

فناوری همسان‌سازی انسانی با نگاه به مبانی انسان‌شناختی ملاصدرا

شمس‌الله سراج^۱، لیلا نیکویی‌نژاد^{۲*}

مقاله‌ی مروری

چکیده

همسان‌سازی به‌ویژه همسان‌سازی انسانی از جدیدترین و پیشرفته‌ترین فناوری‌های بشر امروز در زمینه‌ی علوم پزشکی و ژنتیک است که به «بحث قرن» معروف شده است. موفقیت دانشمندان در به‌کارگیری این تکنولوژی بر روی حیوانات متعدد، نگرانی‌های زیادی برای اندیشمندان برجسته‌ی حوزه‌های علوم مختلف به‌دنبال داشته است.

صدمات فیزیکی ناشی از دستکاری تخمدان زنان، هسته و جنین، و نیز امکان آسیب‌های روحی و روانی، بیماری‌های ناعلاج و پیری زودرس و سلب اختیار و اراده‌ی انسان، نقض کرامت انسانی و تعارض با ادیان و جهان‌بینی از جمله نگرانی‌هایی است که پژوهش در این باب را ضرورت می‌بخشد. نگرستن به این پیامدها از منظر فلسفی که پژوهنده را از سطح به عمق و از شاخ و برگ‌ها به ریشه رهنمون می‌سازد، می‌تواند به این نگرانی‌ها سمت و سوی دیگری ببخشد یا این‌که به محل نزاع میان دانشمندان علوم طبیعی و علوم انسانی در مورد این فناوری پرتو افکند؛ به‌ویژه آن‌که آبخشور چنین کاوشی برخاسته از سنت سترگ فلسفی اسلامی - ایرانی باشد. در جستار حاضر، با استفاده از روش تحلیلی - کتابخانه‌ای آموزه‌های انسان‌شناختی فلسفه‌ی صدرایی از حیث وجودشناسی و معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس نسبت میان پیامدهای به‌کارگیری فناوری مذکور با این آموزه‌ها مورد تحلیل و سنجش قرار گرفته است. به‌نظر می‌رسد مبانی انسان‌شناختی مفروض یا مخفی داشته شده در پس این نوع از فناوری، اعم از درمانی و تولیدمثلی با مبانی برخاسته از انسان‌شناسی صدرایی نامتعارض است.

واژگان کلیدی: فناوری همسان‌سازی انسانی، وجودشناختی، حکمت متعالیه

^۱ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

^۲ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران

* نشانی: ایلام، بلوار پژوهش، دانشگاه ایلام، دانشکده علوم انسانی، گروه فلسفه، تلفن: ۰۹۱۷۶۲۶۵۵۶۵.

مقدمه

چیستی تکنولوژی همسان سازی

یکی از تکنولوژی های نوین بشر، مهندسی ژنتیک و فعالیت های مصنوعی انسان در ژنوم انسانی است که فناوری کلونینگ از زیرشاخه های آن است. در زبان عربی بعد از معادل های فراوان سرانجام واژه ی استنساخ و در زبان فارسی واژه های شبیه سازی، همسان سازی، تکثیر مصنوعی، همانند سازی، همتاسازی، کپی ژنتیکی، مشابه سازی و گاهی همان لفظ لاتین یعنی کلونینگ به کار برده شده است. واژه ی کلون را در سال ۱۹۰۳ برای اولین بار Weber برای توصیف مجموعه ای از جانداران به کار برد که از طریق تولید مثل غیرجنسی، از یک والد به وجود می آمدند (۱). کلون به معنای قلمه زدن به منظور تکثیر است که از ریشه ی یونانی clone به معنای جوانه و ترکه اقتباس شده است. این لغت در اصطلاح به معنای همانند سازی غیرجنسی موجود زنده به کار می رود (۲). نگارنده واژه ی همسان سازی را برای اعمال ترجیح می دهد.

همسان سازی به اعتبار راه های انجام این تکنولوژی و رسیدن به فرد مشابه^۱ فرد اولیه دو نوع است: یکی همسان سازی با استفاده از روش انتقال هسته و دیگری همسان سازی با استفاده از روش شکاف جنین (۳). توضیح هر کدام به صورت جداگانه چنین است:

(۱) همسان سازی با استفاده از روش شکاف جنین یا تکه تکه کردن جنین^۲: در این روش در مرحله ی دوم تقسیم سلولی یعنی مرحله ی دوسلولی، سلول ها از هم جدا می شوند و به طور جداگانه تقسیم سلولی را شروع می کنند. سپس سلول

^۱ برای تقرب به ذهن از واژه ی مشابه یا شبیه استفاده می کنیم؛ زیرا در این فناوری هدف رسیدن به انسانی شبیه صاحب سلول نیست، بلکه رسیدن به عین و انسان اولیه هدف نهایی است.

^۲ Embryo splitting

می تواند در رحم یا در لوله ی آزمایشگاه قرار گیرد. این روش صرفاً توسط بشر کشف شده نه اختراع، به این دلیل که این روش همان شیوه ای است که به طور طبیعی در محیط اطراف ما به ویژه در دوقلوهای همسان دیده می شود.

(۲) همسان سازی با استفاده از روش انتقال هسته: عده ی زیادی از نویسندگان حوزه ی اخلاق این روش را تحت عنوان روش تولید مثل می آورند. اما این تقسیم بندی نادرست است. این روش، جدید و بسیار مهم تر از روش قبلی است. شکافت جنین را John Gordon در قورباغه و در نهایت Ian Wilmut در سال ۱۹۹۶ در تولد دالی^۳، اولین گوسفند همسان سازی شده، به کار بست. آنچه باعث شد که تحقیقات Wilmut نظر جهانیان را برخلاف Gordon به خود جلب کند، این بود که اولاً در روش تحقیق Gordon قورباغه ها بی علت از بین می رفتند و برخلاف روش کار Wilmut به مرحله ی بلوغ نمی رسیدند. دوم این که شیوه ی اعمال شده از سوی Gordon فقط در قورباغه ها قابل اعمال بود.

در روش انتقال هسته، تخم لقاح یافته را خالی می کنند و سلول غیر جنسی گرفته شده از فرد بالغ را درون آن قرار می دهند. این سلول - سلول بالغی که از موجود بالغ گرفته شده است و درون تخمک بدون هسته قرار داده شده است - شروع به تقسیم سلولی می کند و بعد از مدتی سلول در حال تقسیم در رحم یا لوله ی آزمایشگاه قرار داده می شود و مرحله ی جنینی یا رویانی^۴ را طی خواهد کرد.

تصور خلق انسان بدون سلول جنسی و خارج از مجرای طبیعی همگان را شگفت زده خواهد کرد. فناوری مذکور، یکی از مناقشه برانگیزترین یافته های زیستی در جوامع مختلف بشری است؛ بنابراین، این نکته باید پیوسته مدنظر باشد که

^۳ Dolly، دالی در زبان انگلیسی نام عروسکی است، Ian Wilmut اولین گوسفند همسان سازی خود در سال ۱۹۹۷ را دالی نامید.

^۴ Embryonic

چنین تکنولوژی را بپذیرد، و در غیر این صورت چرا؟ فناوری همسان‌سازی انسانی از آن‌جا با انسان‌شناختی ملاصدرا ارتباط پیدا می‌کند که می‌تواند این نحوه و رویکرد از انسان را مورد چالش قرار دهد. به عبارتی، از آن‌جا که نفس مطروحه در حکمت متعالیه، جسمانیه الحدوث و تبیین‌شده بر اساس تولید مثل طبیعی و جنسی است و از طرف دیگر فناوری همسان‌سازی انسانی نحوه‌ی شکل‌گیری بعد مادی انسانی از حیث تجربی است، می‌تواند رویکرد صدرا از انسان را با چالش مواجه کند.

در حکمت متعالیه نفس حاصل کمال و فعلیت‌های جسم است و در فناوری همسان‌سازی انسانی جسم است که مورد دستکاری ژنتیکی قرار می‌گیرد. بنابراین، رابطه‌ی این‌دو می‌تواند تراحم باشد. یعنی آغاز و ابتدای هردو از جسم شروع می‌شود، با این تفاوت که در رویکرد صدرا جسم مادی بدون دستکاری ژنتیکی و با تولید مثل جنسی طبیعی، سیر صعودی خود به سوی کمال را در بستر حرکت جوهری ادامه می‌دهد؛ اما در فناوری همسان‌سازی انسانی در همان ابتدای کار چنان‌که در روش‌ها و مراحل انجام همسان‌سازی توضیح داده شد، تخمک و اسپرم در معرض تغییرات مصنوعی قرار می‌گیرند. طرح یک سؤال اساسی در این‌جا طبیعی است که آیا همسان‌سازی انسانی که فرایند آن با دستکاری در مراحل آغازین اسپرم و تخمک آغاز می‌شود، می‌تواند سیر کمال انسان صدرایی را که در حکمت متعالیه بر اساس فرایند تولید مثل طبیعی تبیین شده است، طی کند؟ آیا انسان حاصل از فناوری همسان‌سازی می‌تواند قاعده‌های حکمت متعالیه مانند حرکت جوهری و النفس فی وحدتها کل القوی را شامل شود؟ یا این‌که دستکاری ژنتیکی و تولید مثل مصنوعی نمی‌تواند در چارچوب تبیین ملاصدرا از انسان قرار گیرد؟ در این صورت این‌دو رویکرد با هم متعارض خواهند بود. بنابراین، این سؤالات عامل عمده‌ی ارتباط و پیوند فناوری همسان‌سازی انسانی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه است.

چنین دانشی با تمام یافته‌های بشری متفاوت است و در صورت سهل‌انگاری در شناخت همه‌جانبه و کاربرد آن، به-ویژه مبانی انسان‌شناختی آن، عواقب بسیار خطرناکی برای نوع بشر به دنبال خواهد داشت. این فناوری نگرانی‌های زیادی برای بزرگان اندیشه، علمای ادیان، پزشکان، حقوق‌دانان و حتی سیاست‌مداران ایجاد کرده است؛ زیرا قبل از آن‌که در عمل موفق باشد، ایده‌ی آن، جهان‌بینی‌های مکاتب و ادیان مختلف را به چالش می‌کشد.

عده‌ی زیادی معتقدند که همسان‌سازی انسانی دارای لوازمی از جمله تهدید ساختار خانواده، ابهام در اصل و نسب، ارث و... است. اندیشمندان دینی به‌ویژه فقها، با ارائه‌ی دلایلی، چون دخالت در خلقت بشر، حقوق‌دانان با دلایلی مانند نقض حقوق فرد کپی‌شده و جامعه‌شناسان با تأکید بر به هم خوردن تعادل جمعیتی و... مخالفت خود را اعلام کرده‌اند (۴). به نظر می‌رسد بدون شناخت و بررسی جامع این پدیده، نمی‌توان به نتیجه‌گیری درست و قطعی دست یافت؛ زیرا برای اتخاذ تصمیم و صدور حکم، ابتدا باید به موضع خود در قبال جهان‌بینی مختار، پاسخ داد و سپس بر اساس آن جهان‌بینی خاص، ایدئولوژی مربوط به همسان‌سازی انسانی را مشخص کرد که آیا این فناوری مذموم و مطرود است یا نه تنها مذموم نیست، بلکه گامی است برای شناخت عمیق‌تر خداوند. چنان‌که برخی همسان‌سازی انسانی را ناقض خالقیت خداوند دانسته‌اند و عده‌ای دیگر تأکید دارند که این فناوری نه تنها بشر را به تفکر عمیق و ایمان به پیچیدگی‌های خلقت وا می‌دارد، بلکه استدلال محکمی است برای اثبات معاد جسمانی و حشر موجودات به صورت همان جسم دنیوی.

بنابراین، این نگرانی‌ها به تحقیق و پژوهش در این زمینه ضرورت می‌بخشد. واضح است که هر ایدئولوژی باید مبتنی بر جهان‌بینی باشد. بنابراین، قبل از تصمیم‌گیری در این زمینه ابتدا باید جهان‌بینی خود را مورد تحقیق قرار دهیم و بررسی کنیم که آیا مبانی و بینش ما راجع به انسان می‌تواند انجام

برای دریافت پاسخ پرسش‌های فوق ابتدا باید جهان‌بینی را مشخص کرد و سپس به تفسیر این ایدئولوژی پرداخت که آیا اعمال فناوری همسان‌سازی بر روی انسان با انسان‌شناختی ملاصدرا در تعارض است؟ آیا اعمال این فناوری با جهان‌بینی دینی و فلسفی ما (ایرانی - اسلامی) سازگار است یا خیر؟ و این‌جاست که ارزش جهان‌بینی در تعیین باید و نبایدهای پزشکی (ایدئولوژی حاکم در اخلاق پزشکی) مشخص می‌شود. به عبارت واضح‌تر، چون انسان فکر دارد و هر ایده‌ای را که بخواهد پیروی کند عامل فکر باید درستی آن ایدئولوژی را تأیید کند تا شخص از آن ایدئولوژی پیروی کند، باید هر ایدئولوژی دارای یک جهان‌بینی باشد (۵).

انسان به‌خاطر بهره‌مندی از کرامت و شأن خلیفه‌الهی‌اش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین، پژوهش و تحقیق درباره‌ی آزمودنی‌های انسانی یکی از رسالت‌های مهم کمیته‌های اخلاق در پژوهش دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی، حفاظت از آزمودنی‌های انسانی از خطرات ناشی از انجام تحقیقات است.

در این جستار قصد داریم تا همسان‌سازی انسانی را از منظر انسان‌شناسی ملاصدرا با استفاده از روش کتابخانه‌ای - تحلیلی با مراجعه به متون اصیل حکمت متعالیه، مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم. آیا بر اساس اصول انسان‌شناختی صدرا میان همسان‌سازی و انسان‌صدرای تعارضی رخ می‌دهد؟ یا این‌که تعارض احتمالی و انتقادات وارد شده که مخالفان به آن‌ها اشاره می‌کنند، ظاهری است و احتمالاً از لوازم به‌کارگیری این فناوری هستند نه این‌که به‌طور مستقیم از خود آن نشأت می‌گیرند و نمی‌توان آن‌ها را اولاً و بالذات به این فناوری نسبت داد.

حکمت متعالیه به‌دلیل پیوند میان چهار شاهراه اصلی تفکر یعنی عرفان، حکمت مشاء، حکمت اشراق و کلام، غنی‌ترین مکتب از میان مکاتب اسلامی است که حتی ظرفیت ایجاد ایدئولوژی‌های متنوعی برای علوم و فناوری‌های نوظهور قرن

بیست و یکم را داراست.

انسان‌شناسی ملاصدرا از دو جهت قابل بررسی است: یکی از حیث وجودشناختی و دیگری از حیث معرفت‌شناختی.

انسان‌شناختی حکمت متعالیه از حیث وجودشناختی^۱

شناخت انسان و نوع نگاه فیلسوف به انسان بستگی به مبانی فلسفی او دارد؛ فیلسوف ماتریالیست نمی‌تواند تصویری الهی از انسان ارائه دهد و همین‌طور فیلسوف متأله نیز نمی‌تواند تفسیری ماتریالیستی از انسان داشته باشد، زیرا انسان ارائه‌شده در هر مکتب فلسفی باید با مبانی و اصول آن مکتب سازگار باشد. بر همین اساس، انسان مصور حکمت متعالیه از حیث وجودشناختی دارای اصول و مبانی است که به‌خاطر عدم اطاله‌ی مطلب، مختصری هر کدام را توضیح خواهیم داد، بدین شرح:

۱- اصالت وجود: آنچه اصیل است و متن واقع را تشکیل می‌دهد، وجود است و ماهیت امری اعتباری است؛ «ما کانت حقیقه کل شیء هی خصوصیه وجوده الی... الوجود حقیقه أنه فی الأعیان لا غیر و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقه^۲» (۶).

به‌علاوه، وجود سزاوارترین چیز است به تحقق در خارج؛ زیرا ماسوای وجود (ماهیت) به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان است. پس اوست که به‌وسیله‌ی او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد (۷).

۲- تشکیک وجود: وجود فی‌نفسه و در ذات خود امری مشکک و ذو مراتب است که ما به امتیاز به ما به الاشتراک آن بر می‌گردد؛ «أن الوجود کما مر حقیقه عینیة، واحدة بسیطة لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلا

^۱ Ontology

^۲ حقیقت هر شیء خصوصیات غیر وجودی آن نیست بلکه واقع هر چیزی وجود آن چیز است... وجود چیزی جز حقیقت خارجی نیست و چیزی که چنین حقیقتی دارد چگونه در خارج نیست.

متصل است (۱۲).

تصویر انسان بر مبنای اصول وجودشناختی:

بر مبنای اصول فوق در حیطه‌ی انسان‌شناختی، چنین استنتاج می‌شود که:

۱- هویت اصلی هر فردی نفس اوست. یعنی اصالت فرد به نفس اوست نه جسم او. آنچه در روند حرکت جوهری دوام دارد و مستمر است، نفس ناطقه، صورت و همان فصل ممیزه‌ی انسانی است که اختلاف همه‌ی آنها اعتباری است. «إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادة و نفسه التي هي صورته و قد برهن علي جوهرية النفس و تجردها و بقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى و ما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنها صورة أيضا و مبدءاً للفصل في حد الإنسان»^۲ (۱۳).

۲- نفس، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است: در حکمت متعالیه نفس دارای حدوثی مادی و بقایی روحانی است؛ نفس محصول حرکت جوهری بدن است، نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی است ولی در بقاء و استمرار وجود، روحانی است (۱۴). به‌طور خلاصه، بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود... و یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه‌بعدی و چهاربعدی حرکت می‌کند و به دنیای بی‌بعدی می‌رسد (۱۵).

ابن‌سینا نفس آدمی را روحانیة‌الحدوث می‌داند و معتقد

بالکمال و النقص و الشدة و الضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية^۱ (۸). منظور از وجود در این دو اصل در حکمت متعالیه، هستی شیء است که در مقابل ماهیت، یعنی چیستی و هویت شیء قرار می‌گیرد.

۳- اصل حرکت جوهری: ملاصدرا معتقد است همان‌طور که اعراض دستخوش تغییر و تحولند، جواهر نیز موضوع حرکت واقع می‌شوند؛ زیرا اعراض از مراتب وجود جوهرند.

ملاصدرا معتقد است تمام موجودات مادی بر اساس اصل حرکت جوهری با اشتیاق و شوق به‌سوی کمال در سیلانند؛ قلمرو نفوذ برهان حرکت جهان سیال طبیعت است و برای اثبات موجودات مجرد کافی نیست (۹).

از نظر ملاصدرا حرکت صرفاً مختص مادیات و عالم طبیعت است. بنابراین، موضوع حرکت فقط جسم است. پس حرکت جوهری فقط در اجسام واقع می‌شود (۱۰).

۴- تشخیص به وجود است: از نظر ملاصدرا تشخیص هر موجودی به وجود اوست. آنچه شیء را از سایر امور متمایز می‌سازد وجود خاص آن است. وجود و تشخیص مصداق یک چیز هستند و اختلاف آنها مفهومی است؛ در حقیقت، همان‌طوری که معلم ثانی معتقد بوده و صدرالمتألهین از او پذیرفته، عامل تشخیص همان وجود است (۱۱).

۵- ترکیب ماده و صورت: در حکمت متعالیه هر امر مادی مرکب از ماده و صورت است. ماده همان جنس و صورت همان فصل شیء است. ملاصدرا این ترکیب را اتحاد می‌داند... به اعتقاد ملاصدرا، تغایر ماده و صورت صرفاً تحلیلی - عقلی است و منشأ انتزاع آنها مراتب ناقص و کامل شیء واحد

^۱ وجود یک حقیقت عینی، واحد و بسیط است و اختلاف بین افراد آن به کمال، نقص و شدت و ضعف است. گاهی اختلاف وجودها به امور زائدی است؛ مانند افراد یک ماهیت نوعی.

^۲ انسان مرکب از بدن و نفس است که به منزله‌ی ماده و صورت او هستند و برای جوهریت نفس و این‌که اساس انسان نفس اوست و این‌که این نفس مجرد است و با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود، براهین قطعی‌ای اقامه شده‌است و هرچه در مسأله صورت‌ها در بحث جوهریت آنها گذشت به عینه در نفس نیز می‌آید؛ زیرا نفس مبدأی است برای فصل انسان که همان ناطقیت است.

است که نفس انسانی از همان ماه چهارم که به جنین تعلق می‌گیرد، موجودی مجرد و عقلی است (۱۶). اما ملاصدرا می‌گوید: تعلق چنین موجود مجردی به بدن که یک امر مادی است، به هیچ روی جایز نیست (۱۰).

او حدوث نفس را با حدوث بدن می‌داند و بر حدوث جسمانی و بقای روحانی آن تأکید دارد. «يجب عليك أن تعلم أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذ قد مر أن العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية وأول المعاني الروحانية فالإنسان صراط ممدود بين العالمين»^۱ (۷). در اسفار نیز بر این اصل که حاصل استنتاج اصول انسان‌شناختی او از مبانی فلسفی‌اش است، تأکید دارد؛ حقیقت آن‌که نفس انسانی از حیث حدوث و تصرف، جسمانی است و از حیث بقاء و تعقل روحانی است (۱۷).

براساس نظریه‌ی حرکت جوهری حدوث نفس جسمانی است ولی در ادامه و در بقاء، نفس، روحانی و مجرد می‌شود (۱۸) و مطابق نظر صدرالمتألهین هیچ حایلی بین عالم طبیعت و ماورای طبیعت وجود ندارد یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجودی غیرمادی شود (۱۵). این اعتقاد در نظریه‌ی معرفت‌شناختی ملاصدرا تأثیر شگرفی ایجاد کرد؛ زیرا اگر نفس از ابتدای حدوث، جوهر تام و تمامی باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورت‌ها - چنان‌که مدعای نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول است - نامعقول خواهد بود. از همین‌روست که می‌گوییم حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول است (۱۹).

۳- مراتب سه‌گانه‌ی نفس انسان مطابق با عوالم سه‌گانه است: بیش‌تر مکاتب فلسفی انسان را عالم صغیر و

عالم هستی را عالم کبیر می‌دانند. ملاصدرا نیز عوالم هستی و انسان‌شناختی خود را طوری طراحی و پی‌ریزی کرده است که مراتب نفس انسانی با عوالم سه‌گانه در فلسفه‌ی او کاملاً منطبق و هماهنگ است. بر اساس حکمت متعالیه نفس انسانی دارای سه نشئه‌ی وجودی یا مراتب است: مرتبه‌ی اول یعنی مرتبه‌ی حدوث جسمانی نفس، منطبق با عالم ماده و طبیعت و عالم محسوسات است. مرتبه‌ی دوم نفس، با حرکت جوهری به‌سوی کمال در حرکت است و انسان دارای قوه‌ی خیال و انسان مثالی است. مرتبه‌ی سوم مرتبه‌ی است که نفس به مرحله‌ی تعقل می‌رسد و انسان می‌تواند تصورات عقلی را کسب کند. این مراتب متناسب با عالم طبیعت یا ماده، عالم مجرد مثالی و نهایتاً عالم مجرد عقلی و مثل افلاطونی است.

بر اساس اصل حرکت جوهری نفس از ابتدا مسیر خود را از ماده‌ی جسمانی شروع می‌کند که ابتدا مرحله‌ی نفس نباتی، حیوانی و سپس عقلانی را طی خواهد کرد. «از نظر ملاصدرا نفس در بدو حدوث، جسمانی محض است و به‌تدریج تکامل پیدا می‌کند تا مجرد مطلق شود.» (۲۰).

در فلسفه‌ی صدر حرکت جوهری تمام جوهر و ذوات را در بر می‌گیرد. نفس نیز از این اصل مستثنی نبوده و ماده‌ی جسمانی محض در آغاز، به امری روحانی محض تبدیل می‌شود. بنابراین، نفس کمال یافته‌ی بدن و محصول حرکت جوهری در بدن است. او معتقد است که «نفس مانند کودکی است که در ابتدا برای تولد و طی مراحل جنینی نیازمند رحم مادر است اما بعد از تکامل وجودی از او بی‌نیاز می‌شود.» (۲۱). به عبارتی: «نفس انسانی از لحاظ حدوث و تصرف مادی است، تصرف او در اجسام مادی است و تعقل ذات خود و ذات جاعل خود در او، روحانی است.» (۲۲).

تعقل مرتبه‌ی عالی نفس است که به اعتبار آن نفس در این مرحله می‌تواند معقولات و کلیات را درک کند. نفس انسانی

^۱ واجب است بدانی نفس انسان که صورت اوست جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است؛ زیرا قبلاً دانستی که عقل منفعل در انسان آخرین مرحله‌ی معانی جسمانی انسان است و اولین مرحله‌ی معانی روحانی اوست پس انسان یک صراط و خط بین دو عالم جسمانی و روحانی است.

تکلیف برسد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. مادامی که جنین در رحم مادر است، نفس آدمی در مرتبه‌ی نفس نباتی است؛ بنابراین، جنین در این هنگام بالفعل نبات و نسبت به مرحله‌ی بعدی بالقوه حیوان است؛ زیرا قدرت حس و حرکت ارادی ندارد ولی به واسطه‌ی همین حیوانیت بالقوه از نباتات ممتاز می‌شود (۲۵، ۲۴).

۲- نفس حیوانی

زمانی که جنین هنوز به دنیا نیامده، دارای نفس نباتی بالفعل و نفس حیوانی بالقوه است. زیرا صرفاً دارای رشد، نمو و تغذیه است و حرکات و رشد او فاقد اراده است و به همین دلیل آن را فاقد حیوانیت بالفعل می‌داند. اما براساس حرکت جوهری و قاعده‌ی لبس بعد از لبس، نقطه بعد از این که مراحل تشکیل را شروع کرد و از لحاظ جسمانی و ظاهری شبیه انسان بالفعل شد، از رحم مادر خارج شده و از مرحله‌ی نفس نباتی بالفعل وارد مرحله‌ی نفس حیوانی بالفعل می‌شود که تا آن زمان برای او حالت بالقوه داشت. نوزاد متولد شده دارای نفس حیوانی بالفعل خواهد بود و این ویژگی را تا سن بلوغ خواهد داشت. صدرا می‌گوید: هنگامی که طفل به دنیا می‌آید، نفس او در درجه‌ی نفوس حیوانی است و در این زمان حیوان بالفعل و انسان بالقوه است (۲۶).

۳- نفس انسانی

جنین بعد از تولد مطابق اصل حرکت جوهری و مشکک بودن وجود، بالفعل حیوان و بالقوه انسان نفسانی است و هنگامی که طفل به دنیا می‌آید، نفس او در درجه‌ی نفوس حیوانی است تا آن که به بلوغ و رشد صوری نائل شود. جنین بعد از تولد، انسان بالقوه و حیوان بالفعل است؛ هنگامی که او با نیروی «فکر» به جست‌وجوی حقیقت بپردازد انسان بالفعل خواهد شد و اگر این نیرو در وی تکامل یابد و به سرحد رشد معنوی برسد و ملکه‌ی استنباط و فضایل انسانی در وی دوش می‌کشد. به عبارتی، در انسان‌شناسی ملاصدرا مراحل تشکیل و مقدمات انسان است که در رحم مادر شکل می‌گیرد نه خود انسان. م

مرحله‌ی تکامل یافته‌ی نفوس حیوانی، نباتی و جمادی است که به واسطه‌ی آن انسان تنها موجودی است که می‌تواند کلیات را درک کند. حقیقت انسان و وجه تمایز اصلی او به نفس ناطقه‌اش است. «حقیقت انسان را نفس ناطقه‌ی او تشکیل می‌دهد والا در مراتب خلقت مادی انسان از نطفه و علقه و مغضه و تبدیل مغضه به استخوان و پوشش استخوان با گوشت با سایر حیوانات مشترک است.» (۲۳).

این مراحل را به صورت مفصل توضیح خواهیم داد؛ زیرا سیر این مراحل می‌تواند به طور مستقیم و بی‌واسطه اعمال فناوری همسان‌سازی را مجاز یا غیر مجاز سازد.

مراتب و قوای نفس

ملاصدرا معتقد است نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است یعنی در زمان جنینی و حتی بدو تولد قوه‌ی عاقله شکل نگرفته است؛ بلکه نفس دارای درجاتی است که قوای آن سیر صعودی را از هنگام جنینی تا زمان چهل سالگی طی می‌کند. نفس از نظر درجاتی که ممکن است در طول سال‌ها بدان نائل شود دارای دو مرحله است: یکی مرحله‌ی ابتدایی و دیگری مرحله‌ی نهایی. نفس در مرحله‌ی ابتدایی جوهری مادی است که از درجه‌ی ماده نمودار می‌شود و در نهاد آن تکوین می‌یابد و به تدریج به موازات ماده، راه کمال را می‌پیماید (۲۴).

۱- نفس نباتی

در مراحل آغازین تشکیل نطفه، نفس مجرد نیست، بلکه نطفه در مراحل آغازین ماده‌ی صرف و در مراحل بعدی یعنی بعد از انطباع روح (چهار ماهگی) دارای نفس نباتی و حیوان بالقوه است. زمانی که جنین^۱ از بطن مادر خارج شد تا به سن

^۱ با توجه به انسان‌شناختی و اصل حرکت جوهری در اندیشه‌ی ملاصدرا، به کار بردن لفظ جنین در این مرحله برای آنچه می‌رود تا بر اساس حرکت جوهری لباس انسان را در آینده بر تن کند، بی‌معناست. البته جنین به معنای اصلاحی آن که امروزه در کاربردهای ما بار معنایی خاصی را به

به نحو اکمل تحقق بیابد (حدود چهل سالگی) چنین شخصی را انسان نفسانی بالفعل و ملکوتی بالقوه می خوانند (۲۷). صدق این عنوان تا زمانی است که به مرتبه ی تجرد کامل نرسیده باشند چه این که نفس آدمی دگرگون پذیر است و از عالم خلق به عالم امر و مجردات منتقل می شود و با تحول جوهری آن، وجودش عقلی و مجرد می شود که این خود عالی ترین مرحله ی تجرد است (۲۸).

به طور خلاصه، نفس در مرحله ی نباتی و در رحم مادر، جوهری جسمانی است که همپای ماده مسیر استکمال را طی می کند. این مرتبه شأنی جز «رشد و تغذیه» (مغذیه) نداشته و تابع قوانین حیات به معنای جسمانی آن است. بنابراین، نفس در مرتبه ی نباتی موجودی بالقوه و عاری از هرگونه کمالی و لاشیء محض است و شباهت زیادی به جسم دارد (۲۹).

بر اساس اصل حرکت جوهری و استکمال نفس می توان گفت که در انسان شناختی ملاصدرا، نفس از مرحله ی نباتی که از حیث کمالات و کرامت در پایین ترین مرحله است، شروع و به آخرین مرتبه که همان مرتبه ی اعلی و تجرد نفس است می رسد.

در مراحل شکل گیری جنین، نطفه در تمام این مراحل بالفعل نبات و بالقوه حیوان است. بنابراین، تعریف انسان بر اولین مرحله از مراحل تشکیل جنینی که همان مرحله ی تقسیم سلولی است، صدق نمی کند. بنابراین، در فناوری همسان سازی، سلول غیرجنسی ای که در ابتدا از فرد بالغ گرفته می شود و در درون تخمک قرار داده می شود تا مراحل تقسیم سلولی را آغاز کند شامل تعریف انسان نیست و حتی دارای نفس نباتی هم نیست، بلکه صرفاً سلولی است که می توان آن را جسم نامید. از این رو، مطابق با انسان شناختی صدرایی از حیث وجودشناختی، سلول غیر جنسی اخذ شده از فرد بالغ بعد از این که به صورت مصنوعی در درون تخمک قرار داده شد تا توسط شوک الکترونیکی مراحل تقسیم سلولی را آغاز کند، بالفعل جسم و بالقوه نبات است که هیچ گونه

تعارضی با انسان صدرایی پیدا نمی کند، بلکه نطفه ی ایجاد شده از طریق تولید مثل غیرجنسی می تواند از حیث وجودشناختی و حتی معرفت شناختی روند انسان کامل صدرایی را طی نماید و کرامت انسانی که از لوازم انسان صدرایی از حیث وجودشناختی است را نقض نخواهد کرد.

براساس اندیشه ی صدرایی فرد همسان شده مانند سایر موجودات انسانی هم چنان از کرامت ذاتی تا مرحله ی بلوغ برخوردار است. نحوه ی ترکیب ژن ها خواه طبیعی باشد و خواه تصادفی، انسان است و دارای کرامت و ارزش وجودی است و همین طور می تواند از مرحله ی بلوغ به بعد کرامت اکتسابی را با کسب فضایل نیز کسب کند. بنابراین، فناوری همسان سازی انسانی با انسان شناختی حکمت متعالیه نامتعارض است و انسان حاصل از فناوری همسان سازی می تواند تمام مراحل سیر وجودشناختی را واجد شود.

اکنون لازم است که به انسان شناختی ملاصدرا از حیث معرفت شناختی و ادراکات انسانی بپردازیم و با تحلیل معرفت شناختی انسان بررسی شود که آیا با اعمال این فناوری سیستم معرفتی انسان دچار خلل و احیاناً انحراف مسیر طبیعی نخواهد شد؟

انسان شناختی حکمت متعالیه از حیث معرفت شناختی^۱

مسأله ی شناخت و معرفت از اساسی ترین مسائل حوزه ی فلسفه است که مبنای تقسیم بندی فلاسفه در رئالیسم، سفسطه و ایده آلیسم قرار گرفته است. از مهم ترین ابتکارات ملاصدرا در همین حوزه ی معرفت شناختی است. در حکمت متعالیه برخلاف فلسفه ی جدید تعیین حدود علم مطرح نیست؛ آنچه مهم است، بیان کیفیت و نحوه ی حصول ادراکات بشری است. همان گونه که انسان و نفس او را از حیث وجودشناختی با منظر خاصی می نگرد، در معرفت شناختی نیز نگاه معرفتی او به نفس با سایر فلاسفه متفاوت است. مبحث شناخت شناسی ملاصدرا در دو قسمت از کتاب اسفار یعنی مبحث وجود

^۱ Epistemology

مطابق با اصل اصالت وجود آنچه موجود است و از کمال برخوردار است، وجود است. بنابراین، هر آنچه موجود است و کمال یا شرافتی محسوب می‌شود از سنخ وجود است، پس علم از سنخ وجود است.

ملاصدرا معتقد است علم را نمی‌توان از حیث منطقی تعریف کرد. زیرا شناخت یا علم مقوله‌ای وجودی و کیفی نفسانی است که هر موجود زنده‌ای به‌طور بدیهی آن را در وجود خود می‌یابد و امری اعرف از علم نیست که جنس و فصل علم یا شناخت قرار گیرد (۱۰).

در جای دیگری در توضیح این مطلب می‌گوید: علم امر سلبی نیست مثل تجرد از ماده و همچنین علم اضافه هم نیست؛ بلکه علم وجود است، آن هم نه هر وجودی؛ بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه؛ آن هم نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود بالفعل خالص و ناب که به هیچ‌وجه آمیخته به نیستی و عدم نیست و هر اندازه که از آمیخته بودن به نیستی پاک و پیراسته باشد، به همان اندازه از روشنایی بیش‌تر برخوردار است (۳۱).

او تعاریفات ارائه‌شده توسط سایر فلاسفه را نقد می‌کند و در تعریف علم می‌نویسد: «العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة» (۳۲). در حکمت متعالیه ادراک حسی، خیالی و عقلی هر سه که متناسب با مراتب وجود عوالم سه‌گانه‌اند، همگی مجرد از ماده هستند. بنابراین، در حکمت متعالیه، علم مطلقاً غیر مادی و مجرد است. در نهایت، ملاصدرا قائل به تطابق بین ذهن و عین است؛ اما برخلاف سایر فلاسفه، این تطابق را وجودی می‌داند نه ماهوی. مسأله‌ی تطابق ذهن و عین در نظر صدرالمألهین، تطابقی است وجودی بین ذهن و عین نه تطابق ماهوی (۶).

خلاقیت نفس در فرایند معرفت: یکی از چالش‌های اساسی در حوزه‌ی معرفت‌شناختی به‌ویژه معرفت‌شناختی فلاسفه‌ی مسلمان، این نکته است که آیا نفس که امروزه تعبیر ذهن را هم در معرفت‌شناختی به‌جای آن به‌کار می‌برند، هنگام

ذهنی و جلد سوم مرحله‌ی دهم، مبحث «فی العقل و المعقول» مطرح شده است؛ اما چارچوب اصلی نظریه‌ی معرفت‌شناختی او در نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول مطرح شده است.

در معرفت‌شناختی حکمت متعالیه سه رکن رکن می‌یابیم: «علم، عالم و معلوم». که در ادامه در حد ضرورت این جستار به تشریح آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱- علم: از نظر ملاصدرا علم یقین‌آور و قابل دسترسی است. او در مبحث وجود ذهنی بر واقع‌نمایی وجود ذهنی از واقعیت خارجی تأکید دارد و برای اثبات این امر چندین دلیل محکم برای اثبات وجود ذهنی ارائه می‌کند. ملاصدرا وجود علم و رابطه‌ی علم و معلوم را در بحث وجود ذهنی مستدل کرده... لذا واقع‌نمایی وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول از این نظر در مباحث شناخت مکمل یکدیگرند (۳۰).

بنابراین، در جایی که علم حاصل شود، سه امر هست؛ اول، واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می‌کند. دوم، مفهوم یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به‌نام علم دریافت می‌شود (نزد حکما، ماهیت علم و در حکمت متعالیه مفهوم علم). سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود، مانند ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود (وجود ذهنی) (۳۱).

در حکمت متعالیه علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری علمی است که متعلق شناخت یا همان ابژه به‌صورت بی‌واسطه نزد نفس حضور دارد. اما علم حصولی علمی است که صورت حاصل از آن شیء نزد انسان حضور دارد. ملاصدرا معتقد است این صور اشیاء بیانگر واقعیت خارجی است و با هم وحدت ماهوی و اختلاف وجودی دارند یعنی وجود ذهنی حصول خود اشیاء بدون آثار خارجی آن‌ها در ذهن است.

شناخت یا معرفت امری ممکن و وجودی است، زیرا

شناخت عالم خارج و در فرایند معرفت، منفعل است و به مثابه‌ی آینه عمل می‌کند یا این‌که نفس خود با ذات خلاق خود به صورت‌گیری می‌پردازد؟ به‌طور خلاصه، آیا نفس در فرایند حصول معرفت منفعل است یا فعال؟ در پاسخ به سوال مذکور راه حکمت متعالیه از همه‌ی فلاسفه جدا می‌شود و به عرفان نزدیک می‌شود البته با استدلال و برهان.

تا قبل از ملاصدرا اعتقاد بر این بود که نفس هنگام دریافت ادراکات حسی فعال نیست، بلکه صورت مجرد از ماده‌ی شیء خارجی را دریافت می‌کند؛ مانند دوربین عکاسی که از شیء عکس می‌گیرد نفس هم این تصویر مجرد را دریافت می‌کند و چون نفس که محل این اعراض است مجرد است، بنابراین، به آن‌ها علم پیدا می‌کند منتها به نحو اضافی مقولی. در حکمت متعالیه مخاطب از اختیار این رأی نهی شده است. «لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها - وقد أقمنا نحن البرهان علي امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخيصات من موطن إلي موطن و ناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء»^۱ (۲۴). اما ملاصدرا معتقد است که نفس هنگام دریافت ادراکات حسی به نوعی خلاقیت و صورت‌گیری می‌پردازد. «أن الله تعالی قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - علي إيجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة و الملكوتيون لهم اقتدار علي إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها و تكوين الصور الكونية القائمة بالمواد و كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها و ليس

من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالا فيه وصفا له»^۲ (۲۴).

در حکمت متعالیه قیام صور ذهنی به نفس قیامی صدوری است نه حلولی. یعنی نفس در هنگام دریافت صور، نقش فاعلیت دارد. صدرالمألهین معتقد است نفس نسبت به صور حسی و خیالی فاعل مبدع است و این صور قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی (۲۹).

۲- رابطه‌ی عالم و معلوم: منظور از عالم یا عاقل همان نفس انسانی و فاعل شناساست و منظور از معلوم یا معقول، متعلق شناسا یعنی صورت‌های ذهنی، مدرک بالذات و شیء خارجی مدرک بالعرض است. در قسمت علم، این‌که علم چیست و نقش نفس در دریافت صور حسی و خیالی از جهان خارج چیست را توضیح دادیم. اکنون در رابطه‌ی عالم و معلول یا عاقل و معقول به این موضوع پرداخته می‌شود که چه نسبتی بین عالم (سوژه) که درک‌کننده است و متعلق شناخت (ابژه) وجود دارد؟ ملاصدرا در مبحث اتحاد عاقل و معقول به تبیین این بحث پرداخته است و از نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول دفاع می‌کند.

ملاصدرا اولین حکیمی است که این مبحث را مدون ساخت و به اشکالات و ایرادات وارده بر آن پاسخ گفت؛ به‌گونه‌ای که کاملاً هماهنگ با مبانی و اصول مکتب اوست. وی ضمن تبیین اتحاد عاقل و معقول به شبهات موجود در این زمینه به‌طور مفصل پاسخ می‌دهد. آنچه مهم است که در فناوری همسان‌سازی انسانی مورد توجه قرار گیرد نحوه‌ی اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه است.

^۱ ادله‌ی وجود ذهنی اثبات می‌کنند که آنچه در ذهن حاصل می‌شود ماهیات اشیاء است نه افراد و نحوه‌ی وجود آن‌ها و ما ثابت کردیم که محال است که نحوه‌ی وجودها و تشخیصات اشیاء از یک محل به محل دیگری منتقل شود. و تعریف علم به این‌که عبارت است از صورت حاصله از یک شیء، ما را از انتقال نحوه‌ی وجود نهی می‌کند.

^۲ خداوند تعالی نفس انسان را به شکلی خلق کرده‌است که قدرت خلق و ایجاد صورت مجرد و مادی اشیاء را دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان قادر به ابداع و خلق صورت و ماده هستند و شرط این ابداع، حلول در یک چیز نیست؛ بلکه نفس بدون حلول در چیزی قدرت خلق آن را دارد. بنابراین، قیام صور به نفس صدوری است نه حلولی.

أَن التَّعْقِلُ عبارةٌ عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول» (۱۰). در توضیح این مطلب، مبحث ارتباط عاقل و معقول را از پیچیده-ترین مسائل تا زمان خود می‌داند و معتقد است که صورت-های اشیاء دو دسته‌اند: یک دسته صورت‌هایی که همراه با وضع، مکان و سایر قیده‌های مادی هستند که این صور نمی-توانند بالذات و بالفعل محسوس یا معقول واقع شوند؛ اما دسته‌ی دوم صوری هستند که مجرد از ماده‌اند یا به‌صورت تام یا به‌صورت ناقص. آن‌هایی که به‌صورت تام مجردند، صور معقول بالفعل هستند و آن‌هایی که به‌صورت ناقص مجرد از ماده‌اند، صور متخیل بالفعل یا محسوس بالفعل‌اند. نظریه‌ی ملاصدرا در باب اتحاد عاقل و معقول (معرفت‌شناختی) تابع وجودشناختی او مخصوصاً مبحث رابطه‌ی علت و معلول است.

در حکمت متعالیه سیستم معرفت‌شناختی ملاصدرا بر اصول و معارف وجودشناختی او مبتنی شده‌اند. بر مبنای اصل اصیل حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، اصالت و هویت انسانی به نفس اوست و از طرف دیگر در فناوری همسان‌سازی انسانی آنچه مورد دستکاری ژنتیکی قرار می-گیرد جسم و آن هم در همان مراحل آغازین شکل‌گیری نطفه است که هنوز انسان بالقوه هم نیست بلکه حیوان بالقوه است. بنابراین، نطفه‌ی حاصل از فرایند همسان‌سازی می‌تواند آماده-ی ولوج روح در چهار ماهگی شود و سایر مراحل اکتساب نفوس بعدی به‌صورت لبس بعد از لبس را بگذراند و در مسیر اکتساب نفوس دستخوش هیچ‌گونه تغییری نشده است و تعارضی ندارد که به نقطه‌ی اوج معرفت‌شناختی ملاصدرا که کسب معارف و کلیات عقلی و مجردات است برسد.

بحث

در مبحث معرفت‌شناختی کاملاً واضح است که نظریات و نحوه‌ی تفکر صدرا در این باب، مبتنی بر نظریه و اصول وجودشناختی اوست. همان‌طور که در مبحث وجودشناختی توضیح دادیم به‌نظر می‌رسد که اعمال فناوری همسان‌سازی بر

بنابراین، از نظر ملاصدرا نفس با صور معقوله که خود مبدع و فاعل آن‌هاست، اتحاد وجودی و اختلاف مفهومی دارد؛ یعنی نفس و صور معقوله یک وجودند و این اتحاد مانند ارتباط ماده و صورت است. صور معقوله صورت و نفس ماده برای آن‌هاست اما نه ماده‌ای بالقوه و قابل؛ بلکه فعلیتی ناقص. بنابراین، نفس با همین صور فعلیت می‌یابد و با این فعلیت آماده‌ی پذیرش فعلیت جدید می‌شود که حرکت نفس به‌سوی کمال را در پی خواهد داشت.

نفس نه تنها با صور معقوله یعنی معلوم بلکه با کیف نفسانی که علم نامیده می‌شود نیز اتحاد وجودی دارد و هر سه عین هم هستند. اتفاق نظر جمیع حکما بر این امر است که صورت معقوله، وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود آن برای عاقل است؛ یعنی وجود نفسی صورت معقوله، چیزی جز وجود صورت معقوله برای عاقل نیست. این امر در دیگر اقسام ادراک نیز جاری است (۳۳). ملاصدرا معتقد است نفس با قوای خود اتحاد دارد. نفس مراتب نفس را به‌صورت قاعده‌ی لبس بعد از لبس و نه خلع بعد از لبس طی می‌کند. نفس هم‌چون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌های متعدد است. البته منظور این نیست که نفس به منزله‌ی تنه‌ی درخت است و این قوا به‌منزله‌ی شاخه‌های آن؛ به‌طوری‌که اگر همه‌ی این شاخه‌ها را بزنیم باز هم تنه‌ی درخت به‌خودی خود باقی است و فقط شاخه‌هایش قطع شده است بلکه نحوه‌ی ارتباط به‌گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند (۳۴). این مطلب با قاعده‌ای تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان می‌شود.

او در نظریه‌ی معرفت‌شناختی خود بر این نکته تأکید دارد که مدرکات نفس جلوه‌ای از جلوات و شئون نفس هستند. یعنی مدرکات عین ربط و تعلق به نفس و با هم عینیت تام دارند و از این‌جا وارد بحث اتحاد عاقل و معقول می‌شود و معتقد است که تعقل جز اتحاد عاقل و معقول نیست. «فی بیان

روی آزمودنی های انسانی با نظریه ی معرفت شناختی ملاصدرا نامتعارض است، خواه از حیث تجربی و خواه با تحلیل عقلی این نظریه؛ زیرا در این فناوری تنها مرحله ای که مورد دستکاری بشر قرار می گیرد، مرحله ی قبل از دوران زیگوتی و ابتدای تقسیم سلولی است؛ یعنی مطابق با حکمت متعالیه دوران جمادی و جسمانی و ابتدای حدوث نفس است که دستکاری می شود و مرحله ی نفس حیوانی و قوه ی ناطقه به قوت خود باقی اند و آن دستکاری نخستین، به دلیل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن، هیچ خللی در این مراحل وارد نخواهد کرد. زیرا اصالت انسان به نفس ناطقه ی اوست که مانند ذاتش مجرد از ماده و دستکاری ژنتیکی است و صرفاً نفس نباتی در آغاز تشکیل نطفه دستکاری شده است. انسان متولد شده از طریق فناوری همسان سازی می تواند مانند سایر افراد طبیعی، مراحل و مراتب نفس را طی کند و نفس او نیز تمام ویژگی های معرفت شناختی حکمت متعالیه را کاسب شود. این نامتعارضی به این دلیل است که نفس در حکمت متعالیه دارای حدوثی جسمانی است؛ پس تمام تغییرات سلولی و انتقال هسته به تخمک همه جسمانی هستند و در روند حرکت جوهری نفس که روحانیه البقاء است تأثیری نخواهد داشت. بنابراین، نطفه ی حاصل از فرایند همسان سازی می تواند آماده ی ولوج روح در چهار ماهگی شود و سایر مراحل اکتساب نفوس بعدی به صورت لباس بعد از لباس را بگذرانند و در مسیر اکتساب نفوس دست خوش هیچ گونه تغییری نشده است و تعارضی ندارد که به نقطه ی اوج معرفت شناختی ملاصدرا که کسب معارف و کلیات عقلی و مجردات است برسد.

نتیجه گیری

بنابراین، می توان نتیجه گرفت که مطابق با انسان شناختی صدرایی از حیث وجود شناختی سلول غیر جنسی اخذ شده از فرد بالغ بعد از این که به صورت مصنوعی در درون تخمک قرار داده شد تا توسط شوک الکترونیکی مراحل تقسیم سلولی

را آغاز کند، بالفعل نبات و بالقوه حیوان است که هیچ گونه تعارضی با انسان صدرایی پیدا نمی کند؛ بلکه نطفه ی ایجاد شده از طریق تولید مثل غیر جنسی می تواند از حیث وجود شناختی و حتی معرفت شناختی روند انسان کامل صدرایی را طی کند و کرامت انسانی که از لوازم انسان صدرایی از حیث وجود شناختی است را نقض نخواهد کرد. پس می توان گفت اعمال فناوری مذکور بر روی آزمودنی های انسانی، با انسان صدرایی از حیث معرفت شناختی و وجود شناختی و لوازم آن از جمله کرامت انسانی تعارضی نخواهد داشت؛ زیرا در حکمت متعالیه مراتب وجود انسان در گرو حرکت نفس در بستر حرکت جوهری برای رسیدن به کمال و مرتبه ی تعقل و درک کلیات است که با این فناوری تعارضی نخواهد داشت یعنی انسان متولد شده از راه تولید مثل غیر جنسی نیز می تواند سیر تکاملی نفس و حرکت جوهری به سوی کمال انسانی و رسیدن به مرحله ی تعقل و کمال را طی کند. دلیل این امر آن است که نفس در صدرا جسمانیه الحدوث و جسمانی محض است چنان که با انتقال هسته به تخمک (آن طور که در روش انتقال هسته اتفاق می افتد) در مسیر جسمانیه الحدوث بودن نفس خللی ایجاد نمی شود.

در نظر صدرا کرامت و ویژگی وجودی است که اوصاف وجود را هم می پذیرد. یعنی در مسیر حرکت جوهری هم پای نفس که از مراحل نباتی صعود به سوی مراحل کمالی و انسانی را طی می کند، کرامت انسانی به صورت ذاتی نیز از نحوه ی وجود نفس برداشت می شود و زمانی که نفس وارد مرحله ی نفس بالقوه ی انسانی شد، کرامت هم در مرحله ی بالقوه قرار می گیرد. پس کرامت نیز همانند وجود امری تشکیکی است و در مسیر استکمالی نفس، در هر مرتبه معادل آن، مرحله ی کرامت انسانی را خواهیم داشت. بنابراین، در مراحل اولیه ی شکل گیری زیگوت که نفس بالفعل نبات و بالقوه حیوان است، فاقد نفس انسانی حتی به صورت بالقوه است. پس در فناوری همسان سازی به دلیل این که دستکاری ژنتیکی در

مرحله‌ای انجام می‌شود که جنین فقط و فقط جسم بوده، کرامتی موجود نیست که نقض شود.

پس به جهت این‌که در مراحل اولیه‌ی تشکیل نطفه، زیگوت مصداق کرامت ذاتی نیست و این‌که انسان متولدشده خواه از طریق تولید مثل جنسی و خواه از طریق تولید مثل غیرجنسی، می‌تواند با به‌کاربردن عقل و اراده کرامت اکتسابی را کسب کند، فناوری همسان‌سازی انسانی با کرامت انسانی صدرایی خواه ذاتی و خواه اکتسابی هیچ‌گونه تعارضی پیدا نمی‌کند و آنچه محل شک و شبهه است، عمل فرد اقدام‌کننده است که قبل از تولد به‌عنوان پزشک / متخصص عمل همسان‌سازی را انجام می‌دهد که به‌دلیل ظرافت و حساسیت موضوع، در صورت توفیق در مقاله‌ای جداگانه آن را بررسی خواهیم کرد.

البته نباید فراموش کرد که منظور از این‌که بر اساس حکمت متعالیه همسان‌سازی انسانی و سقط جنین^۱ در مراحل اولیه‌ی جنینی جایز است، این نیست که بنا بر این نظریه می‌توان بدون توجیه اخلاقی، فلسفی و بدون مجوز پزشکی به سقط جنین یا همسان‌سازی انسانی اقدام کرد بلکه منظور این است که در صورتی که امر مهم دیگری در میان باشد، می‌توان موارد فوق‌الذکر را جایز شمرد؛ مثلاً می‌توان برای پیوند عضو به بیماران لاعلاج به همسان‌سازی انسانی اقدام کرد حتی اگر منجر به سقط چندین جنین در مراحل اولیه‌ی تشکیل زیگوت شود.

^۱ ذکر این نکته ضروری است که انجام فناوری همسان‌سازی انسانی در حال حاضر اعم از سقط جنین است؛ زیرا برای انجام این عمل چنانکه در ابتدا توضیح دادیم باید هسته را به تخمک دیگری منتقل کرد یا این‌که هسته را شکافت که در هر دو صورت سقط جنین اتفاق خواهد افتاد. البته ممکن است در آینده فناوری همسان‌سازی آنقدر پیشرفت کند که بدون سقط اتفاق بیفتد؛ اما آنچه در حال حاضر گزارش شده است این است که در چندین مورد آزمایش برای انجام همسان‌سازی انسانی، دانشمندان با تعداد زیادی سقط و در مواردی بیش از هفتاد مورد روبرو بوده‌اند. (برای اطلاعات بیشتر می‌توان به پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شبیه‌سازی انسانی از منظر فلسفه‌ی اخلاق، لیلا نیکویی‌نژاد، دانشگاه علامه طباطبائی سال ۱۳۸۸ مراجعه کرد).

منابع

- 1- Morovati S. [Shabihsazy Ensan Va Masaele Akhlagi Mortabet]. Proceedings of the Congress of International Bioethics; 2004; Tehran, Iran; Shahid Behashti University. p. 174. [in Persian]
- 2- Sadeghi M. [Hamanandsazy Ensan Az Nazar Adyane Asemani Va barasi An Az Nazare Feghhe]. Proceedings of the Congress of International Bioethics; 2004; Tehran, Iran; Shahid Behashti University. p. 69-70. [in Persian]
- 3- Rahimi HA. [Therapeutic Cloning]. Proceedings of the Congress of International Bioethics; 2004; Tehran, Iran; Shahid Behashti University. P. 42-43. [in Persian]
- 4- Nikoienejad L. Human Cloning in View of Philosophy of Ethics, [dissertation]. Tehran (IRAN). Allameh Tabatabaie University; 2009, p. 60-62. [in Persian]
- 5- Motahari M. [Maghalat falsafi]. Tehran: Sadra Publishing; 1994, p. 253. [in Persian]
- 6- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1981, vol 1, p.38, 264, 265, 297. [in Arabic]
- 7- Sadr Al-motealehin. [Al-shavahed Alrobubiat]. Mashhad: Al-markaz Al-jamei le' nashr Press; 1981, p. 6, 223. [in Arabic]
- 8- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1981, vol 6, p.15. [in Arabic]
- 9- Javadi Amoli AA. [Rahigh Makhtoom]. Ghom: Asrae Press; 1984, vol 2, p. 283. [in Arabic]
- 10- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1981, vol 3, p.59-312. [in Arabic]
- 11- Tabatabaie MH. [Al-bedayat Al-hekmat]. Ghom: Dar Al-elm Press; 2002, p. 132. [in Arabic]
- 12- Alizadeh B. [Mabanie Nazareyaye Etehad Aghel Va Maghool]. Matin Journal 2002; (17): 3. [in Persian]
- 13- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1981, vol 2, p.41. [in Arabic]
- 14- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1981, vol 8, p.347, 393. [in Arabic]
- 15- Motahari M. [Maghalat falsafi]. Tehran: Hekmat Publishing; 1990, vol 3, p. 117-118. [in perseian]
- 16- Avasina H. [Al-elaheyat Men Al-ketab Al-shefa]. Ghom: Bustan Ketab Press; 1997, p. 215. [in Arabic]
- 17- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Tehran: maula Press; 1999, vol 8, p.334. [in Arabic]
- 18- Amoli MT. [Rahigh Makhtoom]. Ghom: Dar Al-tafsir Institu Press; 1995, vol 2, p. 342-344. [in Arabic]
- 19- Motahari M. [Ensan Dar Quran]. Tehran: Sadra Publishing; 1999, vol 6, p 118. [in Persian]
- 20- Alizadeh B. [Pajoheshi Dar Nazareyaye Marefatshenasi Mola-sadra]. Andisheh Hauzeh Journal 2003; (41, 42): 9. [in Persian]
- 21- Nasri A. [Ensan Dar Quran]. Tehran: Sadra Publishing; 2001, p 159. [in Persian]
- 22- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Ghom: Talieh Noor Press; 2007, vol 9, p. 393. [in Arabic]
- 23- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Tehran: Sadra Eslamic Hekmat Bonyab Press; 2001, vol 2, p. 402. [in Arabic]
- 24- Sadr Al-motealehin. [Mafatih Al-ghaib]. Tehran: Cultural Studies and Research Institute; 1984, p. 325. [in Arabic]
- 25- Mosleh J. [Elm Al-nafs or psychology Mola-sadra]. Tehran: Tehran university press; 1973, p. 7, 155. [in Persian]
- 26- Sadr Al-motealehin. [Mafatih Al-ghaib]. Tehran: Mola Press; 1992, p. 39, 907. [in Arabic]
- 27- Sadr Al-motealehin. [Aejobat Al-masael]. Tehran: Sadra Eslamic Hekmat Bonyab Press; 1999, p.15. [in Arabic]
- 28- Bidhendi M. Shiravand M. [Emkan taesis akhlaq pezeshki bar mabnay hekmat motaaleyleh]. Bioethics Journal 2012; (3): 60. [in Persian]
- 29- Keshavarz M. [Arkan marefat dar hekmat motaaleyleh]. Andisheh novin dini Journal 2007;

- (8): 7, 85. [in Persian]
- 30- Javadi Amoli AA. [Rahigh Makhtoom]. Ghom: Asrae Press; 1996, vol 1, p. 96-97. [in Arabic]
- 31- Sadr Al-motealehin. [Al-hekmat Al-moteali Fi Asfar Al-aghlie Al-arbae]. Beirut: Dar Ehya Al-toras Press; 1995, vol 1, 3, p. 297. [in Arabic]
- 32- Qorbani Z. Emamjomeh M. [Enghelab sadrayi dar zehnshehensi va tarh novini dar marefatshenasi]. Hekmat esrae Journal 2013; (4): 85. [in Persian]
- 33- Mesbah yazdi MT. [Nahayat Al-hekmat va talieghat]. Tehran: asrae press; 1997, p.234. [in Arabic]
- 34- Motahari M. [shareh manzomeh]. Tehran: hekmat press; 1981, vol 1, p. 486. [in Persian]

Human cloning technology by looking at the Sadraian anthropology

Shamsollah Seraj¹, Laila Nikooienejad^{*2}

¹ Assistant Professor, Ilam University, Ilam, Iran;

² PhD Candidate in Philosophy and Islamic Wording, Young Researchers and Elite Club, Islamic Azad University, Yasooj Branch, Yasooj, Iran.

Abstract

Human cloning is among the newest and most advanced technologies in the field of medical sciences and genetics, and has been a popular topic of discussion throughout the 21st century. The success of scientists in the use of this technology on animals has caused great concern for outstanding thinkers of various fields.

Some issues that necessitate research on this subject include: physical injuries caused by manipulation of ovaries, the cell nucleus, and the embryo; the possibility of mental and emotional damage, and premature aging; potential threats to human will and discretion; a violation of human dignity; and conflicts with religions and world-views.

A philosophical outlook on these issues can guide the researcher from the surface to the root of the problem and redirect such concerns, and at the same time shed light on the existing disputes between scholars of natural sciences and humanities regarding the cloning technology. This will be especially true if such an outlook is based on a tradition as rich as the Iranian Islamic philosophy. The present article uses analytical library research to investigate the anthropological teachings of Sadraian philosophy from the ontological and epistemological point of view. The article then proceeds to examine the outcomes and consequences of the cloning technology according to this doctrine.

It seems that the anthropological principles embedded in or hidden behind therapeutic or reproductive cloning technology are not in conflict with Sadraian anthropology.

Keywords: human cloning technology, Sadraian anthropology, embryo and transcendental wisdom

¹ *Email: laile1451@yahoo.com