

مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال سیزدهم، شماره بیست و پنج، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۸۷-۳۱۲

تأملی بر رویکرد فقهای امامیه با تأکید بر ادله مخالفان اقدامات ژنتیکی^۱

سید حسن مرتضوی راد

گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

مسعود راعی دهقی^۲

گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

رضا عباسیان

گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

حمیدرضا نیکبیار

گروه روانپزشکی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

چکیده

پیدایش علم ژنتیک و انجام تحقیقات در خصوص ژنوم انسانی و کارکردهای جدیدی که بر این موضوع متفرع شده است زمینه گفت‌وگوهای علمی مختلفی بین متخصصان و از جمله فقهاء به وجود آورده است و از آن جا که علم فقه داعیه‌دار پاسخ دادن مسائل مورد ابتلای مکلفین می‌باشد، ضروری می‌نمود که در خصوص این موضوع نیز دیدگاه فقهاء مورد توجه قرار گیرد. با رجوع به دیدگاه‌های ابرازی از سوی فقهاء به دست می‌آید که اقوال مختلفی اعم از موافقت مطلق تا مخالفت مطلق شکل گرفته است که در این بین ادله ابرازی مخالفان به جهت آثار متفرع بر آن و نوع استدلال ارائه شده از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده است. آنچه این تحقیق به دنبال پاسخ‌گویی آن برآمده است از یک سو تبیین رویکرد فقهاء نسبت به این موضوع و از سوی دیگر کشف چرایی مخالفت برخی دیگر از فقهاء با انجام تحقیقات ژنتیکی است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که دلایل موافقین علی‌رغم اختلافاتی که در این بین دارند از جایگاه قوی‌تری برخوردار است و آنچه به‌عنوان دلیل مخالفت از سوی مخالفان اقدامات ژنتیکی مطرح شده بیش از آن که یک دلیل محسوب شود، حاکی از نگرانی فقهی است؛ چراکه انجام تحقیقات در زمینه ژنوم انسانی می‌تواند با سوءاستفاده‌هایی همراه شود که می‌تواند کرامت انسانی را با چالش مواجه کند. درعین حال

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۷/۲۲؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۴/۲۱

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): masoudraei@yahoo.com

ضرورت تبعیت از ادله فقهی نگاه اکثریت فقها را به سو دیگری سوق داده است که می‌تواند ضمن تأمین وصیانت از کرامت انسانی از سوءاستفاده‌هایی احتمالی نیز جلوگیری کند.

کلیدواژه‌ها: ژنوم انسانی، ژنتیک، جواز، حرمت، کرامت انسانی.

مقدمه

یکی از مسائل نوینی که در سال‌های اخیر در حیطه علوم پزشکی مطرح شده، مسأله‌ی تغییرات ژنتیکی و ساختار حقوقی و هم‌چنین فقهی حاکم بر آن به‌منظور حمایت از نوع بشر می‌باشد. دستاوردهای نوین این اقدامات و پیشرفت علم ژنتیک به‌ویژه در زمینه‌ی ژنوم انسانی و امکان استفاده نادرست از این دانش، موجب طرح پرسش‌ها و نگرانی‌های متعدد شده و دغدغه‌هایی را درباره ضرورت و چرایی دخالت بشر در ماهیت و سرشت انسانی و خلق انسان‌هایی مصنوعی و از پیش طراحی شده، ایجاد کرده است. به دنبال سؤال قبلی، مسأله جواز و مشروعیت حقوقی و فقهی انجام اقدامات فوق هم مطرح شده است. اهمیت بحث آن‌گاه بیشتر می‌شود که مشاهده می‌گردد در خصوص موضوع فوق اقوال مختلف و حتی متعارض شکل گرفته است. تشتت آراء و تعارض ادله استنادی به‌ویژه از منظر شرع و آموزه آن به اهمیت موضوع اضافه کرده است و زمینه‌ساز طرح سؤالات مختلفی را فراهم آورده است. یکی از اقوال مربوطه ناظر به حرمت شرعی و به تبع عدم جواز ورود قانون‌گذار به این حوزه می‌باشد و ادعا شده است که اقدامات ژنتیکی در خصوص انسان و تولید و به وجود آوردن نسلی همانند بشر فعلی آن‌هم از طریق مذکور تبعات غیرقابل قبولی دارد که می‌تواند با مقام شامخ انسانیت و کرامت ذاتی وی، تعارض داشته و نوعی تصرف در مخلوقات الهی می‌باشد که جوازی بر انجام آن نیست؛ ضمن آن‌که با حقوق بنیادین بشری هم‌چون حق انتخاب، در تعارض است. وجود این زمینه بحث‌برانگیز بستر طرح سؤالات مختلف حقوقی و فقهی را به وجود آورده است. از این رو یافتن مسائل پیچیده حوزه ژنتیک

جهت فهم و شناخت درست موضوع و تبیین نوع نگاه شارع، ضرورت پرداختن به بحث را آشکار می‌سازد و از آن‌جا که شناخت و فهم ادله مخالفان اقدامات ژنتیکی منوط به بیان ادله موافقان اقدامات ژنتیکی می‌باشد از این‌رو اشاره به رویکرد فقها در خصوص اقدامات ژنتیکی ضروری به نظر می‌رسد.

این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی به منظور نمایاندن اهمیت موضوع و جایگاه علمی آن، به بیان رویکرد فقهاء و بررسی وضعیت و جایگاه ادله مخالفان و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. سؤال مدنظر محقق آن است که چرا برخی از فقها معتقد به حرمت اقدامات ژنتیکی بر روی انسان شده‌اند و در این راستا از چه ادله‌ای تبعیت کرده‌اند و یا کدام مکتب فقهی را پیروی کرده‌اند؟ آیا مخالفت آن‌ها بیشتر به ادله استنادی معطوف است و یا وجود برخی نگرانی‌ها و عدم وجود آینده روشنی از اقدامات مذکور، آن‌ها را به مخالفت واداشته است؟ در هر صورت این گروه از فقها در مواجهه با ادله مخالفان خود، به چه نتایجی دست یافته‌اند. بدین منظور ضروری است که نگاهی گذرا به اقوال فقها در خصوص اقدامات ژنتیکی دوخته شود تا بتوان به تحلیلی مناسب در خصوص موضوع دست یافت.

۱. رویکرد فقهاء در قبال اقدامات ژنتیکی

باید اذعان کرد که در این خصوص، از دیدگاه فقهای شیعه، اتفاق و اجماعی وجود ندارد؛ زیرا برخی از طریق وحدت ملاک با موضوع شبیه‌سازی این اقدامات را مجاز دانسته و قائل به جواز مطلق می‌باشند و این در حالی است که برخی دیگر قائل به حرمت چنین عملی می‌باشند که با بررسی دیدگاه‌های عالمان شیعه در این خصوص می‌توان به نتایج زیر دست یافت: جواز مطلق، جواز محدود، حرمت ثانوی و حرمت اولی. اینک به تفصیل به بیان هر یک از ادله آن می‌پردازیم.

۱.۱. جواز مطلق

برخی از فقها و صاحب نظران به دلیل نبود نص خاص و روشن دال بر حرمت چنین افعالی، به استناد قاعده «کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۶۰) و به استناد «اصل اباحه» چنین افعالی را مجاز می‌شمارند؛ چنان‌که سید محمد صادق روحانی، این کار را جایز دانسته است (صادقی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۹).

محمد هادی معرفت از جمله فقهای است که با استناد به این‌که مبنای شیعه آن است که تا نصی بر حرمت کاری در دست نباشد، حکم بر جواز آن خواهد بود نیز قایل به جواز مطلق می‌باشد (مومن، ۱۳۸۵ش، ص ۴۶، ۲۵). سید محمد حسین فضل‌الله در قبال چنین مسأله‌ای موضعی فراقه‌ی گرفته و نه تنها چنین افعالی را مغایر سنت خدا ندانسته بلکه آن را گامی در جهت فهم عمیق‌تر سنت‌های نهان در هستی معرفی کرده و بیان می‌دارد باید انتظار مقولاتی دیگر از این دست داشته باشیم و این مسائل از نظر اعتقادی و شرعی و فقهی مشکلی ندارد؛ لیکن به طور طبیعی مانند هر مسأله‌ی تازه‌ای ابهاماتی در فقه ممکن است پدید آورد که نیازمند فهم و بررسی است (احمد احمد، ۱۹۹۸م، ص ۱۸۰).

دیدگاه فوق در راستای جواز اقدامات ژنتیکی از منظر فقهی و بر اساس مبانی فقه شیعه، ذهن کنجکاو بشر را به سمت و سوی مشروعیت چنین عملی سوق می‌دهد؛ چرا که هیچ دلیلی بر تحریم آن نیست و با هیچ یک از آموزه‌های دینی و کلامی شیعه تعارض ندارد از سوی دیگر هیچ نصی بر ضد آن وجود ندارد و اصل اباحه عقلی و شرعی از اصول مقبول علمای شیعه است.

با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد که از نظر فقهی هیچ منعی برای انجام چنین کاری وجود ندارد و با توجه به قاعده منصوص «کل شی مطلق حتی یرد فیه نهی» و «کل شی هو لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۶۰) می‌توان اجرای این اقدامات را مجاز شمرد و در نتیجه این نظریه مطابق اصول مسلم و مقبول فقه شیعه صادر گردیده است و نقد این نظریه مستلزم نقد مبانی آن می‌باشد. با وجود این، از

آنجا که اقدامات ژنتیکی مانند هر مسأله نوپدید می‌تواند موجب ابهامات و بعضاً سوء فهم‌های عمیق شود و حتی کسانی به دلیل آن که فقه ما آماده فهم این مسأله نیست آن را یکسره نفی و محکوم کنند و فتوا به حرمت و مفساد قطعیه آن بدهند، باید به‌جای این کار فقه را بازنگری کرد و افق فهم خود را به گونه‌ای وسعت داد که آماده فهم و تحلیل مسائل تازه شود.

۲. ۱. جواز محدود

برخی از عالمان شیعه بر اساس نصوص موجود و به استناد اصل اولی در این مورد قائل به جواز شده‌اند؛ اما چنین افعالی را در سطح کلان که مشکلاتی را فراهم می‌آورد را غیر مجاز شمرده‌اند، در نتیجه این فقها به جواز موردی و محدود حکم داده‌اند؛ چنان‌که فقیه محمد ابراهیم جناتی بر این نظر است که اگر به‌کارگیری چنین افعالی در دامنه وسیع و گسترده پدید آید، پیامدهایی را به دنبال دارد که قابل اغماض و چشم‌پوشی نیست؛ اما اگر در دامنه محدودی باشد، پیامدی ندارد (مؤمن، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۷).

استدلال ایشان بر جواز این است که پس از بررسی مبانی شرعی استنباط، دلیل معتبری بر حرام بودن آن وجود ندارد تا انجام چنین افعالی را با مشکل مواجه سازد و همان‌گونه که حرام خدا را نمی‌توان حلال کرد، حلال خدا را نمی‌توان حرام کرد؛ چرا که رسول خدا فرمود «المحرم حلال الله کالمحلل حرام الله» و این به این خاطر است که حکم به حرمت بدون دلیل شرعی تشریح محسوب می‌شود و مشمول آیه ۱۱۶ سوره نحل می‌شود که در این آیه چنین آمده است: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ» علاوه بر این‌که در فقه اجتهادی، حکم به حلال بودن هر پدیده‌ای از هر نوع و قسمی که باشد آسان‌تر از حرام دانستن آن است؛ زیرا با اصول اولیه مطابقت دارد (همان، ص ۱۶).

محقق دیگری نیز قائل به جواز محدود شده و اذعان می‌نماید چنین افعالی مانند

شبهه‌سازی فی نفسه و به عنوان اولی، اشکالی ندارد؛ به شرط آن‌که با عمل حرام دیگری همراه نباشد و اگر چنین افعالی در سطح وسیعی انجام شود از آن‌جا که موجب اختلال نظام می‌شود، حرام خواهد بود (الجواهری، ۱۴۲۳م، ص ۱۹). از نظر ایشان نه تنها در خصوص چنین افعالی قائل به جواز محدود می‌باشد که ادعای حرمت انجام چنین افعالی را عملی حرام می‌داند؛ یعنی هیچ کس حق ندارد امری مشروع را حرام بشمارد و بی دلیل به حرمت آن فتوا دهد؛ زیرا این کار نوعی تشریح خلاف شرع است و مشمول نهی خداوند در آیه ۱۱۶ سوره نحل می‌شود (جوهری، ۱۴۱۰ق، صص ۱۹-۲۰). بنابراین، از نظر ایشان هرچند این کار حلال است، ولی فقیه می‌تواند این کار را بنا به مصالحی و به عنوان حکم حکومتی، حرام اعلام نماید.

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید اذعان کرد که این نظریه با توجه به قواعد و اصول اولیه، قائل به جواز شده است؛ لیکن با توجه به آن که اجرای آن در سطح کلان به پیامدهای منفی می‌انجامد این جواز را محدود می‌سازد. طبق مبانی اتخاذ شده، این دیدگاه پذیرفتنی است؛ اما اشکال آن از تصور ساده سازانه نشأت می‌گیرد. آن‌جا که حکم به جواز این کار داده شده، اقدامی فقیهانه صورت گرفته و طبق مبانی مسلط فقهی و اصولی شیعه است و اما تصورات رایج در خصوص اقدامات ژنتیکی که عمدتاً از ادبیات علمی-تخیلی متأثر بوده، موجب شده این جواز محدود شود تا موجب اختلال نظام نشود؛ اما با در نظر گرفتن واقعیت‌های علمی نگرانی درباره جواز مطلق جایگاهی نداشته و از این رو منطقاً و طبق مبانی فقهی و با توجه به یافته‌های علمی، دلیلی برای محدود ساختن حکم جواز وجود ندارد.

۱. ۳. حرمت ثانویه

برخی از فقهای شیعه بر این نظراند که اقدامات ژنتیکی فی نفسه و به عنوان اولیه خود اشکالی ندارد و با استناد اصاله الاباحه، جایز است؛ اما از آن‌جا که انجام آن به مفسدتی

اجتناب‌ناپذیر خواهد انجامید و برای پیشگیری از این مفاسد به عنوان ثانوی حرام به‌شمار می‌رود. چنان‌که فقیه سید کاظم حائری قائل است به این‌که نفس این کار اگر موفقیت‌آمیز باشد و با عمل حرامی همراه نگردد، به عنوان اولی جایز است؛ اما در صورتی که به شکل وسیعی به‌کار گرفته شود از آن‌جا که به اختلال نظام خواهد انجامید به سبب این لازمه باطل در سطح وسیع حرمت ثانوی بر آن بار می‌شود (اسلامی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۸۷).

تحلیل صدرودیل و نحوه استدلال دیدگاه فوق، این تصور را تقویت می‌کند که اقدامات ژنتیکی 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؛ لکن از آن‌جا که تصریحی بر جواز آن به صورت فردی در این سخن دیده نمی‌شود، می‌توان احتمال داد که دیدگاه فوق به دلیل آن لوازم فاسد، اقدامات ژنتیکی را حتی در سطح فردی حرام می‌داند و از این جهت قول مذکور با قول دوم متمایز می‌گردد؛ چنان‌که فقیه سید صادق شیرازی در پاسخ به استفتایی درباره مشروعیت این کار، می‌گوید فی نفسه کشفی علمی و مجاز است؛ لیکن از آن‌جا که مستلزم امور غیر جایزی از جمله اختلال نظام طبیعی و وجود محذور شرعی است، عدم جواز به آن سرایت می‌کند و حرام می‌گردد (همان، ص ۴۹۰).

یکی از فقها در پاسخ به این پرسش که «آیا تغییر ژنتیکی جنین انسان به منظور اصلاح نژاد و ایجاد اوصاف دل‌خواه در آن، مانند انتخاب رنگ پوست، افزایش ضریب هوشی و غیره جایز است؟» فتوا می‌دهند: «فی حد نفسه مانعی ندارد و جایز می‌باشد و اصل شرعی و عقلی در همه افعال و اعمال حلیت آن‌هاست؛ مگر خلاف آن ثابت شود» و قائل‌اند به این‌که عمل به هرگونه پیشرفت علمی و به عینیت رساندن آن در موارد ضرورت و شرایط خاص، حرام نبوده؛ اما استفاده نمودن از آن به‌طور کلی و عادی شدن و جنبه رسمی پیدا کردن، قطعاً با مذاق شرع و فقه اسلامی نمی‌سازد و حرام است، علاوه بر آن به خاطر مفاسد عظیم و به جهت ترتب فساد، دفع و جلوگیری و منع و تعزیر نمودن عاملین و ساعین در آن، بر همه انسان‌ها مخصوصاً قدرتمندان قانونی و اجرایی و تبلیغی، واجب و فرض عقلی و

شرعی می‌باشد (حسینی روحانی، ۱۳۸۶ق، صص ۷۶-۸۵).

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید اذعان کرد که قائلان این نظریه طبق «اصل اباحه» قائل به جواز همه اعمال از جمله تغییرات ژنتیکی در انسان شده؛ لیکن به دلیل مفسدگی که در سطح کلان در پی دارد، حکم به تحریم آن به عنوان حکم ثانوی داده‌اند. این نظریه از آن‌جا که بر پایه احتمال ایجاد مفسد از حکم اولیه عدول نموده، قابل مناقشه است؛ چرا که اصل شرعی و عقلی در همه افعال و اعمال، حلیت آن‌هاست؛ مگر خلاف آن ثابت شود و به‌صرف احتمال نمی‌توان از اصل اولیه عدول کرده و قاطعانه و جازمانه به حرمت این کار حکم داد. به فرض که مبنای این نظریه، قطع و یقین باشد این سؤال مطرح می‌شود که چگونه فقهی چون صناعی بحث را به مسائل کیفی پیوند زده و از مقامات قانونی و قدرتمندان می‌خواهد تا مانع کار مجریان شوند و آنان را منع و تعزیز کنند و این پرسش از اصل اباحه به حرمت یک عمل، نه تنها از مقدمات استدلالی استواری برخوردار نمی‌باشد که بیشتر گویای هیجانی گذرا و بی‌بنیاد شرعی و عقلی می‌باشد.

۱. ۴. حرمت اولی

در برابر سه دیدگاه فوق که در نهایت اقدامات ژنتیکی را به عنوان اولی مجاز می‌شمرد و تنها در دامنه یا حکم ثانوی آن تفاوت داشت، نگرش چهارم اساساً چنین افعالی را فی نفسه حرام می‌داند و آن را به عنوان اولی نامشروع می‌شمارد، هر چند این نگرش قائلان اندکی دارد و از جمله کسانی که این دیدگاه را دارد، محمد مهدی شمس الدین می‌باشد که علت اصلی تحریم اولی را عدم تسلط انسان بر جسد خود می‌داند و مدعی می‌شود که خداوند بشر را آفریده و در او سر خود را قرار داده در نتیجه بنده حق ندارد برخی از ویژگی‌های طبیعی موجود را بر هم بزند. لذا به طریق اولی انسان حق تصرف در جسد دیگران را به هیچ صورتی ندارد (المركز الاستشاری للدراسات و التوثیق، ۱۹۹۷م، ص ۵۷). ایشان در این خصوص به آیه تغییر خلق و عهد شیطان اشاره می‌کند (قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۱۱). و

این گونه نتیجه می‌گیرد که این آیه دلیل بر حرمت و گویای عدم تسلط فرد بر جسم خویش است و مفسران در تفسیر این آیه قائل‌اند به این که تغییر خلق شامل هرگونه تغییری است که موجب تشویه خلقت می‌شود به گونه‌ای که با فطرت در جسد انسان سازگار نباشد و عملی که مغایر فطرت خداوند باشد به معنای کفر است.

بنابراین، چهارمین دیدگاه در میان شیعه تحریم چنین افعالی به عنوان اولی است. استدلال به آیه تغییر خلق و استناد به اصل عدم ملکیت بر جسد و در نتیجه حاکمیت اصاله الحظر در برابر اصاله الاباحه، به معنای حرمت ذاتی اولی می‌باشد که این دیدگاه را از دیدگاه سوم متمایز می‌سازد.

مبنای این نظریه نتیجه‌گیری از صغری و کبری به این صورت می‌باشد که نخست تغییر خلق به معنای تغییرات جسمانی نامناسب در بدن تفسیر نموده و اجرای اعلامیه که مستلزم دستکاری ژنتیکی است را نوعی تغییر جسمانی نادرست قلمداد نموده و نتیجه می‌گیرد که دستکاری ژنتیکی حرام است و ادعا می‌شود که همه مفسران، تغییر خلق را به معنای چنین تغییراتی گرفته‌اند و این در حالی است که در تفسیر این آیه از دیدگاه مفسران دو نظر عمده وجود دارد؛ برخی با توجه به سیاق آیات، تغییر خلق را به همان معنای مورد نظر شمس الدین گرفته‌اند؛ اما برخی نیز به صراحت گفته‌اند که مقصود از تغییر خلق الله، تغییر دین و اوامر الهی است، نه تغییرات فیزیکی؛ بنابراین در این آیه برخلاف ادعای شمس الدین اتفاق نظری دیده نمی‌شود و با توجه به نظر مخالف، حق آن است که استدلال به این آیه به دلیل تعارض تفسیری کنار گذاشته شود و اساساً استدلال به این آیه و معنایی را مسلم گرفتن مصادره به مطلوب است و از نظر منطقی ناپذیرفتنی است.

اما در خصوص دلیل اصلی بر تحریم که عدم تسلط انسان بر جسد خویش ذکر گردیده بایستی اذعان نمود که عدم مالکیت بر جسد، به معنای منع از تصرف در آن نیست و لازم نیست برای این گونه تصرفات مالک باشیم؛ بلکه کافی است که ماذون به تصرف باشیم و اذن کلی کفایت می‌کند و از این مقدمه منطقی که انسان حق هرگونه تصرف در تن خود را

ندارد، نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که پس حق هیچ‌گونه تصرفی در جسم خود نداریم؛ چرا که نفی موجب کلیه اثبات سالبه کلیه را در پی ندارد (شیرازی، بی تا، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ یزدی، ۱۴۱۲ق، صص ۸۱-۸۳) و لازمه قبول مبنای نظریه شمس الدین، حرمت انواع تصرفات بدنی، از جمله اهدای خون، کلیه و... است. اگر انسان مالک جسد خود نباشد و اصل در هر مسأله‌ای که حکم آن روشن نیست، حرمت باشد نه اباحه، در این صورت برای هرگونه تصرفی در تن خود نیازمند اجازه خاصی خواهیم بود؛ چنان‌که یکی از این تصرفات مسأله پیوند کلیه است از آن‌جا که در این مورد نص خاصی نداریم؛ بایستی بر اساس نظریه چهارم قائل به حرمت شد و این در حالی است که طرفداران این نظریه در این موارد از نظریه خود عدول می‌کنند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که دلیل عدم مالکیت انسان بر جسد خویش در مقدمات خود مشکلاتی دارد که آن را ناپذیرفتنی می‌سازد؛ بنابراین حرمت دستکاری ژنتیکی به عنوان حکم اولی قابل دفاع نیست؛ چرا که این نگرش با مبانی اصولی شیعه سازگاری ندارد.

۲. نقد و بررسی ادله مخالفان اقدامات ژنتیکی

۲.۱. تغییر خلقت خداوند

بعضی برای حرمت دستکاری ژنتیکی، این شبهه کلامی را مطرح کرده‌اند که مهندسی ژنتیک، تغییر دادن خلق الله است و این تغییر دادن یک عمل شیطانی است و هر چیزی که عمل شیطانی باشد، ممنوع است (الدمرداش، ۱۹۹۷م، ص ۹۲؛ ریاض احمد، ۲۰۰۳م، ص ۱۶۱) این چالش کلامی از سوی بعضی از علمای اهل سنت بیان گردیده که برای حرمت تغییر در خلق به آیات و روایاتی تمسک کرده‌اند که از جمله آیات، آیه ۱۱۹ سوره نساء است که وقتی خداوند شیطان را از درگاه خود راند و او را لعن کرد، شیطان به خداوند گفت: «... وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ...»: «به مردم امر می‌کنم که خلقت خداوند را تغییر دهند». تغییر در خلق یک امر شیطانی است و شیطان هم فقط امر به فساد و فحشا و

معاصی می‌کند، در نتیجه تغییر در خلق، حرام می‌شود (الاشقر، ۲۰۰۱م، ص ۲۳).
آیه دیگری که برای حرمت تغییر در خلق به آن تمسک می‌شود، آیه ۳۰ سوره روم است که خداوند می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»: «پس رویت را به جانب دین حنیف‌آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلق خدا نباید داد». نحوه استدلال به این آیه همانند آیه قبلی است، با این بیان که دستکاری ژنتیکی انسان، تغییر خلق الله است (صغری) تغییر خلق الله حرام است (کبری) پس دستکاری ژنتیکی انسان حرام است.

افزون بر آیات فوق، حدیثی از رسول خدا نقل شده که بر حرمت تغییر خلق الله دلالت دارد که به قسمتی از مضمون حدیث که مربوط به بحث می‌شود اشاره می‌کنیم: مضمون این حدیث آن است که عبدالله بن مسعود، زنانی را که خالکوبی می‌کنند و صورت خود را بند می‌اندازند و میان دندان‌های پیشین خود فاصله می‌افکنند، لعنت کرد و چون ام یعقوب به او اعتراض کرد که چرا آنان را لعنت می‌کند، وی عمل خود را به رسول خدا مستند کرد و گفت که حضرت نیز چنین کرده است.^۱

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید اذعان کرد که آیه ۳۰ سوره مبارکه روم: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^۲ مربوط به دین فطری و مربوط به فطرت انسان‌ها است که تبدیل و تغییری در دین و فطرت به وجود نمی‌آید و انسان‌ها بر اساس آن در زندگی حرکت می‌کنند و کسی نمی‌تواند فطرت الهی انسان‌ها را تبدیل و تغییر دهد. مراد از تغییر خلقت در آیه دوم، تغییر در دین خداست که شیطان به آن امر می‌کند؛ چنان‌که علامه طباطبایی می‌فرماید: «هیچ

۱. «لعن عبد الله الواشحات والمنتصمات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فقالت ام يعقوب: ما هذا؟ قال عبدالله: ومالي لا العن من لعنه رسول الله (ص) و هو في كتاب الله؟» (نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۳؛ العسقلانی، ۱۳۷۸ق، ص ۲۷۷).

۲. «هیچ تغییری در خلق خدا نباید داد».

بعید نیست که مراد از تغییر خلقت در آیه، خروج از حکم فطرت و رها کردن دین حنیف باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۸۵). شیخ طوسی در ذیل همین آیه مبارکه روایاتی را از ابن عباس نقل می‌کند که مراد از تغییر خلقت، همان تغییر دادن دین خداست (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۳). علاوه بر این اگر به طور کلی تغییر در خلق الله به هر نوع آن ممنوع باشد، لازم می‌آید که هیچ‌گونه تغییر و تحول در آبادی و مصنوعات و مخلوقات خداوند، جایز نباشد که این قابل قبول نیست (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۸). حدیثی که برای تغییر خلق الله نقل شد، حجیت ندارد؛ چرا که قول عبدالله ابن مسعود را نقل کرده نه قول معصوم و بنابر نظر علمای شیعه و محققین اهل سنت، قول صحابی حجت نیست.

۲.۲. تحدی با خالق

تحدی بدان معناست که کسی کاری را با قصد مبارزه طلبی انجام دهد (خرمشاهی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۴۸۱). بشری که باید مطیع قوانین هستی باشد و خود را فرمان‌بردار خداوند بداند، با انجام اقدامات ژنتیکی پای از گلیم خود بیرون کشیده و دست به مبارزه طلبی با خدا می‌زند و قوانین وی را به چالش فرا می‌خواند؛ به عبارت دیگر، انجام اقدامات ژنتیکی مستلزم دستکاری ژنتیکی در راستای مبارزه با خالق و دخالت در کار او و خدایی کردن و نوعی تحدی با خالق به‌شمار می‌رود. عقیده نفی خداوند و طرح خداوندگاری انسان روی زمین، یک عقیده قدیمی است که قرآن کریم آن را از زبان بعضی از انسان‌های گذشته از جمله فرعون در آیه ۳۸ سوره قصص ۱ نقل فرموده است. در این گزارش قرآنی،

۱. «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ إِلَى إِلَهِي مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (فرعون گفت: ای سران [کشورم]! من جز خودم هیچ معبودی برای شما نمی‌شناسم، پس ای هامان! برایم بر گل [آتش] بی‌فروز! و [با آجرهای محکم به دست آمده از آن] برجی بلند بساز! به امید این که بر معبود [آسمانی] موسی آگاه شوم؛ گرچه من او را [درباره این که جهان هستی معبود یکتایی دارد] از دروغ‌گویان می‌دانم».

فرعون خدای موسی را نفی و خود را پروردگار معرفی می‌نماید و اعلام می‌دارد که همان وظیفه‌ای که بر طبق ادعای موسی (ع) خدای او در مورد انسان انجام می‌دهد، انجام آن در توان من هم هست؛ یعنی صرفاً به خاطر داشتن پاره‌ای از توانایی‌ها خود را مستحق خدا بودن می‌داند.

انسان در فن‌آوری ژنتیک و مطالعات و مداخلات در زمینه ژنوم انسانی به قله‌های بلندی از پیشرفت دست یافته است به گونه‌ای که بر منبع رفتارهای فکری، روحی و روانی فرد (ژن) تسلط پیدا کرده و می‌تواند در آن تغییراتی دهد تا انسان دل‌خواه خود را به وجود آورد؛ بنابراین اگر انسان به این مرحله از توانایی و قدرت برسد، حالت فرعون‌نوی در او پیدا می‌شود و مقام الهی را طلب نموده و با خالق تحدی می‌نماید (ریاض احمد، ۲۰۰۳م، ص ۱۶۶؛ الخادمی، ۱۴۲۵م، ص ۲۵؛ الکندری، ۱۹۹۸م، ص ۳۹).

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید گفت که تحدی از عناوین قصدیه است که تنها با قصد و نیت انجام آن تحقق پیدا می‌کند و قصد داشتن از عناصر اساسی آن به شمار می‌رود در نتیجه تحدی بدان معناست که کسی کاری را با قصد مبارزه طلبی انجام دهد و اقدامات ژنتیکی که مستلزم دستکاری ژنتیکی است از آن‌جا که بدون قصد تحدی به منظور اصلاح نباتات و گیاهان و انسان‌ها صورت می‌گیرد، تحدی به آن معنای اصطلاحی، به‌شمار نمی‌رود و اساساً تحدی در این‌جا معنا ندارد.

۲.۳. نقض کرامت ذاتی انسان

کرامت در معنای عام خود، دلالت بر وجود کیفیتی خاص در حامل آن، اعم از انسان و غیر انسان دارد که سبب برتری و امتیاز او نسبت به دیگران می‌شود. این معنا از کرامت جنبه عرضی دارد و قابل اکتساب و قابل زوال است؛ اما وقتی کرامت به انسان نسبت داده می‌شود به معنای نفی امتیازهای عرضی و راجع به حرمتی است که هر انسانی به ما هو انسان از آن برخوردار است (آندرونو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۸). این معنا از کرامت ذاتی انسان است که نه

به دست می‌آید و نه از دست می‌رود.

از نگاه قرآن کریم، انسان صاحب کرامت ذاتی است؛ چراکه خداوند متعال در آیه شریفه «و لقد کرمنا بنی آدم» (قرآن کریم، اسراء، آیه ۷۰) بر حق کرامت ذاتی تأکید داشته است. از آن‌جا که یکی از تفاسیر کرامت انسانی به خزانه ژنتیکی خاص انسان مربوط می‌شود و کرامت انسانی در حفظ و دست‌ناخوردگی ترکیب ژنتیکی اوست؛ از این رو هرگونه دستکاری در ترکیب وراثتی انسان نقض کرامت او به‌شمار می‌رود و چون اقدامات ژنتیکی، مستلزم دستکاری ژنتیکی و برهم زدن خزانه ژنتیکی انسان می‌باشد، پس این کار ناقض کرامت انسانی است (ریاض احمد، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۶). علاوه بر آن تبدیل شدن انسان به عرصه آزمایش و برخورد با او به‌مثابه موش‌های آزمایشگاهی، ناقض کرامت انسانی است (اسلامی، ۱۳۸۸ش، صص ۱۲۳ و ۳۲۷).

این دلیل به تأملات جدی زیر نیازمند است:

نخست این‌که سه تفسیر برای کرامت انسانی وجود دارد. نخستین معنای کرامت انسانی آن است که نحوه تولید مثل انسان متفاوت از دیگر جانداران است (برزنجی و عادل، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۲). تفسیر دوم آن است که کرامت انسانی به سبب خزانه ژنتیکی خاص اوست (ریاض احمد، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۶). و سومین تفسیر این است که کرامت انسانی یعنی آن‌که با انسان مانند موش‌های آزمایشگاهی رفتار نشود و موضوع تجربه‌ها و آزمون و خطاهای ژنتیکی واقع نگردد (الدمرداش، ۱۹۹۷م، ص ۹۲).

در خصوص تفسیر اول، سه اشکال اساسی وارد است: یکی آن‌که نحوه زایش انسان با بسیاری از حیوانات یکسان است و دومین اشکال این تفسیر آن است که در هر جا که نحوه تولید و زایش برخلاف سنت معمولی باشد و حکم به نقض کرامت انسانی شود این مسأله در خصوص نحوه تولد حضرت عیسی و لقاح برون رحمی مشکل‌ساز خواهد بود و لقاح برون رحمی نیز خلاف شرع و حرام خواهد بود.

در خصوص تفسیر دوم، مهم‌ترین اشکال کلیت آن است؛ چرا که از این منظر هر نوع

دستکاری ژنتیکی، غیر اخلاقی خواهد بود حال آن‌که اغلب اهل سنت مانند یوسف قرضاوی دستکاری‌های درمانی را پذیرفته‌اند (ریاض احمد، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۶). بنابراین با این دیدگاه، ما شاهد ناسازگاری در موضع‌گیری خواهیم بود.

در خصوص تفسیر سوم نیز باید اذعان کرد که بر اساس این تفسیر نه تنها اقدامات ژنتیکی که هر نوع آزمایشی بر روی انسان غیر اخلاقی خواهد بود و اگر مقصود از نقض کرامت انسانی صرف انجام آزمایش بر روی انسان باشد، نه تنها ناپذیرفتنی است؛ بلکه با دیگر مواضع مخالفان اقدامات ژنتیکی سازگاری ندارد؛ چرا که دستاوردهای گوناگون پزشکی در عرصه‌های مختلف از جمله پرتو نگاری و ژن درمانی که امروزه در سطح وسیعی اعمال می‌شود نه تنها ناقض کرامت انسانی نیست، که مقبولیت اخلاقی نیز دارد.

۲. ۴. عدم مالکیت انسان بر جسد

یکی از دلایل مخالفان اقدامات ژنتیکی، عدم مالکیت انسان بر جسد می‌باشد، با این بیان که خداوند بشر را آفریده و در نتیجه بنده حق ندارد برخی از ویژگی‌های طبیعی موجود را به هم بزند؛ زیرا اصل بر این است که انسان مالک مطلق جسد خود نیست و جز در حدودی که شرع تعیین کرده، حق تصرف در آن را ندارد و در نتیجه به طریق اولی، انسان حق تصرف در جسد دیگران را ندارد (الکندری، ۱۹۹۸م، ص ۵۷). عده‌ای نیز در راستای تأیید دلیل فوق اذعان نموده‌اند که اصل اولی عدم جواز تصرف در جسد می‌باشد؛ مگر به آن مقداری که اذن داده شده است (مقامی، ۱۳۹۰ش، ص ۸۶).

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید اذعان کرد که اصل اولی عدم مالکیت انسان بر جسد خود، لازمه مالک حقیقی بودن خداوند بر آنچه در هستی است، می‌باشد که آیات متعددی از جمله آیه ۲۶ سوره آل عمران^۱ بر آن دلالت می‌کند. اصل عدم جواز تصرف در

۱. «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، «[در مقام دعا] بگو: خدایا! ای مالک و فرمانروای همه موجودات! هر که را بخواهی

جسد نیز لازمه مالک نبودن انسان است. گرچه لازمه مالک بودن، جواز تصرف نیست؛ چون ممکن است کسی مالک باشد درعین حال حق تصرف نداشته باشد؛ چنان که کودک و مجنون و سفیه و... مالک مبیع باشند، عدم صلاحیت ایشان موجب محدودیت یا ممنوعیت وی از تصرف در مال خود می شود (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۸؛ خوبی، بی تا، ج ۳، ص ۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۵۸). بنابراین اگرچه آیات متعددی بر مالکیت حقیقی خداوند دلالت دارند، مالک حقیقی بودن خداوند هیچ منافاتی با مالکیت انسان ندارد؛ چون اعضا بوجود انسان قائم هستند و همین سرمنشا مالکیت انسان بر اعضایش می شود و بهترین دلیل بر صحت این ادعا، جواز خرید و فروش اعضا و جوارح بشری است که در تمام دنیا و حتی ایران، جریان دارد اگرچه شرع برای فروش اعضا شرایطی از جمله این که نباید از اعضای اصلی باشد، گذاشته است؛ چرا که در غیر این صورت ممکن است منجر به مرگ فرد گردد.

۲. ۵. ایجاد انسان های درجه دوم و استفاده ابزاری از آنها

در صورت اجرای پروژه ژنوم انسانی که مستلزم دستکاری ژنتیکی می باشد این امکان فراهم می آید تا مجریان این امر به دل خواه خود کسانی را با ویژگی های خاصی پدید آورده تا از آنها برای کارهای مشخصی استفاده نمایند. این جاست که برخی انسان ها از نظر انسانی درجه دو به شمار خواهند رفت و این نگاه درجه دوم به انسان، ناشی از آن است که برای هرکسی این امکان فراهم می شود تا فرزند خود را طبق مشخصاتی که سفارش می دهد، پدید آورد و مجریان، آنان را ابزار مقاصد خود خواهند ساخت و این با اصل غایت انسان که بنیاد اخلاق دینی به شمار می رود، ناسازگار است (اسلامی، ۱۳۸۸ش، صص ۳۲۳-۳۲۴؛ اسلامی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷۸).

حکومت می بخشی، و از هر که بخواهی حکومت [داده شده] را می ستانی، و هر که را بخواهی عزت می دهی، و هر که را بخواهی خوار و بی مقدار می کنی، هر خیری به دست توست، مسلماً تو بر هر کاری توانایی.»

در مقام نقد و بررسی صدر دلیل فوق می‌توان اذعان کرد که این دلیل به سه جهت برای غیراخلاقی شمردن مهندسی ژنتیک کافی نیست؛ نخست آن‌که گناه یک امکان و فرصتی که این تکنیک فراهم می‌آورد، نباید به پای اصل آن نوشته شود و دیگر آن‌که اگر بتوان به کمک این تکنولوژی، انسان‌های درجه دوم به وجود آورد، به کمک همان نیز می‌توان انسان‌های متعادل و انسان‌های برتر به وجود آورد و سوم این‌که گاه درست بر عکس دلیل فوق استدلال می‌گردد که با کمک این تکنولوژی می‌توان سوپرمن‌ها و انسان‌های فوق‌العاده به وجود آورد. در خصوص نقد و بررسی ذیل دلیل فوق مبنی بر استفاده ابزاری از انسان‌ها باید گفت که اولاً اقدامات ژنتیکی بر روی انسان در جهت استفاده ابزاری از انسان‌ها مقرون به صرفه نیست. ثانیاً تفسیر موسع و منفی از موضوع صورت گرفته است؛ چرا که هیچ‌گاه انکار پیامدهای منفی آن مورد ادعا نبوده است و ثالثاً وجود پیامد منفی نیز، دلیل نمی‌شود تا اصل موضوع مردود شمرده شود؛ چرا که باید به پیامدهای مثبت آن نیز توجه شود.

۲.۶. زائل شدن تکلیف عبودیت

یکی از پیامدهای احتمالی مهندسی ژنتیک، به چالش خواندن اصل تکلیف و یا مکلف بودن انسان می‌باشد؛ چون پیش بنیاد تکلیف عبودیت است و مسیر عبودیت از مخلوقیت می‌گذرد و انسان تا زمانی که حیات و تمام هستی خویش را مجعول، معطی و مخلوق دیگری نداند، بعید به نظر می‌رسد که رفتار عابدانه‌ای داشته باشد (همایون مصباح، ۱۳۸۵ش، ش ۴۴۱، ص ۱۵). انسان زمانی که نیک می‌نگرد، می‌یابد که هر آن‌چه او دارد و به او رسیده است، در واقع از آن او نیست؛ بلکه از خالق و معطی اوست و دقیقاً در چنین وضعیت، کشش عبودیت وجود او را به سمت معبود می‌کشاند. نوك پیکان مهندسی ژنتیک نیز سینه مخلوقیت را نشانه گرفته است و در صورت توفیق تمام عیار، خاستگاه مخلوقیت را عوض خواهد نمود و شخص انسان جای خدا را خواهد گرفت و زمانی که انسان خود را مخلوق خالقی به نام خداوند نیابد، طبعاً عابد او نخواهد شد. با نفی عبودیت، دیگر تکلیف

موضوعیت پیدا نمی‌کند و انسان خویش را در مقابل نیروی ماورای خودش یعنی خداوند متعال مسئول و پاسخ‌گو نمی‌داند. در این صورت، نه تنها سر بسیاری از احکام فقهی در باب عبادات، حقوق مدنی، حقوق کیفری و جزایی بدون کلاه خواهد ماند، فراتر از آن فقه هیچ کارکردی نخواهد داشت؛ چون فقه بر محور تکلیف و مسئول بودن انسان در قبال خداوند می‌چرخد و با تزلزل این محور فقه نیز به تزلزل می‌افتد.

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید گفت که اولاً، پیشرفت و به عبارتی انقلابی که در علم ژنتیک در چهره مهندسی ژنتیک نمایان شده است، به هیچ وجه کار و عمل آفرینش گرانه از سنخ آفرینش خداوند متعال در خصوص انسان نیست. البته فعالیت آفرینش گرانه انسانی در طول فعالیت آفرینشی الهی می‌تواند باشد. دقیقاً بر مبنای همین شناخت، عالمان و مهندسان ژنتیک توان ایجاد تغییرات و ترکیبات در سلول‌های بنیادین و جنسی و در نهایت طراحی و برنامه‌نویسی ویژه را در تعاملات باها و واحدهای حیاتی پیدا نمودند. البته این اقدامی جهشی چشم‌گیر برای انسان می‌باشد که به گونه‌ای مستقیم تأثیر فراگیر در شکل دهی حیات بشر در آتیه خواهد داشت، اما این ظرفیت و توانایی علمی انسان‌ها، رابطه زیستی و خلقتی انسان را با خداوند نتوانسته است قطع نماید.

ثانیاً، دلیل و علت عبودیت انسان در برابر خداوند متعال صرفاً مخلوقیت نیست؛ بلکه عالی‌ترین دلیل و علت عبودیت، شایستگی‌هایی است که در خداوند متعال وجود دارد و از سوی انسان‌ها به درجات گوناگون درک و دریافت می‌شود و همین که فرزندان آدم در میدان جاذبه چنان موجودی قرار گرفتند و آن را درک و دریافتند، تسلیم او می‌شوند و افتخار بندگی و پرستش را به دست می‌آورند.

ثالثاً، فقه تنها در باب عبادیات، زبان تعبدی و تکلیفی دارد؛ اما در عرصه‌ها و حوزه‌های دیگر زیستی، زبان حقوقی را برگزیده است که کارکرد منطقی چنین زبان و نگرشی محوریت مخلوقیت را در تنظیم ارتباط انسان با خدا از مرکزیت بیرون می‌آورد. ارتباط انسان با خدا، حتی ارتباط عابدانه او با خداوند متعال، صورت و سیرت حقوقی و

دوسویه دارد. به همین جهت، عبادت خداوند از جانب انسان چونان حق الهی بر انسان خوانده شده است؛ یعنی خداوند يك سلسله حقوقی بر بندگان دارد که از شمار آنها حق پرستش و بندگی است؛ چنانکه امام علی(ع) می‌فرماید: «و اما خداوند حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داده و پاداش آن را دوچندان کرده است، از روی بخشندگی و گشایشی که خواسته به به بندگان عطا فرماید»^۱.

۲. ۷. زائل شدن فلسفه تشریح احکام

فقهای امامیه، بر این باورند که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدند؛ هرچند در این که مصلحت یا مفسده در نفس حکم و امر و یا نهی است یا در متعلق امر و نهی و یا در نفس امثال و اطاعت، اختلاف دارند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۰۵؛ آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۳۴۴؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۵۹؛ علم الهدی، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۴۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۳۱؛ شهید ثانی، بی تا، ص ۲۱۹؛ خمینی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۳۹۶).

از سوی دیگر، جاعل این مصالح و مفاسد در امور یاد شده بشر نیست؛ بلکه خالق اوست که به تمامی جوانب وجودی او اشراف و علم دارد. به همین جهت، انسان نمی‌تواند به همه آنها آگاهی بیابد. هرچند به اجمال بخشی از آنها را به مدد عقل و یا دلیل نقلی که بیان شده، می‌داند، ولی بسیاری از مصالح و مفاسد خفی بر او پنهان خواهد ماند. اینک که مهندسی ژنتیک به میدان آمده است، نه تنها شاهد تغییرات ظاهری و فیزیولوژیکی خواهیم بود، بلکه از تغییرات روحی، روانی، اخلاقی و معنوی نیز آگاه می‌گردیم و مهم‌تر این‌که با برنامه‌ای که بشر برای خویش می‌نویسد، هیچ زاویه‌ای از شخصیت او و هیچ مصلحت و مفسده‌ای از او پنهان نمی‌ماند و حتی فراتر از این، مصلحت و مفسده‌اش را خود او ترسیم و

۱. «ولکنه سبحانه جعل حقه علی العباد ان یطیعوه و جعل جزاءهم علیه مضاعفة الثواب تفضلاً منه و توسعاً بما هو من المزید اهله» (سید رضی، خطبه ۲۱۶).

جعل می‌کند. به این ترتیب، برای صدور حکم، اصل مصالح و مفاسد احکام در فقه نقش تعیین‌کننده‌اش را از دست می‌دهد.

در خصوص نقد و بررسی دلیل فوق باید اذعان کرد که اولاً، مصلحت و خیری که در دین و فقه اسلامی از آن سخن می‌رود، تماماً به انسان برمی‌گردد و این‌که سرچشمه مصلحت کجاست و این مصلحت در چه چیزی (در نفس حکم، در امر، در متعلق آن، ...) وجود دارد، آسیبی بدان نمی‌زند و نیز این مصلحت و یا مفاسد برآمده و برساخته افعال، رفتار، افکار و باورهای خود انسان است و این دو حکم در مورد انسان‌های شبیه‌سازی‌شده و غیر آن، یکسان ساری و صادق است.

ثانیاً، تمامی مصالح از سنخ خفی و پنهان نیستند و با خردورزی‌های مضبوط و منطقی و نیز صفای درونی می‌توان بدان‌ها رسید. گذشته از این، مصالح به‌صورت کلی و عمومی پیدا و یا پیدایی پذیر می‌باشد؛ زیرا مقاصد و اغراض اساسی دین، روشن و آشکار و دست‌یافتنی است و نمی‌تواند پنهان بماند و مصالح مترتب بر احکام و دستورهای اسلامی در راستای همین مقاصد معنا و هویت می‌یابد و به عبارت دیگر، بخشی از این مقاصد را می‌سازد؛ پس باید پیدا باشند، نه پنهان. آموزه‌ها و احکام دینی نیز هم‌چنان دارای مصالح و مقاصدند، هم در موارد شبیه‌سازی شده و هم در غیر آن‌ها؛ بنابراین آن‌چه به سبب مهندسی ژنتیک آشکار و ترسیم می‌شود و در راستای مقاصد دین و یاریگر و موافق با آن است، در شمار مصالح می‌آید وگرنه بیرون از مصالحی است که احکام معطوف بدان‌هاست.

۲.۸. زائل شدن کاربرد احکام و قواعد فقهی و حقوقی

بدون تردید بر پایه آموزه‌های اسلام، نه تنها احکام و دستورهای فقهی، بلکه باورها و اعتقادات، در راستای فطرت توحیدی انسان تنظیم و سامان یافته‌اند. فطرت توحید، یعنی همان ساختار خلقتی و وجودی انسان که سرچشمه کمال جویی و کمال‌نهایی طلبی است.

تلاش مهندسی ژنتیک و غرض دستکاری‌های ژنتیکی، تغییر خلقت موجودات از جمله انسان است. این تغییر خلقت در سطح بیرونی و لایه‌های فیزیکی وجود موجود (انسان) و به تعبیری فنی (فنوتیپ)، متمرکز و متوقف نمی‌شود؛ بلکه به فراسوی این سطح و به سوی اعماق شخصیت انسان و جهان فکر، اندیشه، انگیزه و امیال او نیز پیشروی می‌نماید. این مقیاس و سطح وسیعی از تغییر، قهراً اثر تغییرزایی بر ساختار خلقتی و وجودی یادشده نیز می‌گذارد. در فرایند تأثیر و تغییر به همان اندازه که احتمال تقویت ساختار وجودی کمال طلب و توحیدی می‌رود، احتمال تضعیف و تغییر بنیادین آن نیز وجود دارد. با توجه به دو احتمال نامبرده، هرگاه سمت و سوی مهندسی ژنتیک در راستای احتمال دوم قرار گیرد و به تولید انسان‌های پرشماری با این نوع خلقت موفق شود، در این صورت احکام فقهی و قواعد حقوقی فقهی نه تنها بی تأثیر، بلکه بی منشأ می‌شوند. این جا باب دستورهای غیر فقهی بازتر و بازتر خواهد شد و این چالش بس بزرگی فراروی فقه می‌گشاید.

در مقام نقد و بررسی دلیل فوق باید گفت که در صورتی که پیامدهای نامبرده اتفاق بیفتد، فقه بی پایه و اساس نمی‌شود؛ هرچند فرا گرد تفقه را به پویش بیشتر فرا می‌خواند. چون وضعیت احتمالی نامبرده، برمی‌گردد به تغییرات و تحولاتی که در ابعاد و اجزا و شرایط موضوع (رفتار، ساختار، اندیشه و انگیزه...) واقع می‌شود، طبعاً با تغییر موضوع احکام و مقررات ویژه آن نیز باقی نمی‌ماند و تفقه پویا و برآمده از دین اسلام، این ظرفیت را دارد که با تغییرات پیش آمده و اوضاع نو، قواعد و دستورهای بازدارنده و یا اصلاح‌گرانه و تربیتی کارآمدی را عرضه بدارد، و این مختص نظام فقهی و حقوقی اسلام نیست؛ بلکه در هر نظام مدیریتی حقوقی دیگر نیز چنان وضعیتی پیش می‌آید؛ همان‌طور که شاهد بودیم فعالیت‌های مهندسی ژنتیک در باب شبیه‌سازی انسان، نهاد کلیسا، نهادها و اندیشمندان حقوقی و سیاسی غرب را بر ضد این نوع فعالیت علمی بشری برانگیخت؛ زیرا آن را تهدید اخلاق و حقوق انسانی و نیز امنیت جهانی خواندند و از همین رو، اندیشه‌ها و برنامه‌های

بازدارنده، سلبی و محدودیت آور عرضه نمودند.

بنابراین، این وضعیت فقه را نه تنها به رکود و سکون هدایت نمی‌کند، بلکه بیش از پیش تفقه پویا را در آن تقویت و بیدار می‌سازد؛ چنان‌که بحران‌های اخلاقی، اجتماعی و جنسیتی که بر ساخته عوامل متعددی چون: فقر، نابرابری، تجاوز، آموزش ناسالم، ناامنی... است، به نیروی محرک فقه و دیگر نظام‌های حقوقی و مدیریتی تبدیل می‌کند.

این‌که گفته می‌شود دستورها و احکام فقهی و در مجموع پیام دین، با فطرت انسان سازگار است (سوره روم، آیه ۳۰) و یا مطابق آن می‌باشد، شاید از این رو است که اولاً، دفاع و استدلال‌پذیر هستند. ثانیاً، منابع و رویه قانون‌گذاری در اسلام پر ظرفیت و کاربردی است؛ به طوری که همپای نیازهای متغیر انسان می‌تواند گام بردارد. ثالثاً، هر انسانی در پی توسعه، پرورش و تکامل خویش می‌باشد و این ویژگی و طلب، جزء ساختار وجودی و شخصیتی اوست؛ هر چند در مصادیق، ابزارها و روش‌های این خصوصیت، خطا و اشتباهی صورت گیرد؛ قوانین حقوقی و فقهی اسلام انسان را در رسیدن به توسعه و تکامل همه جانبه شخصیت انسانی و سالم و پرورش آن یاری می‌رساند.

نتیجه

فقه‌اء و اندیشمندان اسلامی در برابر انجام اقدامات ژنتیکی، چهار موضع متفاوت اتخاذ کرده‌اند؛ برخی آن را مطلقاً جایز دانسته در حالی که برخی دیگر آن را در سطح فردی و به گونه‌ای محدود مجاز می‌شمارند و گروه سوم اقدامات ژنتیکی را به عنوان اولی جایز دانسته و به دلیل مفاسدی که بعضاً در سطح کلان در پی دارد به عنوان ثانوی حرام می‌دانند و گروه چهارم اصل این اقدام را به عنوان اولی حرام شمرده و برای اثبات نظر خود به آیه تغییر خلق الله و عدم مالکیت انسان بر جسم خود استناد می‌کنند که از نظر نگارنده دیدگاه حرمت اولی که به نوعی ناقض سه دیدگاه دیگر است، مهم‌ترین دیدگاه به‌شمار می‌رود و دیدگاه جواز محدود نسبت به سایر دیدگاه‌ها مناسب‌تر است؛ زیرا اولاً، در قبال برخی از پیامدهای

منفی و غیرقابل اجتناب، دیدگاه جواز محدود، پاسخ‌گو بوده و کنترل منفعت‌گونه‌ی انسان در این زمینه می‌تواند مفید باشد. ثانیاً، این دیدگاه مانع پیشرفت علم ژنتیک و پیامدهای مثبت آن که نجات انسان است، نمی‌شود. ثالثاً، جامع و مانع محسوب شده و کنترل پیامدها و اقدامات ژنتیکی را تضمین می‌کند و مانع تفسیر موسع در این خصوص می‌شود. رابعاً، از آن‌جا که هیچ دلیلی از منابع اربعه احکام بر حرمت اقدامات ژنتیکی وجود ندارد، به نظر می‌رسد با استظهار از اصاله الاباحه حکم اقدامات ژنتیکی از جهت عناوین اولیه مشمول اباحه است؛ چرا که لازمه اندیشه حرمت اقدامات ژنتیکی، تخصیص اکثر مستهجن است و مخالف ضرورت فقه به‌شمار می‌رود. خامساً، از جهت عنوان ثانوی نیز می‌توان قائل به جواز اقدامات ژنتیکی شد؛ زیرا دلیل قانع‌کننده بر حرمت اقدامات ژنتیکی وجود ندارد و نیز با توجه به پیشرفت فناوری مهندسی ژنتیک و نظر به توسعه و تنوع نیازهای انسان در جامعه کنونی پذیرش حکم اباحه حاکی از پویایی فقه اسلامی در همه عرصه‌ها می‌باشد.

مهم‌ترین دلایل در خصوص حرمت اولی اقدامات ژنتیکی عبارت است از: تغییر خلقت خدا، تحدی با خالق، بازی با مخلوقات و دستکاری ژن‌ها، نقض کرامت ذاتی انسان، عدم مالکیت انسان بر جسد، ایجاد انسان‌های درجه دوم و استفاده ابزاری از آن‌ها، زائل شدن تکلیف عبودیت، زائل شدن کاربرد احکام و قواعد فقهی و حقوقی و زائل شدن فلسفه تشریح احکام که در قبال این دلایل یافته‌های چندی قابل توجه است: اولاً، پیامدهای اقدامات ژنتیکی هم مثبت و هم منفی است. امکان نفی پیامدهای مثبت و منفی این اقدامات وجود ندارد. ثانیاً، مخالفان از نوعی تفسیر موسع استفاده می‌کنند که پیامدهای منفی اقدامات ژنتیکی را برجسته می‌کند. ثالثاً، مخالفان اقدامات ژنتیکی به پیامدهای مثبت اقدامات ژنتیکی توجه نداشته و نسبت به این موضوع که این اقدامات، یک ابزار است، غفلت کرده‌اند؛ چرا که مهندسی ژنتیک همانند هر ابزاری می‌تواند در جهت اهداف مشروع و یا نامشروع انسان مورد استفاده قرار گیرد. رابعاً، انسان در مالکیت بدن و جسد، دارای اذن محدود در راستای حفظ کرامت انسانی و سلامتی با هدف عبودیت است که نفی این

مالکیت، به معنی نفی هر اقدام بر روی بدن است و اقدامات ژنتیکی ناقض این اذن محدود نیست.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، قم، انتشارات آل البيت، ۱۴۰۹ق.
آندرونو، روبرتو، «کرامت انسان در پرتو حقوق بین الملل زیست پزشکی»، ترجمه محمد جعفر ساعد، فصلنامه حقوق پزشکی، ناشر سینا، شماره اول، ۱۳۸۶ش.
انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، المؤتمر المئوی للشیخ الاعظم الانصاری، قم، ۱۴۱۴ق.
احمد احمد و عادل القاضي، فقه الحیاه فی حوار مع سید محمد حسین فضل الله، بیروت، موسسه العارف للمطبوعات، ۱۹۹۸م.
اسلامی، سید حسن، شبیه سازی انسانی از دیدگاه کاتولیک و اسلام، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
اسلامی، سید حسن، دروغ مصلحت آمیز: بحثی در مفهوم و گستره آن، قم، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه و مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ش.
الاشقر، محمد سلیمان، ابحاث اجتهادیه فی الفقه الطبی، بیروت، موسسه الرساله، ۲۰۰۱م.
برزنجی، منذر طیب، العادلی، شاکر غنی، عملیات اطفال الانایب و الاستنساخ البشری فی منظور الشریعه الاسلامیه، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۲۳ق.
الجواهری، حسن، الاستتام و الاستنساخ، در قرآآت فقهیه معاصره فی معطیات الطب الحدیث، بیروت، الغدیر، ۱۴۲۳ق.
جوهری، اسماعیل بن حماد الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، انتشارات دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، انتشارات مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
الخادمی، نورالدین مختار، الاستنساخ البشری بدعه العصر: فی ضوء الاصول و القواعد و المقاصد

- الشرعیه، بیروت، دار وحی القلم، ۱۴۲۵ق.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق، المسائل المستحدثه، قم، دارالفکر، ۱۳۸۶ق.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، قرآن پژوهی، تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۷ش.
- خمینی، روح‌الله، تهذیب الاصول، تقریرات جعفر سبحانی، قم، دارالفکر، ۱۳۸۲ش.
- خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم، انتشارات مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
- خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- خویی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، الطبعة الولی، مکتبه الداوری، قم، بی تا.
- الدمرداش، صبری، الاستنساخ قبله العصر، الرياض، مکتبه العبیکان، ۱۹۹۷م.
- ریاض احمد، عوده‌الله، الاستنساخ فی میزان الاسلام، اردن، داراسامه، ۲۰۰۳م.
- شهید ثانی، حسن ابن زین‌الدین (صاحب معالم)، معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، قم، انتشارات اسلامی، چاپ نهم، بی تا.
- صادقی، محمود، «همانندسازی انسان از نظر مراجع ادیان آسمانی و بررسی آن از نظر فقه اسلامی»، اخلاق زیستی (بیواتیک) از منظر حقوقی، فلسفی و علمی، تهران، انتشارات سمت و دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۳ش.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲ و ۳، قم، انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- همو، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- علم‌الهدی، علی ابن حسین (سید مرتضی)، الذریعه الی اصول الشریعه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
- العسقلانی، ابن حجر، الفتح الباری بشرح بخاری، مصر، شرکه مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۷۸ق.
- الکندری، فایز‌عبدالله، «مشروعیه الاستنساخ الجینی البشری من الوجهه القانونیه»، مجله الحقوق، کویت، سنه ۲۲، العدد ثانی، ۱۹۹۸م.
- مومن، محمد، «شبییه سازی»، مجله کاوشی نو در فقه اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، شماره ۴۶، ۱۳۸۵ش.
- مقامی، عبدالمجید، شبیه‌سازی انسان از نظر فقه اسلامی، قم، انتشارات نجفی، ۱۳۹۰ش.
- المركز الاستشاری للدراسات والتوثیق، الاستنساخ الجینی، اخلاق علم الاحیاء، بیروت، ۱۹۹۷م.

نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۶ ش.
نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احبار التراث العرب، چاپ
هفتم، ۱۴۰۴ ق.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم به شرح النووی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
همایون مصباح، سید حسین، شبیه سازی انسان و چالش های دینی و فقهی، سال سیزدهم، ش ۴۴۱،
بهار ۱۳۸۵.

یزدی، عبدالله بن شهاب الدین، الحاشیه علی تهذیب المنطق للتفتازانی، موسسه النشر الاسلامی، قم،
چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.