لزوم حفظ کرامت زیستی جنین آزمایشگاهی در پرتو اسناد اخلاق زیستی

مهسا شیروی

چکیده

یکی از موضوعات مهمی که در دهه‌های اخیر در ژنتیک پزشکی ظهور یافته و علاوه بر پیشرفت‌های چشمگیر و ایجاد فرصت‌های تازه مباحثات متعدد حقوقی و چالش‌های اخلاقی زیادی را بدنبال داشته، تولد نوزادانی است که در خارج از رحم و به وسیلهٔ لقاح مصنوعی در محیط آزمایشگاهی شکل می‌گیرند و پا به عرصهٔ هستی می‌گذارند که اصطلاحاً جنین آزمایشگاهی نامیده می‌شوند. نطفهٔ این نوزادان در خارج از رحم مادر بارور می‌شود و مراحل اولیهٔ رشد و تکامل خود را در محیط آزمایشگاهی طی می‌کنند. بحث در خصوص این که اساساً جنین انسان، چه حاصل از لقاح طبیعی و در رحم مادر باشد و چه حاصل از لقاح مصنوعی و در محیط آزمایشگاه، آیا همانند یک انسان کامل که متولد شده از کرامت انسانی و حق حیات برخوردار است یا خیر مورد مناقشه در میان اندیشمندان اخلاق، پزشکان، حقوق دانان و فلاسفه می‌باشد. این موضوع به ویژه درخصوص جنین آزمایشگاهی توجه بسیاری از تئوریسین‌های اخلاق زیستی را به خود جلب کرده است. باید اذعان داشت که امروزه با توجه به بحران‌های نهفته در پیشرفت‌های ژنتیکی در سطح بین‌المللی و جهانی، اسناد، کنوانسیون‌ها و میثاق‌هایی با موضوع حفظ رویکردهای اخلاق زیستی تنظیم گردیده است که زیربنا و شالودهٔ اصلی همهٔ آن‌ها حفظ و حمایت از کرامت ذاتی انسان و حق زیستن او می‌باشد. در این مقاله سعی شده که با استفاده از آموزه‌های دینی و اخلاقی و نظام نامه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی، به موضوع کرامت زیستی جنین آزمایشگاهی پرداخته و به نتیجه‌ای قابل اتکا دست یافته شود.

واژگان کلیدی

جنین آزمایشگاهی؛ تلقیح مصنوعی؛ کرامت انسانی؛ حق حیات؛ اخلاق زیستی.

لزوم حفظ کرامت زیستی جنین آزمایشگاهی در پرتو اسناد اخلاق زیستی

اگرچه امروزه پیشرفت‌های علمی در حوزهٔ زیست پزشکی، دست آوردهای بسیار مهمی را برای جوامع بشری به ارمغان آورده است، اما نمی‌توان از تهدیدات حاصل از این فناوری‌های نوین در خصوص لزوم رعایت اخلاق در این زمینه و حفظ حیات و کرامت انسانی غافل شد. بدین‌سان که نگرانی روزافزون جامعهٔ بشری در خصوص ضرورتِ تضمین سازگاری چنین پیشرفت‌هایی با معیارهای کلی حقوقی و اخلاقیِ ناظر بر حمایت افراد در برابر استفادهٔ نادرست از فناوری‌های نوین بویژه در زمینهٔ زیست پزشکی، مباحث بسیاری را در میان حقوقدانان، فلاسفه، اندیشمندان اخلاقی و متفکران مذهبی موجب شده است.

یکی از مهمترین دست آوردهای ژنتیک پزشکی در دهه های اخیر امکان ایجاد جنین هایی است که حاصل تلقیح مصنوعی می‌باشند. همچنین یکی از اصلی‌ترین چالش‌های اخلاقی در خصوص جنین‌های آزمایشگاهی، مباحث مربوط به تخریب و از بین بردن جنین حاصل از لقاح مصنوعی در تحقیقات سلول‌های بنیادین جنینی است.

سؤال اساسی این است که آیا از بین بردن جنین آزمایشگاهی اخلاقاً نادرست است؟ آیا میان جنین آزمایشگاهی و جنین طبیعی تفاوتی در بهره مندی از اصول اخلاقی و انسانی وجود دارد؟ سؤال اساسی‌تر آن است که آیا از نقطه نظر اخلاقی، علمی و منطقی جنین انسان یک انسان است تا از تمامی احترامات و کرامات متعلق به انسان برخوردار باشد؟

در این خصوص بسیاری از اخلاقیون، مذهبیون و فلاسفه در خصوص حفظ حیات جنین‌های آزمایشگاهی رویکردی متفاوت از زیست‌شناسان و پزشکان دارند و چنین استدلال کرده‌اند که:

۱ـ کشتن هر انسان بی‌گناهی اخلاقاً نادرست است.

۲ـ هر انسانی، در ابتدای حاملگی وجود پیدا می‌کند.

۳ـ جنین آزمایشگاهی نیز یک انسان است.

۴ـ بنابراین کشتن و تخریب جنین آزمایشگاهی نادرست است.

براساس این دیدگاه که نظری غالب در میان اخلاق مداران و مذهبیون به شمار می‌رود، از آن جا که جنین آزمایشگاهی به صورت «بالقوه» یک انسان محسوب می‌شود پس کشتن و از بین بردن آن نادرست است. اما به نظر می‌رسد که بتوان انتقاداتی بر این نظریه وارد کرد. واقعیت آن است که اگرچه جنین انسان چه طبیعی و چه آزمایشگاهی بالقوه یک انسان محسوب شده و در صورت گذراندن سیر تکاملی خود قابلیت حیات یافته و تبدیل به یک انسان کامل می‌شود، اما نمی‌توان آن را یک انسان کامل دانست. حداقل در بخش اعظمی از مرحلهٔ جنینی نمی‌توان واژه انسان را به جنین اطلاق کرد. چرا که اولاً در چند ماهه اول شکل‌گیری نطفه، هیچ حیاتی وجود ندارد، ثانیاً در ماه‌های پایانی حیات جنینی نیز هنوز وابستگی زیستی او به وجود عاملی دیگر مانند مادر است. لزوم قائل بودن به تفاوت میان انسان و جنین دارای این فایدهٔ عملی است که اگر جنین؛ انسان باشد، دارای تمامی حقوق و تکالیف یک انسان مانند حق حیات، حق تمتع، حق استیفا و... است. تفکیک میان جنین و انسان متولد شده در حقوق موضوعه ایران که تمامی احکام آن به ویژه در امور مربوط به حقوق خصوصی برگرفته از شرع

اسلام است نیز به صراحت مشاهده می‌شود. به عنوان مثال ماده ۸۵۱ قانون مدنی در خصوص وصیت بر حمل (جنین) چنین مقرر می‌دارد:

«وصیت برای حمل صحیح است، لیکن تملک او منوط است بر این که زنده متولد شود.»

این ماده به خوبی نمایانگر آن است که اگرچه جنین بالقوه یک انسان محسوب می‌شود، لیکن دارای تمامی حقوق یک انسان نیست. بلکه به واسطه امکان تبدیل به یک انسان دارای احترام است. بنابراین باید میان جنین و انسان تفاوت گذاشت و در خصوص کرامت زیستی جنین نیز با توجه به این تفاوت‌ها ابراز عقیده نمود. در این خصوص در مباحث آتی بیشتر سخن خواهیم گفت.

۱ـ مفهوم جنین طبیعی و آزمایشگاهی از دیدگاه زیست شناختی

جنین بر وزن فعیل به معنی مفعول (شیروانی، ۱۳۸۶، ص۲۹۹) و در لغت به هر چیز پوشیده و مستور (فرهنگ لغت عمید) اطلاق می‌گردد. به همین دلیل به موجودی که رحم مادر او را پوشانیده و از دیده پنهان است و هنوز زاییده نشده است جنین گفته می‌شود (مهربانی، ص۵۹). از نظر پزشکی جنین موجودی است که پس از لقاح تخمک به‌وسیلهٔ اسپرماتوزوئید و پس از تقسیمات اولیهٔ سلول تخم حاصل می‌شود ولی هنوز دوران رشد خود را در داخل رحم مادر می‌گذراند (کریم‌زاده، احمدی، ۱۳۷۰، ص۱۵۴). شکل‌گیری جنین و سیر تکاملی آن یا به شکل طبیعی و از طریق مقاربت زن و مرد صورت می‌گیرد و یا به طریق آزمایشگاهی و از طریق لقاح مصنوعی نسبت به ایجاد نطفه و پرورش آن در محیط آزمایشگاه اقدام می‌شود.

جنین‌شناسی امروزه می‌گوید که باروری زمانی صورت می‌گیرد که گامت‌های مرد و زن با هم ترکیب شوند. این ترکیب در ناحیه‌ای از لولهٔ رحم بنام آمپولا صورت می‌گیرد و تشکیل سلول تخم یا همان زیگوت (Zygote) را می‌دهد. سپس این توده سلولی به دو لایه سلول تغییر شکل می‌دهد که به آن بلاستوسیت می‌گویند. این دو لایهٔ سلولی به نام‌های تودهٔ سلول داخلی (Inner cell mass) و تودهٔ سلول خارجی (Outer cell mass) می‌باشند. توده سلولی داخلی بعدها جنین و پرده پوشاننده داخلی جنین به نام آمنیون را تشکیل می‌دهد و تودهٔ سلولی خارجی تشکیل جفت و پرده پوشاننده خارجی جنین به نام کوریون را می‌دهد.

روز یازدهم تا دوازدهم پس از باروری بلاستوسیت داخل رحم جایگزین می‌شود. هفته سوم تا هشتم را اصطلاحاً دورهٔ رویانی یا امبریونیک یا اندام زایی می‌گویند. در این مرحله تشکیل بافت‌ها و اندام‌های خاص رویان به وقوع می‌پیوندد و در انتهای این دوره سیستم ارگان‌های اصلی برپا می‌شود و شکل خارجی جنین قابل تشخیص است. از هفته نهم تا انتهای دوره زندگی داخل رحم را دوره جنینی یا فتال(Fetal) می‌گویند که در این دوره اندام‌ها و بافت‌ها (Maturation) می‌رسند و ارگان‌های تشکیل شده رشد می‌کنند (پریور، ، ۱۳۷۸، ص ۵۲).

این مراحل به زبانی ساده در آیات ۱۲ الی ۱۴سوره مبارکه مؤمنون در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته که عبارتند از:

۱- نطفه.

۲- علقه و آن خونی است که از نطفه پدید آمده است.

۳- مضغه و آن قطعه گوشتی است به مقداری که جویده می شود.

۴- عظام و آن حالتی از جنین است که استخوان‌هایی به شکل غضروف در آن ایجاد می‌شود و هنوز گوشت بر روی آن نروییده است.

۵ـ لحم و در این مرحله اطراف استخوان با گوشت پوشیده می‌شود که آخرین مرحلهٔ تکامل است و از نظر فیزیکی جنین کامل می شود ولی هنوز روح در آن دمیده نشده است.

۶ـ جنین کامل که ولوج روح در آن صورت گرفته است و حکم انسان کامل را دارد (مسجد سرایی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱-۳۲۲)

این فرآیند در خصوص جنین آزمایشگاهی نیز طی می‌شود، با این تفاوت که عمل لقاح در خارج از رحم مادر صورت می‌پذیرد که به دلیل دخالت انسان در آن، لقاح مصنوعی نامیده می‌شود.

دانشمندان جهان لقاح مصنوعی را به طرق گوناگونی تعریف می‌کنند. انجمن پزشکی آمریکا لقاح مصنوعی را اینگونه تعریف می‌کند: «تولید موجودات شناخته شده از لحاظ ژنتیکی، از طریق انتقال سلول‌های اصلی بدن» (wikipedia).

انتقال سلول‌های اصلی بدن به فرآیندی باز می‌گردد که سلول اصلی بدن، از یک موجود زنده، به تخمک پرورش‌یافته‌ای که هسته آن خارج شده، انتقال داده می‌شود. به عبارت دیگر لقاح مصنوعی ساخت جنینی است که ژن‌های مشابه یکی از والدین را دارد. تخمک به سادگی گرفته می‌شود و هسته آن که DNA را در بر می‌گیرد، خارج می‌شود و بعد هسته سلول بالغ گرفته می‌شود و داخل تخمک می‌شود. سپس آمیزش سلول بالغ با تخمک بدون هسته و با تحریک الکتریکی یا شیمیایی و تلاش برای شروع به تقسیم و تبدیل به جنین انجام می‌گیرد و بعد از همان روش برای القاء به مادر جایگزین استفاده می‌شود (جانسون، ۱۳۷۳، ص۱۴).

در هر حال بسیاری از اندیشمندان لقاح مصنوعی را تولید بافت‌ها و ارگان‌های بدن از طریق رشد سلولی یا کشت بافت‌ها از طریق ساخت واقعی جنین آماده تولد با استفاده از دسته‌های سلولی، تعریف می‌کنند (جاسویر، کی، سی، ای ، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

آنچه که در این میان حائز اهمیت است توجه به اشتباه شایعی است که در خصوص جنین آزمایشگاهی در میان مردم مشاهده می شود. بسیاری از مردم گمان می‌کنند که جنین آزمایشگاهی تمام دوران جنینی خود را در آزمایشگاه و در خارج از رحم مادر سپری می‌کند. اما واقعیت آن است که آنچه در آزمایشگاه صورت می‌گیرد صرفاً عمل لقاح اسپرم و تخمک است و پس از آن حیات جنینی با انتقال سلول تخم به رحم مادر در محیط طبیعی رحم ادامه می‌یابد. از طرف دیگر لقاح مصنوعی هیچ تفاوتی در ساختار جنینی و سیر تکاملی آن و در نهایت تبدیل شدن آن به یک انسان کامل نسبت به یک جنین حاصل از لقاح طبیعی ایجاد نمی‌کند. بنابراین به نظر نمی‌رسد که تفاوتی میان جنین آزمایشگاهی و جنین طبیعی از لحاظ مباحث عملی و تئوریک مربوط به برخورداری از حقوق وجود نداشته باشد. به همین دلیل در این مقاله عموماً از لفظ عام جنین به جای جنین آزمایشگاهی استفاده شده و آثار مباحث آتی هر دو آن‌ها را دربر می‌گیرد.

۲ـ حق زیستن جنین آزمایشگاهی در پرتو مفهوم کرامت

کرامت در لغت به معنای بزرگی ورزیدن، ارجمندی و ارزش بخشیدن است (لغت نامه دهخدا). کرامت معادل واژهٔ انگلیسی «dignity» مأخوذ از ریشهٔ لاتین «dignita» به معنی «حالت درخور تکریم» یا «احترام» است (Oxford Encyclopedic English Dictionary).

این واژه در معنای عام خود دلالت بر وجود کیفیتی خاص در حامل آن یعنی (انسان) دارد. این معنا از کرامت جنبهٔ عَرَضی 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 از آن برخوردار است. این معنا از کرامت ذاتی است؛ یعنی نه بدست می‌آید و نه از دست می‌رود (آندرونو، ۱۳۸۶، ص۲۱۸).

در یک تعریف دقیق‌تر کرامت به ارزش ذاتی موجودات انسانی، صرف نظر از سن، جنس، توانایی روانی و فیزیکی، مذهب و خاستگاه قومی و اجتماعی اشاره دارد (Gordon & Breach 1970. p:73) . بنابراین کرامت نه برپایهٔ خصیصه یا ظرفیت خاص افراد، بلکه صرفاً بر بنیاد انسانی آنها استوار است. چرا که کرامت را نمی‌توان اعطا کرد یا پس گرفت و تصور هیچ درجه و مرتبه‌ای برای آن روا نیست. به دیگر سخن کرامت به اهمیت ذاتی حیات بشری برمی‌گردد و مستلزم این است که با انسان هرگز به‌گونه‌ای برخورد نشود که اهمیت ممتاز حیات وی انکار شود (روبرتو، ۱۳۸۶، ص۲۱۹).

۱ـ۲ـ کرامت و جایگاه آن در نظریات اندیشمندان و اسلام

صحبت از کرامت ذاتی انسان برای نخستین بار توسط جان لاک در راستای اندیشه حقوق ذاتی افراد به شکل قاعده‌مند مطرح شد (گوردون و بریچ، ۱۹۷۰). اما بعد از آن این مفهوم به شکل دقیق‌تری در آثار کانت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. از نظر کانت؛ انسانیت خود یک کرامت است و همهٔ انسان‌ها به جهت انسانیت‌شان دارای کرامت ذاتی هستند. کانت در کتاب «مابعدالطبیعهٔ» خود این مفهوم را اینگونه بیان می‌کند:

«چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خود چه در شخص دیگران نه به عنوان وسیله‌ای صرف بلکه همواره و در عین حال به عنوان یک غایت تلقی کنی» (صادقی، ۱۳۸۵، ص۱۰).

بنابراین برپایهٔ نظر این فیلسوف آلمانی کرامت انسانی بدین معنی است که فرد انسانی را همواره باید به عنوان «هدف» مدنظر داشت و نه به عنوان «وسیله». بنظر کانت هر انسانی حق مشروع دارد که از سوی دیگران محترم شمرده شود و به نوبهٔ خود مکلف است که به دیگران احترام بگذارد (آندرونو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸) .

انسانیت به خودی خود یک منزلت است، زیرا موجود انسان نمی‌تواند به وسیلهٔ انسان دیگر صرفاً به‌عنوان یک وسیله به‌کار رود، بلکه همیشه باید به عنوان یک غایت درنظر گرفته شود و به همین جهت است که کرامت انسان شکل می‌گیرد. همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد کرامت دقیقاً متضاد با «بها و قیمت» است. یعنی نوعی ارزش گذاری برای چیزی که می‌تواند معادل آن باشد. حال که کرامت؛ انسان را در سنجش‌های عقلی و مالی غیرقابل موازنه و معادل‌ناپذیر می‌سازد، از این رو براساس توصیف کانت از کرامت این تعبیر را می‌توان با التزام به «عدم ابزار انگاری انسان» برابر انگاشت.

اصطلاح کرامت انسانی اگرچه بیشتر در عصر روشنگری رواج پیدا کرد اما مفهوم آن ریشه‌ای دیرینه در مکاتب فلسفی و سنت‌های دینی دارد. در خصوص دیدگاه‌های فلسفی به طور اجمالی به مهمترین نظریه که به کانت اختصاص داشت اشاره شد. اما درخصوص رویکردهای مذاهب و ادیان مختلف از جمله مسیحیت، یهود، کاتولیک‌ها و... راجع به کرامت انسانی (حفظ کرامت ذاتی جنین آزمایشگاهی) نظریاتی مطرح گردیده است. اما از آنجایی که تأکید مقالهٔ حاضر

روی دیدگاه‌های اسلام می‌باشد، صرفاً به بررسی رویکردهای دین اسلام راجع به کرامت انسانی خواهیم پرداخت.

در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارتند از: (تبریزی، ۱۳۷۰، ص۷۸-۷۹)

۱- کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی: همهٔ انسان‌ها مادامیکه با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت برخویشتن یا بر دیگران آن کرامت را از خود یا دیگری سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند.

۲- کرامت ارزشی: کرامتی است که از بکار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال ناشی می‌گردد. این نوع از کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است.

از آنجایی که کرامت ارزشی جزء کرامت‌های متعالی و مربوط به دوران حیات انسان و برای رسیدن به غایت کمال می‌باشد و در ارتباط با جنین آزمایشگاهی خارج از بحث این مقاله است از تبیین بیشتر آن خودداری می‌نماییم.

در متون و منابع اسلامی کرامت انسان با صراحت مورد شناسایی و تأکید قرار گرفته است. آیات و روایات معتبر و متعددی که بر این اصل دلالت می‌کنند نیز وجود دارد. اکثریت دانشمندان و صاحبنظران اسلامی؛ برای اثبات کرامت ذاتی انسان به آیهٔ ۷ سورهٔ اسراء استناد می‌کنند. در این آیهٔ شریفه آمده است:

«وَلَقَد کَرَّمنا بَنی آدم و حَمَلناهُم فِی البَرِّ وَ البَحرِ وَ رَزَقناهُم مِنَ الطَّیِبَاتِ وَ فَضَّلنَاهُم عَلی کَثیرٍ مِمَّن خَلَقنَا تَفصِیلا»

«و ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و در دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه برای آنان روزی مقرر ساختیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که آفریدیم برتری دادیم»

بنابراین همانطور که ملاحظه می‌شود این آیه با کمال صراحت بیان می‌دارد که خداوند متعال فرزندان آدم (ع) را ذاتاً مورد تکریم قرار داده و آنان را بر تعداد زیادی از کائنات برتری داده است.

مفسران قرآن از جمله علامه طباطبایی تصریح می کنند که در این آیه مراد از «بنی آدم» جنس بشر است (www.farsnews.Com) که همان انسان می‌باشد. برخی معتقدند در این آیه با توجه به کاربرد لفظ مطلق انسان، تکریم نه تنها شامل انسان بالفعل، بلکه شامل انسان بالقوه که همان جنین است نیز می‌باشد و فرقی میان جنین شکل گرفتهٔ داخل رحم و جنین آزمایشگاهی نیست. زیرا منشأ این کرامت رابطهٔ بسیار مهم و با ارزش خداوندی با انسان است که از سورهٔ مبارکهٔ حجر، آیه ۲۹ می توان به این مهم دست یافت.

«فَإذا سَوَّیته وَ نفَخت فِیه مِن رُوحی فَقعوا لَه سَاجِدین»

«پس چون آن عنصر را معقول بیارایم و در آن از روح خویش بدمم همه (از جهت حرمت و عظمت آن روح الهی) بر او سجده کنید.»

اما پرسش اساسی در خصوص این که آیا جنین انسان خواه حاصل از تلقیح طبیعی باشد و خواه حاصل از تلقیح مصنوعی، همانند انسانِ متولد شده قابلیت اطلاق عنوان انسان را دارد تا از تمامی حقوق و تکالیف متعلق به یک انسان مانند کرامت زیستی برخوردار باشد یا خیر همچنان در پذیرش این نظر به این شکل مطلق ما را با تردید مواجه می‌سازد.

بنابراین اگرچه با توجه به آیات مصرح در قرآن و نظریات اندیشمندانی چون جان لاک و امانوئل کانت، برآیند کلی این است که نفس انسانی از گوهرهای ارزشمند وجود انسان است که تحت هیچ شرایطی نباید لگد مال شود و یا حتی خدشه‌ای بر آن وارد گردد، اما این نظریات و آیات قرآنی ما را به اهمیت کرامت انسانی رهنمون می‌شوند. بدیهی است که در کرامت ذاتی انسان هیچ‌گونه مناقشه‌ای میان حقوقدانان، فلاسفه، اندیشمندان فلسفه و متفکرین اخلاقی وجود ندارد. اما آنجا که بحث از جنین انسان به میان می‌آید به دلیل اختلاف در انسان کامل محسوب نمودن جنین انسان یا غیر از آن، اختلافات شکل می‌گیرد. همان‌گونه که در مقدمه این مقاله نیز ذکر کردیم، تفاوت میان جنین انسان و انسانِ کامل متولد شده، حتی در میان فقهای اسلامی نیز مشاهده می‌شود. این تفاوت علاوه بر در بر گرفتن عدم اهلیت جنین برای برخورداری از برخی حقوق، واکنش های موجود در برابر جنایات علیه جنین را نیز شامل می‌شود. بر همین اساس است که مجازات قتل یک انسان کامل قصاص است (ماده ۲۰۵ قانون مجازات اسلامی)، اما سقط و از میان بردن جنین تنها مستوجب پرداخت دیه است، نه قصاص. اگرچه برخی از فقها قائل به لزوم قصاص قاتل به دلیل سقط جنین هستند، اما اولاً این دسته از فقها در اقلیت‌اند و نظر مشهور جمهور فقهای شیعه بر وجوب دیه است نه قصاص، ثانیاً حتی این دسته از فقها نیز در برخی از امور همانند وصیت بر حمل، میان جنین انسان و انسان کامل متولد شده قائل به تفاوتند.

البته نباید این نکته را ناگفته گذاشت که سقط جنین در فقه اسلامی حداقل پس از ولوج روح به هیچ عنوان جایز نیست. اما این موضوع نمی‌تواند خدشه‌ای بر استدلال ما وارد کند. زیرا این مسأله را باید ناشی از احترام به جنین به دلیل انسان بالقوه بودن و امکان تبدیل به انسان کامل شدن دانست. به نظر می‌رسد که باید

میان کرامت و احترام قائل به تفاوت شد. زیرا اگر جنین انسان دارای کرامت باشد، باید از تمامی ویژگی‌ها و حقوق ناشی از این کرامت برخوردار باشد. معنی این سخن آن است که چنانچه یک انسان مرتکب سقط عمدی یک جنین شود، باید قصاص شود. در حالی که نظر اکثریت فقها بر ثبوت دیه است، نه قصاص. این موضوع در ماده ۴۸۷ قانون مجازات اسلامی نیز که بر اساس نظر اکثریت فقها تدوین گردیده مشاهده می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است صرف‌نظر از ضمانت اجرای پرداخت دیه در قبال جنایت علیه جنین انسان، آیا از نقطه‌نظر اخلاق زیستی قائل بودن به عدم کرامت انسانی برای جنین و پذیرش احترام به جای کرامت، موجبی برای هرگونه برخورد با جنین از جمله سلب حق حیات از اوست؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی حق حیات انسان و زمان ایجاد حیات در جنین است.

۲ـ۲ـ حق حیات و رابطه آن با جنین انسان

حق حیات از اساسی‌ترین حقوق انسان و ناشی از کرامت ذاتی اوست حق حیات و زندگی به مثابهٔ چشمه‌ای است که سایر حقوق انسان از آن جوشیده و برآمده است، زیرا هر حقی که برای انسان در نظر بگیریم و هر کمالی که انسان باید به آن برسد وابسته به حیات است (آگاه، شماره ۳۵ و ۳۶، ص ۱۶۰).

در ابتدا سعی بر آن است تا به ارائهٔ یک تعریف از حیات بپردازیم، اما باید این نکته را متذکر شویم که از آنجا که حیات از مقولات عام و گسترده می‌باشد لذا سخن گفتن از آن از جهتی سهل و آسان و از جهتی بسیار مشکل است. تعریف‌هایی که دربارهٔ حیات ارائه می‌شود غالباً جامع و مانع نیستند. از طرف دیگر میان اندیشمندان زیست شناس نیز اتفاق نظری در این باره وجود ندارد.

سیتره معتقد است «حیات، عبارت است از تظاهر خصوصیاتی که ویژهٔ مادهٔ زنده می‌باشد و مادامی که در حال تشکل است این خصوصیات در آن برقرارند و از همهٔ این تظاهرات مهمتر عمل تغذیه است (گالین، ۱۳۷۶، ص۱۲).

اما به‌طور کلی شماری از مهم‌ترین آثار و لوازم حیات را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱ـ تولید مثل ۲ـ تغذیه ۳ـ رشد ۴ـ تنفس ۵ـ خود ترمیمی ۶ـ تلاش برای بقا ۷ـ احساس ۸ـ قدرت بر فعالیت و انجام اعمال خاص ۹ـ علم که ویژه انسان است.

حق حیات بنیادی‌ترین حق انسانی و ارزشمندترین هدیه الهی است. برای اینکه این حق محفوظ بماند و مورد تجاوز دیگران قرار نگیرد قرآن برای کسانی که حیات دیگران را تهدید می‌کنند و یا به مخاطره می‌اندازند مجازات درنظر گرفته است.

«وَلاتَقتلو النَّفس التی حَرمّ الله الا بِالحَّقِ وَ مِن قُتلَ مَظلُومَاً فَقَد جَعَلنَا لِوَلیّه سُلطنَا فَلاسِرف فِی القَتل انّه کَانَ مَنصُوراً»

«و هرگز نفس محترمی که خدا قتلش را حرام کرده نکشید مگر آنکه به حکم حق مستحق قتل شود ...» سورهٔ اسرا، آیه ۳۳

در میثاق‌ها و کنوانسیون‌های بین‌اللملی نیز به اهمیت حق حیات اشاره شده است.

ماده ۳ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر بیان می‌دارد: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی را دارد» (امیر ارجمند،چاپ دوم، ص ۱۶۷).

واژهٔ هر کس «در ابتدای ماده کاملاً روشن ساخته که منظور انسان است در واقع این حق برای انسان بما هو انسان در نظر گرفته شده است.»

در ماده ۶ میثاق حقوق مدنی و سیاسی به تفصیل از حق حیات سخن گفته شده است ماده ۱ این میثاق بیان می‌دارد: «حق حیات از حقوق ذاتی انسان است. این حق بایستی به‌وسیلهٔ قانون مورد حمایت قرار گیرد» (امیرارجمند، چاپ دوم، ص۱۶۷).

سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌باشد این است که از چه زمانی انسان موجودی زنده محسوب می‌گردد و تعرض به نفس آن و از بین بردن آن ممنوع است. عقیده فلاسفه، اخلاقیون و برخی از مذهبیون بر این منطق استوار است که جنین انسان از زمان انعقاد نطفه یک موجود زنده است. مطابق عقیده کاتولیک‌ها نطقه از زمانی که بارور می‌شود به دریافت موهبت زندگی الهی نایل گشته و به هیچ وجه نمی‌توان این عطیهٔ الهی را از او سلب نمود (مهربان، ۱۳۸۰، ص۳۰). اما مشهور در نگاه شریعت اسلامی این است که آغاز حیات پس از دمیده شدن روح در چهار ماهگی است. هرچند این موضوع خود میان فقها و علما محل بحث می‌باشد اما در کتب متعدد فقهی برای صدمه زدن و یا از بین بردن جنین در مراحل مختلف شکل گیری مقادیر متفاوتی از دیه ثابت گردیده است (شیروانی، ۱۳۸۶، ص۲۹۹).

۱ـ از بین بردن نطفه = ۲۰ دینار

۲ـ از بین بردن علقه = ۴۰ دینار

۳ـ از بین بردن مضغه = ۶۰ دینار

۴ـ از بین بردن عظم = ۸۰ دینار

۵ـ از بین بردن لحم = ۱۰۰ دینار

۶ـ از بین بردن جنینی که در آن روح دمیده شده باشد با توجه به دختر یا پسر بودن مشول دیهٔ کامل می‌شود (ماده ۴۸۷ قانون مجازات اسلامی).

برخی معتقدند که به دلیل تعیین مقادیر متفاوت دیه در مراحل مختلف رشد جنین، با کمی تأمل می‌توان چنین استنباط نمود که فقه اسلامی نیز بطور ضمنی حیات انسان را از زمان تشکیل نطفه پذیرفته است. اما در پاسخ باید گفت که تعیین دیه از مرحله تشکیل نطفه نه به دلیل پذیرش حیات آن، بلکه ناشی از ایجاد احترام برای نطفه به دلیل لانه گزینی در رحم و آغاز سیر تکاملی شکل‌گیری جنین است. این نظر از آنجا تقویت می‌شود که نظر اکثر فقها مبتنی بر این است که ولوج روح در هفتهٔ هفدهم از دوران بارداری صورت می‌گیرد.[۱] از نظر زیست‌شناسان و پزشکان نیز زمان آغاز حیات زمانی غیر از زمان انعقاد نطفه است. آنها بیان می‌دارند این درست است که از لحاظ بیولوژیکی با انعقاد نطفه بخشی از بدن انسان شکل می‌گیرد، اما معلوم نیست که یک انسان به معنای دقیق کلمه بوجود آمده باشد. با توجه به داده‌های علمی، حیات انسان با انعقاد نطفه آغاز نمی‌شود (پریور، ۱۳۷۸، ص۱۷۷).

نکته حائز اهمیت در این میان آن است که به دلیل به کار برده شدن لفظ مطلق جنین در کلام فقها و همچنین قانون مجازات اسلامی، این‌گونه برداشت می‌شود که مقادیر معین دیه نه تنها شامل جنین داخل رحم می‌باشد، بلکه قابل تسری به جنین شکل گرفته از طریق لقاح مصنوعی نیز هست. در واقع جنین چه حاصل از تلقیح مصنوعی باشد و چه حاصل از تلقیح طبیعی دارای احترام است.

حال به پرسش پیشین خود بازمی‌گردیم. آیا از نقطه‌نظر اخلاق زیستی قائل بودن به عدم کرامت انسانی برای جنین و پذیرش احترام به جای کرامت، موجبی برای هرگونه برخورد با جنین از جمله سلب حق حیات از اوست؟

برای پاسخ به این پرسش باید قائل به تفکیک شویم. گفتیم که از نظر علمی به محض انعقاد نطفه نمی‌توان جنین را زنده و دارای حیات دانست. بلکه پس از هفته

هفدهم بارداری می‌توان لفظ موجود زنده را به جنین اطلاق نمود. برخی معتقدند که جنین از لحظه‌ای که وجود می‌یابد از یک ذات انسانی برخوردار است که توانایی تبدیل شدن به یک انسان با کارکردهای انسانی را داراست. از آنجا که هر موجودی دارای یک ذات و طبیعت خاص برای انسان شمرده شدن است، مهم این است که یک موجود ذات و طبیعت انسانی داشته باشد و بالقوه بتواند یک انسان باشد، نه اینکه توانایی‌های او را بالفعل دارا باشد. در نتیجه پیداست که جنین آزمایشگاهی نیز بدلیل داشتن ذات و طبیعت انسانی، یک شخص است و نباید آن را از بین برد.

اما در پاسخ باید گفت که پیش از ولوج روح در جنین، اساساً سخن گفتن از حق حیات نه از نظر اصولی و نه از نظر فلسفی محلی از اعراب ندارد. چرا که سخن از حقی است که هنوز ایجاد نشده است. وقتی حیاتی وجود ندارد نمی‌توان درصدد به رسمیت شناختن آن برآمد. در واقع از نظر علم اصول به رسمیت شناختن حق حیات برای جنین پیش از ولوج روح به منزلهٔ اثبات مالم یجد بوده و چنین امری باطل است. به همین دلیل است که می‌توان پیش از ولوج روح در جنین در شرایط مقرر قانونی اقدام به سقط جنین کرد.

خانم مری وارن (marry warran) در مقالهٔ خود «درباب وضعیت اخلاقی و حقوقی سقط جنین» بیان می‌دارد که آن چه که حق حیات را ایجاد می‌کند تعلق به یک گونهٔ بیولوژیکی نیست بلکه شخص بودن و عضوی از جامعه اخلاقی بودن است (وارن، ۱۹۷۳، ص۶۱ـ۴۳). وی معتقد است انسان بیولوژیکی شرط کافی برای شخصانیت (potentiall) «شخص بودن» اخلاقی نیست بلکه وجود کلیهٔ ویژگی‌ها[۲] چه به‌صورت بالفعل و چه بصورت بالقوه که مختص انسان است فرد را به لحاظ اخلاقی «شخص» می‌سازد (وارن، ۱۹۷۳، ص۶۱ـ۴۳).

بنابراین به نظر می‌رسد که پیش از ولوج روح نمی‌توان قائل به کرامت زیستی و حق حیات برای جنین شد، اگرچه دارای احترام باشد. اما پس از دمیده شدن روح در جنین که براساس نظریات پزشکی و زیست‌شناسی پس از هفته هفدهم دوران بارداری صورت می‌گیرد، موضوع کرامت زیستی جنین و عدم وجود حق سلب حیات از آن مطرح می‌شود و همین مسأله چالش‌هایی جدی را در میان اندیشمندان علوم مختلف در جهان ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد که به دلیل آن که جنین انسان پس از هفته هفدهم دوران بارداری (زمانی معادل آن برای جنین آزمایشگاهی) از نظر علمی یک موجود زنده تلقی می‌شود، نمی‌توان بدون دلیل موجه اقدام به سلب حیات از آن نمود. همان‌گونه که کشتن بی‌دلیل یک حیوان یا حتی قطع یک درخت که موجودی نباتی است از نظر اخلاقی و مذهبی عملی ناپسند و ناصحیح است، به طریق اولی سلب حیات از جنین زنده انسان نیز عملی غیر اخلاقی است. اما با این وجود حق حیات جنین را نباید یک حق مطلق دانست و باید قائل به حق حیات نسبی برای جنین زنده انسان بود. زیرا همانگونه که در مباحث پیشین بیان شد، نمی توان جنین انسان را دقیقاً یک انسان به معنای واقعی کلمه دانست و از همین روست که حتی در شرایطی که جنین کامل بوده و آمادگی زیست در خارج از رحم را یافته، جنایت بر آن پیش از تولد، تنها منجر به محکومیت عامل جنایت به پرداخت دیه است. در حالی که به محض تولد و خروج از رحم به‌گونه‌ای که امکان زیستن داشته باشد، جنایت منتهی به مرگ نوزاد منجر به ثبوت قصاص نفس بر جانی و قتل عمدی است.

حق حیات نسبی برای جنین زنده انسان به این معنی است که امکان سلب حیات از جنین زنده انسان وجود ندارد، مگر آن که مصلحت بزرگتری برای ما

چنین حقی را ایجاد نماید. در تأیید این سخن ماده ۶۲۳ قانون مجازات اسلامی بیان می دارد:

«هر کس به واسطهٔ دادن ادویه یا وسایل دیگری موجب سقط جنین زن گردد به شش ماه تا یکسال حبس محکوم می‌شود و اگر عالماً و عامداً زن حامله‌ای را مجبور به استعمال ادویه یا وسایل دیگری نماید که جنین وی سقط گردد به حبس از سه تا شش ماه محکوم خواهد شد، **مگر این که ثابت شود این اقدام برای حفظ حیات مادر می‌باشد...»**

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این ماده هرگونه مباشرت یا معاونت در سقط جنین یک زن حامله دارای مجازات است، اما آنجایی که مصلحت بزرگ‌تری (حفظ حیات مادر) از حفظ حیات جنین مطرح می‌شود، مجازات سقط جنین نیز منتفی می‌گردد. این مسأله به دلیل حاکمیت قاعده (الاهم فالمهم) یعنی تقدم امر مهمتر بر امر مهم است. با توجه به این که حفظ حیات مادر مهم‌تر از حفظ حیات جنین است، قانونگذار عمل مرتکب را جرم محسوب نمی‌کند. این همان حق حیات نسبی جنین زنده انسان است. در حالی که یک انسان متولد شده دارای حق حیات مطلق است. به عنوان مثال قانونگذار برخلاف اصل عام و کلی موجود در ماده ۵۴ قانون مجازات اسلامی که اکراه را موجب معافیت مجرم از مجازات می‌داند، در ماده ۲۱۱ همان قانون می‌گوید:

«اکراه در قتل... مجوز قتل نیست، بنابراین... مرتکب قصاص می‌شود.»

این موضوع نمایانگر آن است که حق حیات برای انسان یک حق مطلق است و هیچ مصلحتی ولو آن که منجر به حفظ حیات مرتکب قتل باشد، بالاتر از حفظ حیات یک انسان نیست. زیرا هیچ برتری برای یک انسان در برخورداری از حق حیات نسبت به یک انسان دیگر وجود ندارد. مثال‌های ذکر شده به خوبی نشان

دهنده نسبی بودن حق حیات برای جنین زنده انسان و مطلق بودن آن برای یک انسان کامل است.

در بند ب ماده یک منشور حقوق بشر اسلامی که توسط دول اسلامی تدوین و تصویب شده است نیز به این موضوع به این شکل پرداخته شده است:

> استفاده از هر وسیله‌ای برای نابود کردن چشمه‌سار حیات بشری اعم از کلی و جزئی حرام است (اشاره به حق مطلق حیات انسان).

بند دال همین ماده در خصوص سقط جنین مقرر می‌دارد:

> سقط جنین حرام است مگر به جهت ضرورتی که شرع با نظر به آن ضرورت آن را تجویز نماید.(اشاره به حق حیات نسبی).

با توجه به جمیع مباحث مطروحه راجع به تقدس حیات جنین (اعم از طبیعی و آزمایشگاهی)می توان چند اصل را استخراج و بیان نمود:

۱ـ جنین انسان پیش از ولوج روح اساساً حیات ندارد تا بتوان آن را دارای حق حیات دانست.

۲ـ حیات جنین انسان پس از ولوج روح قابل احترام است.

۳ـ باید از حیات جنین آزمایشگاهی مراقبت نمود.

۴ـ جنین زنده دارای حق حیات نسبی است و نباید بدون دلیل و حکم از بین برود.

۵ـ حیات جنین زنده را وقتی می‌توان عالماً و عامداً به خطر انداخت که مصلحتی مهم‌تر که منافی اصول مسلم اخلاقی نباشد اقتضا نماید، مانند حفظ حیات مادر.

۳ـ حفظ کرامت انسانی در پرتو دیدگاه‌های اخلاق زیستی

در مباحث پیشین به مقوله کرامت انسانی و حق حیات که از مهم‌ترین حقوق ناشی از آن است پرداخته و رابطه آن را با جنین انسان (آزمایشگاهی و طبیعی) به تفصیل مورد تحلیل و بررسی قرار دادیم. حال باید دید که اخلاق زیستی به چه معناست.

اخلاق زیستی یکی از مباحث فلسفی و تخصصی میان رشته ای و پیچیده است که بسیاری از رشته ها در به ثمر رسیدن مباحث آن سهیم می باشند. مباحث مطرح شده در اخلاق زیستی در بسیاری از موارد با دیگر حوزه‌ها گاه همپوشانی، گاه دارای تأثیر متقابل و گاهی تعارض دارد.

ریشه‌های مطالعاتی اخلاق زیستی به یونان باستان بازمی‌گردد (محقق داماد، ساشادینا، عباسی، ۱۳۸۸، ص۱۶۷).

اما اصطلاح اخلاق زیستی از سال ۱۹۷۰ بطور جدی مطرح (پاتر، ۱۹۷۱، ص۴۳). و تحقیقات متعددی راجع به آن انجام گردید و همین امر سبب شد تا اخلاق زیستی در حوزه‌هایی چون فلسفه، الهیات، پزشکی، حقوق، جامعه شناسی و سیاست وارد گشته و به نحو میان رشته‌ای به فعالیت بپردازد. در این مبحث ابتدا به ارائهٔ تعریفی از مفهوم اخلاق زیستی پرداخته و سپس کرامت انسانی را در اسناد مربوط به اخلاق زیستی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱ـ۳ـ مفهوم اخلاق زیستی

اخلاق زیستی از دو واژهٔ اخلاق (Ethic) و زیستی (Bio) تشکیل شده است. اخلاق یک اصطلاح کلی است که برای اشاره به راه‌های گوناگون درک و بررسی چگونگی بهتر زیستن و یا به عبارتی اخلاقی بودن زندگی به‌کار می‌رود. اخلاق در

مفهوم خاص خود متضمن یک فعالیت فکری انتقادی است که به بررسی نظام‌مند زندگی و رفتار اخلاقی می‌پردازد (محقق داماد، ساشادینا، عباسی، ۱۳۸۸، ص۱۴۷).

«زیست» در لغت به معنای حیات و زندگی است (ویکتور، ۱۹۹۹، ص۲) که مفهومی جهان‌شمول دارد به همین دلیل معنای آن محدود به کشور یا منطقه‌ای خاص نمی‌شود و همین امر هم خود مقتضی جهانی بودن مفهوم اخلاق زیستی است.

اخلاق زیستی عبارت است از علم اخلاق در آن حیطه که به زندگی و بدن انسان مربوط می‌شود. یعنی رفتار قابل پذیرش بشر در مورد نحوهٔ برخورد وی با حیات و جسم انسان که یکی از رشته‌های دانش گفتمان و مطالعه در آثار فلسفی و اخلاقی و برخی از روش‌ها و شیوه‌های زیست‌شناختی و فناوری‌هایی است که بر حیات انسان تاثیر می‌گذارند. مثال‌های بارز آن عبارتند از: تلقیح مصنوعی، شبیه‌سازی انسان، تهیه ژنوم انسانی، تحقیق در پیشینهٔ سلول‌ها و نحوهٔ درمان بیماران علاج‌ناپذیر (نخستین نشست میان‌دولتی، ۲۰۰).

در پیش‌نویس اعلامیهٔ جهانی اخلاق زیستی و حقوق بشر که بعدها تبدیل به اعلامیهٔ حاضر اخلاق زیستی و حقوق بشر شد نیز تعریفی از اخلاق زیستی وجود دارد. مطابق این تعریف:

«اخلاق زیستی یک زمینهٔ نظام‌مند، کثرت‌گرا و میان رشته‌ای تحقیق است که مستلزم مسائل اخلاقی نظری و عملی مطرح شده در پزشکی و علوم مربوط به حیات به‌گونه‌ای است که بر موجودات انسانی و رابطهٔ بشریت با حیات در کرهٔ زمین اعمال می‌شود.

با توجه به تعریف فوق‌الذکر می‌توان بیان داشت که همانا اخلاق زیستی به مطالعه و پژوهش میان رشته‌ای که هدف آن تنقیح و حل مسائل اخلاقی ناشی از

اجرای مطالعات پزشکی زیستی و زیست شناختی است می‌پردازد. بنابراین در وهلهٔ نخست اخلاق زیستی توجهش به انسان و احترام به جسم و جان اوست. بر همین اساس در ارتباط با حق حیات زیستی جنین آزمایشگاهی به راحتی می‌توان در حوزه اخلاق زیستی که ساحتی فلسفی، اخلاقی، کلامی، فقهی و حقوقی دارد گام نهاد و از این دریچه به آن نگریست. هرگاه سخنی از حق به میان می‌آید بارقه‌هایی از موضوعات اخلاقی نیز نمایان می‌گردند. حفظ حیات زیستی جنین آزمایشگاهی نیز از جمله حقوق زیستی و اخلاقی است که در مدار گستردهٔ این علم که امروزه در تمام جوامع دارای موقعیت برجسته و در طول زمان دارای مفهومی پویاست قابل بررسی می‌باشد.

مهم‌ترین اصل اخلاق زیستی تعهد به احترام گذاردن به منزلت انسانی و حقوق بشر است که حتی در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و ژنوم انسانی و حقوق بشر و اخلاق زیستی نیز تجلی یافته است. اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ نیز منزلت و ارزش فرد انسانی را برای تمامی مردم و تمامی ملت‌ها مورد تأکید قرار می‌دهد. شاید وجه تمایز اسناد بین‌المللی مربوط به زیست پزشکی همان نقش اصلی محول شده به مفهوم کرامت انسانی و یکی‌سازی معیارهای مشترک اتخاذ شده در چارچوب حقوق بشر باشد و شگفت‌آور این است که کرامت انسانی به عنوان یکی از معدود ارزش‌های مشترک دنیای تکثرگرایی فلسفی است.

اشاره به منزلت انسانی و حفظ آن در اسناد بین المللی مربوط به اخلاق زیستی به‌گونه‌ای بوده که منزلت گاهی به عنوان «اصل شکل دهنده» اخلاق زیستی تلقی شده است. هر چند که نخستین مفاهیم دستوری که انسان موظف به اطاعت از آن شده در قالب اخلاق شکل گرفته است، اما باید اذعان داشت که امروزه با پیشرفت جوامع در علم و فناوری، کرامت انسانی در پرتو اخلاق به تنهایی قادر نیست تا

مشکلات ناشی از پیشرفت‌های علمی را رفع کند. بر همین اساس است که جوامع بشری کنوانسیون‌ها و میثاق‌های متعددی را در این خصوص تهیه و تصویب کرده‌اند.

۲ـ۳ـ حفظ کرامت انسانی در پرتو اسناد اخلاق زیستی

۲۵ سال بعد از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵ـ۱۹۳۹) بدنبال واکنش به خشونت های دانشمندان نازی نسبت به اسیران جنگی، پیشرفت‌های سریع در زمینه‌های زیست پزشکی مانند دستکاری ژنها، تشخیص بیماری‌های ژنتیکی در جنین اولیه، انجام آزمایش‌های ژنتیک در مورد جنین‌های خلق شده در لوله‌های آزمایشگاهی، نارسایی‌های مشهود اخلاق سنتی، محاکمات و جنایات نورنبرگ و... نظام‌نامه‌هایی برای حفظ کرامت انسان‌هایی که آزمایشاتی بر روی آنها انجام می‌شد، تدوین گشت که پایه‌گذار اخلاق زیستی جدید محسوب می‌شوند (محقق داماد، ساشادینا و عباسی، ۱۳۸۸، ص۱۶۸).

کد نورنبرگ مصوب ۱۹۴۷ و اعلامیهٔ هلسینکی مصوب ۱۹۶۴ که از مهم‌ترین این اسناد به شمار می‌روند مربوط به آزمایش و تحقیق بر روی انسان‌ها می‌باشند که حفظ کرامت انسانی را مبنای قواعد اخلاقی قرار داده‌اند.

سند دیگری که در شکل گیری اخلاق زیستی جدید تأثیرگذار بوده گزارش بلمونت در سال ۱۹۷۸ می‌باشد که اصل احترام به اشخاص، آزادی اراده و عدالت را در انجام آزمایشات انسانی مقدم شمرده است. کم کم به دنبال تحولات پرشتاب در حوزهٔ علوم و فناوری‌های زیستی که امکان مداخله و دستکاری در ساختمان ژنتیکی موجودات زنده از جمله انسان را فراهم ساخت، مباحث اخلاق زیستی، بویژه کرامت انسانی و چگونگی صیانت از آن اهمیت و حساسیت بیشتری پیدا

کرده و تدوین راهنماها و وضع مقررات فراگیر منطقه‌ای و بین‌المللی به عنوان ضرورتی مطرح شد جامع‌ترین سندی که در این زمینه تاکنون به تصویب رسیده، «کنوانسیون حمایت از حقوق بشر و کرامت وجود انسان در خصوص کاربرد بیولوژی و پزشکی» یا به اختصار «کنوانسیون حقوق بشر و طب زیستی» (Convention for the Protection of Human Rights and Dignity) است که در سال ۱۹۹۷ به تصویب شورای اروپا رسید. با لحاظ دیباچه و مواد مختلف این کنوانسیون به نظر می‌رسد مفهوم کرامت انسانی در این سند ابعاد وسیع‌تری پیدا کرده است؛ دیباچه کنوانسیون، ضمن ارجاع به اسناد اصلی حقوق بشر و اخلاق زیستی، بر لزوم احترام به کرامت انسانی و حقوق اساسی و آزادی‌های افراد در ارتباط با کاربردهای علوم زیستی تأکید کرده، اما به جای تمرکز بر افراد انسان به وجود انسان (human being)، هم به عنوان فرد (individual) هم به عنوان نوع انسان (human species) توجه داشته و اهمیت صیانت از کرامت وجود انسان (dignity of the human being) را مورد تأکید قرار داده است.

ماده یک کنوانسیون، در بیان هدف از وضع این معاهده، می‌گوید: طرف‌های این کنوانسیون از هویت و کرامت تمام نفوس انسانی حمایت خواهند کرد و احترام به تمامیت و سایر حقوق و آزادی‌های اساسی در ارتباط با کاربرد بیولوژی و پزشکی را برای هر کس، بدون تبعیض، تضمین خواهند نمود. در مواد بعد اصولی چون «تقدم منافع وجود انسان بر منفعت جامعه و علم» مطرح گردیده است.

ماده ۷ به حق حرمت زندگی خصوصی افراد در ارتباط با اطلاعات راجع به سلامتی آنها و دانستن اطلاعاتی که درباره سلامتی آنها گردآوری شده، می‌پردازد.

ماده ۱۷ لزوم حفظ جنین در تحقیقات و منع تولید جنین برای مقاصد پژوهشی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

«اعلامیه جهانی ژنوم انسان و حقوق بشر» مصوب ۱۱ نوامبر ۱۹۹۷ و کنفرانس عمومی یونسکو نیز که اولین سند بین‌المللی در زمینه بیولوژی است، موضوع کرامت انسانی را به صورت گسترده مورد توجه قرار داده است. دیباچه این سند بر لزوم احترام به کرامت انسانی در تحقیقات مربوط ژنوم انسان تأکید می‌کند. قسمت الف این اعلامیه با عنوان «کرامت انسانی و ژنوم انسان» مشتمل بر چهار ماده است: طبق ماده یک: «ژنوم انسانی نمایانگر وحدت بنیادین تمام اعضای خانواده بشری، همچنین شناسایی کرامت ذاتی و تنوع آنها و در بیانی نمادین، میراث بشریت است». ماده دو، که متضمن نکته اصلی این بخش از اعلامیه است، مقرر می دارد: «الف) هر کس حق دارد بدون توجه به صفات ژنتیکی او، کرامت و حقوقش محترم شمرده شود. ب) کرامت مستلزم این است که شأن افراد به ویژگی‌های ژنتیکی آنها تنزل نیابد و وحدت و تنوع آنها محترم شمرده شود.» به‌موجب ماده ۴ اعلامیه، که معادل ماده ۲۱ کنوانسیون حقوق بشر و طب زیستی است «ژنوم انسان در وضع طبیعی خود سود مالی ایجاد نخواهد کرد.» علاوه بر موارد فوق در هفت ماده دیگر هم به کرامت انسانی اشاره شده است: منع تبعیض بر اساس صفات ژنتیکی که موجب نقض کرامت انسانی است (ماده ۶)، لزوم احترام به کرامت انسانی افراد، یا برحسب مورد کرامت گروههایی از مردم، در تحقیق یا اجرای تحقیقات مربوط به ژنوم انسان (ماده ۱۰)، منع اعمالی نظیر همانندسازی مولد انسان به علت مغایرت آن با کرامت انسان (ماده ۱۱)، لزوم دسترسی همگان به پیشرفت‌ها در بیولوژی، ژنتیک و پزشکی با ملاحظات کرامت افراد.

در دستورالعمل مصوب ۶ ژوئیه ۱۹۹۸ شورای اتحادیه اروپایی راجع به حمایت قانونی از اختراعات بیوتکنولوژیکی که به منظور هماهنگ سازی قوانین کشورهای عضو در مورد ثبت اختراعات بیوتکنولوژیکی تدوین شده، به طور کلی ثبت اختراعاتی که بهره برداری از آنها با نظم عمومی یا اخلاق مغایرت دارد، ممنوع اعلام شده است. در بند ۴۰ دیباچه و بند ب و ج قسمت ۲ ماده ۶ این دستورالعمل، اختراعات مربوط به روش‌های اصلاح ژنتیکی نژاد انسان و کاربردهای جنین انسان برای مقاصد صنعتی یا تجاری به علت مخالفت با اخلاق و نظم عمومی غیرقابل ثبت شناخته شده است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این متون به لزوم حفظ کرامت انسان در تحقیقات پزشکی و زیستی و همچنین لزوم حفظ احترام جنین انسان تأکید شده است. از جمله آن که استفاده از جنین انسان برای مقاصد صنعتی یا تجاری و یا تولید جنین برای مقاصد پژوهشی منع گردیده است. نکته‌ای که شاید در این میان باعث ابهام شود آن است که اگر ما معتقدیم جنین انسان دارای احترام و دارای حق حیات نسبی است و نه کرامت و حق حیات مطلق، پس به چه علت نسبت به موضوعات پیرامون آن از جمله آزمایش بر روی آن یا برخورد ابزاری نسبت به آن حساسیت نشان می‌دهیم؟ علت این موضوع آن است که اگر چه ما برای جنین حق حیات نسبی قائلیم، اما اولاً این حیات محترم است و تنها در مواردی که مصلحت مهم‌تری که مخالف اصول مسلم اخلاقی نباشد این حق از جنین سلب می‌شود، ثانیاً جنین انسان به لحاظ انتساب به انسان دارای حرمت است و برخورد ابزاری با آن موجب نقض کرامت انسان می‌شود. این مسأله هیچ منافاتی با نظریه ما ندارد.

نتیجه

دستکاری‌های ژنتیکی از جمله تولید جنین‌های آزمایشگاهی یکی از رهاوردهای شگرف در فناوری و دانش در چند دهۀ اخیر می‌باشد. متعاقب تولید جنین‌های آزمایشگاهی در حوزه‌های مختلفی همچون حقوق، اخلاق و فلسفه مباحث متعددی در خصوص جواز یا عدم جواز آن مطرح گردید. اما آن چه که بیش از هر چیز در این میان حایز اهمیت است توجه به رابطۀ میان کرامت انسانی و حق حیات که از بدیهی‌ترین آثار آن است با جنین انسان (اعم از آزمایشگاهی و طبیعی) می‌باشد.

در خصوص مفهوم کرامت انسانی هرچند که تعریف دقیقی ارائه نگردیده است اما در یک تعریف کلی می‌توان گفت: کرامت به ارزش ذاتی موجودات انسانی، صرفنظر از سن، جنس، توانایی روانی و فیزیکی، مذهب و خاستگاه قومی اجتماعی اشاره دارد (گوردون و بریچ، ۱۹۷۰، ص۷۳). بنابراین کرامت نه برپایۀ خصیصه یا ظرفیت خاص افراد بلکه صرفاً بر بنیاد انسانی آنها استوار است.

در اسناد کلیدی حقوق بشر، یعنی اعلامیۀ جهانی حقوق بشر، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، حفظ کرامت ذاتی انسان به عنوان مبنای مشترک همۀ این اسناد در دفاع از حقوق و آزادی‌های اساسی افراد انسانی مورد استناد قرار گرفته است.

در اسناد اولیه اخلاق زیستی، یعنی کد نورنبرگ، اعلامیه هلسینکی و گزارش بلموت، نیز حمایت از کرامت ذاتی انسانی، مورد نظر بوده است.

در اسناد جدید اخلاق زیستی که با توجه به تحولات علوم‌زیستی، امکان مداخله و دستکاری در ساختمان ژنتیکی موجودات زنده از جمله انسان فراهم شده، از قبیل کنوانسیون حقوق بشر و طب زیستی شورای اروپا، اعلامیه جهانی ژنوم انسان و

حقوق بشر، مفهوم کرامت ذاتی انسان ابعاد گسترده‌تری یافته است. در این اسناد حفظ کرامت ذاتی انسان علاوه بر اینکه مبنای لزوم رعایت و حمایت از حقوق و آزادی‌های اساسی افراد در معاینات و تحقیقات علمی تلقی شده در مواردی مانند اصلاح ژنتیکی نژاد انسان، تولید جنین‌های آزمایشگاهی، انتخاب جنسیت نوزاد و معامله اجزای بدن که کرامت وجود انسان در معرض لطمه و مخاطره قرار می‌گیرد، به عنوان مبنایی برای محدود ساختن آزادی اراده افراد مورد استناد قرار گرفته است. در خصوص کرامت زیستی یا حق حیات جنین آزمایشگاهی که در این مقاله میان آن و جنین طبیعی انسان به لحاظ مشابهت سیر تکوینی در دوران جنینی تفاوتی قائل نشدیم، باید گفت که نمی‌توان به طور مطلق جنین انسان را دارای حق حیات دانست. بلکه باید میان دوران پیش از ولوج روح و پس از ولوج روح قائل به تفکیک شویم. از آنجایی که پیش از ولوج روح اساساً حیاتی برای جنین وجود ندارد که بتوان آن را صاحب حق حیات دانست و تلاش در راستای به رسمیت شناختن حق حیات برای جنین پیش از هفته هفدهم بارداری که از نقطه نظر پزشکی پس از آن می‌توان جنین را دارای حیات دانست، اثبات ما لم یجب است. بنابراین به نظر نمی‌رسد که از میان بردن جنین پیش از ولوج روح منافی با اخلاق باشد. اما پس از هفته هفدهم بارداری باید جنین را دارای حق حیات نسبی دانست. به این معنی که از آن جا که موجودی دارای حیات است باید درصدد حفظ آن بود، مگر آن که مصلحتی بزرگ‌تر که منافی با اصول مسلم اخلاقی نباشد ایجاب نماید که نسبت به سقط جنین اقدام نمود. مانند آن که حفظ حیات مادر ایجاب نماید که جنین را از میان برد. این موضوع در قوانین موضوعه ایران و نظریات معتبر فقهی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. با توجه به این تفاصیل بهتر است که جنین انسان اعم از طبیعی و آزمایشگاهی را دارای احترام بدانیم نه

کرامت. زیرا برخورداری از کرامت مستلزم آن است که از تمامی حقوق و تکالیف ناشی از آن برخوردار باشد، در حالی که نه در نظریات فقهی و نه در مقررات قانونی و نه براساس اصول اخلاقی نمی‌توان قائل به چنین نظری شد. با این وجود این احترام به معنی اجازه استفاده ابزاری از جنین آزمایشگاهی نیست. بلکه به دلیل آن که این جنین منتسب به انسان است، باید برای حفظ کرامت انسانی نسبت به حفظ احترام وی نهایت تلاش را نموده و همان‌گونه که در اسناد اخلاق زیستی آمده است، از استفاده ابزاری از آن خودداری نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ در مورد چگونگی تشخیص و پیدایش روح در جنین که در اصطلاح فقه ولوج روح نامیده می‌شود متخصصین پزشکی ۱ـ حرکات جنینی، تپیدن قلب و طی مراحل تکوینی دوران جنینی بالاتر از ۱۷ ماهگی را به‌عنوان علائم ذکر نموده‌اند که جنین دارای روح می‌باشد هر چند که ذکر این نشانه‌ها در خصوص دمیده شدن روح در جنین مطلق نیست.

۲ـ ویژگی‌هایی را که مری وارن فهرست وار برشمرده است شامل: ۱ـ شعور و توانایی ادراک احساس درد ۲ـ توانایی برای دلیل آوردن ۳ـ توانایی برای عمل کردن ورای غریزه (داشتن هدف و انگیزه) ۴ـ توانایی برای ارتباط پیچیده ۵ـ دانستن مفهومی از خرد.

فهرست منابع

منابع فارسی

فرهنگ لغات

لغت نامه دهخدا

فرهنگ لغت عمید

امیر ارجمند، اردشیر. *مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر*. چ دوم. انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

آگاه، حمید. حق حیات و چالش‌های موجود. *مجلهٔ پژوهش‌های قرآنی*. ش ۳۵ و ۳۶.

آندرونو، روبرتو. (۱۳۸۶). کرامت انسان در پرتو حقوق بین‌الملل زیست پزشکی. (مترجم محمد جعفر ساعد). *فصلنامهٔ حقوق پزشکی*. ناشر سینا. ش اول.

پریور، کاظم. (۱۳۷۸). *جنین‌شناسی*. چ ۳. انتشارات مبتکران.

جانسون، مارتین. (۱۳۷۳). *تولید مثل از دیدگاه‌های پزشکی و بیولوژیکی*. چاپ اول. (عبدالحسین شیروی، شاهرخ میرزا حسینی، مجتبی سهرابی و دیگران). انتشارات جهاد دانشگاهی.

جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۰). حق کرامت انسانی. *نشریهٔ دانشکده حقوق و علوم سیاسی*. ش ۲۷.

ساکت، محمد. (۱۳۸۷). *فصلنامهٔ اخلاق پزشکی*. ش ۸.

شهید ثانی. (۱۳۸۶). *شرح لمعه* (مترجم علی شیروانی). ج ۱۴. چ ۷. انتشارات دارالعلم.

شهید اول. (۱۳۸۴). *اللمعه الدمشقیه*. (مترجم حمید سجد سرایی). چاپ دوم.

شیروانی، علی. (۱۳۸۶). *شرح اللمعه*. ج ۱۴. چ ۷. انتشارات دارالعلم.

صادقی، محمود. (۱۳۸۵). کرامت انسانی مبنای منع همانندسازی انسان در اسناد بین‌المللی. *پژوهش‌نامهٔ حقوق و علوم سیاسی*. سال اول. ش دوم و سوم.

کریم‌زاده، محمدعلی؛ احمدی، غلامعلی. (۱۳۷۰). *اصول باروری آزمایشگاهی*. چ اول. نشر یزد.

کی، جلال. *اخلاق در زیست فناوری سی، ای و ایروانلدی جاسویر*. (مترجمین: محمود عباسی، مصطفی محقق داماد).

ساشادینا، عبدالعزیز؛ عباسی، محمود. (۱۳۸۸). *درآمدی بر اخلاق زیستی*. انتشارات سینا. چ اول.

مهربان، علی. (۱۳۸۰). بررسی جرم سقط جنین از دیدگاه حقوق جزا و فتاوی فقها. *ماهنامهٔ دادرسی*. سال پنجم. ش ۲۸.

مهربانی، علی. بررسی احکام فقهی و حقوقی حمل و جنین. *مجلهٔ دیدگاه‌های حقوقی*. ش دوم.

منابع لاتین

Conde H.Victor, A Handbook of international humen rights terminology, Nebradka press, 1999.

Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine, Oviedo, 4.IV.1997.

First intergovernmental meeting of experts finalizing a draft declaration on universal norms on bioethics unesco head quarters, 4.6. April. 2005.

Human Dignity A Challenge to contemporary philosophy spiegelberg, Herbert, NewYork, Gordon & Breach 1970.

Human Dignity A Challenge to contemporary philosophy spiegelberg, Herbert, NewYork, Gordon & Breach 1970.

Oxford Encyclopedic English Dictionary, New York, Oxford, university pross, 1996.

Potter, V.R,Biethics. A Bridge to the future prentice- hall. Englewood cliffs. 1971.

warran, mary. Ann, cited in R.Munson, Intervention and reflection basic issues in medical ethice (5th de.) on the moral and legal status of abration, Toronto, wads worth. Publishing company sriginally in the monist 57, (January 1973).

سایت‌های اینترنتی

http://www.books.googel.com/book
http://www.fa.wikipedia.org/w/index.php?title
http://www.farsnews. Com/newstext.php

یادداشت شناسه مؤلف

مهسا شیروی؛ کارشناس ارشد حقوق کیفری و جرم شناسی از دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز. عضو رسمی باشگاه پژوهشگران جوان و پژوهشگر مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی.

نشانی الکترونیکی: Mahsa_shiravi@yahoo.com

تاریخ وصول مقاله: ۱۳۸۸/۸/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۸/۱۱/۳۰