

مبانی فقهی ممنوعیت و جرم‌انگاری در قلمروی اخلاق زیستی

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۱۷

محمد رضا رهبرپور*

چکیده

اخلاق زیستی شاخه‌ای نو از اخلاق هنجاری کاربردی است که به تبیین راهبردهای اساسی در رویارویی با چالش‌های ناشی از ظهور فناوری‌های نوین زیستی می‌پردازد؛ از این رو کاربرد موضوعاتی چون شبیه‌سازی انسان، سلول‌های بنیادین رویانی، موجودات هیولاگونه، دست‌کاری‌های ژنتیکی، آزمایش‌های زیست‌پزشکی بر آزمودنی‌های انسانی با پیامدهای غیرقابل پیش‌بینی و ... دست‌مایه مطالعات اخلاق زیستی در سه دهه اخیر قرار گرفته است تا با ارزیابی و تطبیق نظریه‌های اخلاقی و اصول حاکم بر آن، بایدها و نبایدهای این حوزه سامان یابد. بررسی‌های چرایی ممنوعیت شرعی پاره‌ای موضوعات اخلاق زیستی، متعاقب الزامات اخلاقی ارائه شده در تحدید و منع به‌کارگیری آنها، بایی تازه فراروی کاوش‌های فقهی در عناوین مستحدثه گشوده است. جست‌وجو در میان منابع سنتی فقه امامیه که در عین حال ضامن پویایی و تطابق آن با مقتضیات زمان نیز هست، مستندات چند را بر ممنوعیت و جرم‌انگاری موضوعات اخلاق زیستی، پیش‌روی نگارنده نهاده است، تفسیر موسع از قاعده لاضرر و حرمت ضرر رساندن به خود و دیگران همراه با رویکرد مصلحت‌اندیشانه به ابعاد و پیامدهای اجتماعی کاربرد این فناوری‌ها و پرهیز از اختلال نظام و وجوب حفظ آن، امکان ممنوعیت شرعی فی‌الجمله را در قلمروی اخلاق زیستی ایجاد و زمینه را جهت جرم‌انگاری در این قلمرو در قالب تعزیرات شرعی در قبال محرمات شرعی فراهم کرده است.

واژگان کلیدی: فقه، حقوق کیفری، اخلاق زیستی، فناوری‌های زیستی، جرم‌انگاری،

قاعده لاضرر، اختلال نظام.

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (rahbarpour@atu.ac.ir).

مقدمه

در سال‌های اخیر پیشرفت و گسترش سریع و روزافزون فناوری‌های نوین در عرصه زیست‌پزشکی، به‌رغم کسب نوآوری‌ها و دستاوردهای حیرت‌انگیز علمی در این حوزه، چالش‌ها و نگرانی‌های جدی و عمیقی را از جنبه‌های مختلف فلسفی، اخلاقی، مذهبی، حقوقی و اجتماعی به دنبال داشته است. ارائه پاسخ‌های مناسب به ابعاد مختلف این نگرانی‌ها از سوی اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم به‌ویژه علوم انسانی و انطباق با آموزه‌های فلسفی و مذهبی، سبب تکوین و شکل‌گیری «دانش اخلاق زیستی» (Bioethics) به عنوان یکی از شاخه‌های اخلاق کاربردی شده است.

۱. تعریف اخلاق زیستی و قلمروی آن

اخلاق زیستی به عنوان یکی از شاخه‌های نوظهور «اخلاق هنجاری کاربردی» (Applied normative ethics)، حوزه مطالعاتی جدیدی است که بررسی و ارزیابی چالش‌های ناشی از به‌کارگیری و نوآوری‌ها و ابداعات علوم زیستی و پزشکی، نیز سامان‌بخشیدن به بایدها و نبایدها در این قلمرو را در فضایی میان‌رشته‌ای به‌طور نظام‌مند، در دستور کار خویش قرار داده است (رهبرپور، ۱۳۹۰، ص ۹).

در تعریف و تبیین اخلاق زیستی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. در طول بیش از سه دهه که از وضع و تدوین دانش اخلاق زیستی می‌گذرد، با توجه به نوپایی آن و عدم اجماع همگانی بر برداشتی یکسان از این اصطلاح، هریک از صاحب‌نظران در این حوزه فکری، مبتنی بر باورها و نگرش‌های خود، آن را در سه مفهوم و برداشت موسّع (عام)، خاصّ و أخصّ استعمال کرده‌اند (Frey, 1998, VI, pp.8_237).

الف) اخلاق زیستی در مفهوم عام و موسّع به بحث و بررسی مسائل و چالش‌های اخلاقی گسترده‌ای اشاره دارد که به‌طور عامّ از علوم زیستی منشأ می‌گیرند و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با بهروزی و بقای حیات انسان ارتباط دارند. در این تصویر از مفهوم اخلاق زیستی، قلمروی آن تا آنجا امتداد می‌یابد که به حفظ زیست‌کره زمین و بقای نوع انسان و بهبود کیفیت زندگی و حیات وی بینجامد. در نتیجه مفهومی گسترده

و فراگیر از اخلاق زیستی شکل می‌گیرد که تمامی عرصه‌های زیستی اطراف انسان و دغدغه‌ها و نگرانی‌های اخلاقی مرتبط با آن را دربرمی‌گیرد.

ب) اخلاق زیستی در معنای خاص و محدود، مترادف با «اخلاق پزشکی» (Medicaethics)، انگاشته می‌شود و عموماً به همه مشکلات و مسائل گوناگون و پیچیده اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و حتی گاه اقتصادی مرتبط با موضوعات پزشکی اشاره دارد. بر اساس این رهیافت میانه از اخلاق زیستی، اگرچه مباحث اخلاقی مرتبط با محیط زیست، فناوری‌های نوین در اصلاح نباتات و اخلاق رفتار با حیوانات خارج از محدوده مفهومی اخلاق زیستی قرار می‌گیرند، چالش‌های اخلاقی مربوط به رشد و به‌کارگیری فناوری‌های نوین زیستی تا آنجا که در زمره دانش پزشکی قرار می‌گیرند به انضمام موضوعاتی چون رابطه پزشک - بیمار و چگونگی تخصیص برابر و عادلانه امکانات درمانی، از محورهای عمده و اساسی اخلاق زیستی به حساب می‌آیند.

ج) اخلاق زیستی در معنای مضیق و اخص از برداشت‌های پیشین، به مطالعه و کنکاش درباره شماری از چالش‌های هنجاری پیچیده و معضلات اخلاقی ویژه می‌پردازد که از رهگذر پیشرفت‌های سریع بشر و تحوّل در فناوری‌های نوین زیستی و دانش زیست‌پزشکی به وجود آمده‌اند. مطالعه و ارزیابی نحوه تقابل آثار و پیامدهای کاربست این فناوری‌ها در زندگی بشری با اصول و معیارهای اخلاقی، در این رهیافت از اخلاق زیستی مورد توجه قرار می‌گیرد. پیشرفت‌ها و نوآوری‌های زیستی که قلمرو و موضوعات اخلاق زیستی را تشکیل می‌دهند در چهار حوزه زیر طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. فناوری‌های حافظ حیات در آغاز و انجام زندگی؛

۲. فناوری‌های تشدیدکننده حیات برای اصلاح کیفیت زندگی؛

۳. فناوری‌های تولیدمثل و به‌ویژه شبیه‌سازی؛

۴. فناوری‌های مرتبط با مهندسی ژنتیک، ژن‌درمانی و ژنوم انسانی.

می‌توان برخی از مهم‌ترین موضوعات و عناوینی را که در حوزه‌های ذکرشده چالش‌برانگیز بوده و دغدغه اندیشمندان و صاحب‌نظران در حوزه اخلاق زیستی محسوب می‌شود، چنین برشمرد:

سقط جنین، مداخله و مهندسی ژنتیکی و فناوری‌های مرتبط با آن، پدیده

جانداران شیمیری (Chimera creatures)، آزمایش‌های زیست‌پزشکی بر روی «آزمودنی‌های انسانی» (Human subjects)، قتل از روی ترحم (Euthanasia)، فنآوری‌های تولیدمثل و شبیه‌سازی انسانی (Human cloning)، سلول‌های بنیادی، مرگ مغزی و پیوند اعضا و

مشکل و چالش عمده در این حوزه آن است که چه هنگام، چگونه و با چه تمهیداتی می‌توان به انجام این فنآوری‌ها مبادرت کرد؟ آیا آثار و پیامدهای واقعی یا محتمل این نوآوری‌ها در زندگی بشر، با اصول و معیارهای اخلاقی در تقابل و رویارویی نخواهد بود؟ در صورتی که نتایج سوء، غیراخلاقی، زیان‌بار و مخاطره‌آمیزی بر کاربست این فنآوری‌ها مترتب باشد، چگونه می‌توان از بروز و ظهور آنها اجتناب کرد؟ آیا نباید با وضع ممنوعیت‌ها یا حتی در صورت لزوم جرم‌انگاری، راه را بر استفاده غیراخلاقی و ناصحیح از این فنآوری‌ها یا وقوع خطرات احتمالی مسدود کرد؟ در پرتوی آموزه‌های دینی و احکام شرع مقدس اسلام، مبانی و مستندات فقهی در مواجهه با موضوعات مطرح در قلمروی اخلاق زیستی، چه رویکردی را تقویت و توصیه می‌کنند؟

۲. حقوق کیفری و اخلاق زیستی

نوپدیدبودن موضوعات در قلمروی اخلاق زیستی به انضمام چالش‌هایی که فنآوری‌های نوین زیستی فراوری جامعه بشری به تصویر کشیده است، ایجاب می‌کند تا استفاده و به‌کارگیری این تکنیک‌ها و دست‌یازیدن به پژوهش‌هایی فراتر از قبل در حوزه زیست‌پزشکی، نیازمند تعیین ضوابط و چهارچوب‌هایی باشد که ارزش‌ها مصالح و منافع بشری را تضمین کند. این ضوابط و چهارچوب‌ها تنها در قالب یک نظام قانونی و ضمانت‌اجراهای مبتنی بر آن تجلی می‌یابد.

در این میان مداخله حقوق کیفری در قالب جرم‌انگاری و کاربست ضمانت‌اجراهای کیفری به دلیل تأثیر و کارآمدی بیشتر آنها در قیاس با ضمانت‌اجراهای مدنی و اداری اهمیت شایانی دارد (دل‌ماس مارتی، ۱۳۸۷، ص ۱۹). البته باید به این نکته خطیر توجه داشت که امروزه حقوق کیفری، بیش از آنکه الگوی هراس و

ارعاب و تحقیر در جامعه انسانی باشد، محل تبلور باورها و ارزش‌های اساسی هر جامعه شده است (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۴، ص ۱۶) و میزان و معیاری بر حمایت و پاسداری از ارزش‌ها و هنجارهای مورد احترام در جامعه محسوب می‌شود (نوربها، ۱۳۸۷، ص ۷-۸)؛ از این رو زمانی حقوق جزا در منظومه یک نظام حقوقی جلوه‌نمایی می‌کند که حمایت و حفاظت از ارزش‌های اساسی و هنجارهای بنیادین مطلوب آن نظام، در قبال هرگونه تعرض و تعدی، مورد توجه و تأکید قانونگذار قرار گرفته باشد (کوشا، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

با توجه به این کارکرد حقوق کیفری، باید دید آیا در قلمروی اخلاق زیستی، ارزش‌های اساسی و هنجارهای بنیادین در معرض تعرض و نقض جدی قرار می‌گیرند تا مداخله حقوق کیفری قابل توجیه باشد؟ آیا ارزش‌های حاکم بر اخلاق زیستی، در درجه‌ای از اهمیت و تأثیرگذاری هستند که حقوق کیفری، دل‌مشغول تضمین و پاسداشت آنها باشد؟ با ملحوظ قراردادن مبانی فلسفی جرم‌انگاری در حقوق جزا، چه دلایل قانع‌کننده‌ای بر لزوم و ضرورت دخالت حقوق کیفری در گستره اخلاق زیستی قابل شناسایی است؟ جرم‌انگاری در این قلمرو تا چه اندازه با اصول و معیارهای جرم‌انگاری همخوانی و مطابقت دارد؟

در فلسفه حقوق کیفری، اصولی به مثابه سنجه‌هایی جهت جرم‌انگاری، از سوی نظریه‌پردازان حقوق کیفری معرفی شده است؛ در واقع، اصول جرم‌انگاری معیارهایی هستند که دولت‌ها با توسل به آنها آزادی شهروندان خود را تحدید کرده با استفاده از آنها به معرفی رفتارهای مجاز و ممنوع اقدام می‌کنند. هرچند برخی تا ده اصل را به عنوان اصول جرم‌انگاری برشمرده‌اند (Schonsheck, 1994, p. 66/ Feinberg, 1986, p.1)؛ اما به نظر می‌رسد این تقسیمات، بیشتر تفننی در ایجاد اصطلاحات جدید با همپوشانی‌های فراوان بوده که می‌توان همه آنها را به سه اصل بنیادین زیر بازگرداند:

- الف) اصل ضرر (Principle of harm): بر اساس این اصل، زمانی یک رفتار مناسب جرم‌شناختن محسوب می‌شود که به دیگران ضرر وارد کند.
- ب) پدرسالاری قانونی (Legal paternalism): بر پایه این اصل، رفتاری نیز که متضمن ضرر به خود فرد باشد، می‌تواند جرم محسوب شود.

ج) اخلاق‌گرایی قانونی (Legal morality): رفتار ذاتاً غیراخلاقی حتی اگر موجبات ضرر به مرتکب و دیگران را فراهم نکند، می‌تواند مداخله حقوق کیفری و استفاده از ابزار مجازات را تجویز کند.

پاسخ به این پرسش که مداخله حقوق کیفری بر مبنای اصول و معیارهای جرم‌انگارانه ذکر شده چگونه قابل توجیه خواهد بود، موضوعی جدا از هدف اصلی نگارش این مقاله است که در این باره، خوانندگان محترم را به مطالعه مقاله نویسنده، که پیش از این با عنوان، «مبانی جرم‌انگاری در قلمروی اخلاق زیستی» در فصلنامه حقوق دانشگاه تهران منتشر شده است، دعوت می‌کنیم.

نظر به ابتدای نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران بر دستورات و تعالیم الهی و الزام قانون اساسی، مبنی بر تطابق کلیه قوانین موضوعه و مدون - به‌ویژه حقوق کیفری - با احکام شریعت اسلام، هر تلاش و اقدامی در راستای جرم‌انگاری در حوزه اخلاق زیستی، افزون بر رعایت انطباق بر اصول و معیارهای پذیرفته‌شده جرم‌انگاری در فلسفه حقوق کیفری، مستلزم کشف مبانی و مستندات فقهی آن و دستیابی به حکم شرعی و استنباط حکم تکلیفی در قبال موضوعات جدید فناوری‌های زیستی است؛ از این رو لازم است با بررسی دلایل و مستندات فقهی بر ممنوعیت یا جواز به‌کارگیری فناوری‌هایی که در قلمروی اخلاق زیستی قرار می‌گیرند، اصل حرمت و ممنوعیت و به دنبال آن امکان جرم‌انگاری در این حوزه تبیین شود.

شایان ذکر است در این مجال صرفاً به مستنداتی اشاره خواهد شد که قابلیت انطباق بر همه موضوعات اخلاق زیستی یا طیف وسیعی از آنها را دارد و این با امکان استناد به دلایل خاصی که می‌تواند در ذیل هر موضوع مورد استناد و استدلال فقیهان قرار گیرد، منافاتی ندارد.

۳. مستندات فقهی بر جواز موضوعات اخلاق زیستی

بیشتر فقیهان شیعه در برخورد و مواجهه با فناوری‌های نوین زیستی، رویکرد مبتنی بر جواز و اباحه را اختیار کرده‌اند. مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلیل استنادی در جهت تشخیص حکم تکلیفی استفاده و به‌کارگیری موضوعات نوپدید اخلاق زیستی، اصل

اباحه و قاعده حلیت است. استدلال به این دو دلیل در کنار ردّ و ابطال ادله ممنوعیت و پاسخ‌گویی از آنها، جواز استفاده و اباحه به‌کارگیری این فناوری‌ها را رقم می‌زند. افزون بر این دو دلیل، در ادامه، دلایل دیگر نیز مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

۱-۳. اصل اباحه و قاعده حلیت

مهم‌ترین و اصلی‌ترین دلیل بر جواز در قلمروی اخلاق زیستی، اصل اباحه و تمسک به قاعده حلیت است. اصل اباحه به این معنا است که اصل اوّلی در اشیا و موضوعات قبل از ورود و مداخله شرع، اباحه واقعی است؛ بنابراین هرگاه بر حلال یا حرام بودن یک چیز، دلیلی وجود نداشته باشد، اصل بر مباح بودن آن است و بر عدم حرمت آن حکم می‌شود (ولایی، ۱۳۸۴، ص ۷۲). قبل از آنکه اساساً نهی یا امری در موضوع وارد شده باشد، اباحه اصلی و اوّلی در اشیا و موضوعات حاکم است؛ زیرا آنچه نیازمند نصّ و دلیل خاص است، الزامات قانونی در موضوع است و عدم الزام و تکلیف قانونی، احتیاج به نصّ و دلیل ندارد.

اصل یا قاعده حلیت نیز هم‌سنگ اصل اباحه است. معنای این اصل آن است که انسان درباره اشیا موجود در خارج حق هرگونه دخل و تصرفی را دارد. انجام هرکاری جایز است مگر در مواردی که دلیل خاصی بر منع و عدم جواز وارد شده باشد. حکمی که با تکیه بر قاعده حلیت و اصل اباحه به دست می‌آید، حکم واقعی است نه حکم ظاهری؛ زیرا نگاه فقیه در استناد به این دو دلیل، به‌واقع و کشف آن معطوف است نه تعیین وظیفه عملی مکلف هنگام شک که این مورد اخیر مجرای اصل براءت و کشف حکم ظاهری است (همان).

تمسک به اصل اباحه و قاعده حلیت در موضوعات جدید زیست‌فناوری، نخستین گام فقیهان شیعه بر جواز بوده است. یکی از عالمان شیعی در پاسخ به این پرسش که بر جواز شبیه‌سازی و دخالت در ژنوم انسانی دلیلی نداریم، می‌گویند: «إِنَّ الْأَصْلَ الْأَوَّلِيَّ هُوَ الْإِبَاحَةُ بِمَقْتَضَى حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ الْعِقَابِ بِالْبَيِّنِ وَحُكْمِ الشَّارِعِ بِالْبَرَاءَةِ الشَّرْعِيَّةِ» (احمد، ۱۹۹۸، ص ۱۸۱).

عالم شیعی دیگر، در پاسخ به استفتای یکی از مقلدان درباره امکان شبیه‌سازی

انسان، مرقوم داشته‌اند: «الأصل الجواز، إلا أن يكون محذوراً شرعياً في ذلك» (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۴۸۰).

اساساً نقطه عزیمت عموم فقهای اصولی شیعه و شماری از عالمان اهل سنت در مواجهه با اموری که دلیلی بر ممنوعیت آنها وجود ندارد، اصل اباحه و ابتنا بر قاعده حلیت است. نتیجه آنکه چنانچه دلایل اقامه شده بر ممنوعیت و حرمت، کافی و وافی به مقصود نباشند، با لحاظ اصل اباحه واقعی و قاعده حلیت می‌توان به جواز به‌کارگیری موضوعات در حوزه اخلاق زیستی حکم کرد.

۲-۳. کشف سنت‌های الهی در صنع آفریدگار و نظام روابط علت و معلولی

یکی دیگر از دلایلی که عمدتاً عالمان شیعه بر جواز به‌کارگیری فناوری‌های نوین زیستی به آن استناد کرده‌اند، کشف سنت‌های الهی و روابط علت و معلولی موجود در نظام آفرینش و عالم طبیعت است که در پرتو گسترش و پیشرفت دانش بشری حاصل می‌شود. تمسک به این استدلال بیش از آنکه جنبه فقهی داشته باشد، جنبه کلامی و اعتقادی دارد؛ در واقع، پاسخ و ردی است بر دلایل اعتقادی و کلامی برخی عالمان و فقیهان اهل سنت که در برابر دستاوردهای نوین زیستی، به‌ویژه شبیه‌سازی انسان، ارائه داده‌اند. برمبنای دلایل کلامی که برخی از متکلمین و فقیهان اهل سنت ابراز داشته‌اند، پیشرفت‌های حاصل در عرصه زیست‌فناوری، مهندسی ژنتیک، شبیه‌سازی، تولیدمثل و باروری مصنوعی، به شبهه آفرینش و دست‌یازیدن به اعجاز از سوی انسان در برابر خداوند دامن می‌زند. این دیدگاه چنین ادعا می‌کند که مداخله بشر در امور زیست‌فناورانه و ژنتیکی سبب می‌شود تا بسیاری از باورها و معتقدات عامه مسلمانان، سست و ضعیف شود؛ چراکه کاربست این فناوری‌ها بسیاری از اموری را که تا پیش از این صرفاً در دایره قدرت و حکمت لایزال الهی قابل توجیه و تبیین بود، در کنترل دانش و فناوری بشری قرار می‌دهد.

در مقابل این دیدگاه انفعالی، عالمان شیعه حتی قائلین به منع و تحریم در برخی موضوعات اخلاق زیستی، به این دلیل معتقد نیستند، بلکه این نوآوری‌ها و پیشرفت‌ها را نشانه‌ای آشکار و حجتی واضح از قدرت و حکمت بی‌پایان الهی می‌دانند که به مدد

گسترش و ارتقای علم بشری کشف شده است. به تعبیر دقیق‌تر، هرگونه پیشرفت علمی که به کشف راه‌ها و طرق جدید در عرصه‌های زیست‌فناوری منجر شود، رمزگشایی از سنت‌های الهی و کشف قوانینی است که خداوند در نهاد آفرینش به ودیعه نهاده است و نظام روابط علت و معلولی را برطبق آنها سرشته است (سبزواری، ۱۴۲۳، ص ۱۲۴).

۳-۳. اصل برائت

تمسک به اصل برائت به عنوان وظیفه عملی در مقام شک و تردید نیز آخرین دلیلی است که در این عرصه می‌توان به آن اشاره کرد. بیشتر فقهای شیعه بر این اعتقادند که هرگاه پس از مراجعه به ادله و مستندات فقهی، همچنان در تکلیف شرعی تردید وجود داشته باشد، به عنوان وظیفه عملی باید برائت را جاری و تکلیف را منتفی کرد. البته زمانی می‌توان به این اصل تمسک جست که دلایل اجتهادی معتبر دیگری بر جواز یا حرمت به‌کارگیری فناوری‌های نوین زیستی وجود نداشته باشد؛ چراکه «الأصلُ دلیلٌ حیثُ لا دلیل». نتیجه اجرای اصل برائت در این مقام، اثبات حکم ظاهری است. بدین معنا که اگرچه دلیل کاشف از حکم شرعی واقعی به دست مجتهد نرسیده است و این امکان وجود دارد که حکمی الزامی مبنی بر وجوب یا حرمت به موضوع تعلق پیدا کرده باشد، به علت وجود تردید و شبهه، با اجرای اصل برائت، حکم به عدم وجود تکلیف و در نتیجه اباحه و جواز عمل داده می‌شود.

۴. مستندات فقهی بر ممنوعیت در قلمروی اخلاق زیستی

بر حرمت و ممنوعیت در قلمروی فناوری‌های زیستی، فقیهان و اندیشمندان شیعه و سنی به طیف گسترده‌ای از دلایل استناد جسته‌اند. در این حوزه، شبیه‌سازی انسانی به دلیل اهمیت و توجهی که در محافل علمی و فقهی برانگیخته است بیشترین رویکردها و نقدها را به دنبال داشته است؛ از این رو، عمده دلایل در مقام منع شبیه‌سازی انسانی اقامه شده است. هرچند بسیاری از آنها قابل تعمیم به سایر موضوعات اخلاق زیستی نیز هستند؛ از این رو در این مجال، اهم دلایلی که بر ممنوعیت و حرمت به‌کارگیری فناوری‌های نوین زیستی قابل استناد هستند، نقد و بررسی می‌شوند.

۴-۱. حرمت تغییر در آفرینش الهی

یکی از اساسی‌ترین دلایل اقامه شده بر حرمت و ممنوعیت بسیاری از فناوری‌های زیستی همچون شبیه‌سازی، دست‌کاری‌های ژنتیکی، تغییر جنسیت، خلق و ایجاد جانداران شیمری و حتی پیوند اعضا، حرمت تغییر خلق‌الله است که عمدتاً فقیهان اهل سنت به آن استناد کرده‌اند و بیشتر جنبه اعتقادی و کلامی دارد. مستند این برداشت، آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹ سوره نساء است که در آن آیات از شیطان یاد می‌شود که مدعی شده است مردم را گمراه خواهد کرد و به آنان فرمان خواهد داد تا خلق خدا را دگرگون کنند: «وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلَیُعَبَّرْنَ خَلْقَ اللَّهِ». بر این اساس، تغییر در آفرینش الهی خواسته و اراده شیطان تلقی شده است. افزون بر این آیه، در جای دیگر (سوره روم، آیه ۳۰) می‌فرماید: «لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». از جمع بین این دو آیه حرمت تغییر در مخلوقات الهی اثبات می‌شود.

استدلال‌کنندگان به دلیل حرمت تغییر خلق‌الله، بر این اعتقادند که بسیاری از فناوری‌های نوین زیستی می‌تواند مصداقی بارز از تغییر در مظاهر آفرینش الهی بوده و در نتیجه حرام و ممنوع باشد (الأشقر، ۲۰۰۱، ص ۲۳).

این استدلال قابل مناقشه است؛ چراکه اولاً، مقصود و مراد از تغییر خلقت در آیه شریفه، همان‌گونه که در تفاسیر معتبر آمده است، دگرگونی و تحریف در دین حق و فطرت الهی است و نه مطلق تغییر در آفرینش الهی (عیاشی، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۲۷۶)؛ ثانیاً، التزام به این قول به‌طور عام و مطلق، با جواز بسیاری از اعمالی که در فقه و شریعت اسلامی جایز شمرده شده‌اند، در تعارض و تغایر است (نظری توکلی، ۱۳۸۱، ص ۷۱). در نتیجه از دلیل حرمت تغییر خلقت الهی نمی‌توان برای اثبات حرمت و ممنوعیت در قلمروی اخلاق زیستی بهره برد.

۴-۲. عدم مالکیت و سلطه بر بدن انسان

مستفاد از آیات متعدد قرآن کریم، مالک مطلق هستی، خداوند تبارک و تعالی است و بدون اذن مالک حقیقی، انسان حق تصرف در هیچ چیز، از جمله جسم و بدن خود را ندارد. بر این اساس، انسان صرفاً امانت‌دار ودیعه‌ای است که خداوند در اختیار وی

قرار داده است و در نتیجه حق ندارد با اقدامات خودسرانه خود، ویژگی‌های طبیعی موجود انسانی را برهم زند. وقتی انسان حق تصرف در جسم و بدن خویش را ندارد، به طریق اولی حق تصرف در جسد و بدن دیگران را نیز ندارد (الکندری، ۱۹۹۸، ص ۵۷). استدلال‌کنندگان به این دلیل، با نفی مالکیت مطلق انسان بر جسم و بدن خود، عدم جواز تصرف مطلق را نتیجه می‌گیرند (سقاف، ۱۹۸۹، ص ۲۳).

این دلیل از جهات مختلف قابل مناقشه است؛ چراکه اولاً، دلیل دارای ابهام و پیچیدگی است و مقصود از عدم مالکیت بر بدن به درستی روشن نیست. اگر منظور از این دلیل، عدم مالیت بدن انسان است، معنای مقبولی خواهد داشت؛ اما این معنا نمی‌تواند مستمسکی برای حرمت موضوعات اخلاق زیستی قرار گیرد؛ ثانیاً، مقصود از ودیعه و امانت بودن بدن و جسم نزد انسان چیست؟ آیا همان امانت معهود حقوقی مدنظر است؟ اگر چنین است قطعاً بدن هیچ‌کس نزد او به «ودیعه» نهاده نشده است. سخن آخر آنکه عدم مالکیت بر جسد به معنای منع از تصرف در آن نیست و اساساً برای اقدام به این قبیل تصرفات، مالکیت بر بدن لزومی ندارد. کافی است که اذن در تصرف، ولو به صورت کلی از سوی مالک حقیقی صادر شده باشد. شاهد بر این مطلب آن است که انسان به‌طور طبیعی و مستمر با اذن شارع به تصرفات متعددی در تن و بدن خود دست می‌زند و هیچ‌یک از این تصرفات حرام شمرده نشده است.

۳-۴. حرمت ضرر رساندن به خود و دیگران

دلیل دیگری که می‌توان بر ممنوعیت و حرمت طیف گسترده‌ای از موضوعات اخلاق زیستی از جمله پیوند اعضا، قتل از روی ترحم، شبیه‌سازی انسانی، پژوهش بر سلول‌های بنیادی، دست‌کاری‌های ژنتیکی و آزمایش‌های پزشکی غیرایمن بر آزمودنی‌های انسانی برشمرد، عدم جواز وارد کردن ضرر به دیگران و حرمت آن است. عدم جواز اضرار به خود و دیگران از مسلمات فقه اسلامی و مبتنی بر حدیث نفی ضرر و اضرار است که در متون فقهی ما به عنوان قاعده لاضرر بررسی و تحلیل شده است. پرواضح است که استناد حرمت بر این دلیل در مبحث جاری، متوقف بر بررسی و اثبات دو مقدمه است، نخست آنکه، ضرر رساندن به نفس و غیر، حرام است و

حدیث نفی ضرر و ضرار، مفید حکم تکلیفی حرمت است؛ دوم آنکه، تحقق خارجی و عینی برخی فناوری‌های زیستی، مستلزم ورود ضرر به نفس خواهد بود که این، یک بحث موضوعی و در قلمرو یافته‌های زیست‌پزشکی است.

در متون روایی شیعی، حدیث نفی ضرر «الاضرر و الاضرار» در چند باب مطرح و به آن استناد شده است (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۹۳/ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۹۷). نخست، در ماجرای سمره بن جندب و مزاحمت او برای یکی از انصار؛ دوم، در باب شفعه؛ سوم، در عدم جواز منع از فضل ماء در کتاب احیاء موات و چهارم، در مسئله ارث مسلمان از کافر. از نظر سندی روایات یادشده مشکلی ندارند؛ چراکه برخی از آنها صحیح و برخی دیگر موثق هستند؛ بنابراین در مجموع اطمینان بر صدور این روایات از معصوم^ع حاصل می‌شود. در دلالت حدیث نفی ضرر و معنای مفردات آن سخن بسیار گفته شده است. با امعان در عبارات حدیث می‌توان این احتمال را تقویت کرد که این عبارت جمله‌ای خبری است که مستلزم دروغ به خاطر وجود ضرر در خارج نیست؛ زیرا این خبر در مقام اخبار حقیقی از عدم وجود ضرر نیست، بلکه ناشی از ادعای نبود ضرر است از آن جهت که عدم رضایت شارع به تحقق ضرر و ضرار در خارج به اندازه‌ای است که اصلاً وجودی برای آنها نمی‌بیند. چه بسا این نحوه برداشت از این جمله در اثبات مبعوضیت شارع از وجود ضرر و ضرار بسیار رساتر از نهی مستقیم از آنها و تحریم باشد (خراسانی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۶۸).

بنابراین چون مطلوب واقعی از عبارت «الاضرر و الاضرار» نابودی ریشه ضرر و ضرار در خارج و واقع است، پس همان‌گونه که نافی جعل حکم ضرری است، از عدم جواز ایراد ضرر و ضرار در خارج هم حکایت می‌کند. کوتاه سخن آنکه با تقریری که از مفاد حدیث ارائه شد، قطعاً ضرر رساندن به نفس نیز همانند ضرر رساندن به غیر از نظر شارع حرام و ممنوع است؛ چراکه اگر ضرر رساندن به خود از نگاه شارع مقدس ممنوع نباشد، به این نحو ضرر در خارج تحقق پیدا می‌کند و این با اخبار و ادعای عدم وجود ضرر در خارج منافات دارد.

علاوه بر حدیث نفی ضرر، به روایات دیگری نیز بر اثبات حرمت ضرر رساندن به نفس استناد شده است. روایت طلحه بن زید از امام صادق^ع که در آن همسایه را به

نفس تشبیه کرده و ضرر زدن به وی را غیر مجاز بر شمرده است (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۳۳). روایت مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام که در مقام بیان علل تحریم شراب، مردار، خون و گوشت خوک است (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۵)؛ همچنین مکاتبه محمد بن سنان با امام رضا علیه السلام که در آن روایت نیز علت تحریم خوردن مردار، خون و طحال، وجود عامل ضرر و فساد در آنها شناخته شده است (صدوق، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۸).

افزون بر ادله نقلی، حکم ضروری عقل نیز بر لزوم پرهیز از ضرر در برخی فروع است فقهی مورد استناد فقیهان شیعه قرار گرفته است (نظری توکلی، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

استدلال به قاعده ضرر بر ممنوعیت و حرمت کار بست یک فناوری نوین در قلمروی اخلاق زیستی، زمانی تمام و کامل خواهد بود که جداگانه اثبات شود. این فناوری‌ها به طور کلی یا در شرایط خاصی برای حیات انسان و جامعه مضر و مخاطره آمیز است. اثبات این مطلب بحثی است موضوعی که هر چند از دیدگاه برخی، در حیطه وظایف فقیه نمی‌گنجد؛ اما اصدار حکم شرعی متناسب با موضوع، بر شناخت کامل و همه جانبه آن موضوع ولو با استفاده از آگاهی‌های بیرونی فقیه متفرع خواهد بود.

از این رو باید دید فناوری‌های نوین زیستی تا چه اندازه مخاطره آمیز هستند که مشمول ممنوعیت و حرمت ضرر قرار گیرند. آیا خطرات و مضرات موجود یا احتمالی در مسیر انجام این فناوری‌ها به گونه‌ای است که با استناد به قاعده لاضرر به حرمت آنها، ولو به طور مشروط، حکم داده شود؟ در این مجال به اختصار به برخی مخاطرات ادعایی که متفرع بر کار بست فناوری‌هایی چون شبیه سازی انسان و مهندسی ژنتیک - جرم لاین - قلمداد شده است، فهرست وار اشاره می‌شود:

الف) عدم ایمنی فناوری‌های نوین زیستی، بررسی تجربیات درباره تکنیک‌های شبیه سازی و مهندسی ژنتیک در دهه‌های گذشته نشان داده است که این قبیل اقدامات با آزمون و خطا و شکست‌های بسیاری همراه بوده، ضمن کاهش ضریب موفقیت، خطرات و مشکلات ناشناخته خاصی را به دنبال داشته است. برای مثال در جریان شبیه سازی دالی، تولد وی با عوارض ناشناخته‌ای همراه بود. زایمان غیر طبیعی، وزن زیاد و برخی بیماری‌های ژنتیکی از نکاتی بود که در پروژه

شبیه‌سازی دالی قابل توجه بود (Pence, 1998, p.131).

ب) پیری و مرگ زودرس در جانداران برآمده از شبیه‌سازی و دست‌کاری‌های ژنتیکی، عمر کوتاه و مرگ زودهنگام موجودات حاصل از تکنیک‌های نوین باروری یا ایجاد موجود زنده جدید از احتمالاتی است که باید به آن توجه بسیاری شود. این نگرانی به دنبال ابهاماتی مطرح می‌شود که در نحوه شکل‌گیری هسته اولیه رویانی و نیز عدم ایمنی و بیماری این موجودات زنده وجود دارد (دوسال و یودل، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

ج) کاهش تنوع بیولوژیک، افزایش بیماری‌ها و جهش‌های ژنتیکی ناخواسته، از دیدگاه علوم زیستی، هستی و دوام و بقای موجودات متفرع بر تنوع و گونه‌گونی حیات آنها است. این تنوع به توسعه و غنای خزانه ژنتیکی موجودات زنده و از جمله استمرار حیات نوع انسان کمک می‌کند، درحالی‌که به‌کارگیری فناوری‌های جدید مؤکد همچون شبیه‌سازی می‌تواند به انهدام این تنوع بیولوژیک و یکدستی و یک‌گونگی ساختار ژنتیکی منتهی شده و آثار مخربی را همچون آسیب‌پذیری در قبال بیماری‌های ناشناخته جدید و نابودی و انقراض نسل‌ها به دنبال داشته باشد.

کوتاه سخن آنکه با بررسی دلایل و مستندات یادشده می‌توان قانع شد که مضرات و مخاطرات جدی و قابل پیش‌بینی در انتظار حیات بشری خواهد بود که موضوع را در زمره مصادیق حرمت ضرررسانیدن به خود و دیگران قرار می‌دهد؛ بنابراین تا زمان حصول پیشرفت‌های جدیدتر و روشن‌شدن ابهامات و نقاط مجهول، نیز کشف راه‌های مقابله با این خطرات و ایمن‌سازی کاربرد این فناوری‌ها، باید از چنین اقداماتی اجتناب کرد.

۴-۴. حرمت اختلال نظام و وجوب حفظ آن

دلیل دیگری که می‌تواند بر حرمت و ممنوعیت برخی موضوعات اخلاق زیستی قابل استناد باشد، حرمت اختلال نظام و وجوب حفظ و تداوم آن است. برخی از فقیهان شیعه به‌ویژه مراجع معاصر، بر این نظرگاه تکیه کرده‌اند که موضوعات جدید زیست‌فناوری همچون شبیه‌سازی انسان یا دست‌کاری‌های ژنتیکی و مهندسی جرم‌لاین، اگرچه به عنوان اولی اشکال و ایرادی ندارند و با استناد به اصل اباحه واقعی

جایز است، انجام آنها به مفسد و ناهنجاری‌های گسترده‌ای خواهد انجامید که سبب می‌شود این اقدامات به عنوان حکم ثانوی و از باب جلوگیری از اختلال نظام، حرام و ممنوع شمرده شوند (علیان نژادی، ۱۳۸۰، ص ۲۶-۲۵)؛ به عبارت دیگر، به دلیل آثار و پیامدهای سوء مترتب بر این اقدامات که برهم زنده نظام اجتماعی بشر هستند و ارکان جامعه را متزلزل می‌کنند، وجود حفظ نظام ایجاب می‌کند تا به‌کارگیری این فناوری‌ها تا زمانی که راه‌های پیشگیری و اجتناب از اختلال نظام کشف نشده‌اند، ممنوع قلمداد شده و از اختلال در نظام جلوگیری شود.

در مباحث فقهی یا اصولی، در موارد عدیده با این بیان مواجه می‌شویم که عملی حرام است؛ زیرا آن عمل موجب اختلال نظام است (حلی، ۱۴۱۷، صص ۱۸ و ۲۰ / موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۱۶ / حکیم، ۱۴۱۸، ص ۳۴۰)، یا امری واجب است؛ چراکه موجب حفظ نظام است یا حفظ نظام متوقف بر آن است (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۳۲ / خوبی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۵). اصطلاح اختلال نظام و حکم به حرمت آن، نیز حفظ نظام و وجوب آن به حکم ادله عقلیه چنان مورد اعتماد و قبول فقها و بدیهی از نگاه ایشان بوده است که علی‌رغم کاربرد شایع آن در متون فقهی و حقوقی، دایره مفهومی و مبانی آن به‌درستی تبیین نشده است. به نظر می‌رسد مراد از نظام، ساختار و پیوستگی در حیات و معاش نوع انسان است و در نتیجه هر آنچه به این پیوند و انسجام در حیات و معاش اجتماعی انسان خدشه وارد کند و موجب اختلال در نظام نوع انسانی شود، ممنوع و حرام محسوب شده و هر آنچه حفظ و بقای نظام معاش نوع انسان بر آن متوقف باشد، واجب و لازم خواهد بود (رهبرپور، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲).

تمسک به دلیل حرمت اختلال نظام در قلمروی اخلاق زیستی در قالب یک قیاس منطقی به تصویر کشیده می‌شود:

گزاره اول (صغری)، برخی از موضوعات اخلاق زیستی به دلیل آثار و پیامدهای سوء و ناهنجاری‌ها و مخاطراتی که در پی دارند، به اختلال نظام منجر می‌شوند؛

گزاره دوم (کبری)، اختلال نظام نیز به حکم عقل قبیح و حرام است؛

نتیجه، این موضوعات دارای حرمت شرعی بوده و شرعاً نمی‌توان به انجام آنها مبادرت ورزید.

استناد و تمسک به دلیل حرمت اختلال نظام و وجوب حفظ آن در تعابیر برخی فقیهان و مراجع معاصر در پاسخ به استفتائات در خصوص شبیه‌سازی و دست‌کاری‌های ژنتیک، یافت می‌شود. ایشان اگرچه این اقدامات را به استناد اصل اباحه به‌خودی‌خود و به عنوان اولی فاقد اشکال می‌دانند، اقدام به آن را به دلیل مفسد اجتناب‌ناپذیر و پیامدهای غیرقابل‌کنترل و نتایج سوء مترتب بر آن، به عنوان ثانوی حرام و ممنوع می‌دانند. برای مثال آیت‌الله میرزا جواد تبریزی^{۳۰} در پاسخ به این استفتاء که، «آیا مشابه‌سازی و تکثیر انسان در آزمایشگاه و از طریق روش‌های پیشرفته علمی جایز است؟» به اختصار پاسخ داده‌اند، «جایز نیست»، لکن در پاسخ به استفتائی دیگر به تفصیل نظر خود را چنین بیان می‌کنند: «لایجوزُ الإستِنسَاحُ البَشَرِیَّ، لِأَنَّ التَّمَايِزَ وَ الإِخْتِلَافَ بَیْنَ أَبْنَاءِ البِشْرِ ضَرُورَةٌ لِلْمَجْتَمَعَاتِ الإِنْسَانِیَّةِ، إِقْتِضَتَهَا لِلْمَجْتَمَعَاتِ الإِنْسَانِیَّةِ حِکْمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ...»؛ «شبیه‌سازی انسان جایز نیست، زیرا تمایز و تفاوت میان آحاد بشر ضرورتی است که به اقتضای حکمت خداوند سبحان برای جوامع انسانی ثابت است. خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «وَمِنْ آیَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الإِخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ»؛ همچنین می‌فرماید: «وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»؛ زیرا نظام عام بر آن متوقف است؛ درحالی‌که شبیه‌سازی انسان، موجب اختلال نظام و هرج و مرج در جامعه انسانی است...».

یکی دیگر از علمای معاصر نیز در پاسخ به استفتائی مشابه چنین پاسخ داده‌اند: «الأصلُ الجوازُ إلا أن یكونَ محذورٌ شرعیُّ فی ذلک مثلُ إختلالِ النَّظامِ».

همچنین یکی دیگر از فقیهان معاصر در پاسخ به استفتاء نگارنده درباره مشروعیت و جواز شبیه‌سازی انسان و دست‌کاری‌های ژنتیکی که موجب تغییرات اساسی در خصوصیات انسانی می‌شود، بر این نظر تأکید کردند که اگرچه این عمل به‌خودی‌خود، کشف علمی محسوب شده و مجاز است، از آنجاکه مستلزم امور غیرجایزی مانند اختلال نظام طبیعی و وجود محذور شرعی است، عدم جواز به آن سرایت می‌کند و حرام می‌شود. در نتیجه فعلاً و در شرایط معاصر جایز نیست.

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز ضمن دفاع از همین دیدگاه در پاسخ به استفتائی درباره جواز یا منع شبیه‌سازی می‌نویسند: «لایجوزُ لما فیهِ منَ المَفسدِ الأخلاقیةِ وَ الإجتماعیة».

همچنین، او در پاسخ به پرسشی مشابه چنین پاسخ می‌دهند: «این کار جایز نیست و مفسد زیادی دارد و اطلاعاتی که اخیراً منتشر شده است، نشان می‌دهد کسانی که از طریق شبیه‌سازی به وجود می‌آیند در معرض ناهنجاری‌های جسمی شدید هستند». ایشان در پاسخ به استفتائی دیگر در همین رابطه فتوا داده‌اند: «این کار ذاتاً از نظر شرع اشکالی ندارد ولی با توجه به مشکلات جنبی که به بار می‌آورد و جامعه انسانی را با ناهنجاری‌ها و مخاطراتی مواجه می‌کند که بر اهل خبره پوشیده نیست، انجام آن خالی از اشکال نیست...».

یکی دیگر از فقیهان معاصر در تبیین حرمت شبیه‌سازی انسان، به‌رغم عدم تصریح به عنوان اختلال نظام، به‌گونه‌ای استدلال کرده و مشکلات و مخاطراتی را بیان کرده است که در واقع همان دلیل حرمت اختلال نظام تداعی می‌شود. از نظر ایشان، شبیه‌سازی انسان در شرایط کنونی قطعاً حرام است؛ زیرا تشخیص و تمایز افراد از یکدیگر مشکل می‌شود، قوانین حقوقی دچار اشکال و ابهام می‌شود و در مسئله انساب، ازدواج و تقسیم ارث نیز معضلاتی به وجود می‌آید که تنها راه مقابله با آنها، ممنوعیت و حرمت انجام شبیه‌سازی است؛ به عبارت دیگر، ایشان مواردی را برمی‌شمرند که اختلال نظام طبیعی و نوع انسانی محسوب می‌شود: «عمل به هرگونه پیشرفت علمی و به عینیت رساندن آن در تولید انسان از طریق همانندسازی، که ارتباط به زن و شوهر پیدا کند یا تنها به زن، برای موارد ضرورت و شرایط خاص، نمی‌توان گفت که حرام است؛ اما استفاده از آن به‌طور کلی و عادی شدن و جنبه رسمی پیدا کردن، قطعاً با مذاق شرع و فقه اسلامی نمی‌سازد و حرام است؛ به‌علاوه که به جهت مفسد عظیم و به جهت ترتب فساد، دفع و جلوگیری و منع و تعزیر نمودن عاملین و ساعین در آن، بر همه انسان‌ها و مخصوصاً قدرتمندان قانونی و اجرایی و تبلیغی واجب و فرض عقلی و شرعی می‌باشد» (فتاحی معصوم، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).

با توجه به عبارات ذکرشده، در واقع پیامدهای سوء ناشی از این فناوری موجب اختلال نظام دانسته شده و نه تنها حرمت این عمل را به دنبال دارد، بلکه تعزیر و مجازات مرتکبان را نیز در پی خواهد داشت.

در اینجا این نکته را باید متذکر شد که در استدلال به دلیل حرمت اختلال نظام

از نظر فقیهان گذشته، همیشه یک امر موجود و واقعی که ایجاد اختلال با آن عینی و حتمی بود، مورد استناد قرار می‌گرفت و بر اساس آن حکم به حرمت یا وجوب برای حفظ نظام داده می‌شد؛ اما در مباحث مربوط به شبیه‌سازی انسان یا سایر فنآوری‌های نوین زیستی، اموری که به عنوان موجبات اختلال نظام مطرح شده است، صرفاً سوءاستفاده‌های احتمالی از کاربرت این فنآوری‌ها است. بدیهی است که در تحلیل و بررسی مشروعیت و جواز یک فنآوری باید میان نتایج و پیامدهای منطقی آن از یک سو و سوءاستفاده‌های احتمالی و به‌کارگیری ناشایست همان فنآوری از سوی دیگر تفکیک کرد.

۴-۵. رعایت اصل احتیاط

اصل احتیاط از اصول عملیه چهارگانه‌ای است که در هنگام عدم دسترسی به احکام واقعی به منظور تشخیص احکام ظاهری مورد استفاده فقیه و مجتهد قرار می‌گیرد؛ بنابراین تمسک به اصل احتیاط به منظور حکم به ممنوعیت و حرمت ظاهری برخی فنآوری‌های زیستی، زمانی قابل توجیه است که سایر ادله و براهین اجتهادی اقامه‌شده در این خصوص، وافی به مقصود نبوده و وصول به حکم الله واقعی امکان‌پذیر نباشد. اصل احتیاط یا به تعبیری دیگر، قاعده اشتغال عبارت است از حکم شارع یا عقل به لزوم انجام دادن و ارتکاب یا خودداری و ترک جمیع احتمالات تکلیف در مواردی که انسان به اصل تکلیف اطمینان و یقین دارد ولی در مکلف‌به و وجوب یا حرمت آن شک و تردید داشته باشد (ولایی، ۱۳۸۴، ص ۷۳). بر این اساس، مکلف باید به‌گونه‌ای عمل کند که به انجام دادن تکلیف خود جزم و اطمینان پیدا کند.

در مبحث حاضر، یعنی موضوعات اخلاق زیستی، با توجه به وقوع خطرات و ناهنجاری‌های گوناگون اجتماعی، اخلاقی و حقوقی که متعاقب این فنآوری‌ها محتمل قلمداد شده‌اند؛ همچون فروپاشی نظام خانواده، اختلال نظام طبیعی اجتماعی و نوع انسانی، برهم خوردن معادلات مربوط به ارث و نسب، نقض کرامت انسانی و بهره‌کشی از صاحبان تخمک و ازبین بردن رویان و جنین‌های زنده و بسیاری موارد دیگر، ولو آنکه هیچ‌یک از این دلایل به‌طور مستقل اثبات نشود و منجر به حکم واقعی نشود؛ اما

به دلیل اهمیت محتمل و بزرگی آن باید از فروغلطیدن در ارتکاب این امور مشتبه و مرددالحکم احتیاط کرد و از حکم به جواز خودداری کرد؛ به عبارت دیگر، در این موارد قطعاً حکمی وجود دارد که ما به آن علم نداریم و حکم الله واقعی از دسترس ما بیرون است اما به دلیل آنکه جواز این امور ممکن است پیامدهایی در پی داشته باشد که اصل آنها در صورت وقوع، با اهمیت و مخاطره‌آمیز هستند، لذا شرط عقل و کمال ایجاب می‌کند که در میان اصول عملیه به اصل احتیاط و فراغت از اشتغال تمسک شود.

نتیجه

از میان دلایل استنادی بر عدم جواز و حرمت موضوعات اخلاق زیستی دو دلیل عامّ ممنوعیت ضرررسانیدن به خود و دیگران و نیز دلیل حرمت اختلال نظام و وجوب حفظ آن قوت و استحکام بیشتری دارند. مشروط بر اینکه بحث موضوعی و مصداقی آنها به اثبات رسیده، خالی از هرگونه شک، تردید و ابهام باشد. با توجه به ابهامات موجود و پیامدهای خطیر و ناگوار احتمالی که بر ارتکاب بسیاری از موضوعات اخلاق زیستی همچون شبیه‌سازی انسانی و دست‌کاری‌های ژنتیکی و مهندسی جرم‌لاین مترتب است که در صورت تحقق و وقوع یافتن آنها قطعاً به اختلال نظام یا ایراد ضرر به افراد بشر و اجتماع منجر خواهد شد؛ از این رو، می‌توان تمسک به این دو دلیل را مستند قول به ممنوعیت و عدم جواز دانست.

کلام آخر اینکه بر فرض پذیرش حرمت و منع شرعی در قلمروی اخلاق زیستی، با لحاظ قرار دادن قاعده فقهی «التعزیر لکلّ عملٍ حرامٍ» (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰)، از اختیارات حاکم اسلامی خواهد بود که با در نظر گرفتن مبانی جرم‌انگاری و رعایت معیارهای عملی آن، همچون اصل مصلحت، ضرورت و لزوم دخالت حداقلی یا حداکثری و سایر سیاست‌های تقنینی و اجرایی، با وضع مجازات‌های تعزیری در قبال این دسته از محرّمات شرعی به واکنش مناسب دست زند و از آثار و پیامدهای سوء عینی یا احتمالی پیشگیری و اجتناب ورزد.

منابع

۱. احمد، احمد؛ فقه الحیاه فی حوار مع سید محمد حسین فضل الله؛ بیروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ۱۹۹۸م.
۲. اسلامی، سید حسن؛ شبیه سازی از دیدگاه آیین کاتولیک و اسلام؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
۳. الأشقر، محمد سلیمان؛ أبحاث اجتهادیه فی الفقه الطیبی؛ بیروت: مؤسسة الرساله، ۲۰۰۱م.
۴. حاجی ده آبادی، احمد؛ قواعد فقه جزایی (حدود و تعزیرات، قصاص و دیات)؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۵. حکیم، محمد تقی؛ الأصول العامه للفقه المقارن؛ نجف اشرف: المجمع العلمی لأهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.
۶. حلی، حسن بن مطهر؛ الألفین؛ قم: مؤسسه دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۷. خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الأصول؛ تهران: انتشارات کتاب فروشی اسلامیة، [بی تا].
۸. خویی، سید ابوالقاسم؛ دراسات فی علم الأصول، تقریر سید علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۹. دلماس مارتی، میری؛ نظام های بزرگ سیاست جنایی؛ ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۷.
۱۰. دوسال، راب و مایکل یودل؛ به ژنوم خوش آمدید؛ ترجمه محمدرضا توکلی صابری، چ ۲، تهران: نشر مازیار، ۱۳۸۵.
۱۱. رهبرپور، محمدرضا؛ «حفظ نظام و اختلال نظام، تحلیل مفهومی»؛ مجموعه مقالات در بزرگداشت دکتر ابوالقاسم گرجی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۹.

۱۲. —؛ «مفهوم شناسی اخلاق زیستی و قلمروی آن»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق زیستی، ش ۱، پاییز ۱۳۹۰، ص ۴۸-۱۳.
۱۳. سبزواری، علی؛ الإستنساخ بین التقنیه و التشریح؛ قم: دفتر آیت‌الله سبزواری، ۱۴۲۳ق.
۱۴. سقاف، حسن؛ «الإمتاع و الإستقصاء لأدله تحريم نقل الأعضاء»؛ عمان: جمعيه عمال المطابع التعاونيه، ۱۹۸۹م.
۱۵. صدوق، محمدبن‌علی بن بابويه؛ عيون اخبارالرضا؛ طهران: منشورات اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۱۶. —؛ من لا يحضره الفقيه؛ بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.
۱۷. طوسی، ابی‌جعفر محمدبن‌حسن؛ تهذيب الأحكام؛ بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.
۱۸. عليان نژادی، ابوالقاسم؛ «دیدگاه فقهی آیت‌الله مکارم شیرازی درباره دو مسئله شبیه‌سازی و راه‌های فرار از ربا»؛ مجله پژوهش و حوزه، سال دوم، ش ۶، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۳-۶۱.
۱۹. عیاشی سمرقندی، محمدبن‌مسعود؛ تفسیر العیاشی؛ طهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۵۴.
۲۰. فتاحی معصوم، سیدحسین، مجموعه مقالات و گفتارهای سومین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی، مشهد: دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ۱۳۸۴.
۲۱. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ الکافی؛ بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۲. الکندری، فایز عبدالله؛ «مشروعیه الإستنساخ الجینی البشري من الوجهه القانونیه»، مجله الحقوق، کویت: سنه ۲۲، العدد الثاني، ۱۹۹۸م.
۲۳. کوشا، جعفر؛ «کارکردهای حقوق جزا»؛ مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، فصلنامه پژوهشی علوم انسانی (الهیات و حقوق)، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۸۰، ص ۲۷-۳۴.
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله؛ تهذيب الأصول؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
۲۵. نائینی، محمدحسین؛ أجود التقريرات؛ قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۶. نجفی ابرندآبادی، علی‌حسین؛ «حقوق کیفری در آغاز هزاره سوم»؛ دیپاچه در،

- فلچر، جورج پی، مفاهیم بنیادین حقوق کیفری، ترجمه سیدمهدی سیدزاده
ثانی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴.
۲۷. نظری توکلی، سعید؛ پیوند اعضا در فقه اسلامی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های
اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۲۸. نوربها، رضا؛ دیباچه بر حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی؛
تهران: نشر جنگل، ۱۳۸۷.
۲۹. ولایی، عیسی؛ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول؛ چ، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
30. Feinberg, Joel. **Harm to Self**; New York: Oxford University
Press, 1986.
31. Frey, R, G. **Bioethics**. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy.
edited by, Edward Craig, London & New York: Routledge,
1998.
32. Pence, Gregory E. **Who's Afraid of Human Cloning**; New York:
Roman & Littlefield Publishers INC, 1998.
33. Schonscheck, Jonathan. **On Criminalization**; New York: Kluwer
Academic Publisher, 1994.