از این دست حرام شمرده شود. از قضا با همین مبنا برخى از عالمان اهل سنت, پیوند کلیه واعمالى از این دست را حرام دانسته اند. اگر این مبنا را بپذیریم, تنها در این حد متوقف نخواهیم ماند و باید بسیارى از اعمال رایج و متداول در مورد جسم را نیز مشمول حرمت بدانیم , از پیوند کلیه گرفته تا بسیارى از جراحى هاى پلاستیک و برداشتن خال هاى صورت و زگیل هاى دست. آیا شمس الدین به این لوازم ملتزم مى گردد؟

سخن کوتاه این که به نظر مى رسد دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خویش در مقدمات خود مشکلاتى دارد که آن را ناپذیرفتنى مى سازد. این جاست که ادعاى شمس الدین که مدعى است (اصل اولى عدم تسلط فرد بر جسم خود است, مگر در مواردى که خدا مباح کرده است), به سختى تاب نقد را دارد و باید از آن دست شست.94

پس حرمت شبیه سازى انسانى به عنوان حکم اوّلى قابل دفاع نیست و نمى توان به کمک آن حرمت شبیه سازى انسانى را استنتاج کرد. این نگرش به ویژه با مبانى اصولى شیعى و مشى عمومى عالمان اصولى ناسازگارى ندارد. از این رو, کمتر کسى به آن روى مى آورد.

ب) بررسى حکم حرمت ثانوى

غالب مخالفان شبیه سازى انسانى با آن که بر این نظر هستند که اصل شبیه سازى انسانى طبق اصل اباحه, مجاز است, لیکن به دلیل مفاسدى که در پى دارد, حکم به تحریم آن به عنوان حکم ثانوى کرده اند. از این میان, مکارم شیرازى با تفصیل بیشترى وارد بحث شده و افزون بر فتواى حرمت, دلایل آن را نیز بیان کرده است. از این رو, در این جا به گزارش و بررسى این دلایل مى پردازیم. ایشان با تأکید بر جواز اوّلى این کار, عمدتاً سه دلیل یا جهت را نقل مى کند و به استناد آنها حکم به تحریم ثانوى شبیه سازى انسانى مى دهد. این سه جهت عبارتند از: مسائل اخلاقى, مسائل حقوقى و مسائل اجتماعى.

تحلیل دلایل آقاى مکارم شیرازى:

1. مسائل اخلاقى: از نظر ایشان انجام شبیه سازى انسانى به چالش ها و مشکلات اخلاقى مى انجامد. از این منظر:

(اگر این باب مفتوح شود که از شبیه سازى فرزندانى متولد شوند, در این صورت ممکن است مسئله نکاح و ازدواج که یک امر طبیعى است, تدریجاً برچیده شود و نظام خانوادگى مختل گردد و بسیارى از زنان بى شوهر باردار شوند, یا زنى از وجود خودش باردار شود که ظاهراً مادر و فرزند هستند; ولى به یک معنا دوقلو هستند! اخلاق در سطح جهان این عمل را نمى پذیرد; زیرا باعث اضمحلال نظام خانواده در جوامع بشرى مى شود).95

تحلیل دلیل: آیا این دلیل پذیرفتنى است؟ آیا به صرف یک (ممکن است) مى توان حکم به حرمت یک تکنولوژى جدید داد؟ مگر همین امکان در مورد داروهاى پیشگیرى وجود ندارد؟ و مگر بر اثر رواج این داروها ممکن نیست کسانى تن به فحشا بدهند و از باردارى رهایى یابند؟ و مگر طبق همین استدلال کسانى با این قبیل داروها مخالفت نکرده و حکم به حرمت آن نداده اند؟ آیا میان شبیه سازى انسانى و اضمحلال نظام خانواده نسبتى منطقى وجود دارد؟ آیا ترک ازدواج لازمه منطقى شبیه سازى انسانى است؟ آیا امروزه امکان باردارى زنان بى شوهر وجود ندارد؟ آیا این تکنولوژى چنان فراگیر و ارزان است که همگان از آن در سطح وسیعى برخوردار خواهند شد؟ این پرسش ها و پرسش هاى متعدد دیگرى بر سر راه این نگرش وجود دارد. در این بحث باید توجه داشت که رابطه اى منطقى میان شبیه سازى انسانى و ازدواج یا ترک آن وجود ندارد و باردارى احتمالى زنان بى شوهر, نتیجه منطقى شبیه سازى انسانى نیست. در تحلیل یک تکنولوژى باید میان نتایج منطقى آن و سوء استفاده هاى احتمالى آن تفکیک کرد, اما این کار در این جا صورت نگرفته است. ممکن است کسى از هواپیما براى تجاوز به کشورهاى اسلامى یا اعمال غیر اخلاقى استفاده کند, اما از این امکان منطقى, نمى توان حرمت اصل ساخت یا استفاده از هواپیما را استنتاج کرد.

کوتاه سخن این که اگر ما باشیم و این دلیل یا جهت اخلاقى, نمى توان به تحریم شبیه سازى انسانى حکم کرد, به ویژه آن که این نگرانى ها جنبه غالب ندارد و اگر هم محقق شود, تنها بخشى از استفاده هاى آن خواهد بود, نه همه آن.

اما در این جا نکته اى وجود دارد و آن حرکت از مقدمه به نتایج است. آقاى مکارم شیرازى به استناد برخى سوءاستفاده هاى احتمالى, تحریم شبیه سازى انسانى را نتیجه مى گیرد و این چیزى نیست, جز قاعده اصولى (سدّ ذرائع) که در اصول فقه شیعه جایى ندارد. حاصل این استدلال آن است که اصل عمل مجاز است, اما چون ممکن است از آن سوء استفاده شود, پس سوءاستفاده احتمالى مجوز حرمت خواهد شد. به نظر نمى رسد که فقیهى شیعى این گونه استدلال کند و این کار با عرف و آموزه ها و روش استنباط فقه شیعه سخت متفاوت است. (سدّ ذرائع) از نظر اهل سنت, فروتر از قیاس است و جایگاه قیاس در فقه شیعه روشن. طبق دیدگاه عالمان شیعه, (سدّ ذرائع) از جمله ظنون غیر معتبر است که (لایغنى من الحق شیئاً). نه تنها در این جا که میان اصل شبیه سازى انسانى و پیامدهاى ادعایى آن ملازمه منطقى وجود ندارد, بلکه حتى در جایى که میان مقدمه حلال و نتیجه حرام رابطه منطقى وجود دارد, عالمان شیعه فتوا به حرمت مقدمه نمى دهند. آنان بحث مقدمه حرام را در اصول فقه با همین مبنا پیش مى کشند که حرمت از ذى المقدمه به مقدمه سرایت نمى کند.

در آن جا عالمان اصول پس از طرح مقدماتى نتیجه مى گیرند که مقدمه حرام, حرام نیست; زیرا فاعل حتى پس از انجام مقدمات, که فى نفسه مباح هستند, همچنان قدرت فعل یا ترک اصل عمل حرام را دارد. از این رو, حرمت یا کراهت از غایت به مقدمات موصله سرایت نمى کند و به گفته آخوند خراسانى: (فلم یترشّح من طلبه طلب ترک مقدمتهما).96 البته کسانى مانند آخوند, جایى 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 مقدماتى داده اند. با این همه, دیگرانى مانند امام خمینى حتى با این حکم نیز مخالفت کرده و بر این نظرند که حکم به حرمت از غایت حرام, به هیچ روى به مقدمه مباح سرایت نمى کند و نمى توان حکم به حرمت مقدمه فعل حرام داد, چه این مقدمات تولیدى باشند و چه نباشند.97

برخى دیگر همچون نراقى, در این مورد میان مقدمه اى که سبب باشد با جایى که شرط به شمار رود و همچنین میان قصد فاعل به ارتکاب غایت حرام یا عدم قصد آن, تفاوت گذاشته اند.98 در این جا عالمان شیعه با توجه به مبنایى که در مقدمه واجب اتخاذ کرده اند, مسئله مقدمه حرام را نیز حل مى کنند. کسانى که مقدمه واجب را مطلقاً واجب نمى دانند, مانند امام خمینى و مرحوم محمدرضا مظفر,99 طبق این مبنا مقدمه حرام را نیز مطلقاً حرام نمى شمارند; اما کسانى که به نحوى مقدمه واجب را واجب شمرده اند, در مقدمه حرام قائل به تفصیل مى شوند و مى گویند مقدمات دو گونه هستند: برخى از مقدمات وجودشان علت تامه براى ایجاد ذى المقدمه است و با بودن آنها به گونه اى اجتناب ناپذیر ذى المقدمه محقق مى گردد. به این قبیل مقدمات, مقدمات تولیدى گفته مى شود. اما برخى مقدمات, شرط لازم ذى المقدمه هستند, ولى شرط کافى به شمار نمى روند.100 قائلان به حرمت مقدمه حرام, مانند آخوند, تنها قسم اول از مقدمات را حرام مى شمرند.

حال اگر هم بخواهیم راه احتیاط را در پیش بگیریم و قائل به حرمت مقدمه حرام شویم و از این طریق شبیه سازى انسانى را تحریم کنیم, تنها در صورتى مى توانیم چنین کنیم که اولاً, ثابت کنیم که ترک ازدواج و باردارى زن بى شوهر حرام است و دیگر آن که شبیه سازى انسانى مقدمه اى تولیدى و شرط لازم و کافى براى آن عمل حرام است; به گونه اى که با تحقق این مقدمه آن نتیجه اجتناب ناپذیر مى گردد, اما به گفته استادان فقه اثبات این کار آسان نیست; بلکه (دونه خرط القتاد).

سخن کوتاه, تحریم شبیه سازى انسانى به استناد مسائل اخلاقى فوق یا مبتنى بر (سدّ ذرائع) است که در آن صورت از نظر اصول فقه شیعه مقبول نیست و اگر هم فقیهى 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 صورتى ممکن است که این مقدمات, مقدمات تولیدى بوده و به گونه اى قطعى آن نتیجه حرام را در پى داشته باشد. در غیر این صورت, استناد به دلیل فوق کارى از پیش نمى برد.

2. مسائل حقوقى: دومین دلیلى که به سود این دیدگاه اقامه مى شود و مقدمه اى براى تحریم شبیه سازى انسانى به عنوان حکم ثانوى قرار مى گیرد, مسائل حقوقى است. از این منظر:

(انسانى که از راه شبیه سازى به وجود مى آید, نه پدرى دارد (چون از نطفه مرد نیست) و نه مادرى (چون ترکیب با نطفه ماده نیست) و نه خواهرى دارد و نه برادرى و نه منتسب به فامیل, و در رحمى پرورش پیدا کرده که مادرش نیست; بلکه مادر جانشین است. خلاصه, فردى است فاقد نسب).101

تحلیل دلیل: در این جا مجموعه اى از ادعاها پیش کشیده شده که مقدمه اى براى حکمى ناگفته قرار گرفته اند. حاصل سخنان فوق را مى توان این گونه صورت بندى نمود: (فرد شبیه سازى شده فاقد نسب است و این کار حرام است). حال باید به تحلیل این ادعا بپردازیم. از این رو, لازم است که نخست دعاوى متعدد دالّ بر فقدان نسب شخص شبیه سازى شده و سپس مسئله حرمت فقدان نسب را بررسى کنیم.

ییک: طبق اصل اصیل غالب فقیهان شیعه, هر کارى جایز است, مگر آن که حرمت آن از طریق نصى ثابت شود. در این مورد نیز به گفته آیت الله مکارم اصل شبیه سازى انسانى جایز است: (چون آیه, روایت, دلیل عقلى و اجماعى بر حرمت نداریم).102 بنابراین ما نیز با همین مبنا به تحلیل این نظر مى پردازیم و در موردى که ادعاى حلیت و جواز شود, چون مطابق اصل است, نیازى به دلیل خاص نداریم, اما هرجا سخن از تحریم و منع بود, چون خلاف اصل اباحه به شمار مى رود, خواستار دلیل خواهیم شد.

در سخنان فوق ادعا شده است که فرد شبیه سازى شده, فاقد مادر, پدر, خواهر, برادر و خلاصه فاقد نسب است. حال باید صدق این ادعاها را محک زد و پرسید که چه کسى گفته است که چنین فردى فاقد نسب است؟ در این جا به جاى تحلیل کلى مسئله شبیه سازى انسانى, تنها مورد قدر متیقن آن را که برخى نیز به حلیت آن فتوا داده اند, بررسى مى شود. فرض ما آن است که شبیه سازى انسانى در دایره زوجیت و میان زوجین صورت مى گیرد و در این میان عمل حرام خاصى نیز اتفاق نمى افتد. حال در این فرض نخست از مادر شروع کنیم که به نظر مکارم شخص شبیه سازى شده فاقد اوست.

ایشان در این مورد به یک عبارت اکتفا مى کند و مى گوید: (چون ترکیب با نطفه ماده نیست); به این معنا که در این جا تخمک مادر به وسیله اسپرم بارور نشده است. اگر بخواهیم این سخن را تحلیل کنیم, مفاد آن این است که مادر بودن دو شرط دارد که با هم مفهوم مادرى را تحقق مى بخشند: یکى ارائه تخمک و دیگرى نقش داشتن این تخمک در خاصه هاى ژنتیکى فرزند. اما در مورد شبیه سازى انسانى هرچند تخمک مادر وجود دارد, لیکن (ترکیب با ماده نطفه نیست); در نتیجه, مادر از نظر حقوقى, مادر به شمار نمى رود. حال باید پرسید که در کدام نص قانونى یا فقهى در تعریف مادر چنین شرایطى لحاظ شده است؟ آیا در فقه, مادر را چنین تعریف مى کنند: (کسى که تخمکش از طریق ترکیب با اسپرم مذکر, در به وجود آوردن فرزند نقش دارد؟) آیا این سخن براساس مبانى اصولى و فقهى است؟

واقعیت آن است که در هیچ نص فقهى و قانونى و حقوقى به این مسئله اشاره نشده است و اساساً قانون گذار این مسائل را مدّ نظر نداشته است. این سخن نه تنها فقیهانه نیست; علمى نیز به شمار نمى رود. در این مقام, یا باید فقهى سخن گفت یا طبق مبانى علم ژنتیک. اما وظیفه فقیه در این قبیل موارد, بحث فقیهانه است, نه حاکم ساختن یافته هاى عملى بر مفروضات و مقبولات فقهى.

اساساً این سنخ بحث و نقش تخمک مادر, بحثى است تازه, و فقیهان با برداشتى خاص از آیات قرآن و گاه متأثر از فرهنگ عمومى, براى زن نقش چندانى در تولیدمثل قائل نبودند. از نظر آنان به استناد آیاتى چون (نسائکم حرث لکم), زنان تنها یک ظرف و وعاء به شمار مى رفته اند; اما از نظر فقها معیار مادرى, همان ولادت بوده است و بس. از نظر آنان, کسى مادر است که فرزندى را بزاید و او را از رحم بیرون آورد. آنان به استناد قرآن کریم همواره به این اصل پاى بند بوده اند که: (ان امهاتهم الاّ اللآئى ولدنهم) (سوره مجادله, آیه2). خداوند متعال در برابر کسانى که طبق یک سنت جاهلى گاه زنان خود را مادر خود قلمداد مى کردند و به این ترتیب او را بر خود حرام مى شمردند, این توهم را رد کرده, به صراحت تنها یک معیار را براى صدق مفهوم مادرى شرط لازم و کافى شمرد و آن هم ولادت بود. حال اگر شخصى نظر دیگرى دارد, بار اثبات به عهده وى خواهد بود.

دو: مفهوم مادرى, یک مفهوم تأسیسى شارع نیست که تعریف آن باید از شارع گرفته شود; بلکه امرى عرفى است و باید دید عرف چه کسى را مادر مى داند و حکم مادرى را بر او مترتب مى کند. حال اگر این عرف را قبول داشته باشیم, کافى است که از مردمان متعارف بپرسیم. اگر زنى از تخمک فاقد هسته اش جنینى در رحم خود بپرورد و او را به دنیا آورد, مادر او به شمار مى رود یا خیر؟ به احتمال قوى پاسخ این پرسش مثبت خواهد بود. واژه نامه ها نیز مادر را به (زاینده) یا به وجود آورنده فرزند تعریف کرده اند. واژه نامه هاى عربى (امّ) را (والده) تعریف مى کنند; یعنى زاینده. در این جا نیز قطعاً ولادت صادق است و ردعى و مخالفتى نیز از شارع با این برداشت گزارش نشده است.

سه: فقیهان در الحاق فرزند به زنى که او را زاییده است, اتفاق نظر دارند و در این مورد تردید نمى کنند; زیرا کافى است که فرزند از زنا نباشد و در دایره زوجیت واقع شده باشد تا به مادر ملحق گردد.103 این الحاق بى توجه به مسئله ترکیب تخمک و مسائلى از این قبیل بوده است و هیچ دلیلى 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, مى نویسد:

(والمرجع فى ضابط الانتساب هو العرف لا غیر و علیه عوّل الشارع الاقدس فى ترتیب الاحکام).104

چهار: برخى از فقها در این باره تا جایى پیش رفته اند که تنها ولادت, و نه صاحب تخمک بودن, را معیار مادرى دانسته اند. براى مثال جناب آقاى خویى در موردى که زنى تخمک خود را به زنى دیگر اهدا مى کند و آن تخمک در رحم زن دوم پرورش مى یابد, زن دوم یا صاحب رحم را مادر مى داند و بس;105 حال آن که در این مسئله مورد بحث ما, هم رحم و هم تخمک هر دو از یک زن است; پس به طریق اولى آن زن مادر به شمار خواهد رفت.

پنج: طبق قاعده (الولد للفراش) مى توانیم و باید فرزند را به زوجین از جمله مادر ملحق کنیم. از این رو, برخى از عالمان اهل سنت که بر این نظر بوده اند فرزند شبیه سازى شده مادر ندارد, باز هنگام بحث از احکام وضعى, چنین فرزندى را طبق قاعده فراش به والدین خود ملحق مى سازند. این قاعده اى مسلم است و در موارد شک مى توان به آن رجوع کرد.

شش: رضاع با شرایط خاص خود موجب تحقق رابطه مادر و فرزندى میان طفل شیرخوار و زن شیرده مى شود; تا جایى که جزء محارم یکدیگر به شمار مى روند. حال آیا طبق قیاس اولویت, که مقبول شیعه است, یا فحواى خطاب, نمى توان کسى را که جنینى را نه ماه تمام در رحم خود پرورانده است و اصل او نیز از تخمک او بوده است, مادر حکمى یا شرعى او دانست؟ به خصوص آن که ملاک در رضاع, (نَبت لحم و اشتداد عظم) است که در این صورت, این ملاک درباره زنى که کودک را در رحم خود پرورش داده است, بیشتر وجود دارد. بى گمان این اولویت در این جا صادق است. آقاى جواهرى نیز در مورد رحم جایگزین که حکم مادرى را منکر مى شود, آن زن را به دلیل اولویت قطعى و اشتداد لحم که در این مورد بیش از حالت رضاع است, محرم جنین به شمار مى آورد.106

هفت: فقیهان متعددى در این مورد به صراحت قائل به تحقق مفهوم مادرى شده اند. آنان, اعم از موافق یا مخالف شبیه سازى انسانى, بر این نظر هستند که اگر تخمک از آنِ زن باشد و فرزند نیز در رحم او پرورده شده باشد, بى گمان وى مادر او به شمار خواهد رفت.

سید کاظم حائرى که مخالف شبیه سازى انسانى است, با استناد به فهم عرفى مدعى مى شود که از نظر عرف مادر صاحب تخمک است و پدر صاحب هسته سلول به شمار مى رود و ولادت حقیقى به هسته و تخمک که زاینده فرزند بوده اند, انصراف دارد. ایشان نوشته:

(و اما مسئلة الابوة والامومة متعیّنة, من باب الفهم العرفى للاب هو انه صاحب الخلیة و الام هى صاحب البیضة, لان الولادة الحقیقیة تنصرف الى البیضة والخلیة اللتین ولدتا الولد).107

آقاى شیرازى نیز, که از موافقان شبیه سازى انسانى است, در پاسخ به این سؤال که نسبت شخص شبیه سازى شده با زوجین چیست, پاسخ مى دهد:

(یکون ولداً للطرفین, اذا کانا زوجین و الا بحکم ولد الشبهه).108

آقاى بهجت در پاسخ به این فرض که اگر دختر باکره اى از طریق شبیه سازى خود را بارور سازد, (آیا فرزند به دنیا آمده نسخه بدل اوست یا همسانش یا دخترش؟) مى گوید:

(مانعى ندارد و به ولد اشبه است).109

آقاى موسوى اردبیلى در پاسخ به همین سئوال, افزون بر الحاق فرزند به مادر, دلیل آن را نیز توضیح مى دهد و مى گوید:

(به خاطر این که در رحم او رشد یافته و از او متولد شده, دختر او حساب مى شود).110

سید محمد صدر بر این نظر است که اگر زنى جنینى را, نه از راه حرام در رحم خود بپرورد, چه تخمک از او باشد و چه تخمک متعلق به دیگرى باشد, مادر او به شمار خواهد رفت.111 ایشان همچنین فتوا مى دهد که اگر صاحب تخمک مجهول باشد, یعنى آن را از بانک ویژه این کار گرفته باشیم و در رحم زنى پرورش دهیم, صاحب رحم مادر او خواهد بود:

(سواء کانت متزوجة ام لا).112

مرحوم آقاى حکیم, در این مورد از صدور فتواى قطعى خوددارى مى کند; با این همه, قول به عدم انتساب را دشوار مى داند.113

آقاى جواهرى با طرح شقوقى, در یک مورد که شخص شبیه سازى شده را به صاحبان اسپرم و تخمک ملحق مى سازد, مى گوید که پدر و مادر حقیقى در این فرض کسانى هستند که نطفه از آنان است; زیرا:

(الولد حقیقتاً هو ما تولد من الشىء و نشأ منه, و قد تولد هذا الولد من منى الرجل و بویضة المرأة فهما الابوان الحقیقیان له).114

آقاى موسوى سبزوارى نیز با تحلیل مفهوم مادرى و ارجاع به منابع گوناگون لغوى و فقهى نتیجه مى گیرد که بى هیچ شکى مفهوم مادرى بر زنى که صاحب تخمک است و طفل را در رحم خود پرورانده است, صدق مى کند: (فانه تثبت الامومة لها و یتحقق النسب بینهما شرعاً).115

بدین ترتیب, فقیهان بسیارى در جایى که تخمک از زنى باشد و در رحم او نیز پرورش یافته باشد, به تحقق رابطه مادرى فتوا داده اند.

هشت: در برخى شقوق پاى دو زن به میان کشیده مى شود. براى مثال, تخمک از زنى است, اما در رحم دیگرى پرورش مى یابد. در این مورد مادر حقیقى و شرعى کیست؟ در این جا فقها نظریات متفاوتى دارند: برخى صاحب تخمک را مادر مى دانند و برخى صاحب رحم را, و سرانجام کسانى هر دو زن را مادر آن جنین به شمار مى آورند.116

کسانى که مادر حقیقى را صاحب تخمک مى دانند, دلایلى از این قبیل اقامه مى کنند: خصایص ارثى در تخمک قرار دارد, نه در رحم اجاره اى یا رحم جایگزین; یا آن که ثمره, زاده بذر است, نه زمینى که در آن مى روید, و همان طور که اگر بتوان تخمک را در رحم مصنوعى پرورش داد, رحم مصنوعى مادر به شمار نخواهد رفت, در این جا نیز مادر به شمار نمى آید.

گروهى که مادر حقیقى را صاحب رحم مى دانند, به برخى نصوص قرآنى استناد مى کنند; مانند: (ان امهاتهم الا اللآئى ولدنهم) و (حملته امه کرها و وضعته کرها). از این منظر تخمک نقشى ندارد.

اما برخى دیگر, هیچ یک از این دو زن را مادر طفل نمى دانند و برخى نیز هر دو را مادر رضاعى مى دانند; زیرا تخمک از یکى و پرورش از دیگرى است. این بحث در میان عالمان شیعه و سنى جریان دارد و در قوانین موضوعه نیز این بحث فرجام نیافته است. جریان نیرومندى در غرب, مادر را صاحب رحم مى داند; مانند قانون ایالت ویرجینیا و انگلستان. اما در ایالت کالیفرنیا, صاحب تخمک مادر قانونى به شمار مى رود.117

مرحوم آقاى خویى از کسانى است که فقط صاحب رحم را مادر مى داند.118 ایشان براى اثبات نظر خود چنین استدلال مى کند:

(فان الامّ هى المرأة التى تلد الولد کما هو مقتضى قوله تعالى: (الذین یظاهرون منکم من نسائهم ما هنّ امهاتهم, ان امهاتهم الاّ اللآئى ولدنهم) و صاحب النطفة اب له و اما زوجته, فلیست أمّاً له).119

برخى نیز با تحلیل مفهوم ولادت و زایش, فرزند را به صاحبان نطفه ملحق مى سازند و مى گویند آن که رحم را در اختیار جنین قرار داده است, هرچند عرفاً زاینده و مادر او به شمار مى رود, اما (ان امهاتهم الا اللائى ولدنهن), شامل وى نمى گردد; زیرا:

(الولادة الحقیقیه لیست هى الوضع… بل الولد حقیقتاً هو ما تولد من الشىء و نشأ منه, و قد تولد هذا الولد من منى الرجل و بویضة المرأة فهما الابوان الحقیقیان له).120

بیشتر فقهاى شیعه به این نظر گرایش دارند. براى نمونه آقاى مؤمن در تحلیل این مسئله, رحم را به یک رحم مصنوعى تشبیه مى کند و نتیجه مى گیرد که مادر حقیقى, صاحب تخمک بارور شده است.121 آقاى شیرازى نیز با مجاز شمردن اجاره رحم, هیچ نسبتى میان نوزاد و صاحب رحم, قائل نمى شود و در پاسخ به استفتایى در این زمینه مى گوید: (لا علاقة اطلاقاًً).122 آقاى جواهرى نیز در شبیه سازى انسانى صاحب تخمک را مادر حقیقى مى داند.123

اما در جایى که خود تخمک از دو نفر است, چه حکمى مى توان داد؟ فرضاً هسته تخمک زنى به دلیل نقص در سیتوپلاسم آن, در تخمک زن دیگرى گذاشته مى شود. برخى در این شق, قائل به وجود دو مادر شده و آن را امرى مجاز شمرده اند. براى مثال سید کاظم حائرى در پاسخ به استفتایى در این باره, چنین مى نویسد:

(صاحب سیتوپلاسم و هسته مادر به شمار مى روند; زیرا مادر عرفاً همان صاحب تخمک به شمار مى رود و این دو زن, صاحب تخمک هستند و اگر هم عرف تعدد مادران را نپذیرد ـ آن طور که ادعا مى شود ـ به دلیل عدم احاطه بر مصداق است, نه بر اثر عدم قبول مفهوم و خطاى عرف در مصداق اعتبارى ندارد).124

آقاى جواهرى نیز در این مورد مى گوید از آن جا که فرزند محصول هسته و سیتوپلاسم است, در نتیجه دو مادر خواهد داشت و اگر اعتراض شود که عرف این را نمى پذیرد که شخصى دو مادر داشته باشد, پاسخ مى دهیم که عرف در تشخیص مصداق اشتباه کرده است. از این رو, با قبول مفهوم, به این عرف نباید توجهى کرد.125

آقاى موسوى اردبیلى در استفتائات خود تعدد مادران را مى پذیرد و در جایى که دو زن در ایجاد فرزندى نقش داشته باشند, یعنى تخمک از یکى و رحم از دیگرى باشد, هر دو را مادر مى شمارد و نظر مى دهد که:

(طفلى که به طریق مذکور در سؤال متولد مى شود, به پدر (صاحب نطفه) و مادرى که صاحب تخمک بوده و نیز به مادرى که طفل در رحم او پرورش یافته و از او متولد مى شود, ملحق است; یعنى این بچه دو مادرى محسوب مى شود).126

ایشان در مورد دیگرى نیز این مبنا را پى مى گیرد که:

(طفل دو مادرى است; یعنى به هر دوى این زن ها احکام مادرى تعلق پیدا مى کند).127

آقاى سند با قبول تعدد مادرى, دلایلى به سود آن اقامه مى کند.128

همان طور که در شقوق مختلف فوق دیدیم, غالب فقها, نه تنها وجود مادر را در مسئله شبیه سازى انسانى مسلم گرفته اند, بلکه در موارد نادر و جدیدى که براى پیشینیان ناشناخته بود, مانند رحم جایگزین, حتى تعدد مادران را نیز معقول شمرده اند. بدین ترتیب, قول به وجود مادر در شبیه سازى انسانى, هم موافق اصل است, هم مستند به قواعد شرعى لفظى است, هم با مفهوم عرفى مادرى سازگار است و هم طبق مذاق عرف متشرعه است و هم فقیهان متعددى به آن فتوا داده اند; حال آن که نفى مادر در مورد شخص شبیه سازى شده, هم مخالف اصل است, هم خلاف قواعد لفظى شرعى, هم برخلاف فهم عرفى از مادر است و هم خلاف فتواى بسیارى از فقها. این جاست که مطرح کنندگان ادعاى فوق باید براى اثبات ادعاى خود بسیاربکوشند و نشان دهند که تنها تخمک بارور شده از اسپرم مرد, شرعاً مى تواند تحقق بخش مفهوم مادرى باشد.

نُه: اگر وجود مادر در شبیه سازى انسانى پذیرفته شد, به طور طبیعى, وجود برادر, خواهر و همه خویشان مادرى ثابت خواهد شد. به این ترتیب, شخص شبیه سازى شده, با هرکس که در رحم مادر او پرورش یافته, پیوند برادرى و یا خواهرى خواهد داشت و همه خویشان آن زن, حقیقتاً خویشاوند او به شمار خواهند رفت و بخش عمده اى از مسئله فقدان نسب نیز رفع خواهد شد.

ده: از نظر شرعى, براى تحقق ابوّت, لازم نیست که احراز شود فرزند حتماً از (نطفه مرد) است. آنچه شرعاً موجب الحاق فرزند به پدر مى شود, فراش است و بس. کافى است که فرزند در دایره زوجیت پدید آمده باشد و دلیلى برخلاف آن در دست نباشد, تا فرزند زوجین به شمار رود. این قاعده چنان استوار است که حتى پدر نیز نمى تواند فرزند را از خود نفى ولد کند. داستان مردى که نزد رسول اکرم(ص) آمد و گفت که فرزندش شبیه او نیست و او را به فرزندى نمى پذیرد و پاسخ حضرت را خوانده ایم.

در مسائل شرعى, جاى این تدقیقات پیچیده نیست و حتى اگر کسى بخواهد فرزندى را نفى ولد کند, باید دست به لعان بزند و به پیامدهاى حقوقى آن ملتزم باشد. اساساً از نظر فقهاى شیعه نفى ولد با امکان الحاق وى به پدر, جایز نیست. به گفته امام خمینى:

(جایز نیست که مرد, فرزندى کسى را که در فراش او متولد شده است با امکان لحوقش به وى, منکر شود…).129

بدین ترتیب, کافى است که فرزند محصول فراش زوجیت باشد و امکان الحاق وى به والدین وجود داشته باشد. این امکان اعم از مباشرت و ادخال یا اِمناء است. پس لازم نیست که فرزند لزوماً از نطفه پدر باشد و این مسئله احراز شود; بلکه معیار فراش زوجیت و امکان الحاق است و بس. در فرض ما نیز, هم فراش زوجیت موجود است و هم امکان الحاق, با این تفاوت که این امکان در حد یقین است و مى توان گفت که فرزند تا 97 درصد خاصه هاى ژنتیکى وابسته به پدر است.

بنابراین هیچ جاى شبهه اى براى تحقق پدرى نباید وجود داشته باشد. این جزم به حدى است که برخى 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 وى محصول هسته سلول جسدى پدر است. از نظر آنان اگر هسته از مادر باشد, وى تنها داراى مادر خواهد بود, اگر هم از آن پدر باشد, وى داراى پدر و فاقد مادر خواهد بود.130

البته در این میان نظریات متعدد و گاه متعارضى دیده مى شود. براى مثال آقاى حائرى بر این نظر است که در این مورد شخص شبیه سازى شده, تنها مادر دارد و فاقد پدر است; زیرا عرفاً پدر یعنى صاحب سلول جنسى و در این مورد چنین سلولى وجود ندارد.131 آقاى جواهرى نیز در مورد شبیه سازى انسانى معتقد است که اگر این کار میان زوجین صورت گیرد و از هسته سلول شوهر استفاده شود, باز وى پدر جنین نیست; زیرا ابوّت فرع بر افراغ منى است و زوجیت در این جا نقشى ندارد.132

لیکن این نظر در جاى خود محل مناقشه جدى است. به فرض که عرف امروزه چنین تصورى از پدر دارد که در جاى خود محل بحث است, به احتمال قوى این فهم عرفى به زودى تغییر کند و در آن صورت باید به تبع عرف از این نظر دست برداشت وانگهى به نظر نمى رسد ما دلیلى داشته باشیم که تحقق فرزندى به (افراغ منى) باشد. البته غالباً چنین است, لیکن اگر فردى نزد حاکم شرع رفت و مدعى شد که به یاد نمى آورد هنگام آمیزش افراغ منى کرده باشد, آیا به صرف آن مى تواند نفى ولد کند؟ این جاست که باید از این قیدهاى زاید دست کشید و تنها ملاک را همان فراش زوجیت و امکان الحاق دانست که در فرض ما نیز موجود است.

به همین سبب, برخى از فقها در فرض وقوع, شخص شبیه سازى شده را به والدین, یعنى پدر و مادر شرعى نه بیولوژیک خود, ملحق مى سازند. براى مثال آقاى شیرازى فرزندى را که از طریق شبیه سازى ایجاد شده است, به والدین شرعى خود ملحق مى کند.133

ییازده: افزون بر آن, در ادعاى فوق, فرض بر این گذاشته شده است که در شبیه سازى انسانى حتماً پاى یک مادر جانشین در میان است; حال آن که چنین لزومى محل تردید است و اگر فرض را بر این بگذاریم که در یک شقّ صاحب تخمک و صاحب رحم یک تن هستند, آن استبعاد برطرف مى شود و مسئله نسب به شکل مناسب ترى حل مى گردد.

کوتاه سخن این که ادعاى فوق درباره فقدان نسب شخص شبیه سازى شده, آن هم به صورت مطلق و نفى هرگونه فامیل و بستگان, ناپذیرفتنى و خلاف فهم عرفى و قواعد شرعى است. بنابراین شخص شبیه سازى شده نیز داراى خویشان طبیعى و فامیل است; این از صغراى ادعاى فوق.

دوازده: کبراى استدلال فوق نیز سخت محل مناقشه است. به فرض که شخص شبیه سازى شده مطلقاً فاقد نسب باشد, چه اشکالى دارد که چنین باشد؟ در سخنان فوق یکى از مستندات تحریم شبیه سازى انسانى, فقدان نسب در نظر گرفته و چنین فرض شده که این کار فى نفسه حرام است. حال نوبت این پرسش است که (چه کسى گفته است اقدام به ایجاد فردى فاقد والدین و نسب, حرام است؟) کدام (آیه, روایت یا دلیل عقلى و یا اجماعى) بر حرمت این کار در دست داریم؟ ممکن است کسى از این مسئله استغراب و استعجاب کند, اما این کار دلیلى بر حرمت عملى نیست. اهل سنت غالباً براى اثبات حرمت شبیه سازى انسانى از دلایلى از این سنخ سود جسته اند و گفته اند که نتیجه شبیه سازى انسانى آن است که مثلاً زنى جنینى را در شکم خود مى پرورد که نه مادر اوست, نه خواهرش و نه خودش! اما گیریم چنین باشد, کجاى این عمل حرام است؟ قرار است که در بحث هاى فقهى 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 دعاوى را پیش کشید. اما در این جا این مسئله ارسال المسلم گرفته شده; حال آن که نیازمند اثبات است. در این مورد تنها کافى است که سخن یکى دیگر از فقهاى معاصر دالّ بر عدم حرمت فقدان نسب نقل شود, تا بى دلیلیِ ادعاى فوق روشن شود. به نوشته آٍقاى محمد مؤمن حتى اگر بپذیریم که کودک شبیه سازى شده, نه پدر دارد و نه مادر, دلیلى بر عدم جواز اقدام به ایجاد چنین کسى نیست و مقتضاى اصول, جواز آن است.134 ایشان پس از توضیحى, بار دیگر تأکید مى کند: (امّا اقدام به کارى که حاصل آن انسانى بى پدر و مادر نَسَبى باشد, اصلاً مجالى براى تحریم آن نیست).135 حال که قرار شد از اصل اباحه بیاغازیم و براى صدور حکم تحریم, در پى آیه یا روایت و خلاصه دلیلى فقه پسند باشیم, بار اثبات بر دوش کسانى است که اقدام به ایجاد افراد فاقد نسب را حرام مى دانند.

سخن کوتاه این که از مسائل اخلاقى پیش کشیده شده در سخنان فوق, نمى توان حرمت شبیه سازى انسانى را استنتاج کرد; زیرا صغرا و کبراى این دلیل ناپذیرفتنى است.

3 . مسائل اجتماعى: سومین دلیلى که به سود دیدگاه حرمت ثانوى شبیه سازى انسانى پیش کشیده مى شود, مسائل اجتماعى است. از این منظر, شبیه سازى انسانى به پیدایش مسائل اجتماعى ناهنجارى مى انجامد که موجب سستى ارکان جامعه و اختلال نظام مى شود. از این رو, این کار به عنوان حکم ثانوى حرام است. طبق این تحلیل:

(عمل شبیه سازى اختلافات زیادى ایجاد مى کند و ارکان جامعه را به هم مى ریزد, زیرا با روح آیه (انا جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا)136 سازگار نیست; چرا که افرادى شبیه و یکدست و طبعاً داراى یک خواسته و یک پایگاه به وجود مى آیند و تنوع اجتماعى از میان مى رود).137

ماحصل این دلیل آن است که شبیه سازى انسانى موجب نفى تنوع مى شود و این با نظام اجتماعى و حکم خدایى ناسازگار است.

بررسى و تحلیل دلیل سوم: این دلیل بر مفروضات خطایى استوار است. نخستین فرض این دلیل آن است که انسان یعنى همان ژن هایش. از این منظر, تشابه میان این ژن ها, یعنى تشابه میان شخصیتِ دارندگانِ آنها; لیکن نگارنده در جاى دیگرى نشان داده است که انسان فراتر از خزانه ژنتیکى خود عمل مى کند و همواره شخصیت او به دست ژن ها رقم نمى خورد. از این رو, این فرض که خود بر نوعى حتمیت ژنتیکى و اصالت زیست شناسى قرار دارد, ناپذیرفتنى 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 زیستى و شکلى است, نه روحى و روانى و اخلاقى.

دومین فرض این ادعا آن است که گویى همه کسانى که خواستار شبیه سازى هستند, از یک الگوى واحد تبعیت مى کنند و همگى خواستار شبیه سازى فرد یا افراد خاصى هستند و طى چند دهه یا قرن, کل بشریت عبارت خواهد بود از میلیاردها نسخه مکرر (الف) و (ب), لیکن بنیاد این فرض خطاست.

سومین نکته اى که در دلیل فوق مفروض است, آن است که گویى در روى کره زمین تنها یک قدرت قاهره وجود دارد و این قدرت است که سرنوشت آینده شبیه سازى را و این که چه کسى شبیه سازى شود, رقم مى زند. از این رو, مى توان پیش بینى کرد که در آینده تنها افراد معدودى شبیه سازى خواهند شد. اما این فرض خطاست.

چهارمین فرض خطاى این دلیل آن است که در شبیه سازى انسانى اساساً تشابه مطلق, حتى از نظر زیستى امکان ناپذیر است و تا سه درصد تفاوت میان شخص شبیه سازى شده و شخصى که هسته سلول از او گرفته شده است, وجود خواهد داشت; یعنى مشابهت آنان کمتر از دوقلوهاى یک تخمکى خواهد بود.

پنجمین فرض آن است که شبیه سازى انسانى 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 روى کره زمین نیز دست به شبیه سازى بزنند, تأثیرى بر تنوع بشرى نخواهد داشت و ناقض ساختارى که خداوند مقرر داشته است, نخواهد بود.

بدین ترتیب, بنیاد این دلیل بر مفروضاتى استوار است که تن به نقد جدى نمى دهند و به سرعت مى توان کاستى آنها را نشان داد. با این همه, مدافعان دیدگاه فوق بى توجه به واقعیت هاى زیستى و به خصوص تفاوت جدى میان ژنوتایپ و فنوتایپ, مسئله شبیه سازى هیتلر را پیش کشیده, مى گویند:

(اگر این راه باز شود, ممکن است جانیان بزرگ جوامع بشرى افرادى مانند هیتلرها و حجّاج ها را که در هر زمانى یافت مى شود, شبیه سازى کنند).138

امّا تأمل جدى و بررسى ها نشان مى دهد که شبیه حجاج, منطقاً حجاج نخواهد بود و صفات فنوتایپ را نمى توان شبیه سازى کرد. وانگهى سوءاستفاده احتمالى از یک تکنیک, نمى تواند مجوز حرمت آن باشد, مگر آن که قائل به سدّ ذرائع باشیم. مرحوم آقاى حکیم با نقل این اشکال و مسئله امکان سوءاستفاده هاى احتمالى از آن, پاسخى درست, دقیق و فقیهانه مى دهد:

(جنایتکارى, گرچه حرام است, اما چه بسا آن فعلى که مجرم از آن سود مى جوید, حرام نباشد. جهان امروز چه بسیار وسائلى تولید مى کند که مجرمان از آن استفاده مى کنند و بیش از شبیه سازى انسانى به سود آنان است, لیکن به ذهن کسى خطور نمى کند که آنها را تحریم کند و چه بسا استفاده مجرمان از عملى مانند جراحى پلاستیک, بیش از استفاده آنان از شبیه سازى انسانى باشد. حال آیا به این دلیل, جراحى پلاستیک تحریم مى شود).139

حق آن است که دلیل فوق دفاع پذیر نیست و نمى توان به استناد آن, حکم به حرمت شبیه سازى انسانى داد. بدین ترتیب, اگر ما باشیم و ادله فوق, نمى توان به دیدگاه سوم رأى مثبت داد و آن را مرجح شمرد.

ج) بررسى حکم جواز محدود

این نگرش با توجه به قواعد اولیه, رأى به جواز مى دهد, لیکن با توجه به آن که اجراى شبیه سازى انسانى در سطح کلان, به پیامدهاى ناخوشایندى مى انجامد, این جواز را محدود مى سازد. طبق مبانى اتخاذ شده, این دیدگاه پذیرفتنى است, اما یک اشکال دارد و آن تصور ساده سازانه آن از شبیه سازى انسانى است. آن جا که حکم به جواز این کار شده, عملى فقیهانه صورت گرفته و طبق مبانى مسلط فقهى و اصولى شیعه است, لیکن تصورات رایج درباره شبیه سازى انسانى که غالباً متأثر از ادبیات علمى ـ تخیلى و آثارى چون (دنیاى قشنگ نو) آلدوس هاکسلى بوده, موجب شده است این جواز محدود باشد تا موجب اختلال نظام نگردد. اما اگر واقعیت هاى علمى را درباره شبیه سازى در نظر بگیریم, مانند عدم تطابق مطلق افراد و عدم امکان شبیه سازى فنوتایپ و پر هزینه بودن این عمل و امکان بازشناسى افراد شبیه سازى و توجه به این نکته کنیم که وجود دوقلوهاى یکسان که تعداد بسیارى از جمعیت فعلى جهان را تشکیل مى دهند, موجب اختلال نظام نشده اند, نگرانى درباره جواز مطلق آن را برطرف مى شود.

از این رو, منطقاً و طبق مبانى فقهى و با توجه به یافته هاى علمى, دلیلى براى محدود ساختن حکم جواز وجود ندارد; زیرا عملاً حتى اگر این کار شرعآً مجاز شمرده شود, نمى تواند جاى تولیدمثل طبیعى را بگیرد و تکنیکى حاشیه اى خواهد بود; همان طور که لقاح برون رحمى نتوانسته است جاى تولیدمثل طبیعى را بگیرد. اینک تکنیک لقاح برون رحمى جایز است و این جواز مطلق است و همگان شرعاً مى توانند از آن بهره ببرند, اما عملاً تنها افراد خاصى و تحت شرایط ناخواسته اى سراغ آن مى روند. شبیه سازى انسانى نیز اگر مجاز شمرده شود, وضعى مشابه آن خواهد داشت و چنین نیست که همه مردم بخواهند یا بتوانند از آن استفاده کنند.

د) بررسى نظریه جواز مطلق

اگر بخواهیم از منظر فقهى و براساس مبانى فقه شیعه به مسئله شبیه سازى انسانى بنگریم, به نظر مى رسد که این عمل مشروع باشد و هیچ دلیلى براى تحریم آن نیست; زیرا با هیچ یک از آموزه هاى دینى و کلامى ما تعارض ندارد. از نظر فقهى نیز هیچ منعى براى انجام چنین کارى وجود ندارد. از این رو, با توجه به قاعده منصوص (کل شىء مطلق حتى یرد فیه نهى) و (کل شىء هو لک حلال حتى تعرف انه حرام بعینه), مى توان این عمل را مجاز شمرد. در نتیجه کارى که فقهاى قائل به این نظریه کرده اند, طبق اصول مسلم و مقبول فقه شیعه بوده و خلاف مبنا نبوده است. از این رو, اگر کسى بخواهد این نظریه را نقد کند, باید به نقد مبانى آن بپردازد که خارج از چهارچوب این نوشته است.

با این همه, به نظر مى رسد که به جاى بحث کلى درباره شبیه سازى انسانى و حکم به جواز, میان انواع و صورت هاى محتمل این کار تفاوت گذاشت و به شکلى روشن تر و منضبط تر به بحث پرداخت. براى مثال گاه شبیه سازى انسانى در دایره زوجیت و براى به دست آوردن فرزند است و گاه نیز ممکن است براى این کار از سلولهاى جسدى و تخمک دو زن و یا تنها یک زن استفاده شود. خلط این شقوق و همه را به یکسان مورد فتوا قرار دادن, چه بسا در شرایط فعلى و به دلیل تازگى این مسئله چندان مقبول نباشد.

از این رو, لازم است از این نقطه عزیمت که شبیه سازى انسانى مجاز است, بیاغازیم, لیکن درباره شقوق و حالات آن به گونه اى مستوفا بحث کنیم و مسائل حقوقى و فقهى آن را روشن نماییم. براى مثال احکام شبیه سازى انسانى در میان زوجین و بدون نیاز به مادر جانشین و با حفظ خزانه ژنتیکى, با شبیه سازى انسانى در موردى که فرض کنیم قرار است, هسته سلول جسمى دستکارى شود و خارج از کادر زوجیت باشد, ممکن است فرق کند. این جاست که غالب فقها در مقام مخالفت, با طرح یک مشکل یا فعل حرام, عملاً حرمت هر نوع شبیه سازى انسانى را نتیجه گرفته اند و متقابلاً برخى با طرح اصل اباحه, راه هرگونه شبیه سازى انسانى را هموار ساخته اند; در نتیجه, در برخى 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 دستکارى ژنتیکى صورت نمى گیرد, بحث خود را پیش ببرد. اگر این راه در پیش گرفته شود, مى توان امیدوار بود که بتوان از اختلاف نظر و شقاق فراوانى که در این مسئله میان فقهاى شیعه وجود دارد, با آن که همه آنان تقریباً به یک مکتب اصولى تعلق دارند, اندکى کاست و این بحث دشوار را گامى به پیش برد.

نکته دیگر آن که این مسئله, مانند هر مسئله نوپدیدى مى تواند موجب ابهامات و گاه سوءفهم هاى عمیق شود و حتى کسانى به دلیل آن که فقه ما آماده فهم این مسئله نیست یا آن که نمى تواند مسئله تعدد مادران را بپذیرد, آن را یکسره نفى و محکوم کنند و فتوا به حرمت و مفاسد قطعى آن بدهند. لیکن باید به جاى این کار, در فقه را بازنگرى کرد و افق فهم خود را به گونه اى وسعت داد که آماده فهم و تحلیل مسائل تازه شد. براى مثال مسئله رحم جایگزین, مسئله اى نوپیداست; در نتیجه, کسانى هنگام مواجهه با آن اولیّات فقه را فراموش و احکامى را بر آن بار کرده اند که جاى تأمل جدى دارد. در یک جا درباره نسبت میان مادر جانشین و طفلى که زاده مى شود, ادعا مى شود که هیچ رابطه و علقه اى میان آن دو وجود ندارد و مادر جایگزین نسبت به آن کودک, نامحرم به شمار مى رود. در نتیجه نظر به آن زن که اجنبى است, جز در وجه و کفین جایز نیست140 و حتى مى توان با او ازدواج نمود.141 این در حالى است که چه از فهم عرف کمک بگیریم و چه قائل به تنقیح مناط باشیم و چه قیاس اولویت را قبول داشته باشیم, مى توان به سادگى و بدون تکلف آن زن را دست کم به عنوان مادر رضاعى قلمداد نمود و حکم به محرمیت او داد.

اما آن سوى دیگر, کسانى صاحب رحم جایگزین را مادر واقعى مى دانند و حتى صاحب تخمک را بیگانه به شمار مى آورند و براى او در تحقق نوزاد هیچ نقشى قائل نیستند.

بدین ترتیب, از حکم به بیگانگى مطلق صاحب رحم تا مادرى تامّ و حقیقى, فاصله فراوانى است که تنها با عمل دقیق فقیهانه و تنقیح مبانى و توجه به لوازم فتوا و نگاه کلان نگر برطرف مى شود.

مراجع

پى نوشت ها:

1. این نوشته بخشى از تحقیق گسترده ترى است که نگارنده در آن به گزارش و تحلیل آراى دیگر مذاهب اسلامى و پیروان سایر ادیان الهى مى پردازد.

2. عضو هیئت علمى مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

3. the Ethics of Human Cloning, Amy Logston.

4. Mitochondria, in Microsoft Encarta Encyclopedia.

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

6. دالى پارتون نام خواننده زن آمریکایى است که آن را بر این بره گذاشتند.

7. براى دیدن فتاواى مختلف در این مورد, ر.ک: مجموعه آراى فقهى ـ قضایى در امور حقوقى, تدوین و گردآورى مرکز تحقیقات فقهى قوه قضائیه, قم, مرکز تحقیقات فقهى, 1381, ج1/233ـ234.

8. تفصیل وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه, شیخ حر عاملى, قم, مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث, 1412, ج12/60.

9. گنجینه2.

10. مجموعه آراى فقهى ـ قضایى/231.

11. همانندسازى انسان از نظر مراجع ادیان آسمانى و بررسى آن از نظر فقه اسلامى, محمود صادقى, در (اخلاق زیستى (لیواتیک) از منظر حقوقى, فلسفى و علمى/79.

12. همانندسازى انسان از نظر مراجع ادیان آسمانى و بررسى آن از نظر فقه اسلامى, محمود صادقى, در اخلاق زیستى/79.

13. همان.

14. الاستنساخ: جدل العلم والدین والاخلاق/99ـ100.

15. الاستنساخ الجینى/59.

16. (الظاهر إباحة إنتاج الکائن الحى بهذه الطریقة أو غیرها مما یرجع إلى استخدام نوامیس الکون التى أودعها الله تعالى فیه والتى یکون فى استکشافها المزید من معرفة آیات الله تعالى و عظیم قدرته و دقة صنعته, استزادة فى تثبیت الحجة و تنبیهاً على صدق الدعوة, کما قال عزّ من قال: (سنریهم آیاتنا فى الآفاق و فى أنفسهم حتى یتبین لهم أنه الحق أو لم یکف بربک أنه على کل شىء شهید), و لا یحرم من ذلک إلا ما کان عن طریق الزنى, ویلحق به على الأحوط وجوباً تلقیح بویضة المرأة بحیمن الرجل الأجنبى تلقیحاً صناعیاً خارج الرحم, بحیث ینتسب الکائن الحى لأبوین أجنبیین لیس بینهما سبب محلل للنکاح, أما ما عدا ذلک فلا یحرم فى نفسه, إلا أن یقارن أمراً محرماً کالنظر لما یحرم النظر إلیه, ولمس ما یحرم لمسه, فیحرم ذلک الأمر) فقه الاستنساخ البشرى و فتاوى طبیه, سید محمد سعید طباطبایى حکیم, [فاقد مشخصات ناشر و محل نشر], 1999/18.

17. همان/19ـ20.

18. الاستنساخ بین التقنیه و التشریع, سید على موسوى سبزوارى/124ـ 5.

19. همان/125.

20. همان/126.

21. الاستنساخ فى رأى الامام الشیرازى, اعداد صادق جعفر الحسن, مسئله اول, قابل دسترسى در پایگاه مکتبة النبأ, به آدرس: .annabaa.org گفتنى است که این پرسش ها و پاسخ ها همراه با برخى از احکام مستحدثه درباره لقاح مصنوعى به وسیله گردآورنده آن, به صورت جزوه اى رقعى و فاقد مشخصات کتاب شناختى در 43 صفحه و همراه با ترجمه انگلیسى برخى از فتواها چاپ و منتشر شده است.

22. الاستنساخ/21.

23. الاستتآم والاستنساخ, حسن جواهرى/19.

24. همان/20.

25. همان.

26. همان/21.

27. همان/26.

28. همان/27.

29. (إن نفس عملیة الاستنساخ البشرى بعنوانها الأولى لو نجحت, لا بأس بها إن لم تقارن محرماً… ولکن نفهم من الآیة الشریفة فى قوله تعالى: (ومن آیاته… واختلاف ألسنتکم وألوانکم), أن حکمة الله البالغة جرت على اختلاف الألسنة و الألوان حفظاً للنظام, وبما أن هذا الاستنساخ یؤدى حتماً إلى اختلال النظام لو طبق بصورة شاملة و واسعة, لعدم معرفة البائع من المشترى, والمدعى من المدعى علیه فى الشهود, و عدم معرفة الظالم من المظلوم, و أمثال هذه الأمور فى العقود والإیقاعات والجنایات وغیرها, فیلزم تحریم هذه العملیة فى صورتها الواسعة, لهذا اللازم الباطل حتماً), ما هو رأى الشریعة الاسلامیة من عملیة الاستنساخ؟) قابل دسترسى در پایگاه البلاغ, به آدرس: balagh.com.

30. همان.

31. (اذا کان الاستنساخ یؤدّى الى الخلل فى النظام بمثل عدم تشخیص الظالم من المظلوم والمحرم من غیر المحرم والوارث من غیر الوارث و ما الى ذلک, حرم الاستنساخ و کان هذا هو معنى تعرّض حقوق الانسان للتهدید او معنى تضرر مصالح الفرد والمجتمع. اما الاستنساخ بشکل نادر و الذى لاینتهى الى مفاسد من هذا القبیل, فلایحرم ولا مبرّر للمنع عنه. استفتاى شماره 1092, به تاریخ 27 صفر 1419, موجود در دفتر ایشان.

32. (الاستنساخ هو فى نفسه اکتشاف علمى و جائز ولکن حیث انه یستلزم اموراً غیر جائزه مثل اختلال النظام الطبیعى و وجود المحذور الشرعى فیسرى عدم الجواز الیها, فهو فعلاً فى هذه الاطر المعاصرة غیر جائز, والله العالم). شبکه النبأ المعلوماتیه ـ الخمیس: 2/1/2003 ـ 28/شوال/1423, به آدرس: annabaa.org.

33. الاستنساخ, قابل دسترسى در سایت اختصاصى ایشان, به آدرس:

amiralmomenin.net

34. نرم افزار گنجینه2.

35. دهمین سؤال از مجموعه استفتاى مورخ 12/1/1382, موجود در دفتر ایشان. گفتنى است که این سؤال جهت دار و مبتنى بر یک سرى مفروضات و ادعاهاى خطایى است که در بخش دیدگاه اهل سنت, گزارش و به تفصیل بررسى شد.

36. پاسخ به استفتاى مورخ 12/1/1382, در مجموعه دوازده استفتا موجود در دفتر ایشان.

37. دیدگاه فقهى آیت الله مکارم شیرازى درباره دو مسئله شبیه سازى و راه هاى فرار از ربا/25.

38. همان.

39. همان.

40. همان.

41. همان/26ـ27.

42. همان/29.

43. افکار عمومى و واکنش هاى سیاسى, مذهبى و فرهنگى داخلى و جهانى به پیشرفت هاى بشر در همسانه سازى انسان, کسرا اصفهانى و محمدحسین صنعتى, در (مجموعه مقالات کنگره بین المللى اخلاق زیستى)/138ـ139.

44. همانندسازى انسان…, در اخلاق زیستى/79.

45. نرم افزار گنجینه2.

46. (لایجوز الاستنساخ البشرى, لأن التمایز والاختلاف بین أبناء البشر ضرورة للمجتمعات الانسانیة, اقتضتها للمجتمعات الانسانیة حکمة الله سبحانه. قال تعالى: ومن آیاته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتکم وألوانکم, و قال: وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا, و ذلک لتوقف النظام العام علیه, فى حین أن الاستنساخ البشرى ـ إضافة إلى استلزامه محرمات أخرى کمباشرة غیر المماثل و النظر إلى العورة ـ یوجب اختلال النظام وصول الهرج والفوضى, ففى النکاح یختلط الأمر بین الزوجة والأجنبیة, وبین المحرم و غیره, و فى المعاملات کافة لایمکن تمییز طرفیها, فلا یعرف الموجب والقابل, وفى القضاء والشهادات لایمکن تمییز المدعى عن المدعى علیه, ولا تمییزهما عن الشهود, و لا تمییز المُلاّک عن غیرهم, و فى المدارس والمشاغل والإدارات والامتحانات, حیث یسهل إرسال النسخة بدلاً من الأصل فتذهب الحقوق, وفى الأنساب والمواریث حیث لا یتمیز الولد عن الأجنبى, إضافة إلى کون النسخه لایعد ولداً شرعیاً لوالده صاحب الخلیه, فتضیع الأنساب والمواریث. وهذا غیض من فیض, وعلیه فقس سائر الأمور حیث لایبقى نظام أو مجتمع). ما هو رأى الشریعة الاسلامیة من عملیة الاستنساخ؟, قابل دسترسى در سایت البلاغ, به آدرس: balagh.com.

47. الشراع, 24/3/1997.

48. استنساخ البشر امر غیر مشروع قطعاً و یقیناً, در (الاستنساخ بین الاسلام والمسیحیه: مقالات وابحاث و مقابلات لکبار رجال الدین والمفکرین والباحثین من مختلف الادیان والمذاهب), مرکز الدراسات والابحاث الاسلامیه ـ المسیحیه, بیروت, دار الفکر اللبنانى, 1999/132.

49.همان/133.

50. الاستنساخ الجینى/57.

51. همان.

52. استنساخ البشر امر غیر مشروع یقیناً و قطعاً, در الاستنساخ بین الاسلام والمسیحیه/131ـ 135.

53. الاستنساخ الجینى/58.

54. تفسیر عیاشى, محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندى, تهران, مکتبة العلمیة الاسلامیه, بى تا, ج1/276.

55. تفسیر القمى, على بن ابراهیم قمى, قم, دارالکتاب, بى تا, ج1/153.

56. التبیان فى تفسیر القرآن, محمد بن حسن طوسى, تحقیق احمد حبیب قصیر, قم, مکتب الاعلام الاسلامى, 1409ق, ج3/333.

57. مجمع البیان فى تفسیر القرآن, فضل بن حسن طبرسى, بیروت, دار احیاء التراث العربى, 1379ق, ج2/112.

58. جوامع الجامع, فضل بن حسن طبرسى, تهران, انتشارات دانشگاه تهران, 1412ق, ج1/288.

59. جلاء الاذهان و جلاء الاحزان, حسن بن حسن جرجانى, تهران, انتشارات دانشگاه تهران, 1337, ج2/277.

60. مواهب علیه, کمال الدین حسین واعظ کاشفى, تهران, اقبال, 1317, ج1/276.

61. منهج الصادقین فى الزام المخالفین, ملا فتح الله کاشانى, تهران, اسلامیه, 1344, ج3/115.

62. همان.

63. الصافى فى تفسیر کلام الله, محمد بن مرتضى معروف به فیض کاشانى, مشهد, دار المرتضى, بى تاریخ, ج1/463.

64. تفسیر شریف لاهیجى, محمد شیخعلى شریف لاهیجى, تهران, علمى, 1363, ج1/553.

65. تفسیر اثنى عشرى, حسین بن احمد حسینى شاه عبدالعظیمى, تهران, میقات, 1364, ج2/579.

66. المیزان فى تفسیر القرآن, سید محمدحسین طباطبایى, تهران, اسلامیه, 1397ق, ج5/87.

67. تفسیر نمونه, ناصر مکارم شیرازى, تهران, اسلامیه, 1353ـ1366, ج4/134.

68. تفسیر جامع, سید ابراهیم بروجردى, تهران, صدر, 1341, ج2/128.

69. الجدید فى تفسیر القرآن, محمد سبزوارى نجفى, بیروت, دارالتعارف, 1402ق, ج2/348.

70. من وحى القرآن, سید محمدحسین فضل الله, بیروت, دارالزهراء, 1405ق, ج7/327.

71. ابحاث اجتهادیه فى الفقه الطبى/23.

72. دیدگاه فقهى آیت الله مکارم/27.

73. فقه الطب والتضخم النقدى/115.

74. الاستنساخ, آیت الله مؤمن/12.

75. الامتاع والاستقصاء لادلّة تحریم نقل الاعضاء, حسن سقاف, عمان, جمعیة عمال المطابع التعاونیة, 1989/23, به نقل از حکم الانتفاع بالاعضاء البشریة والحیوانیة/67.

76. اصول الاستنباط, سید على نقى الحیدرى, تهران, اسلامیه, 1364/174.

77. الذریعة الى اصول الشریعة, سید مرتضى علم الهدى, تصحیح ابوالقاسم گرجى, تهران, انتشارات دانشگاه تهران, 1363, ج2/809.

78. ارشاد الفحول الى تحقیق الحق من علم الاصول, ج2/807.

79. العدة فى اصول الفقه, محمد بن حسن طوسى, ج2/742.

80. تحریر الوسیله, روح الله الخمینى, تهران, مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى, 1379, ج2/595, مسئله7.

81. رساله توضیح المسائل, امام خمینى/700, مسئله 2884.

82. البیع, امام خمینى, تهران, مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى, 1379, ج1/42.

83. همان/42.

84. همان/41.

85. رساله توضیح المسائل, مکارم شیرازى, قم, هدف, بى تاریخ/503, مسئله 2446.

86. رساله توضیح المسائل, یوسف صانعى, قم, میثم تمار, 1379/484, مسئله39.

87. براى دیدن نظر قائلان به مالکیت شخص بر تن خویش و دلایل موافقان و مخالفان آن ر.ک: پیوند اعضاى در آیینه فقه همراه با بررسى مرگ مغزى, على پور جواهرى, تهران, دانشگاه امام صادق, 1383/19ـ40.

88. پیوند اعضا در آیینه فقه همراه با بررسى مرگ مغزى, على پور جواهرى, تهران, دانشگاه امام صادق, 1383/40.

89. استفتاآت, عبدالکریم موسوى اردبیلى, قم, نجات, 1377, ج1/413.

90. الاصول العامة للفقه المقارن, سید محمدتقى حکیم, بیروت, دارالاندلس, 1963/501.

91. کفایة الاصول, آخوند خراسانى/348.

92. من لایحضره الفقیه, محمد بن على شیخ صدوق, قم, جامعه مدرسین, 1413, ج1/317.

93. الکافى, محمد بن یعقوب کلینى, تهران, اسلامیه, 1365, ج5/313.

94. در این جا یک نکته افزودنى است. همان طور که دیدیم نظر مرحوم شمس الدین در مخالفت با شبیه سازى انسانى با دیگر عالمان شیعه سخت متفاوت است و به دلایلى استناد مى کند که آنان از آن سخت مى پرهیزند و حتى مخالفان شبیه سازى انسانى از دلیل تغییر خلق یا عدم تسلط بر جسم سخنى به میان نمى آورند و ایشان در این میان ظاهراً نمونه منحصر به فردى است و حتى برخلاف مشى اصولى حاکم بر شیعه, یعنى اصالة الاباحه, به سوى اصالة الحظر روى مى آورد. حال جاى این پرسش است که آیا عوامل دیگرى جز مسائل علمى در این موضع گیرى نقشى نداشته است؟ معروف است که میان مرحوم شمس الدین و علامه فضل الله, نقاش و اختلاف نظر بسیار شدیدى در مسائل مختلف فرهنگى, اجتماعى و سیاسى وجود داشت و آن دو حاضر نبودند که همزمان در یک مجلس شرکت کنند و سخت از یکدیگر دورى مى جستند و این دشمنى را حتى در مواضع سیاسى خود منعکس مى کردند. اینک جاى این تأمل است که آیا نمى توان احتمال داد که به صرف موافقت فضل الله با شبیه سازى انسانى, شمس الدین راه مخالفت با آن را در پیش گرفته است؟ این احتمال هنگامى جدى تر مى شود که مى بینیم مبانى و دلایل وى, نه تنها به وسیله دیگر عالمان شیعه طرح نمى گردد, بلکه با آن نیز مخالفت مى شود. با این همه, این از مسائلى است که سلباً یا ایجاباً نمى توان درباره اش سخن گفت و باید آن را به علام الغیوب واگذاشت.

95. دیدگاه فقهى آیت الله مکارم شیرازى/25.

96. کفایه الاصول/128.

97. تهذیب الاصول, تقریرات روح الله خمینى, فراهم شده به قلم جعفر سبحانى تبریزى, قم, دارالفکر, 1367, ج1/222ـ223.

98. عوائد الایام, ملا احمد نراقى, قم, مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه, 1375/71.

99. اصول الفقه, محمدرضا المظفر, نجف, دار النعمان, 1386ق, ج1/291ـ292.

100. قواعد اصول الفقه على مذهب الامامیه, لجنة التألیف القواعد الفقهیة والاصولیة, قم, المجمع العالمى لاهل البیت, 1423ق/117.

101. دیدگاه فقهى آیت الله مکارم/26.

102. همان/27.

103. جواهر الکلام, محمدحسن نجفى, مؤسسه المرتضى, ج14/527, به نقل از الاستنساخ بین التقنیه والتشریع/139.

104. فقه الاستنساخ البشرى و فتاوى طبیه/22.

105. مسائل و ردود: طبقاً لفتاوى المرجع الدینى السید ابوالقاسم الموسوى الخوئى, جمعه و اعده محمد جواد رضى الشهابى, قم, دارالهادى, 1412ق, ج1/100 و فقه الطب والتضخم النقدى/87.

106. الاستتآم والاستنساخ/19.

107. ما هو رأى الشریعة الاسلامیه من عملیة الاستنساخ؟

108. الاستنساخ البشرى فى رأى الامام الشیرازى, مسئله2.

109. نرم افزار گنجینه2.

110. همان.

111. (الجنین الانسانى اذا حملته امرأة فى رحمها, فهى امه اذا لم یکن من زنى, سواء کان ناشئاً من بویضتها او من بویضة امرأة اخری…) فقه الموضوعات الحدیثه, سید محمد صدر, بیروت, دارالاضواء, 1419/26, مسئله31.

112. همان/27, مسئله39.

113. فقه الاستنساخ البشرى و فتاوى طبیه/22.

114. الاستتآم والاستنساخ/18.

115. الاستنساخ بین التقنیه والتشریع/139.

116. فقه الطب والتضخم النقدى/86 ـ 87.

117. براى آشنایى با جایگاه این مسئله در میان اهل سنت و دلایل مختلف در این باره, نک: الأم البدیله (او الرحم المتسأجر) عارف على عارف, در (اسلامیة المعرفة), سال پنج, شماره نوزده, زمستان سال 1420/85 ـ 118.

118. الطب والتضخم النقدى/87.

119. مسائل و ردود: طبقاَ لفتاوى المرجع الدینى السید ابوالقاسم الموسوى الخوئى/100.

120. الاستتآم والاستنساخ/18.

121. الاستنساخ, آیت الله مؤمن/34ـ 35.

122. الاستنساخ البشرى فى رأى الامام الشیرازى, مسئله22.

123. الاستتآم والاستنساخ/23.

124. (صاحبه السیتوبلازم و صاحبه النواه تعتبران امّین, لان الامّ عرفاً هى صاحبه البیضه و کلتاهما صاحبه البیضه, ولو لم یتقبل العرف تعدّد الام ـ کما یدعى ـ فهذا نتیجة عدم احاطته على المصداق, لا نتیجة عدم قبول المفهوم, و لا عبرة بخطأ العرف فى المصداق). استفتاى شماره 1092, مورخ 27 صفر 1419, جواب سؤال اول.

125. الاستتآم والاستنساخ/24.

126. استفتائات, موسوى اردبیلى, ج1/407.

127. همان/408.

128. فقه الطب والتضخم النقدى/87.

129. (لایجوز للرجل ان ینکر ولدّیة من تولّد فى فراشه مع امکان لحوقه به, بان دخل بامّه او امنى فى فرجها, او حوالیه…) تحریر الوسیله, کتاب اللعان, ج2/343, مسئله5.

130. الاستنساخ, آیت الله مؤمن/49.

131. مسئله2.

132. الاستتآم والاستنساخ/24.

133. الاستنساخ البشرى فى رأى الامام الشیرازى, مسئله2.

134. الاستنساخ, آیت الله مؤمن/20.

135. همان/21.

136. سوره حجرات, آیه13.

137. دیدگاه فقهى آیت الله مکارم/26.

138. همان.

139. فقه الاستنساخ البشرى و فتاوى طبیه/20.

140. الاستنساخ بین التقنیه والتشریع/160.

141. (س: ما علاقة المولود بالامّ التى حملته؟) الجواب: لا علاقة اطلاقاً, اى یجوز ان یتزوجها المولود مثلاً الى غیر ذلک من الاحکام). الاستنساخ البشرى فى رأى الامام الشیرازى, مسئله22. به نظر مى رسد که این تفسیر از آن خود گردآورنده و مستفتى یعنى صادق جعفر الحسن باشد, نه نص فتوا.