

SHARMIN ISLAM

ETIKA MEDICINSKI POTPOMOŽNUTE REPRODUKCIJE

Komparativna studija zapadne
sekularne i islamske bioetike



**ETIKA MEDICINSKI
POTPOMOGNUTE REPRODUKCIJE**
Komparativna studija zapadne sekularne
i islamske bioetike

Etika medicinski potpomognute reprodukcije: komparativna studija zapadne sekularne i islamske bioetike (Bosnian)
Sharmin Islam

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9926-471-70-5 Paperback

Translated into Bosnian from the English Title:
Ethics of Assisted Reproductive Medicine: A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics
Sharmin Islam

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1434AH / 2013CE

ISBN 978-1-56564-561-5 limp

ISBN 978-1-56564-560-8 cased

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

S ENGLESKOG PREVELA

REDAKTOR

LEKTORICA

DTP I DIZAJN

IZDAVAČ

A. Mulović

Nusret Isanović

Hedija Ahmetašević

Suhejb Djemailji

Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

ŠTAMPA

OFF-SET d.o.o. Tuzla

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28:299]:618.177-089.888.11
618.177-089.888.11:]28:299

ISLAM, Sharmin

Etika medicinski potpomognute reprodukcije : komparativna studija zapadne sekularne i islamske bioetike / Sharmin Islam ; s engleskog prevela A. Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2022. - 269 str. ; 21 cm

Prijevod djela: Ethics of Assisted Reproductive Medicine. - Bibliografija: str. 251-269 ; bibliografske bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-70-5

COBISS.BH-ID 51995142

Sharmin Islam



ETIKA MEDICINSKI POTPOMOŽNUTE REPRODUKCIJE

Komparativna studija zapadne
sekularne i islamske bioetike

S engleskog prevela

A. Mulović



CENTAR ZA NAIPREDNU STUDIJU
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2022.



Ova knjiga je objavljena uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



Sadržaj

Zahvala.....	7
Riječ izdavača	11
Predgovor	15
1. Uvod.....	17
2. Zapadna sekularna bioetika	27
3. Islamska bioetika	59
4. Filozofski značaj zapadne sekularne i islamske bioetike	81
5. Umjetna oplodnja i zapadna sekularna i islamska bioetika: komparativna analiza.....	93
6. In vitro oplodnja: stajališta zapadne sekularne i islamske bioetike	129
7. Surogatstvo: zapadna sekularna i islamske bioetičke Perspektive	173
8. Kloniranje ljudi: zapadna sekularna i islamske bioetičke perspektive	203
9. Odnos zapadne sekularne i islamske bioetike prema tehnologiji potpomognute reprodukcije (ART): opće poređenje.....	227
10. Završna riječ	245
Bibliografija.....	251



Zahvala

*Sva slava pripada Allahu (subhanehu ve te'ala)¹
Stvoritelju, Čuvaru i Zaštitniku univerzuma*

Htjela bih izraziti zahvalnost svima onima koji su mi pomogli i podržavali me dok sam radila ovo istraživanje.

Na prvom mjestu, iskrenu zahvalnost upućujem svom mentoru, profesoru Rusliju Nordinu, prodekanu na Stomatološkom fakultetu (PPSG) Univerziteta nauke Malezija (Universiti Sains Malaysia /USM/) za dragocjene upute, intelektualne opaske, konstruktivnu kritiku i saradnju, uvijek s osmijehom, još od vremena prije nego što sam došla u Maleziju, pa do kraja studija.

Za vrijedna uputstva i pomoć tokom istraživanja, duboko i iskreno zahvaljujem komentorima: profesoru Ab Raniju Shamsuddinu, dekanu Stomatološkog fakulteta i profesoru Hanefiju Mohd Noru s Međunarodnog islamskog univerziteta Malezija (UIAM). Zadužio me je i Institut za postdiplomske studije (IPS) USM-a, time što mi je omogućio da tokom istraživanja radim u nastavi kao asistent dodiplomcima. Najtopliju zahvalnost upućujem Kampusu Pusat Islam USM-a što mi je omogućio jednodnevni

1 *Subhanehu ve te'ala* – „Neka je slavljjen i uzvišen On“ – kaže se kada se spominje Bog.

seminar iz područja bioetike, s učešćem iseljenika iz svih dijelova Malezije. Uvijek ću pamtili usluge osoblja Stomatološkog fakulteta, posebno gđici Haizan Binte Hassan.

Veliku zahvalnost dugujem svojoj majci, gđi Roushan Akhter, za svu podršku koju mi je pružala cijeloga života i što je pazila na našu djecu kada smo moj suprug i ja radili na istraživanju. Posebnu zahvalnost i uvažavanje dugujem svome suprugu dr. Abu Kholdunu al-Mahmoodu, za sve njegovo strpljenje, divnu saradnju i neprekidno ohrabivanje dok sam pisala svoju disertaciju. Naposljetku, toplo zahvaljujem svojim dragim i milim kćerima, Farihi i Shaeeri, koje duboko cijenim i čija prisutnost uklanja sve moje tuge i patnje.

Sharmin Islam

Popis skraćenica

AI – Umjetna oplodnja (inseminacija)

AID – Donor za umjetnu oplodnju

AIH – Oplodnja sjemenom supruge

ART – Tehnologija potpomognute reprodukcije

CM – Komercijalno (surogat) majčinstvo

HESC – Ljudske embrionske matične ćelije

IOL – Islam Online

IVF – *In vitro* oplodnja (oplodnja)

NBAC – Nacionalna savjetodavna komisija za bioetiku

OIC – Organizacija islamske saradnje

SCNT – Prijenos jezgre somatske ćelije



Riječ izdavača

Bioetika je malo razmatrano, ali vrlo važno područje u svijetu genetike, napredne medicine i medicinske etike. Budući da medicinska etika uobličuje i medicinsku praksu i politiku zdravstvene zaštite, od vitalnog je značaja da se različita stajališta bioetičara (onih koji ispituju etička i moralna pitanja zdravstvene zaštite) shvataju i razmatraju. Ovo je posebno važno zato što otkrića moderne medicine (kontroverzna istraživanja matičnih ćelija, kloniranje ljudi i pravo na okončanje života) mogu dovesti do toga da se potencijalno štetna praksa legitimira kroz politiku zdravstvene zaštite i uvede u praksu, a da šira javnost uglavnom ne bude svjesna da se iza kulisa odvija vrlo moćno lobiranje. Šta je etično, a šta nije? Ko odlučuje o tome i na kakvoj osnovi?

Etika medicinski potpomognute reprodukcije poredi i suprotstavlja zapadne i islamske modele bioetike kako bi se utvrdilo da islamsko stajalište daje održivu i jasnu alternativu koja nadilazi prevlast sekularnog shvatanja i njegovih utilitarnih, konsenzusnih i drugih raznovrsnih filozofskih osnova, te kako bi Objavi i duhovnom razumijevanju dala prednost. Ovo potonje je od suštinske važnosti, zato što bioetika u velikoj mjeri definira ono što čini ljudski život i bioetika je ta koja usmjerava i utječe

na politiku u stvarima koje se, realno govoreći, tiču svih nas i koje potencijalno imaju ogroman društveni utjecaj.

To uključuje vrlo kontroverzna pitanja, kao što je pravo iznajmljivanja materica prema različitim sporazumima o surogat-majčinstvu, pravo na eksperimentiranje na embrionima i pravo na smrt – za razliku od priključenja na aparate za održavanje života.

Etika ima mnoga značenja i cijela debata je suštinski moralna debata, gdje sekularne filozofske ideje o ljudskim pravima i kvalitetu života polahko preuzimaju mjesto od ideja o svetosti života i spolnoj reprodukciji. Kloniranje ljudi, surogat-majčinstvo i *in vitro* oplodnja (IVF), neke su od tema o kojima se najžučnije raspravlja. Autorica ih analizira strogo i objektivno, baveći se i sekularnim zapadnim i islamskim modelima te, u osnovi, time kakav okvir te bioetike biraju za vlastito tumačenje problema o kojima je riječ; gdje se one približavaju, a gdje mimoilaze. Kloniranje ljudi primjer je i tema osmog poglavlja – pitanje o kojem se mnogo raspravlja, a čije su mogućnosti osvojile svijet od trenutka rođenja ovce Dolly. Moralne i humane posljedice onog što mnogi vide kao skoro frankenštajnovsku nauku nisu samo začudne, nego i bizarne, i mnogo govore o tome gdje razvoj napredne medicine (ako se ostavi bez nadzora) može odvesti čovječanstvo te zašto bioetika mora odigrati ključnu ulogu u tom pogledu.

Zapadna bioetika pokušava razumjeti mnoge složene probleme s kojima se suočava, ali njihovo rješavanje bez pravog osjećaja smjera pokazalo se gotovo nemogućim zadatkom. Je li uredu da žena bude surogat za svoju sestru ili da se žena umjetno oplodi spermom anonimnog donora, kupljenom u banci sperme? Šta ako postoje neke psihičke posljedice po majku ili tako rođeno potomstvo? Da li pravo neplodnog para da začne, korištenjem kakvegod raspoložive metode, nadilazi prava donora? Kako autorica ističe, ako išta nedostaje u zapadnoj sekularnoj analizi tih pitanja, onda je to zajednički osjećaj razumijevanja i smjera. A smjer je upravo to gdje se islamski model pokazao

funkcionalnim. Vrijedi spomenuti njegovu unutrašnju snagu i otvoreni iskaz principa u pogledu rješavanja nekih od najsloženijih problema, pri čemu čuva kur'anska i šerijatska gledišta. Nasuprot tome, često opterećen paradoksom izbora među mnogim rješenjima koja se bore da privuku pažnju, zapadni sekularni model doima se konfuznim, nesigurnim u tome kojeg se stava treba čvrsto držati.

Autorica analizira sva ova i mnoga druga pitanja, istražujući filozofske temelje zapadne sekularne bioetike (deontologija nasuprot konsekvencijalizmu), od Hipokratovog principa „ne naštetiti“ do modernih ideja autonomije i ljudskih prava. Ostalo nam je da dublje razmotrimo šta znači biti čovjek i koliko je, zapravo, važan ljudski identitet, kao i strahovite planove bioetičara koji određuju mjere zaštite javnog zdravlja i sankcioniraju medicinske procedure u skladu s onim što se u njihovom svjetonazoru smatra relevantnim – drugim riječima – sekularnim shvatanjem koje na ljudsko tijelo gleda kao na nešto što je malo više od tkiva, organa, mozga, nešto bez duše, svijesti i uma.

Cilj ove studije je da proširi diskurs, pozove naučnike da djeluju i, nadamo se, utre put daljim istraživanjima. Budući da se bavi nekim kritičnim i teškim pitanjima, čitatelji će se bez sumnje složiti s nekim od postavljenih pitanja, a s nekima neće, ali se nadamo da će i šire čitateljstvo i stručnjaci imati koristi od gledišta koje je ovdje ponuđeno te od ukupnih pitanja koja su istražena.

Tamo gdje se godine navode prema islamskom kalendaru (hidžretskom) označene su sa h. g. Inače se slijedi gregorijanski kalendar i godine su označene sa n. e. tamo gdje je to potrebno. Arapske riječi pisane su kosim slovima (italikom), osim onih koje su ušle u opću upotrebu. Dijakritički znaci dodani su samo onim arapskim imenima i terminima koji se ne smatraju modernim.

Međunarodni institut za islamsku misao (osnovan 1981), djeluje kao važan centar koji pomaže ozbiljne naučne poduhvate zasnovane na islamskoj viziji, islamskim vrijednostima i principima.

Istraživački programi Instituta, seminari i konferencije, tokom proteklih 30 godina, rezultirali su objavljivanjem više od 400 naslova na engleskom i arapskom, od kojih su mnogi prevedeni i na druge velike jezike.

Upućujemo zahvalnost autorici za saradnju tokom svih faza rada na knjizi. Također, želimo zahvaliti i uredničkom i izdavačkom timu u Londonskom uredu IIIT-a, te svima onima koji su direktno ili indirektno učestvovali u izradi knjige, među kojima su Shiraz Khan, Sara Mirza i dr. Maryam Mahmood. Neki ih Bog nagradi za njihov trud.

IIIT, Ured u Londonu
zul-hidže 1434/oktobar 2013.



Predgovor

Neplodnost je danas veliki medicinski problem, zapravo jedan od najčešćih s kojim se suočavaju parovi koji žele zasnovati porodicu. Iako je napredak u medicini – kroz oplodnju *in vitro* (IVF) i pomoću različitih metoda potpomognute reprodukcije (ART) – omogućio neplodnim parovima da začnu, upotreba ovih tehnika (uz mnoge druge koje se koriste za rješavanje problema neplodnosti) postavlja mnoge etičko-religijske, kao i pravne probleme. Od medicinskih stručnjaka koji jednostavno pokušavaju pomoći pacijentima, prelazimo na područje etike i pitanja koja takva praksa postavlja.

Bioetički pristupi, pod krinkom svojih različitih tradicija, razlikuju se u rješavanju ovih problema. Ovaj rad upoređuje i suprotstavlja zapadni sekularni pristup s onim iz islamske bioetičke perspektive, s obzirom na njihove epistemološke i ontološke dimenzije, kako bi se prosudila moralna vrijednost ovih novih oblika reproduktivne intervencije. Korišten je fenomenološki metod logičke analize i kritičkog promišljanja, u svrhu nalaženja tačaka slaganja, mimoilaženja i međuovisnosti (ako je ima). U pogledu šireg karaktera i djelokruga metoda potpomognute reprodukcije, diskusije će se ograničiti na umjetnu inseminaciju (AI), oplodnju *in vitro*, surogat-majčinstvo i kloniranje ljudi.

Ključni rezultati studije su takvi da u pogledu metoda umjetne reprodukcije, zapadna sekularna bioetika ima konsekvencijalni stav, dok islamska bioetika ima i deontološke i konsekvencijalne nijanse. Iako se, općenito govoreći, ova dva bioetička sistema ne mogu porediti jedan s drugim, prije svega jer se razlikuju u svojim temeljnim principima, njihov odnos nije odnos apsolutne konfrontacije. Ne treba povlačiti nepropusne granice među njima. Naprotiv, ono što studija otkriva nakon detaljne analize i diskusije, a treba napomenuti, jeste činjenica da postoje i mnoge tačke oko kojih se oba sistema slažu. Drugim riječima, komparativna analiza otkriva više relativnu nego apsolutnu razliku među njima.



1. Uvod

Želja da se imaju djeca prirodan je i vrlo jak ljudski instinkt. Ako heteroseksualni par odluči osnovati porodicu, mogu pokušati začeti dijete putem seksualnog odnosa. Međutim, neki parovi ne uspijevaju u tome zbog medicinskih razloga. Neplodnost se može definirati kao nemogućnost da se ostvari održiva trudnoća tokom godine redovnih seksualnih odnosa bez kontracepcije.² Problem neplodnosti je emocionalno težak i star koliko i pisana historija. Bez obzira na religiju, mjesto, zajednicu, kulturu i vrijeme, ljudi koji su se suočavali s ovim problemom davali su sve od sebe da ga prevladaju.

Da bismo shvatili uzroke neplodnosti, važno je razumjeti tok normalne trudnoće. Pretpostavimo da je u noći 13. dana ženinog menstrualnog ciklusa muž imao seksualni odnos s njom. Nakon penetracije, prednji i zadnji zid vagine se spajaju i uzimaju samo malu količinu sjemena, koja popuni vaginu i prekrije grlić materice. Za 20 do 30 minuta, enzimi iz prostate djeluju likvefakcijom, tj. razgrađuju sjeme. Nešto sjemena sada će isteći iz vagine. Međutim, prvi val sperme brzo ide prema gore, tekući protiv struje

2 Simmons, *Birth and Death: Bioethical Decision Making* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), str. 157.

materičnih kontrakcija koje struju tjeraju prema dolje. Pet minuta nakon ejakulacije, sjeme zasipa Fallopijeve tube (jajovode). Drugi veliki val sjemena ulazi u udubine grlića i ondje ostaje narednih nekoliko dana. Odatle, neprekidni tok ide prema gore, u matericu i Fallopijeve tube. Dok su u ženskom genitalnom traktu, površinski naboj na glavama spermatozoida mijenja se pod utjecajem ženskih genitalnih tekućina, što je proces poznat kao kapacitacija; tek nakon kapacitacije spermatozoid može oploditi jajašce. Oko 14. dana menstrualnog ciklusa (kod žena čiji je menstrualni ciklus 28 dana) dešava se ovulacija. Kada jajnik oslobodi jajašce, tj. jajnu ćeliju, ritmičke kontrakcije jajovoda i njegove mikroskopske treplje uvlače jaja u otvoreni lijevak. Ondje jajnu ćeliju odmah okružuju spermatozoidi. U ovom lijevku dešava se oplodnja.³ Dakle, razvojni proces bebe počinje procesom oplodnje. To je sjedinjenje dviju posebnih ćelija ili dvaju gameta: jajne ćelije i spermatozoida koji oformljuju zigot ili fuzijsku ćeliju. Strogo govoreći, zigot je oplodena jajna ćelija gdje se dešava sjedinjenje genetičkog materijala majke i oca.⁴

Zapravo, neplodnost je patološko stanje koje pogađa samo heteroseksualne parove. Za homoseksualne parove se ne može reći da su neplodni u pravom smislu. Zahvaljujući postignućima biomedicinskih naučnika moguće je detektirati uzroke neplodnosti. Prema njihovom mišljenju, uzrok neplodnosti mogu biti određeni „nedostaci“ kod žene ili kod muža.

Muška neplodnost dešava se ako muž ne proizvodi ili pak proizvodi malo sjemena. Neplodnost se dešava i ako se proizvode spori, nepokretni ili abnormalni spermatozoidi. Može imati i nedovoljnu zapreminu sjemene tečnosti, pretjeranu količinu tečnosti s previše razrijeđenim sjemenom, može biti impotentan, može

3 Teoh, *Infertility: Finding the Right Solution* (Singapore: Times Books International, 1987), str. 11-13.

4 Anonymous, „Cloning“, u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: MacMillan, 1999), vol. 1, str. 154-63.

se desiti da ne ejakulira ili prerano ejakulira. Ejakulat se može otpustiti i u urinu.⁵

Ženska neplodnost može nastati zbog anovulacije (izostanka ovulacije), kada jajnik ne proizvodi jajne ćelije. Čest uzrok ovome je što jajnici (ovariji) ne dobijaju adekvatnu hormonalnu stimulaciju od pituitarne žlijezde (hipofize). Drugi uzroci su nepostojanje jajnika, hormonalni poremećaji, tumori itd. Jajne ćelije mogu sazrijevati, ali se ne mogu osloboditi zbog rana izazvanih endometriozom ili infekcijom. Rijetko ovuliranje je, također, uzrok neplodnosti kod žena. U nekim slučajevima dođe do ovulacije, ali jajnici u narednih 14 dana ne uspiju proizvesti hormone za održavanje trudnoće. Defektni jajovodi su, također, uzrok neplodnosti. Ovome su razlozi ili nemogućnost „podizanja“ jajne ćelije ili opstrukcija prenošenja sjemena ili jajnih ćelija. Teoretski, čak i okruženje jajovoda može biti „neprijateljska“ sredina za oplodnju. Može se desiti i da žena nema matericu. Čak i abnormalnosti prisutne pri rođenju ili koje su nastale zbog mioma materice, infekcije ili abortusa, mogu sprečavati da dođe do usađivanja oplođene jajne ćelije. Ako grlić materice proizvodi gustu, a ne rijetku i čistu sluz pri ovulaciji, i to može onemogućiti kretanje spermatozoida. U rijetkim slučajevima uzroci neplodnosti su i nepostojanje vagine ili debeo himen.⁶

Parovi koji žele dijete, ali ga ne mogu začeti, često postanu frustrirani i stalno se obraćaju ljekarima za pomoć. Drugim riječima, utjecaj neplodnosti na neki par ponekad postane značajan problem u životu. Međutim, danas se takvi problemi mogu smjestiti u kontekst novih mogućnosti koje se istražuju u laboratorijama medicinske nauke. Razvijene su mnoge strategije kako bi se prebrodila neplodnost i omogućilo dobijanje potomstva. Sve donedavno, liječenje neplodnosti uglavnom se obavljalo hirurškim putem, s ciljem korigiranja anatomskih anomalija i, s etičkog i religijskog gledišta,

5 Teoh, *Infertility*, str. 15.

6 Teoh, *Infertility*, str. 15-16.

nije bilo kontroverzno. Međutim, dramatične promjene i ogroman napredak posljednjih godina u biomedicini drastično su promijenili ovu situaciju. Jedna od najkontroverznijih tema reproduktivne etike je korištenje novih tehnologija i novih društvenih aranžmana kako bi se omogućila trudnoća. Ovim se, u osnovi, proces reprodukcije preobrazio iz privatnog, ličnog odnosa između muža i žene, u jedan umjetni proces, koji se odvija u laboratoriji – u mnogim slučajevima s učešćem treće ili četvrte strane u procesu.

Među različitim tehnologijama koje se razvijaju da se prevaziđe problem neplodnosti su:

- a) umjetna oplodnja;
- b) oplodnja (oplodnja) *in vitro*;
- c) surogat-majčinstvo;
- d) kloniranje ljudi;
- e) terapija zamjene gena;
- f) doniranje embriona;
- g) ektogeneza;
- h) usvajanje embriona;
- i) prenos jajnih ćelija itd.

Tokom nekoliko posljednjih decenija, u području biomedicinskih istraživanja, svijet doživljava ogroman razvoj i neprekidne inovacije. Jedno od najznačajnijih otkrića je uspješno sekvenciranje ljudskog genoma u okviru Projekta ljudskog genoma (HGP). Ovaj napredak omogućio nam je da bacimo mali pogled u jezik kojim se Bog služio u stvaranju života. Mnogo pomaka je napravljeno u poljima transplantacije umjetnih organa, genetičkog inženjeringa, genske terapije i potpomognute reprodukcije. Novi ton u ovom spektru dodala je tehnologija kloniranja. Iako je ljudska civilizacija na mnogo načina imala koristi od ovih otkrića, mnoga od njih otvorila su brojna etička pitanja. Zapravo, kako Kuhse ispravno uočava: „Nova medicina sve dovodi u sumnju.“⁷

7 Kuhse, „An Ethical Approach to IVF and ET: What Ethics is all About“, u *Test Tube Babies*, Walters i Singer (ur.), (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 22-35.

Tokom svog predsjedničkog obraćanja Američkom koledžu hirurgu u oktobru 2001, R. Scott Jones je napomenuo, „da bismo učinkovito funkcionirali u sistemu zdravstvene zaštite (...) te da bismo upravljali industrijom vrijednom trilion dolara, trebamo kompas: medicinska etika“.⁸

Dakle, etičko propitivanje neophodno je onda kada nismo sigurni kojim to smjerom idemo. Ne može se osporiti da će napredak nove medicine ukloniti mnoge medicinske dileme i izliječiti pretihodno neizlječive bolesti. Međutim, ne smije se dopustiti da taj razvoj teče pogrešnim pravcem, bez valjanih etičkih smjernica. Osim toga, različiti etički sistemi mišljenja gledaju na ove probleme iz različitih uglova. Ove promjene u tretmanu procesa reprodukcije izazov su osnovnim religijskim i etičkim idejama. Reprodukcijska je posebno osjetljivo pitanje, zbog načina na koji se ukršta s tradicionalnim stavovima, uključujući i religijske stavove – o moralnom statusu fetusa, društvenoj ulozi žene i porodice itd. Na jednom kraju spektra su oni koji vjeruju da se reprodukcija treba odvijati samo u tradicionalnom braku, kao rezultat seksualnog odnosa između muškarca i žene. Na drugom kraju su oni koji odobravaju svaki pokušaj reprodukcije iz informisanih izbora i da samo velika vjerovatnoća ozbiljne štete opravdava ograničenja takvih izbora.

Između se nalazi golemo područje raznih mogućih etičkih stajališta, kojih je sve više što je više opcija na raspolaganju. Našu diskusiju ovdje ćemo ograničiti na zapadnu sekularnu i islamsku bioetiku, kako bismo procijenili da li su ova nova otkrića blagoslov ili prokletstvo za ljudska bića. Također, napraviti ćemo poređenje između ova dva pristupa, kako bismo otkrili tačke gdje se susreću, tačke u kojima se razlikuju i one gdje su međusobno ovisne (ako takvih ima).

Na ovom mjestu treba napomenuti da ćemo ispitivanje, s obzirom na široki karakter i djelokrug tehnologija potpomognute

8 Dent [Dmin, Tyler, TX], „Licenced to Heal“, *Bulletin of the American College of Surgeons*, 87:8 (2002), 8-12.

reprodukcije, ograničiti na četiri važna i aktualna pitanja: umjetnu inseminaciju (AI), oplodnju *in vitro* (IVF), surogat-majčinstvo i kloniranje.

Cilj i djelokrug studije

Opći cilj ove studije jeste ispitati i diskutirati filozofske osnove islamskog i zapadnog sekularnog gledišta onakvim kakva se iskazuju u bioetičkim pitanjima. Konkretniji cilj studije jeste cjelovito tumačenje i zapravo jedna teorijska intelektualna inicijativa. Nemam namjeru predlagati osnivanje ili promjenu bioetike, ali imam namjeru da zaista pokušam pokazati važnost razmatranja etičkih vrijednosti kada se te vrijednosti tiču medicinske prakse. Dakle, u radu se istražuju šire granice islamske filozofije prava u poređenju i kontrastu sa zapadnom sekularnom bioetikom.

Ono što se mora jasno iskazati već na početku jeste to da ovaj rad nije, strogo govoreći, studija pravnih aspekata zapadnih sekularnih filozofskih i islamskih etičkih gledišta bioetike *per se*, već je to studija filozofskih osnova, kako zapadnih sekularnih, tako i islamskih gledišta, s posebnim referiranjem na njihove epistemološke i aksiološke aspekte, zato što ovaj problem i zaslužuje analitičku studiju upravo zbog epistemoloških i aksioloških razloga. Uvjereni smo da se, kako bismo se bavili bioetičkim pitanjima, moraju razmatrati ne samo pravni aspekti nego i obuhvatna ideja čovjeka u odnosu na naučno zasnovan pristup. Osim toga, moraju se razraditi teorije vrline. Drugim riječima, prije nego što se uspostave pravna pravila, moraju se istražiti bioetička pitanja i pokrenuti diskusija na osnovi ideje o čovjeku u odnosu na razvoj znanja. Ako ne postoji takvo filozofsko shvatanje, nijedan pokušaj uspostavljanja etičke procedure ne bi se smatrao smislenim i zapravo je neutemeljen, odnosno nije zasnovan na pouzdanim argumentima.

Komparativna filozofija (poddisciplina filozofije) noviji je fenomen, a njeno istraživanje vrlo aktuelan događaj. Ona podstiče i približava suparničke filozofske pozicije, kako bi jedna drugu bolje razumjele i kako bi se ispravno postavila ograničenja i korigirale protivrječnosti unutar različitih stajališta. Drugim riječima, filozofi rješavaju probleme tako što namjerno postavljaju u dijalog izvore iz različitih kulturnih, lingvističkih i filozofskih tokova..

„Ambicija i izazov komparativne filozofije je da globalno obuhvati sve filozofije čovječanstva, u njegovom viđenju onog što se pod ‚filozofijom‘ podrazumijeva.“⁹ To je izazov, u smislu da su djelokrug i predmet širi nego kod drugih grana filozofije. Poređenje zapadne sekularne bioetike s islamskom bioetikom je problematično, zato što je ova prva spoj mnogih filozofskih pogleda, kao što su utilitarizam, deontologija, etika vrlina, komunitarna etika, feministička etika itd., opterećena tenzijama s drugim tradicijama i unutrašnjim konfliktom.

Moramo biti načisto s tim da cilj komparativne studije nije stvaranje sinteze različitih tradicija u filozofiji, što čini svjetska filozofija, nego je to više jedan jedinstven pristup, u tom smislu što nam pomaže otkriti novi način razmišljanja o stvarima i novi način pristupanja stvarima, kao i novi način interakcije. Komparativna studija unutar filozofije odvijala se u okviru zapadne filozofije u 18. stoljeću, s glavnim fokusom na istočnu filozofiju i naglaskom na konfučijanstvo i budizam. U cjelini, glavna struja zapadne filozofije bila je da se postupno prihvati ovaj novi trend u filozofiji. Odsjeci za filozofiju rijetko unose komparativnu filozofiju u svoje nastavne programe, a komparativni filozofi često imaju poteškoće s objavljivanjem svojih radova u glavnim časopisima.¹⁰

Kada je riječ o islamu, pregled literature otkriva da komparativna studija filozofije zapadne sekularne i islamske etike skoro i

9 „The Internet Encyclopedia of Philosophy“, <http://www.iep.utm.edu/c/comparat/htm> (posjećeno 12. augusta 2005).

10 „The Internet“, <http://www.iep.utm.edu/c/comparat/htm> (posjećeno 12. augusta 2005).

ne postoji. Općenito se kaže da u filozofskoj djelatnosti postoji korjenita razlika između zapadne sekularne i islamske bioetike. Zapadna sekularna bioetika općenito se razlikuje od islamskog pristupa po isključivo racionalnom pristupu onome što čini stvarnost i čovjeka, i po osporavanju uloge vjere u nadnaravno biće. Idući dalje, saznajemo da se islamska i zapadna etika opisuju kao suprotstavljene jedna drugoj, gdje je zapadna bioetika uvijek antiislamska i obratno. Nasuprot sekularnom racionalizmu, u središtu islamske bioetike je božanstvo. Islamska bioetika zasniva se na Božijim objavama, na božanskom poretku koji se čvrsto uzdiže na načelima vjere, duhovnim uputama od Boga, vjerovanjem u onostranost itd. Da se ova načela vjere uklone iz islamske etike, cijeli sistem bio bi despiritualiziran. Zato ne možemo govoriti ni o jednom aspektu islamske bioetike bez oslonca na božansko ili navođenja božanskog. Stoga, samo središte i glavni temelj islamske bioetike je Allah i vjera u Njega. Zapadna sekularna bioetika, kako je rečeno, zasniva se na apsolutnosti ljudskog razuma. To je način razmišljanja i sistem ponikao u vrijeme renesanse u Evropi kao reakcija ili pobuna protiv diktature Crkve, konkretnije protiv stava Crkve prema naučnicima i naučnim otkrićima – što se moglo vidjeti u slučaju Galilea. Ozbiljna reakcija naučnika doprinijela je preoblikovanju moderne zapadne sekularne filozofije i, posljedično, bioetike. Zato su to tačke jasne i izrazite konfrontacije. S obzirom na historijske tenzije i rivalstvo između Evrope i muslimanskog svijeta, bila je uobičajena, pa čak i pohvalna praksa učenjaka – ali i običnih građana – da naglašavaju razlike između njih. Muslimani su, naprimjer, oduševljeno iznosili kako je islamska etika nadmoćna u odnosu na zapadnu sekularnu bioetiku. S druge strane, zapadni sekularni trendovi u bioetici smatraju da filozofski modus koji oni koriste uopće ne postoji u islamskoj bioetici.

Ovo nije zdrav intelektualni pristup. On omogućuje da zapadna filozofija ostane ustrajno distancirana od islamske, a ova kva je konfrontacija štetna po stjecanje znanja. Moj cilj je

pokazati da, bez obzira na to što zapadna sekularna bioetika i islamska bioetika zaista zauzimaju različite stavove u pogledu tumačenja svijeta, one nisu odvojeni polovi. Zapravo, u interesu dijaloga i napretka znanja, skladna i međusobno povezana bliskost između njih je, po mom mišljenju, ostvariva.

Metodologija istraživanja

Ova studija je deskriptivna, kvalitativna i nehipotetička. Koristi mješovitu metodu. Međutim, u određenoj mjeri koristi se i fenomenološka metoda da se istraži srž (esencija) islamskih i zapadnih sekularnih mišljenja ili prakse u bioetici, zato što se fenomenologija bavi suštinom objekata ili fenomena kakvi se javljaju u ljudskoj svijesti. Nadamo se da će ovaj pristup omogućiti šire shvatanje suštine objektivnosti ili realnosti podataka obuhvaćenih studijom. Fenomenološki pristup čine:

- a) *Prikupljanje podataka* – Ova studija počinje širim pregledom aktuelne literature iz etike, s posebnim osloncem na biomedicinsku etiku. Potom su objašnjeni ključni principi fenomenološkog pristupa, te je objašnjeno i kako bi se ti principi mogli primijeniti u praksi. Fenomenološka metoda primjenjuje se u istraživanju suštine biomedicinske etike. Dakle, cilj je razumijeti značenje kvalitativnih podataka prikupljenih u istraživanju. Prikupljaju se podaci važni za predmetnu stvar. Izvršenje ovog zadatka pomoći će nam da odaberemo polazište za diskusiju o medicini potpomognute reprodukcije. Potrebna je masa podataka da bi se stekla jasna predstava o zapadnom sekularnom filozofskom i islamskom etičkom stajalištu i da bi se one poredile i kritički ocjenjivale. Kada se ova masa podataka identificira i sabere, mora se sistematizirati i „procijediti“ kako bi se objasnilo

značenje. To znači da se prema njima mora odnositi kao prema značenjima, a ne kao prema činjenicama.

- b) *Konstrukcija značenja* – Ovo je faza sklapanja cjelina ili sistematizacije podataka,¹¹ a kako bi smo razumjeli suštinu, strukturu ili principe podataka koje istražujemo.

Iako ova studija primjenjuje fenomenološku metodu, ona koristi i komparativni pristup. Time što pristupa i iz drugog ugla, metodologija ove studije će biti i sintetička i analitička: sintetička u tom smislu što će posložiti sve aspekte problema koji se diskutira u jedan obuhvatni pogled na svijet. Kao u etičkom odlučivanju, u studiji će se slijediti i kritičko rasuđivanje ili logička pravila, predvidivost principa i teorija te analitička metoda.

U bioetici se od samog početka osjeća potreba za jednom koherentnom i jasnom metodologijom, konkretnom metodom istraživanja. Međutim, umjesto da je formuliraju, bioetičari koriste termine, pristupe, principe, teorije i metodologiju skoro sinonimno. Iako se bioetika bavi nekim praktičnim pitanjima koja su povezana s naukama o životu, njena osnova je ukorijenjena u filozofiji. Stoga, ispravan pristup bioetici mora doći iz filozofije koja se opisuje kao „disciplinirano, kritičko promišljanje koje slijedi logička pravila“.¹² Logičko rasuđivanje, nakon čega slijedi kritička analiza, glavni je instrument filozofskog poduzeća. Zato ova studija usvaja mješovitu metodu, s kritičkom analizom kao svojom metodologijom, gdje ona (kritička analiza) obuhvata i ontologiju i epistemologiju.

11 Faruqi, *Toward Islamic English* (Virginia: International Islamic Publishing House and the International Institute of Islamic Thought, 1989), str. 416-9.

12 Pellegrino i Thomasma, *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethics of the Healing Professions* (NY: Oxford University Press, 1981), str. 39.



2. Zapadna sekularna bioetika

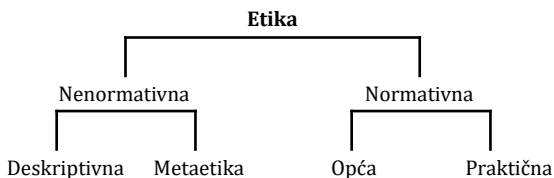
Etika

U ovoj studiji koristimo termin „zapadna sekularna etika“ u značenju konkretnog obrasca zapadnog mišljenja koje se odnosi na etičke vrijednosti koje su se jednostrano kvantitativno razvijale od 17. stoljeća nadalje. Ovaj misaoni obrazac zasnivao se na temeljima evropske judeo-kršćanske tradicije, međutim, njegov smjer i cilj značajno se razlikovao od onog u srednjovjekovnom kršćanstvu. Tako se, makar u okvirima zapadnjačke misli, raspravljalo stoljećima o pitanju „šta je etika“. Međutim, etičari ne mogu naći zajedničku definiciju ovog termina, mada nedvojbeno možemo reći da se etika bavi pitanjem ispravnog i pogrešnog ljudskog ponašanja. Ona je sistematsko proučavanje onoga šta bi trebalo biti čovjekovo dobrovoljno ponašanje u odnosu na njega samog, na druge i na okruženje. Ona pomaže ljudima da racionalno odlučuju u konfliktnim moralnim dilemama.¹³ Etika je važna grana filozofije. Ukratko, smatramo da bi bilo bolje karakterizirati etiku kao

13 O karakteru moralnog rasuđivanja vidjeti Ladd, „The Task of Ethics“, u *Encyclopedia of Philosophy*, Reich, W. T. (ur.) (NY: The Free Press, 1978), vol. 1, str. 400-407, a o metodama moralnog rasuđivanja vidjeti Brody, *Ethical Decisions in Medicine* (Boston: Little, Brown & Company, 1976), str. 5-27.

„filozofsko proučavanje moralnosti“¹⁴ Etika se može ovako podijeliti¹⁵:

Slika 2.1. Podjela etike



U dva od ovih pristupa opisuje se i analizira moralnost bez zauzimanja moralnih stavova i stoga se ovi pristupi nazivaju „nenormativni“. Preostala dva pristupa podrazumijevaju zauzimanje moralnih stavova i zato su „normativni“. U normativnom pristupu prvo dolazi deskriptivna etika. Cilj deskriptivne etike jeste steći empirijsko znanje o moralu. Antropolozi, sociolozi i povjesničari koji proučavaju moral koriste ovaj pristup u svojim istraživanjima. Metaetika podrazumijeva analizu značenja središnjih termina u etici, kao što su „ispravno“, „obaveza“, „dobro“, „vrlina“ i „odgovornost“. Funkcija opće normativne etike jeste uspostavljanje jedne etičke teorije koja će dati opći odgovor na pitanje: „Šta je moralno ispravno, a šta moralno pogrešno?“ Praktična normativna etika je iskorak iz opće normativne etike. Ona koristi alate (teorije i principe) normativne etike u svrhu

14 Mappes i DeGrazia, „General Introduction“, u *Biomedical Ethics*, 5. izd., Mappes, T. A. i DeGrazia, D. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 1-55.

15 Beauchamp, „Ethical Theory and Bioethics“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp, T. L. i Walters, L. R. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 1-32.

opravdanja stavova o konkretnim moralnim problemima kao što su istraživanja koja uključuju ljude, samoubistvo, zločin i kaznu itd. Općenito, pokušaj da se označe smjernice praktičnog djelovanja naziva se praktičnom etikom. Praktična etika javlja se kao zasebna disciplina 1960-ih, a danas se smatra najvažnijom granom etike. Poput poslovne etike ili etike inženjerstva, bioetika je ogranak praktične normativne etike.

Bioetika

„Bioetika“ je termin izveden od grčke riječi *bios*, što znači „život“, i *etike*, što znači „etika“. Zato se može definirati kao sistematsko izučavanje ljudskog ponašanja u području nauka o životu i zdravstvenoj zaštiti, u onoj mjeri u kojoj se to ponašanje ispituje u svjetlu moralnih vrijednosti i principa.¹⁶ Samuel Gorovitz je definira kao „kritičko ispitivanje moralnih dimenzija odlučivanja u kontekstima zdravlja i u kontekstima koji uključuju biološke nauke“.¹⁷ Zapravo, mnoga pitanja bioetike su dugovječna, a ljudi koji se bave kliničkom medicinom i biološkim istraživanjima o moralnim ograničenjima svojih djelatnosti razmišljaju još otkako te djelatnosti postoje.¹⁸ Spektar bioetike je širok. Neka izazovna pitanja koja bioetika postavlja su: *Treba li nam novi pristup reproduktivnoj medicini? Treba li liječiti neplodnost? Je li surogat-majčinstvo prihvatljiva mjera? Možemo li pokušati sebe „napraviti savršenijima“ dodajući bolje gene u oplodenu jajnu ćeliju? Treba li uopće dozvoliti istraživanje embrionskih matičnih ćelija, s obzirom na to da se u tim istraživanjima uništavaju ljudski embrioni? Možemo li klonirati ljude? Treba li dozvoliti*

16 Reich, „Introduction“, u *Encyclopedia of Philosophy*, Reich, W. T. (ur.) (NY: The Free Press, 1978), vol. 1, str. 19.

17 Gorovitz, „Bioethics and Social Responsibility“, *The Monist*, 60:1 (1977), 3-15.

18 Gorovitz, „Bioethics“, str. 3-15.

ljekarski potpomognutu smrt kako bi se ubrzala smrt onih neizlječivo bolesnih? Treba li, napokon, omogućiti adolescentu koji prolazi bolno, a bezuspješno liječenje da odbije dalje liječenje? Treba li svaki građanin imati pravo na dobru zdravstvenu zaštitu? Šta je s etikom transplantacije organa? i tako dalje.

Bioetika pokriva širok spektar društvenih pitanja, poput onih povezanih s javnim zdravljem, zaštitom zdravlja na radu, međunarodnim zdravstvenim propisima i etikom kontrole populacije. Njen predmet se proteže izvan ljudskog života i zdravlja i obuhvata probleme koji pogađaju životinjski i biljni svijet, kakva je, naprimjer, tema eksperimentiranja na životinjama i suprotstavljenih okolišnih prava.¹⁹

Za razliku od drugih grana filozofije, kao što je grana primijenjene normativne etike, bioetika ima interdisciplinarni pristup. Interdisciplinarna je u smislu što druge naučne discipline mogu pokrenuti bioetičke rasprave. Kao etika nauke o životu, zasigurno ima interdisciplinarna svojstva. Pravo, sociologija, antropologija i političke nauke također se mogu preklapati s bioetikom. Brojni nefilozofi čak smatraju da će neko objašnjenje njezina interdisciplinarnog karaktera biti od koristi za samu bioetiku.²⁰ Ovaj argument je ispravan, recimo u tom smislu što, kada neki bioetičar govori o etici medicinski potpomognute reprodukcije, neki sociolog može biti od pomoći pribavljajući podatke o stopi neplodnosti u određenom području. Kada bioetičar govori o moralnosti abortusa, sociolog mu može dati saznanja o mišljenju javnosti o abortusu. Sociolog nikada neće suditi o abortusu s moralnog stajališta. Njegova uloga je ograničena na prikupljanje i predstavljanje činjenica. Bioetičar je taj koji nosi breme tumačenja i analize moralne valjanosti podataka u svjetlu etičkih principa i teorija.²¹ Međutim, budući da je ovo interdisciplinarna studija, mišljenja smo da je bioetika bliže povezana

19 Reich, „Introduction“, str. 19.

20 Mappes i DeGrazia, „General introduction“, str. 1-55.

21 De Vries, „How Can We Help? From ‚Sociology in‘ to ‚Sociology of Bioethics‘“, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32:2 (2004), 279-92.

s naukama o životu, zato što se direktno bavi etičkim pitanjima tih nauka. Zapravo, bez obzira na nekoliko faktora koji utječu na bioetičko odlučivanje, bioetika ima vlastitu metodologiju, vlastite principe i teorije izrađene u normativnom duhu, i, ako se udalji od njih, bilo bi nemoguće donijeti neki bioetički sud.

Principi bioetike

Da bi se pokrenula etička diskusija o bioetici, neophodan je konceptualni okvir. Da bi se podstakla etička diskusija u bioetici, postavljena su tri opća moralna principa. To su: autonomnost, dobročinstvo i pravda.

Autonomija

U bioetici, autonomija označava ličnu slobodu, po kojoj je pojedinac slobodan izabrati i sprovesti vlastite odluke bez obmane, pritiska, stege ili prinude. Autonomija mora obuhvatati ovaj kriterij: čin odluke mora biti svjestan. Drugi mogu usmjeravati čovjeka, ali konačnu odluku mora donijeti osoba na koju se ta odluka odnosi. U autonomnom odlučivanju nikakvu ulogu ne smije imati pritisak niti smije biti ograničenja izvana. Pretpostavimo da pacijent, prije nego što ga podvrgnu operaciji srca, konsultira doktora, savjetuje se s članovima svoje porodice itd. Naposljetku, ako pacijentu odluka nije nametnuta bilo kakvim vanjskim ograničenjem, ona se smatra autonomnom. Ako je pak došlo do vanjskih pritisaka, onda se ona ne smatra autonomnom. Ponekad, unutrašnji faktori, kao što su veliki strah, akutna bol i neprekidna nelagoda, mogu imati utjecaja na donošenje odluke. Autonomno odlučujemo samo ako smo dovoljno oslobođeni od svih vrsta unutrašnjih prepreka.

Mnogi filozofi govorili su o autonomiji. Najjači argumenti za opravdanost autonomije dolaze uglavnom od deontologa, posebno od njemačkog filozofa Immanuela Kanta. Prema Kantu: „Autonomnost volje je karakteristika volje po kojoj je ona zakon za sebe.“²²

Dobročinstvo

Dobročinstvo je princip koji obično upućuje na djela milosrđa i samilosti i može označavati svako djelo od kojeg drugi ima koristi. Konkretnije, princip dobročinstva može sadržavati sljedeća četiri elementa:

1. ne smije se nanositi zlo ili šteta;
2. mora se spriječiti zlo ili šteta;
3. mora se uklanjati zlo ili šteta;
4. mora se činiti i zagovarati dobro.²³

Filozof William Frankena organizirao je elemente dobročinstva po prednosti. U bioetici, dobročinstvo obično označava doktorovu obavezu da čini dobro pacijentu. On se, također, mora suzdržavati od nanošenja bilo kakve štete pacijentu. To je najbolje iskazano u Hipokratovoj zakletvi i u zakletvi Udruženja američkih medicinskih sestara: „Prva obaveza medicinske sestre je zdravlje, dobrobit i sigurnost klijenta.“

Pravda

Riječ „pravda“ je vrlo privlačna, jednostavna i odmah priziva u misli ideje pravičnosti, vrline i prava. Uobičajeno i osjetljivo pitanje upravljanja zdravstvenom zaštitom jeste borba za raspodjelu

22 Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (New York: Harper & Row, 1964), str. 108.

23 Frankena, *Ethics*, 2. izd. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), str. 47.

oskudnih resursa. U debati o dodjeli resursa za zdravstvenu zaštitu, iznose se različita teorijska stajališta.²⁴

Bioetičke teorije do 1990.

Da bi se odredilo da li je djelo u naukama o životu ispravno ili pogrešno, od suštinske važnosti je konceptualni okvir. Savremeni etičari objašnjavaju etiku djela u svjetlu sljedećih uzajamno isključivih etičkih teorija:

- a) teleologije i
- b) deontologije

Teleološka teorija je svaka etička teorija koja ispravnost ili pogrešnost nekog ljudskog djela određuje kao isključivu funkciju dobrih i loših posljedica koje direktno ili indirektno proističu iz tog djela. Nasuprot teološkoj, deontološka teorija iskazuje da ispravnost i pogrešnost ljudskog djela nisu isključiva funkcija dobrih i loših posljedica. Dakle, deontološka teorija je etička teorija u kojoj su ispravnost i pogrešnost određene kao potpuno neovisne o tome da li su posljedice dobre ili loše.

Utilitarizam

Najistaknutija teleološka teorija je utilitarizam. Osnovna ideja utilitarizma je da su neko djelo, postupak ili praksa ispravni (kada se porede s alternativnim djelom ili praksom) ako vode ka najvećoj mogućoj prevagi dobrih posljedica ili ka najmanjoj

24 Razrađenu diskusiju o različitim teorijskim dimenzijama pravde, naprimjer, utilitarnu teoriju, egalitarnu teoriju i libertarijansku teoriju, vidjeti u Edge, R. S. i Groves, J. R., *Ethics of Health Care: A Guide for Clinical Practice*, 2. izd. (Albany: Delmar Publishers, 1999), str. 124-131.

mogućoj prevagi loših posljedica u svijetu kao cjelini. Ova teorija zasniva se na principu korisnosti, u skladu s kojim uvijek treba stvarati maksimalnu prevagu pozitivnih vrijednosti nad onim što je bezvrijedno (ili najmanje negativno, ako se može postići samo neželjeni ishod). Klasična sistematska formulacija utilitarizma može se naći kod filozofa Jeremyja Benthama (1748–1832) i Johna Stuarta Milla (1806–1873). Utilitarizam se uglavnom zasniva na „principu najveće sreće“. Prema Millu, „(...) po principu najveće sreće postupci su ispravni u mjeri u kojoj teže povećanju sreće; pogrešni ako teže umanjiti sreću.“²⁵ U slučaju kada treba odlučiti da li darovati 10.000 dolara jednom bogatašu ili peterici siromaha, utilitarist će se odlučiti za pet siromaha. Međutim, utilitarizam ima određenih mana.²⁶

Dvije su savremene verzije utilitarizma: utilitarizam postupaka i utilitarizam pravila. Osnovni princip utilitarizma postupaka može se iskazati ovako: čovjek treba postupati tako da stvara najveću moguću prevagu dobra nad zlom, uzevši svakoga u obzir. Međutim, ova pravila opravdavaju se pozivanjem na princip korisnosti. Naprimjer, održati obećanje u našem društvu smatra se dobrim pravilom. Jučer sam obećala otići prijatelju ujutro, ali iznenada mi je umro brat. Bila sam tako tužna da sam zaboravila obavijestiti prijatelja da ga neću moći posjetiti u dogovoreno vrijeme. Prekršila sam pravilo kako bih maksimizirala korist. Prema utilitarnom pristupu moralnosti, nisam uradila ništa ni nepravedno ni pogrešno.

Zamislite situaciju 1950-ih, kada su mašine za dijalizu bubrega bile rijetke. Neki ovlaštenu odbor mora odlučiti kome će se dati prioritet za dijalizu: 40-godišnjoj uzornoj građanki koja ima četvero djece i muža ili neoženjenom muškarcu iste dobi za kojeg se zna da

25 Mill, *Utilitarianism* (New York: Liberal Arts Press, 1957), p. 10. O važnim karakteristikama utilitarizma vidjeti Beauchamp, „Ethical Theory“, str. 1-32.

26 W. D. Ross i drugi kritiziraju ga zbog mnogo razloga. Detalje vidjeti u Pojman, L. P., *Life and Death: Grappling with the Moral Dilemmas of Our Time* (Belmont: Wadsworth, 2000).

je skitnica i alkoholičar. Čini se jasnim da su posljedice spasavanja života žene daleko veće nego posljedice spašavanja života muškarca. Ako žena umre, mnogi će ljudi biti teško pogođeni (njena djeca, muž i zajednica u cjelini). Međutim, je li ispravno nekom pojedincu dati saglasnost za pristup rijetkom medicinskom resursu na temelju njegove ili njene društvene uloge? Ako bi se ovako donosili propisi, zar to ne bi deprimiralo one koji žive manje društveno korisne živote? S druge strane, možda se negativne posljedice mogu dovesti u ravnotežu s pozitivnim, time što će ljudi možda biti skloniji tome da budu društveno korisni.²⁷ Kada neko djelo ili postupak razmatramo direktno na osnovu skupa pravila za koja smatramo da će vjerovatno dovesti do najboljih ishoda, najčešće su to pravila utilitarizma. Glavni princip utilitarizma može se iskazati ovako: čovjek se mora ponašati u skladu s pravilom koje će, ako se općenito slijedi, dati najveću prevagu dobra nad zlom, uzevši svakoga u obzir. Ova pravila se, potom, opravdavaju pozivanjem na princip korisnosti. Obično dajemo prednost životu po najboljim pravilima koja naše društvo odobrava, kao što su pravila govorenja istine, poštenja, pouzdanja, pravde itd. Utilitarizam pravila etiketira se kao „direktna“ ili „krajnja“ forma utilitarizma, zbog otvorenog pristupa principu korisnosti. Po njemu se direktno pita „Kakve će dobre i loše posljedice neposredno proizaći iz ovog postupka, u ovim okolnostima?“, a ne „Kakve će dobre i loše posljedice općenito proizaći iz ovakvih postupaka?“

Naprimjer, pretpostavimo da su doktori dijagnosticirali rak dojke (neizlječiv) 35-godišnjoj ženi, kada je bila u trećem mjesecu trudnoće. Šta ako ona, razmišljajući o nesigurnoj budućnosti bebe, odluči prekinuti trudnoću? Ubijanje se u društvu obično smatra izuzetno lošim djelom. Međutim, u ovom slučaju, zagovornici pravila utilitarizma pokušali bi opravdati taj postupak pozivajući se na bar jedan izuzetak od pravila zabrane ubijanja.²⁸

27 Mappes i DeGrazia, „General introduction“, str. 1-55.

28 Kritičku diskusiju potražiti u Mappes i DeGrazia, „General introduction“, str. 16-17.

Druga važna teleološka teorija je etički egoizam. Glavni princip etičkog egoizma glasi: čovjek treba raditi tako da unapređuje svoj vlastiti interes. Djelo je ispravno kada stvara najbolju prevagu dobra nad zlom za onoga ko vrši to djelo. Dakle, ispravnost ili pogrešnost djela ovdje je određena na osnovu posljedica koje proizvodi. Etički egoizam nije bez određenih ograničenja.²⁹

Deontološke (na dužnost usmjerene) teorije

U deontološkoj ili na dužnost usmjerenoj etici tvrdi se da ispravnost ili pogrešnost nekog postupka ovisi o njegovom unutrašnjem karakteru, a ne o situaciji ili posljedicama. Postoji nekoliko različitih deontoloških etičkih sistema, međutim, najpoznatiji deontološki etički sistem je formulacija Immanuela Kanta. Kant svoju etičku teoriju zasniva na ključnoj činjenici da smo mi razumna bića, a u središtu ove racionalnosti je moto da su principi izvedeni iz razuma – univerzalni. Prema njemu, neko djelo je ispravno samo ako je izvršeno ne u svrhu ličnog interesa, nego u svrhu zadovoljenja našeg razuma. Konačna osnova za valjanost moralnih pravila leži u čistom razumu, a ne u intuiciji, savjesti ili korisnosti. Stoga se moralnost izvodi iz racionalnosti, ne iz iskustva i obaveze i nije utemeljena u prirodi čovjeka ili u svjetskim okolnostima, nego u čistom razumu. Ove univerzalne istine važe za sve ljude, za sva vremena, za sve situacije.

Neko se djelo može smatrati ispravnim ako je izvršeno zato što je to dužnost. „Dužnost radi dužnosti same“, čuvena je Kantova izreka, što znači da čovjekov motiv za djelovanje mora biti spoznaja da je djelo zasnovano na dužnosti. Djelo ima moralnu vrijednost samo ako izvršilac ima dobru namjeru, a čovjek ima dobru namjeru samo ako je moralna dužnost zasnovana na univerzalno validnom pravilu i ako je to isključivi motiv postupka.

²⁹ Za detalje vidjeti Mappes i DeGrazia, „General introduction“, str. 1-55.

Kantov najviši princip, koji se naziva „moralnim zakonom“, iskazan je u nekoliko njegovih djela. Neki postupak bit će ispravan ako je u skladu s pravilom koje zadovoljava princip zvani „kategorički imperativ“. Pod „kategoričkim“ on podrazumijeva da se ne dozvoljavaju izuzeci. „Imperativ“ je zapovijed izvedena iz principa. Kategorički je imperativ, tvrdi on, kategorički zato što ne dozvoljava izuzetke i što je apsolutno obavezujući. To je imperativ zato što daje upute o tome kako da neko postupa. Čuven je Kantov proglas: „Djeluj tako da čovječnost u svojoj osobi i u ličnosti svih drugih uvijek uzimaš kao cilj, nikada samo kao sredstvo!“³⁰ Svaki čovjek ima vrijednost i dostojanstvo. Čovjek je najviše biće na Zemlji. Nikada ne smijemo postupati prema drugom biću isključivo kao prema sredstvu ostvarivanja vlastitih ciljeva.

Na osnovu Kantove maksime koja kaže da svaki čovjek ima savršenu dužnost prema drugima da ne laže, možemo uspostaviti pravilo za ljekare da ne smiju lagati pacijentima. Ako pacijent kojem je ljekar dijagnosticirao smrtnu bolest pita kakva mu je prognoza, ljekar, motiviran željom da zaštiti pacijenta od psihičke uznemirenosti, koja bi pratila saznanje o pravom stanju, može doći u iskušenje da laže. Međutim, djelo u ime dobročinstva (nesavršene dužnosti) ne smije se vršiti na račun savršene dužnosti.

Vrlo važna karakteristika Kantove deontologije jeste da se čovjek ne smije tretirati kao sredstvo. Iz toga slijedi, u ovom slučaju, da bi bilo moralno pogrešno to da biomedicinski istraživač koristi ljudske subjekte za svoje istraživanje, ako mu je neposredni cilj uspješno završavanje studije, odnosno ako su mu stvarni ciljevi stjecanje priznanja u naučnoj zajednici, dobra plaća itd. Ako istraživač želi izbjeći korištenje subjekata samo kao sredstva, onda, na osnovu Kantove teorije mora naći racionalno opravdanje učešća ljudskih subjekata u istraživanju. Dakle, poštovanje prema ljudima obuhvaćenih istraživanjem zahtijevalo

30 Beck, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Translation of the book by Immanuel Kant) (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1959), str. 47.

bi od istraživača da poštuje zahtjev dobrovoljnog informiranog pristanka. Kantova teorija je čista i privlačna, ali ostaje pitanje njene kompatibilnosti s praktičnim pristupima svakodnevnog života.³¹

Druga važna formulacija deontološke etike nalazi se u onome što nam je poznato kao teorija ugovora Johna Rawlsa.³²

Kada neko donosi etički usmjerenu odluku, on svjesno ili nesvjesno uzima u obzir implikacije spomenutih principa. Ponekad neko preferira autonomiju pacijenta, ponekad se preferira paternalizam. To ovisi o nečijim preferencijama vrijednosti kao i o specifičnoj situaciji. Konačno, u kliničkoj praksi, konsenzus igra veliku ulogu u donošenju odluka.

Razvoj savremenih teorija nakon 1990-ih

Teleološka i deontološka (na dužnosti zasnovana) etika, bez sumnje, imaju određenu snagu, spajaju raznovrsne moralne interese u vrlo sistematizirani okvir i koncentrirane su oko jednog velikog principa. Sve do 1990-ih, nijedna odluka u medicinskom kontekstu nije donesena bez pozivanja na ove dominantne teorije. Svako ko se suočio s kontekstualno bioetičkom moralnom dilemom, da bi je riješio, okrenuo bi se ili deontološkim ili teleološkim bioetičkim teorijama. Međutim, oko 1990-ih, neki filozofi i etičari počinju sistematski kritizirati ove teorije. Tvrde da se ove teorije primjenjuju jednostavno da bi se našla zadovoljavajuća rješenja za konkretne probleme, čime zagovaraju slično shvatanje moralnog života koje se koncentrira oko univerzalnih principa i pravila. Dalje se argumentira da nijednom od dva dominantna pristupa ne treba davati toliku pažnju i važnost kakve su im davane u prošlosti.

31 O kritikama vidjeti Mappes i DeGrazia, „General introduction”, str. 1-55.

32 Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), str. 171.

Postoje tri popularne zamjene za tradicionalne teorije:

1. etika vrlina (zasnovana na karakteru);
2. etika brige (zasnovana na odnosu);
3. kazuistika (zasnovana na analizi slučajeve).³³

Etika vrlina

Već smo napomenuli da su obaveze i prava glavni konstrukti tradicionalnih teorija. Pored obaveza i prava, postoji još jedan aspekt, a to je čovjek ili činitelj, tj. izvršitelj djela. Vrlinom ili karakterom čovjeka bavi se *etika vrlina*. Glavni fokus etike vrlina je da je za donošenje odluke o ispravnom djelovanju važno „srce“ moralnog činitelja, a ne njegova moć rasuđivanja.³⁴

Etika vrlina više se bavi ličnim karakterom i moralnim navikama nego nekim konkretnim djelom. Dobar, čestit karakter očituje se u pokazanim crtama ličnosti, među kojima su iskrenost, pouzdanost, pravednost, saosjećanje, prijateljska nastrojenost itd. Zapravo, ne postoji sveobuhvatna lista vrlina. Beauchamp i Childress navode pet vrlina koje treba da imaju ljekari: pouzdanost, poštenje, razboritost, saosjećanje i savjesnost.³⁵ Gardiner tvrdi da etika vrlina ima određene prioritete u odnosu na tradicionalne principe bioetike.³⁶ Međutim, ponekad nam se može činiti da, poput konsekvencijalizma ili deontologije, ni etika vrlina ne može čovjeku dati neki jasan smjer u životu. Tačno je da ona zagovara plemenito držanje u životu, a zbog naglaska na čestitosti srca. Međutim, šta se podrazumijeva pod „čestitim

33 Beauchamp, „Ethical Theory“, str. 1-32.

34 Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (San Francisco, CA: McGraw-Hill, 1999), str. 178.

35 Beauchamp i Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 5. izd. (NY: Oxford University Press, 2001), str. 32-38.

36 Za detalje vidjeti Gardiner, „A Virtue Ethics Approach to Moral Dilemmas in Medicine“, *Journal of Medical Ethics*, 29:5 (2003), 297-302. Za detaljniju analizu savremene varijante etike vrlina vidjeti Hursthouse, „Virtue Theory and Abortion“, *Philosophy and Public Affairs*, 20:3 (1991), 223-46 i MacIntyre, *After Virtue*, 2. izd. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), str. 191.

čovjekom“? Niko ne može imati toliko vrlina istovremeno. Prema deontologiji, ispravan postupak je onaj koji je određen nekim konkretnim pravilom. I, da ponovimo, na temelju utilitarizma, ispravno djelovanje je ono koje proizvodi najbolje posljedice. Nasuprot tome, etika vrlina teži pročišćenju duše činitelja, onog ko izvršava djelo. Je li moguće da se srce čovjeka u potpunosti pročisti? Čovjekova duša je apstraktan entitet. Je li moguće izdvojiti nekakav njen presjek i verificirati ga empirijski? Treba imati jasnu predodžbu o vrlini i grijehu – kako se vrlina razlikuje od grijeha, ko je čestit, a ko grešan itd. Može li biti nekog razgovijetnog kontrasta između njih?

Etika vrline ima sposobnost učiniti liječnike predanim pacijentima čak i kada je to u sukobu s njihovim ličnim interesima. Pravi ljekar mora steći određene dobre osobine kako bi adekvatno liječio svoje pacijente. Postoje mnogi slučajevi u kojima se precizna odluka o ispravnosti ili pogrešnosti nekog postupka ne može odrediti bez oslonca na vrlinu. Naprimjer, u nekim slučajevima emocionalna usklađenost i saosjećanje su moćniji od lijekova. Dakle, u medicini ne smijemo ignorirati pristup etike vrlina. Nedavno je Johnson iznio određene kritike pristupa etike vrlina u bioetici. Objasnio je i analizirao tumačenja ispravnog postupanja koje su dali Christine Swanton i Michael Slote, u kojima niko od njih ne zauzima gledište da je ispravno djelo karakteristika čestitih ljudi.³⁷

Etika vrlina je dobar dodatak teoriji bioetike. Mogla bi biti izvrstan početak unapređenja donošenja etičkih odluka u bioetici ili bilo kojoj profesionalnoj etici, zato što se odnosi na osnovne karakteristike donosioca odluke.

37 Za detalje vidjeti Johnson „Virtue and Right“, *Ethics*, 113:4 (2003), 810-34.

Etika brige

Kao ni etika vrlina, ni *etika brige* nije nasuprot afektivnoj komponenti moralnog života, već posebnu pažnju posvećuje empatiji i interesu za potrebe drugih, odnosno brizi za druge. Također, pridaje važnost interpersonalnim vezama, saosjećanju, naklonosti, odanosti, ljubavi, prijateljstvu itd. Međutim, ono što je značajno – ona je protiv svakog deontološkog ili utilitarnog pristupa.

Etika brige ozbiljno pristupa apstraktnom principu obaveze, zato što ovi principi mogu zanemariti afektivne komponente moralnog života. Briga i odgovornost prema potrebama drugih često je moralno poželjnija od nezavisnog, nepristrasnog moralnog vrednovanja. Naprimjer, etika brige snažno podupire emocionalnu posvećenost koju prema pacijentima pokazuju profesionalci u zdravstvenoj zaštiti, a ne uvjetuju je pozitivnim posljedicama niti poštovanjem njihove ličnosti. Apstraktna priroda novijih vladajućih teorija teži i da obuhvati određena moralno značajna iskustva, kakva su – biti žena, manjina, srodnik ili u nekoj drugoj bliskoj vezi.³⁸ Djelokrug etike brige vrlo je širok. Ne smije se zasnivati ni na kakvim principima ili pravilima. Mora se naći dobar način koji će ljekar koristiti u liječenju pacijenata. Međutim, mi te načine ne možemo utvrditi u smislu strogih principa ili pravila, zato što je svaki pacijent različit i svaki slučaj je drugačiji. Ovdje uočavamo neke sličnosti s etikom vrlina, zato što je u etici vrlina prostorno-vremenski faktor; također, veoma važan.

Kazuistika ili analiza slučajeve

Sljedeća alternativa i izazov klasičnim teorijama dolazi iz *kazuistike* ili analize slučaja, tj. rasuđivanja utemeljenog na slučaju. Umjesto da se fokusira na tradicionalne teorije i principe, ovaj pristup se koncentrira na narative, paradigmatičke slučajeve i

38 Mappes i DeGrazia, „General Introduction“, str. 1-55.

presedane uspostavljene nekim prethodnim slučajevima. Praktična mudrost je od suštinske važnosti za određivanje koji će od brojnih principa i pravila odgovarati primjeni u nekom zamršenom ili nejasnom slučaju.³⁹ U razumijevanju analize slučaja vrlo je korisna analogija s pravnim presedanom ili sudskom praksom. U sudskoj praksi, normativne presude suda postaju autoritativne i te presude postavljaju presedan koji sudije koriste kada presuđuju u potonjim slučajevima, bez obzira što konkretne karakteristike svakog novog slučaja ne moraju biti iste. Slučaj koji se trenutno razmatra stavlja se u kontekst skupa slučajeva koji pokazuju grupnu sličnost, pa se procjenjuju i sličnosti i razlike. Relativna težina oprečnih vrijednosti razrješava se tako što se slučajevi upoređuju s analognim slučajevima. Moralna uputa se dobija iz akumulirane mase važnih slučajeva i predstavlja konsenzus u društvu i u institucijama, postignut razmatranjem slučajeva. Taj konsenzus potom postaje autoritativan i proširuje se na nove slučajeve.⁴⁰

Kazuistika je privlačna mnogima u medicinskim kontekstima, zbog smislene i praktične metode koju koriste kada u nesigurnom kontekstu moraju praviti teške izbore. Bez obzira na to, nije bez kritika. Bracci, naprimjer, smatra da se savremena kazuistika, kao forma aristotelske praktične mudrosti (*fronezis*), zasniva na pretpostavkama o zajedničkim normama i iskustvenoj mudrosti koje daju klimave temelje bioetičkoj logici današnjice. Nova mudrost, kao argumentacijska pomoćna sredstva u službi bioetičkog prosuđivanja, koristi nekoliko dijaloških vrlina uobličениh narativom. Ove vrline imaju moć da ojačaju kritičko mišljenje i doprinesu donošenju moralno opravdanih odluka kroz samopropitivanje, moralnu imaginaciju i obrasce obzirnog slušanja.⁴¹ Nasuprot bioetici u kojoj se misli da slučajevi (budući da

39 Mappes i DeGrazia, „General Introduction“, str. 1-55.

40 Arras, „Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics“, *Journal of Medicine and Philosophy*, 16:1 (1991), 29-51.

41 Bracci, „Bioethics: A ‚New‘ Prudence for an Emergent Paradigm?“, *Argumentation and Advocacy*, 38:3 (2002), 115-18.

su zasnovani na „stvarnim“ događajima) nisu motivirani nekom posebnom etičkom teorijom, Chamber istražuje kako se grade narativi slučajeve i u kojoj su mjeri pokretani konkretnim teorijama.⁴² Dvije druge savremene etičke teorije su:

1. komunitarna i
2. feministička etika⁴³

Komunitarna etika

Termin „komunitarna etika“ može se izvesti na osnovu termina „zajednica“, „komuna“. Čovjek je društveno biće, kako je uočio Aristotel. Naše vrijednosti, naše konceptualne sheme, sami naši identiteti rađaju se, oblikuju i njeguju unutar granica zajednice. Dakle, dobro društvo se koncentrira ne samo oko prava pojedinca nego i na dobro šire zajednice.

Callahan ukazuje na mogućnost da kulturna bioetika služi kao kontrapunkt glavnoj struji bioetike. Po njegovom mišljenju, komunitarna bioetika počela bi istraživanjem i individualne odgovornosti i društvene dimenzije moralnog života. Od suštinske je važnosti da se komunitarna etika razvija uz analizu kulturnih modusa oblikovanja ličnih izbora, time što stvaraju mogućnosti i prepreke za te izbore. Uobičajena je, ali se rijetko spominje, pretpostavka koja funkcionira spram pojave kako komunitarne etike, tako i etike lične odgovornosti: to je pretpostavka da u jednom pluralističkom društvu ne treba težiti izgradnji nekakvog bogatog, sadržajnog shvatanja općeg dobra. Komunitarna etika treba težiti miješanju kulturalnih i individualnih prosudbi. Kulturalna prosudba zahtijeva zajednički napor i javni diskurs.

42 Detalje vidjeti u Chambers, „From the Ethicist’s Point of View: The Literary Nature of Ethical Inquiry“, *The Hastings Center Report*, 26:1 (1996), 25-33.

43 Steinbock, Arras, London, „Moral Reasoning in the Medical Context“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, B., Arras, J. D. i London, A. J. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 1-41.

Lično vrednovanje, u formulaciji ličnog suda, zahtijeva samoa-nalizu i saradnju drugih te vlastitu formu javnog diskursa.⁴⁴

Prema Thomasmi, savršeno svjetsko društvo unapređuje slobode unutar zajednice. Njegovo gledište je u sredini, između kulturnog relativizma i antirelativizma, između neospornih razlika u kulturama i neporecivih osnova individualnih ljudskih prava.⁴⁵ Nije tako lahko tražiti odgovore na medicinske probleme u komunitarnom svjetlu, zato što među zajednicama postoje upečatljive razlike. Naprimjer, kako riješiti pitanje medicinski potpomognutog samoubistva korištenjem komunitarizma kao platforme? Za komunitariste kao što je Alasdair MacIntyre, naglasak na historiji, tradicionalnoj praksi i vrlinama vodi ka potpunom napuštanju liberalnog individualizma i prihvatanju prilično konzervativne političke agende. Umjereniji komunitaristi rješavaju situaciju drugačije. Neki, koji su vrlo „progresivni“, naglašavaju važnost društvenih značenja i vrijednosti zajednice, te pokušavaju sačuvati umjereniju ulogu individualnih prava.⁴⁶ Dakle, uravnoteženo i usavršeno društvo ne može zanemariti ni slobode ni zajednicu. To su dvije strane istog novčića.

Feministička etika

Teško je definirati „feminizam“ zbog njegovih raznovrsnih podideologija i podgrupa, među kojima su (između ostalih) liberalni feministi, tradicionalni marksistički feministi, radikalni feministi, socijalistički feministi i kulturni feministi. Međutim, zajednička tema koja se javlja kod svih ovih neskladnih grupa jeste da se sve suprotstavljaju diskriminaciji na osnovu roda.⁴⁷

44 Callahan, „Bioethics: Private Choice and Common Good“, *The Hastings Center Report*, 26:1 (1994), 28-31. Za više detalja vidjeti Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (NY: Free Press, 1991).

45 Za detalje vidjeti Thomasma, „Bioethics and International Human Rights“, *The Journal of Law, Medicine and Ethics*, 25:4 (1997), 295-306.

46 Steinbock et al., „Moral Reasoning“, str. 1-41.

47 Norris, „The Necessity of a Feminist Bioethics“, *The Georgetown Philosophical Review*, 1:1 (2004), 10-15.

Feministi će, također, naglašavati predrasude u bioetici. Da bismo u potpunosti shvatili koliko su te predrasude raširene i snažne, potrebno je samo ispitati historiju biomedicinskog shvatanja tijela.

Zapadna kulturna historija pokazuje da se žensko tijelo razumijeva i vrednuje drastično različito od muškog. Transcendentno tijelo, „generičko“ ljudsko je univerzalno kao muško, a žensko tijelo je isključeno iz etičkih paradigmi. Ono što ovdje razmatramo nije stvarno, fizičko tijelo, nego kulturni konstrukt tog tijela.⁴⁸ Oštra dihotomija između shvatanja o muškarcu i o ženi blisko je povezana s kartezijanskim dualizmom uma i tijela, dualizmom koji datira još od 17. stoljeća. Ovaj se dualizam um-tijelo u konačnici preplicće s podjelom muškarac/žena. Zbog pretpostavljenih superiornih intelektualnih sposobnosti, muškarci se poistovjećuju s umom, a kao produkt njihovih reproduktivnih sposobnosti, žene se povezuju isključivo s tijelom. Dakle, pretpostavlja se da muškarci mogu transcendirati svoje tijelo i postići stanje čistog razuma, nezagađenog čulima. Nasuprot tome, bliska veza žene s reprodukcijom suštinski ne dozvoljava da se tijelo zaobilazi.⁴⁹

Feministička su stajališta u bioetici zanemarivana zbog dubljih strukturalnih elemenata ove discipline. Od samog početka, bioetika je zaokupljena apstrakcijom, koja zahtijeva pristup – od vrha ka dnu – zasnovan na četiri principa. U ovom slučaju, davanje prednosti generičkim, apstraktnim principima za posljedicu je imalo brisanje stvarnih razlikovnih faktora, kao što su rod, rasa i klasa. Posmatrajući pojedinca kao autonomnog i samoodređujućeg, odvojenog od drugih odnosa u deontološkom Kantovom shvatanju i utilitarnom Millovom, bioetika marginalizira grupe koje su sastavni dio fizičke i emocionalne opstojnosti, uključujući feminističke.⁵⁰

48 Norris, „The Necessity“, str. 10-15.

49 Norris, „The Necessity“, str. 10-15.

50 Norris, „The Necessity“, str. 10-15.

Međutim, feminizam koji je imao cilj da osigura obuhvatniji prikaz kategorija ljudske prirode i ljudskog iskustva, ironično je bio napadnut jer to nije učinio precizno. Crkinje su posebno upozoravale feministe na njihove rasističke pretpostavke i praksu. Glavna tačka kritike bila je da su kategorije ženskog iskustva i ženske prirode, koje feminizam zagovara, slijepe na raznolikost rasne, etničke i klasne pripadnosti. Dugoročna posljedica bila je da feministi sada manje naglašavaju pitanja koja se tiču razlika između žena i muškaraca, a više ona koja se odnose na razlike među ženama.⁵¹

U stvarnosti, mnogo je tačaka slaganja između komunitarne i feminističke kritike liberalizma. I komunitaristi i feministi zapostavljaju individualizam koji se podrazumijeva u liberalnim modelima etike i umjesto njega ističu važnost utjelovljenja i društvenog mjesta u moralnom životu ličnosti. Na sličan način, i komunitaristi i feministi dokidaju liberalni fokus na nepristrasno zaključivanje. Oni više zagovaraju jednu mnogo skeptičniju epistemologiju. Unatoč tome, iako feminizam ima mnoga zajednička stajališta s komunitarizmom, ne prihvata ga kao etički model bezrezervno, već je vrlo sumnjičav prema društvenom konzervativizmu koji često podrazumijeva komunitarizam. U sferi restrukturiranja odnosa postoje mnogi neriješeni sporovi među feministima.⁵²

Možda je najhitniji spor za rješavanje, kako u teoriji, tako i u praksi, koji model moralne istine i znanja odgovara feministima. U sadašnjem toku globalizacije, glavni interes svih je kako unaprijediti vrijednosti koje bi bile primjenljive u svim tradicijama i kulturama. Ne možemo ignorirati sve veću osjetljivost prema stvarnosti kulturnih, etničkih, rasnih i rodnih razlika, kao ni društveni i fizički karakter ljudske prirode i iskustva u unapređenju takvog jednog shvatanja vrijednosti. Međutim, feministi bi morali ne

51 Hogan i Clague, „Feminist Ethical Theories: Key Trends, Past and Future/Response“, *The Month*, 32:8 (1999), 315-21.

52 Hogan i Clague, „Feminist Ethical Theories“, str. 315-21.

samo prepoznavati kontekstualnost znanja nego i arbitrirati između različitih vrijednosti, principa i opredjeljenja. Inače će feminizam svesti svoje teorijske i praktične tvrdnje na lični hir.⁵³

Zapadna sekularna bioetika i sekularizam

U bioetičkom istraživanju važan faktor za jasno tumačenje današnjih ideja je saznanje o historijskom razvoju znanja. Ovo je zbog toga što prošlost daje ključ i za sadašnjost i za budućnost, što je dovoljan razlog za pregled ideja korištenih u bioetici u svjetlu razvoja općih filozofskih ideja Zapada. U ovom odjeljku a) dajemo kratki pregled sekularizma kako bismo ilustrirali njegovu historijsku i epistemološku strukturu i b) tražimo šire epistemološke korijene usađene u zapadnoj sekularnoj bioetici.

Značenje sekularizma

Termin „sekularno“ potječe od latinskog *saeculum* i prenosi značenje s upečatljivo dvojnim vremenskim i mjesnim konotacijama. Vremenske označavaju „sada“ ili sadašnje značenje, a mjesne značenje „svijeta“ ili „svjetovnog“. Drugim riječima, *sekularno* znači „ovovremeno“ ili „sadašnje vrijeme“ i, na kraju, označava događaje, posebno savremene, u ovom svijetu.⁵⁴ „Ovaj svijet“ ovdje, naravno, označava vidljivi svijet u kojem živimo, nasuprot onom koji je nevidljiv i transcendentan. Sekularizam ciljano osuđuje sve oblike natprirodnog i činitelje posvećene natprirodnom, te zagovara nereligijske ili antireligijske principe

53 Hogan i Clague, „Feminist Ethical Theories“, str. 315-21.

54 el-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd., 1978), str. 14.

kao osnovu lične moralnosti i društvene organizacije.⁵⁵ Dakle, sekularizam je praktično isključivanje Boga iz ljudskog mišljenja i življenja. Sekularisti, koji poriču postojanje Boga, i sljedbenici sekularnog humanizma gledaju na religiju i na svaki božanski utjecaj na svijet i čovjeka kao na obično praznovjerje.⁵⁶

Začudo, sekularizam se može posmatrati povezan s kršćanstvom, po svom karakterističnom razvoju u historijskom kontekstu kršćanske Evrope. Evropsko komunalno iskustvo blisko je povezano s institucijom Crkve, u smislu povezanosti vjernika pojedinca i Crkve, s jedne strane, te Crkve i države, s druge. Koliko je kršćanstvo plod stvarnih Kristovih učenja i koliko je plod učenja ranih crkvenih otaca i različitih ekumenskih odluka – pitanje je za raspravu. Dovoljno je reći da se za kršćanstvo, od njegove rane historije, može reći da korača koridorima moći i države. Filozofija pretpostavljenog ranog historijskog odvajanja Crkve od države protivrječi vezi Crkve s državom pod bizantskim carevima i vezi Crkve sa Svetim Rimskim Carstvom, njihovoj plodonosnoj saradnji.⁵⁷ Značaj ovoga za praksu je u tome što je kasnije podstakla historijsku agresiju prema nekršćanskim zajednicama, s kojom se poklapa i neminovna religijska netrpeljivost unutar različitih vrsta kršćanskih zajednica. Potom je došlo do određene tolerancije, makar među različitim verzijama kršćanstva, koja je kulminirala zahtjevom za sekularizmom, odnosno nekom vrstom miroljubive građanske koegzistencije, te uvjerenjem da se ona, ako je nije moguće ostvariti pod zaštitničkim okriljem Crkve, onda, mora ostvariti izvan Crkve. Stoga se sekularizam, u nekom smislu, može smatrati pukim bjekstvom Evrope od strašnog iskustva, nastalog kao posljedica prakticanja učenja dogmatskog kršćanstva i

55 Wilson, „Secularization“, u *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, Eliade, M. (ur.) (Toronto: Macmillan Reference, 1993), str. 159-65.

56 Duffner, „The Fruits of Secularism“, *The Rosary Light & Life*, 51:1 (1998), <http://www.rosary-center.org/ll51n1.htm> (posjećeno 10. decembra 2005).

57 Khan, *Secularism – A Reaction to the Experience of the Christian Church in Europe* (Karachi: International Islamic Publishers, 1982), str. 2-3. Za detaljnije objašnjenje osnova sekularizma vidjeti Khan, *Secularism*, str. 2-41.

nepomirljivih prigovora savjesti pojedinaca i svećenstva, s jedne, te zahtjevâ suparničkih crkvi u istoj zajednici, s druge strane.⁵⁸

Filozofsko porijeklo sekularizma

Ponekad se tvrdi da sekularizacija ima korijene u biblijskoj vjeri, što znači da se postavlja pitanje koliko je kršćanstvo plod poslaničkog učenja i svetog teksta, a koliko plod teološke debate, filozofskog i metafizičkog konflikta i apsorbiranja helenističke filozofije. Drugim riječima, sekularizacija je ishod pogrešne primjene grčke filozofije u zapadnoj teologiji i metafizici, što je u 17. stoljeću logički dovelo do naučne revolucije koju je nagovijestio Descartes, otvorivši vrata sumnji i skepticizmu.⁵⁹

Rađanje moderne nauke, tokom renesanse u 15. i 16. stoljeću, predstavljalo je važan događaj koji je, zatim, pomogao oblikovanju obilježja moderne filozofije. Za razliku od srednjovjekovne filozofije, moderna filozofija često se smatra disciplinom koja je tek nešto više od sluškinje nauci. Novi moderni duh renesansnog doba naposljetku je eruptirao u otvorenu pobunu protiv autoriteta i tradicije. To je bila pobuna naroda protiv Crkve. To je bila pobuna kojom se tražila individualna istina protiv prisile crkvene organizacije. Razvoj nacionalizma i suprotstavljanje skolastičkom teološkom savezu bile su prethodnice dvaju velikih reformskih pokreta poznatih kao renesansa i reformacija – u kojima je autoritet Crkve nad narodnom svijesti postepeno slabio, a čovjek počeo zahtijevati intelektualnu slobodu. Poštovanje prema kršćanstvu postepeno se smanjivalo; nadomjestila ga je vjera u racionalizam i ljudski razum, čime se objašnjava racionalistički karakter moderne filozofije. U potrazi za znanjem, najviši autoritet postaje ljudski razum. Otac moderne filozofije, francuski filozof Rene Descartes (1596–1650) imao je cilj da objasni

58 Khan, *Secularism*, str. 40.

59 el-Attas, *Islam and Secularism*, str. 18-20.

postojanje *jastva* argumentom *cogito, ergo sum*. Uspješno je dokazao postojanje *jastva*, postojanje pojedinačnih objekata. Međutim, ove stvari ne postoje neovisno o umu. Problem nastaje kada se pokušava dokazati postojanje Boga. Budući da se Njegovo Biće u mislima, Njegova Suština, ne može saznati, i budući da je Njegovo Biće identično Njegovom Postojanju, to znači da se Njegovo Postojanje ne može ni znati. Očigledno je postojanje Boga – kao i drugih metafizičkih stvari, sve do 18. stoljeća i do njemačkog filozofa Immanuela Kanta – bilo pitanje vjere, a ne filozofske istine. Kant je dokazao postojanje Boga zarad moralnosti. Ukratko, filozofski trend bio je da se čovjek shvata kao mjera svih stvari i osporava svaki oslonac na natprirodnu zbilju. Moderna filozofija se klasificira kao racionalistička i empirijska, budući da prihvata razum ili iskustvo kao izvor znanja. Descartes, Spinoza, Leibniz i Wolff istaknuti su racionalistički filozofi, a Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley i Hume smatraju se istaknutim filozofima empirizma modernog doba 17. stoljeća. Filozofija 18. stoljeća karakterizira se kao filozofija prosvjetiteljstva. Ona predstavlja vrhunac cijelog jednog intelektualnog pokreta koji je počeo u 16. i 17. stoljeću. Poštovanje prema ljudskom razumu i ljudskim pravima, što je bilo karakteristično obilježje moderne filozofije, u prosvjetiteljstvu 18. stoljeća postaje univerzalno. Zapravo, to je nastavak renesanse. U Francuskoj, kao posljedica društvenog, političkog i crkvenog ugnjetavanja, prosvjetiteljstvo dobija najradikalniju odbranu. Jean Jacques Rousseau i Kant značajni su predstavnici ovog vremena. Descartes je otvorio vrata sumnji i skepticizmu, a slijedom, u 18. i 19. stoljeću (kao i u naše vrijeme) i ateizmu i agnosticizmu te utilitarizmu, dijalektičkom materijalizmu, evolucionizmu i historicizmu.

Čak i egzistencijalistički filozof Friedrich Nietzsche⁶⁰ proglašava Boga mrtvim. Potom dolazi fenomenologija Edmunda

60 Savremeni njemački filozof Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) se, pak, najčešće povezuje s filozofijom nihilizma (*prim. red.*).

Husserla i egzistencijalizam Martina Heideggera. Ovakvo kretanje ojačano je u novijem napretku u jezičkoj analizi kojem su doprinijeli filozofi jezika, posebno oni iz Bečkog kruga. Oni se u sticanju znanja snažno oslanjaju samo na ljudski razum i svako izbjegavaju kršćanski sveti tekst.

Zapadna sekularna bioetika: Logički derivat sekularizma

Kao multidisciplinarno područje, bioetika nije čisto filozofski poduhvat. Brojni stručnjaci dali su doprinos formuliranju bioetičkih principa, što smo vidjeli u prethodnom poglavlju. Dakle, moramo biti oprezni kada iznosimo tvrdnju da je zapadna bioetika ishod sekularizacije filozofije na Zapadu. Međutim, bez sumnje se može reći da su u sekularnoj bioetici religijska uvjerenja izbjegnuta kao nerelevantna ili nepotrebna.

Bioetika je tvorevina svog vremena i historije. Zapravo, u počecima bioetike 1960-ih i 1970-ih,⁶¹ u njoj je dominirala teologija, djelimično zbog doprinosa istaknutih kršćanskih teologa i jevrejskih učenjaka kao što su Daniel Callahan, McCormick, Paul Ramsey, Joseph Fletcher, Leon Kass, Seymour Siegel, David Feldman i drugi koji su se bavili ovom granom nauke, a djelimično zbog dominacije teološkog jezika i metoda.⁶² Međutim, sada je scenarij promijenjen.

Prema Callahanu, „najupečatljivija promjena tokom protekle dvije decenije, ili nešto više, bila je sekularizacija bioetike.“ On, također, komentira: „Ova disciplina napravila je pomak od područja u kojem dominiraju religijska i medicinska tradicija ka području koje sada sve više oblikuju filozofski i pravni koncepti.“ „Posljedica je jedan modus javnog diskursa koji naglašava sekularne teme:

61 Callahan, „Religion and the Secularization of Bioethics“, *The Hastings Center Report*, 20:4 (1990), 2-4.

62 Engelhardt, „Creating a Discipline: Theory“, *Proceedings of The Birth of Bioethics Conference* (Seattle, WA, 23-24. septembra 1992), str. 203-12.

univerzalna prava, prava pojedinca, individualnu neovisnost, proceduralnu pravdu i sistematsko negiranje ili općeg dobra ili transcendentnog individualnog dobra.“⁶³

Između 1960. i 1970. pokrenula se velika rasprava o prirodi vrijednosnog suda i o tome da li je on aposlutan ili relativan. Paul Ramsey i drugi govorili su u prilog religije u vrijednosnom sudu, međutim, Francis Crick i drugi govorili su u prilog etičke relativnosti. Teolog James Gustafson snažno se zalagao za šire učešće i širu raspravu o naučnom napretku. Pozivao je na jasnije formuliranje vrijednosti koje taj napredak donosi i priprema put za jednu od najvažnijih metoda koje će se koristiti u bioetici. To je „konsenzus“.⁶⁴ Drugim riječima, ova osjetljiva i alarmantna aktualna pitanja nisu se smjela ostaviti samo doktorima i naučnicima. Kako bi se osigurala šira procjena vrijednosti, morao se uzeti u obzir doprinos, kako filozofa, tako i teologa. Da bi se utvrdila neophodnost učešća filozofa i teologa, organizirani su brojni seminari i o tome su govorili istaknuti govornici. Naposljetku je potvrđen očigledni doprinos filozofa i teologa, međutim, potraga za neutralnom etikom putem konsenzusa se nastavila. Kako ne postoji neutralna etika, taj je cilj, u konačnici, postao sekularna etika, na pretpostavci da sekularna etika ni na koji način ne može biti „normativna“ (zauzeti principijelno stajalište o tome šta je ispravno, a šta pogrešno).⁶⁵

Engelhardt navodi temeljne faktore koji se odnose na ove tranzicije ovako: „U bioetici, putovanje od religijskih dogmi srednjeg vijeka, preko racionalističkih obećanja modernosti, do razočarenja postmodernosti, trajalo je manje od 30 godina. Tokom ovog kratkog perioda tražili su se teorijski i racionalni putokazi, a onda se pokazalo da jedno malo vođstvo zapravo postoji.“⁶⁶

63 Callahan, „Religion“, str. 2-4.

64 Jonsen, *The Birth of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1998), str. 17, 239-40.

65 Smith, W. J., „Is Bioethics Ethical?“ (2000), http://www.catholiceducation.org/articles/medical_ethics/me0005.html (posjećeno 16. augusta 2005).

66 Engelhardt, „Creating a Discipline“, (1992).

Sociolog John H. Evans analizira ovo pitanje objašnjenjem da su, kada su 1960-ih teolozi pred naučnike postavili izazov nadležnosti, bioetičari i teolozi imali jednak broj utjecajnih autora. Međutim, do sredine 1980-ih stvari su se promijenile: u produkciji utjecajnih autora, bioetika je bila druga samo u odnosu na nauku, ali je imala najveći broj utjecajnih autora; iza nje su slijedile filozofija, pravo i, na kraju, teologija, koja je imala samo jednog.⁶⁷

Neizbježno, s obzirom na snagu sekularne filozofije, bioetika je morala potkopati svoja religijska stajališta. Sve veći interes i potreba za bioetikom napokon su doveli do osnivanja različitih centara za proučavanje tog područja, koje su osnovali neki ugledni učenjaci i mislioci 1970-ih, i koji su željeli više od seminara i programskih diskusija o ovoj temi. Najistaknutiji među ovim centrima su Centar Hastings, Kennedyjev institut za etiku na Univerzitetu Georgetown i Društvo za zdravlje i ljudske vrijednosti. Centar Hastings su 1969. osnovali William Gaylin i Daniel Callahan, a ondje su radile i mnoge istaknute ličnosti, među kojima su Henry Beecher, Paul Ramsey, James Gustafson i Robert Veatch. Primarni fokus Centra bio je na pitanjima smrti i umiranja, kontrole ponašanja, genetičkog inženjeringa, genetičkog savjetovanja, kontrole rasta populacije i stvaranje veza etike i javne politike. Hastings Centar je 1971. objavio svoj prvi *Izveštaj [Hastings Center Report]* koji se smatra prvim rječnikom sekularne bioetike. Da citiramo Jonsena: „Indeks *Izveštaja Centra Hastings* je u narednim godinama definirao spektar tema koje će postati bioetika i napravio poimenični popis autora koji će postati njeni pobornici.“⁶⁸

Dakle, tako su se u historiji bioetike religijska stajališta marginalizirala, a sekularizacija etike zauzela centralnu pozornicu, koristeći konsenzus kao moralni standard. Moderni američki i britanski analitički filozofi bili su predvodnici kretanja u

67 Evans, *Playing God: Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate* (Chicago: University of Chicago, 2002), str. 153.

68 Jonsen, *The Birth of Bioethics*, str. 20-21.

tom smjeru. Neka vrsta normativne sekularne bioetike nastaje kao predmet. Korak po korak, učenjaci uključeni u ove prve trustove mozгова počinjū skicirati prirodu, sadržaj i metodu novorođene discipline.

Pitanje šta je odigralo najvažniju ulogu u formuliranju sekularne bioetike je kontroverzno. Međutim, ono što je neosporno jeste to da je zapadna bioetika sada postala sekularna. Šta je, onda, tačno zapadna sekularna bioetika? Odgovor se nalazi u metafizičkim i epistemološkim temeljima paradigmi suštinski koncentriranim na unutrašnje znanje. S obzirom na detalje svjetonazora koji se gradi na ovoj osnovi, bioetika se, čini se, zasniva na medicinskoj nauci koja na tijelo gleda kao na hemijsko-mehaničku mašinu koja funkcioniра u skladu s materijalnim zakonima, neovisno o apstraktnim idejama. U skladu s ovim modelom, sve što treba znati o čovječanstvu može se steći izučavanjem dijelova tijela. To znači da se sve što se tiče suptilnih aspekata ljudskog organizma, kao što su um i duša - protjeruje, zaboravlja, osuđuje ili se jednostavno označava kao religijski diskurs. Bioetika u ovom fragmentiranom sistemu postaje ogranak praktične etike koja zauzima stav da je čovjek sposoban za samoispunj enje bez pribjegavanja ikakvom izvoru znanja osim empirijskih otkrića – drugim riječima – bez traženja upute od transcendentnog ili vrhunarnog bića, tj. Boga.

Zaključak

Što bioetika danas postaje interdisciplinarnija, mnogi pojedinci iz područja prava, teološke etike, političke teorije, društvenih i bihevioralnih nauka te zdravstvene profesije oprezno rješavaju bioetička pitanja glavnog toka, ne nalazeći da je etička teorija suštinski ili zadivljujuće privlačna. Osim toga, iako su se mnogi

filozofi danas morali aktivno uključiti u probleme biomedicinske etike, kao što su kliničko i korporativno savjetovanje, formulacije političkih mjera i komisijских nalaza, otvoreno je pitanje kakva bi njihova uloga kao filozofa zapravo morala biti i da li oni mogu uspješno primijeniti etičke teorije i metode u rješavanju problema u praksi. Tri istaknute, međusobno povezane oblasti bioetike u posljednjoj četvrti prošlog stoljeća su: 1) opće normativne moralne teorije (od utilitarnih i kantovskih teorija do principalizma, kazuistike, etike vrlina, feminističke etike, partikularizma i slično), 2) moralne i konceptualne analize osnovnih moralnih ideja (informirani pristanak, razlika između ubistva i puštanja čovjeka da umre i slično) i 3) metodologija (kako bioetika funkcionira, tj. kako koristi slučajeve, narative, specifične principe, primjenjuje teorije, refleksna ravnoteža, pravne metode i slično). Neriješeni problem u filozofskoj etici je da li se 2) ili 3) mogu uspješno rješavati, a da se ne rješava 1). Zapravo, bioetici je potrebna filozofska teorija i mogućnost da se od nje profitira, a potrebne su i bolje zamisli metoda i primijenjenog argumenta.⁶⁹

Bioetika je, bez sumnje, vrlo koristan alat u filozofiji i medicini. Međutim, kao disciplina ona je još u povoju, kako u smislu teorije i principa, tako i metoda. Nadalje, općepriznato je da su, s obzirom na predmet, izazovi s kojima se ona suočava i složeni i vrlo teški. To znači da se bioetičari, za razliku od konkretnih problema perenijalne filozofije, moraju baviti komplikovanim i novonastalim problemima svakodnevnog života. Ne moraju se suočavati s misaonim problemima kao što je „kakav život bi bio bolji“, nego moraju stati uz postelju pacijenta i suočiti se s dilemom da li ga pustiti da umre ili ne, i odgovoriti zašto su odlučili kako su odlučili. Osim toga, tu logiku u osnovi odluke koju su donijeli moraju objasniti običnim ljudima, jezikom koji oni mogu razumjeti, a da ne zalaze duboko u argumente. Uvjeriti laike,

69 Beauchamp, „Does Ethical Theory Have a Future in Bio-ethics?“, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32:2 (2004), 209-17.

naposljetku, nije isto što i suočiti se s filozofima koji bi to lahko shvatili. Ovu dvostruku ulogu nije lahko igrati; nije lahak zadatak biti racionalan, a istovremeno pristupačan. Ono što je jasno jeste da medicina treba bioetiku, jer će medicina, bez njenog adekvatnog vođstva, neminovno iskočiti iz tračnica. Tačno je da je bioetika danas (pitanjima o njenom pravom identitetu i njenom metodologiji) uzdrmana do same srži. Međutim, ako bioetika i treba neku promjenu u svom konceptualnom okviru, onda se ona mora napraviti unutar same bioetike, to jest unutar njenog normativnog ustrojstva.

Uz nevjerovatan napredak biomedicine, 21. stoljeće se suočava s etičkim pitanjima vrlo kontroverznim za čovjeka, gdje je središnji interes pitanje života i, specifičnije, kloniranja ljudi, projekt ljudskog genoma i istraživanje matičnih ćelija. Religijsko protivljenje javlja se kao jasan glas koji se neće moći ušutkati i plamti debata o svetosti života naspram obećanja izlječenja. Bioetičari moraju pristupiti tim pitanjima s krajnjim oprezom. Pitanje jest urgentno, ali se ne smije ostaviti neovisnoj odluci samih ljekara, zato što se nauka bavi sa „jest“, a etika sa „treba“, i to, ako ništa drugo, postaje moralna debata. Bez valjane zaštite, cijelo zdanje medicine će, nesumnjivo, narednih godina ući u vrlo opasnu situaciju, nepovoljnu i neželjenu. Međutim, čine se svakodnevni napori da bioetika premosti jaz koji se ubrzano širi i da hitno riješi ova pitanja, tako što će korigirati moralna pravila, preispitati njihove principe i teorije, te tako što će raspravljati na jednostavan način pred naučnom zajednicom, izbjegavajući uobičajena filozofiranja. To nikako nije lahak zadatak, ali je od životnog značaja.

Bioetika se rađa uz obećanje da će moći dati pravi smjer medicini i biologiji. Svoj put počinje kao naučna, misaona, akademska disciplina. Međutim, kako su medicina i biologija postale važna društvena praksa, istovremeno je porastao i interes za nalaženjem moralnih stavova koji će voditi ovu praksu. Danas se bioetika tretira kao naučna težnja da se usmjerava politika zdravstvene

zaštite. Interdisciplinarni karakter bioetike ponekad vodi u problematične situacije, gdje bez valjane obuke ili temeljnog obrazovanja iz etike ili filozofije, neki mladi ljudi na svoju ruku ulaze u zamršene konceptualne analize etičkih pitanja i procjene argumenata. Većina bioetičara treba ponovo promisliti o budućim izgledima i smjeru na novi način. Trebalo bi ozbiljno razmotriti status predmeta i vrijednosti u području znanja. Dio ovog problema koji leži u bioetici još uvijek ovisi o apstraktnoj fenomenološkoj filozofskoj metodi. Budući da nije razvila vlastitu metodologiju istraživanja, ponekad je nazivaju „poludisciplinom“.⁷⁰ Tačno je da nijedno humanističko naučno područje ne može formulirati jasnu i preciznu vlastitu metodologiju, nego samo neku vrstu načina razmišljanja. Bioetika nije izuzetak. Međutim, mora se imati na umu da je uloga bioetičara u društvu, izgleda, veća nego uloga tvrdokornih filozofa, zbog činjenice koja pravi razliku među njima: da se bioetičari direktno bave pitanjima života i smrti. Sokrat nije morao stojati uz krevet smrtno oboljelog da bi odlučio da li ovaj ima pravo živjeti ili ne. Bioetičari nemaju luksuz teoretiziranja, oni se u stvarnom svijetu bave pitanjima koja traže hitna rješenja. Zapravo, posao je bioetičara, a ne ljekara, da ta pitanja rješavaju. Zbog toga što su ulozi vrlo visoki, ova disciplina ne može se fiksirati u vremenu i zadovoljiti stupnjem razvoja koji je dosegla. Sasvim suprotno, bioetičari treba da neprekidno pročišćavaju i demonstriraju njene principe i naučne osnove u svjetlu savremenih promjena, diskursa i fenomena, te da pokušavaju često komunicirati s ljekarima i da imaju makar elementarno znanje o medicini i biologiji. Svakako, elementarno znanje zahtijeva organizaciju radionica za kliničare, da se upoznaju s teorijskim osnovama bioetike i mogućnošću da se one razvijaju i služe svrsi. Međutim, bolje bi bilo ako bi bioetičari bili obučavani iz osnovnih aspekata medicinske nauke u bolnicama. To bi im omogućilo da otkriju i valjano postavite etička pitanja. Kako smo ranije u diskusiji o

70 Jonsen, *The Birth of Bioethics*, str. 346.

metodologiji naveli, pristup empirijskom istraživanju važan je alat od pomoći bioetici. Bioetičari, također, mogu često konsultirati druge stručnjake u interdisciplinarnim naukama. Morale bi se revidirati teorije tako da budu jednostavne, lahke za razumijevanje i uvjerljive, što bi omogućilo da se prenesu onima koji rade u zdravstvenoj zaštiti, pacijentima i političarima te da ih oni razumiju. Trebalo bi zapamtiti da najbolju normativnu teoriju može i zapravo treba dati samo bioetičar i niko drugi.

Iako je bioetika još uvijek prilično nova oblast znanja, ona ima vrlo jasnu budućnost koja obećava. Već postoje doktoralni i postdoktoralni programi iz bioetike na različitim univerzitetima širom svijeta. Budući da se nauka brzo razvija, bioetika mora držati korak s njom. Ovo je posebno važno zato što je „profesionalizacija ovog područja spor proces, utemeljen na malo studija i malo dobrih podataka o tome šta se dešava „u rovovima““.⁷¹ Kako bioetika ima direktne veze s naukom, a posebno s biotehnologijom, vrlo je vjerovatno da će u bliskoj budućnosti napustiti svoj interdisciplinarni karakter i zasnovati kao samostalna disciplina.

71 Kuczewski, „The First Bioethicist“, *The Hastings Center Report* (Hastings-on-Hudson), 33:5 (2003), 45-47.



3. Islamska bioetika

Izvori islamske bioetike

Islam znači potčinjavanje volji Allahovoj u svim aspektima života i zapravo je cjeloviti način življenja. Budući da je tako, muslimanska društva, za razliku od Zapada, ne pravi razliku između svetog i svjetovnog. Cilj islama je da oblikuje i živote pojedinca i život društva u cjelini, tako da se osigura uspostavljenje Allahove vlasti na Zemlji i da mir, zadovoljstvo i dobro ispune svijet.⁷² Islam se prevodi u praksu putem kodifikacije božanskih objava poslaniku Muhammedu (s.a.v.s.)⁷³ kroz uputstva (naredbe i zabrane) kojima se regulira svakodnevni život. Ovdje ćemo ih nadalje nazivati šerijatom ili islamskim zakonom. Šerijat je utjelovljenje islamskog duha i odmah je do Kur'ana, kao najpoštovaniji iskaz islamskog načina života. Zapravo, to je jezgra samog islama.⁷⁴ Četiri izvora šerijata, poredana po važnosti, su: Kur'an, sunnet (praksa poslanika Muhammeda), konsenzus uleme (*idžma'*) i analogija (*kijas*).

72 Maududi, „The Islamic Concept of Life“ (2006), <http://www.islam101.com/sociology/conceptLife.htm> (posjećeno 22. marta 2006).

73 S.a.v.s. - *salla Allahu 'alejhi ve sellem*: Neka su mir i blagoslov Božiji na njega.

74 Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

Osnovni okvir jurisprudencije je Kur'an, koji je prva datoteka o svim pitanjima ljudskog života. To je Božija objava poslaniku Muhammedu i nijedan musliman ne smije usvojiti stav koji mu protivrječi. Međutim, bez obzira na njegovu sveobuhvatnu uputu i raznolikost i bogatstvo posebnih pravila i općih principa, Kur'an se ne fokusira eksplicitno na svaku moguću situaciju s kojom se musliman može suočiti. Za slučajeve koji nisu eksplicitno navedeni u Kur'anu, muslimani traže u sunnetu kao drugom izvoru upute.

Tamo gdje ni sami sunnet nije nedvojbeno jasan i otvoren za tumačenja ili primjenu, muslimani traže uputstva od učenih islamskih pravnika (*ulema*), tj. njihovog konsenzusa (*idžma'*). *Idžma'* obično poprima formu zvaničnog proglašaja ili fetvi koje daju konkretnu uputu za konkretno pitanje. U određenim situacijama islamski se pravници, također, pozivaju i na analogiju (*kijas*) iz Kur'ana i sunneta, kako bi razjasnili pravila koja se tiču postavljenih pitanja.

Vrlo složen i tehnološki napredan moderni svijet podstiče nastanak izuzetno teških problema, posebno u oblasti medicine. Među tim problemima su genetički inženjering, genetički modificirana hrana, genska terapija, *in vitro* oplodnja, transplantacija organa itd. U ograničenom smislu, ovakva pitanja šerijat ne može rješavati, a da se ne pribjegne petoj komponenti – *idžtihadu* – koji je uveo poslanik Muhammed u rješavanju ovakvih problema. *Idžtiħad* je neovisno rasuđivanje. Tehnički, ovaj termin označava napor koji kvalificirani pravnik (*fekih/mudžteħid*) ulaže da pronađe značenje koje je u tekstualnim izvorima islamskog prava dao Zakonodavac i da ga primijeni na predmetnu stvar u svakodnevnom životu ljudi. Vrata *idžtiħada*, iako stoljećima zatvorena, sada se opet otvaraju. *Idžtiħad* zahtijeva da se musliman, muškarac ili žena, mora temeljito upoznati s naukom Kur'ana i sunneta, shvatiti šire ciljeve šerijata i razumjeti arapski ispravno. Prema Syedu, *idžtiħad* u složenim pitanjima treba da poduzmu samo obučeni učenjaci.⁷⁵

75 Syed, „Ijtihad“ (2006), http://www.irfi.org/articles/articles_1_50/ijtihad.htm (posjećeno 13. decembra 2006).

Kur'an se smatra nepromjenljivim i apsolutnim, a muslimani moraju biti odani šerijatu. Ipak, od uleme se očekuje da iz ovog univerzalnog šerijata formuliraju konkretne i precizne propise i norme, prilagođene geografskom i historijskom kontekstu. Ovo je zadatak *idžtihada*. Kada i sunnet ostavlja neka pitanja otvorenima za tumačenje ili za primjenu, muslimani se moraju okrenuti *idžtihadu*. *Idžtihad* je vrlo širok izvor islamskog prava i dolazi nakon Kur'ana i sunneta. To je sposobnost da se analizira ajet Kur'ana ili neka karakteristična situacija unutar relevantnog kulturnog i historijskog konteksta, a onda da se dâ odgovarajuće rješenje, bez kršenja osnovnih principa Kur'ana i sunneta. *Idžtihad* je izvor ili metodologija koja islamskom pravu daje tu njegovu prilagodljivost na nove situacije i svojstvo rješavanja svih novih pitanja i problema. Izuzev Kur'ana i sunneta, drugi izvori islamskog prava su suštinska manifestacija *idžtihad*. *Iždma'* i *kijas* nisu mogući bez pristupa *idžtihadu*.

Islamska jurisprudencija sred moderne medicine

Islamska medicina, kao i filozofija, prošla je kroz posebne (šire govoreći – tri) etape razvoja, gdje svaku od etapa karakterizira neki dominantni modalitet *idžtihadu*. Početna etapa (0–1370. h. g.) naučnog razvoja bila je takva da su Kur'an i sunnet bili dostatni da se izvede bilo koji propis o medicini. Srednja etapa (1370–1420. h. g.) dobija drugačiji karakter zbog drastičnih tehnoloških i društvenih promjena. Ovo je utrlo put izvođenju medicinskih propisa iz sekundarnih izvora: a) dvaju prenesenih: *mesadir naklija* analogije (*kijas*) i drugog, konsenzusa (*idžma'*) i b) logičkih (*mesadir 'aklija*), a to su *istihsan*, *istishab*, *istirsal* itd.⁷⁶

76 Kasule, „Medical Jurisprudence Between Originality and Modernity. Proceedings of the 5th Scientific Meeting of the Islamic Medical Association of Malaysia“ (Penang, 28-29. maj 2004).

Istihsan (Pravičnost u islamskom pravu)

Istihsan je vrlo važna grana *idžtihada* i igra istaknutu ulogu te daje značajan doprinos u prilagodbi islamskog zakona na promijenjene potrebe društva. *Istihsan* doslovno znači „preferirati nešto“. U svojoj pravnoj formi, *istihsan* je metoda iskazivanja ličnog mišljenja kako bi se izbjegle krutost i nepravičnost koje bi za posljedicu mogle imati doslovnu primjenu prava.⁷⁷

Primjer *istihsana* je odluka koju je donio Omer ibn el-Hattab o suspenziji amputacije šake (teška kazna – *hadd* – za krađu, propisana Kur’anom i sunnetom), a zbog gladi koja je u to vrijeme primoravala ljude da krađu. U ovom slučaju islamski propis je suspendiran, kao vanredna mjera za vanredne okolnosti. Es-Serahsi, veliki pravnik, smatrao je *istihsan* metodom traženja olakšavajućih okolnosti u pravnom odlučivanju, vjerujući da je to u skladu s Kur’anom (2:185). Hashim Kamali napominje da Poslanikovi drugovi (*ashabi*) i sljedeća generacija (*tabi’un*) nisu bili puki literalisti, nego su često svoje odluke zasnivali na vlastitom razumijevanju duha i svrhe šerijata. Kamali daje jedan savremeni primjer. Usmeno svjedočenje nekada se smatralo standardnom formom dokaza u islamskom pravu. Danas, u nekim slučajevima, fotografija, tonski zapis i laboratorijska analiza postaju pouzdaniji način dokazivanja i mogu zamijeniti usmeno svjedočenje u mnogim slučajevima. Ovdje je očigledno primijenjena metoda *istihsana*.⁷⁸

U Kur’anu i sunnetu ne daje se definitivna (*kati*) punovažnost *istihsanu*.⁷⁹ Međutim, u prilog ovoj metodi navode se kur’an-ski ajeti 34:18 i 39:55. Slično, koristi se i veoma poznati hadis: „Nije dozvoljeno nanošenje štete, niti uzvraćanja na štetu štetom (*la darara ve la dirar fi el-islam*).“ *Istihsan* je usko povezan sa

77 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd., 1989), str. 310-11.

78 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 313.

79 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 315.

slobodnim mišljenjem (*re'j*) i analognom dedukcijom (*kijas*). *Re'j* je važna komponenta i u *kijasu* i u *istihsanu*. Ashabi su pazili da ne primjenjuju *re'j* na štetu sunneta. Sljedbenici hadisa (*ehl el-hadis*) uglavnom izbjegavaju koristiti *re'j*. S druge strane, veći-na *fekiha* (stručnjaka za islamsku jurisprudenciju), u izvođenju propisa slobodno koristi *re'j*.

Mnogi smatraju da je jedna vrsta *istihsana* suštinski skrivena analogija (*kijas hafi*) i to da je *istihsan* odvajanje od očite analogije (*kijas dželi*). Mnogi pravnici tvrde da je suštinska valjanost *istihsana* činjenica.

Istishab (Pretpostavka kontinuiteta)

Istishab doslovno znači „veza“ ili „pratnja“. U principima islamske jurisprudencije (*usul el-fikh*), *istishab* označava pretpostavku postojanja ili nepostojanja činjenica. Može se koristiti ako ne postoje drugi dokazi šerijata.

Veliki broj učenjaka potvrdio je njegovu valjanost. U svom pozitivnom smislu, *istishab* pretpostavlja trajanje, kontinuitet neke činjenice (braka ili prenosa vlasništva, naprimjer) dok se ne dokaže suprotno. Međutim, kontinuitet činjenice ne može se dokazati ako je ugovor privremenog karaktera (naprimjer kod *idžare*, vrsta najma). *Istishab*, također, pretpostavlja i kontinuitet negacije činjenice. Zbog toga što mu je osnova u vjerovatnoći, *istishab* nije čvrsto tlo za izvođenje pravila šerijata. Stoga, kada dođe u sukob s drugim dokazom, tom drugom dokazu daje se prioritet. Postoje četiri vrste *istishaba*:

1. *Istishab el-'adam el-asli*, što je pretpostavka da činjenica ili pravilo koji nisu postojali u prošlosti i ne postoje.
2. *Istishab el-vudžud el-asli*, što znači da se postojanje onog što je određeno zakonom ili razumom prihvata kao činjenica. Naprimjer, muž je obavezan isplatiti *mehr* na temelju toga što postoji valjan brak.

3. *Istishab el-hukm*, gdje se pretpostavlja trajanje općih pravila i principa prava. Naprimjer, gdje postoji pravna presuda (bila to zabrana ili dopuštenje), pretpostavit će se da ona traje.
4. *Istishab el-vasf*, što je pretpostavka trajanja nekog atributa sve dok se ne desi suprotno (naprimjer, ako je voda bila čista i dalje će se smatrati čistom).⁸⁰

Učenjaci *usula* općenito su saglasni oko prve tri vrste *istishaba*. Međutim, oko četvrte se više spore. O *istishabu* se mogu naći neke važne pravne maksime. To su:

1. sigurno se ne može pobijati sumnjivim (*el-jekin la jezul bi eš-šakk*);
2. pretpostavka općenitog stoji dok se opće ne podvrgne ograničenju;
3. pretpostavka prvobitne slobode od odgovornosti (*bera'a ez-zimma el-aslijja*);
4. dopuštenost je prvobitno stanje stvari (*el-asli fi el-ašja' el-ibaha*).⁸¹

'Urf (Običaj)

'Urf doslovce znači „običaj“. Dakle, običaj, ima svoje mjesto u određivanju pravila o zakonitom i dopuštenom (*halal*) i zabranjenom (*haram*) u šerijatu. Pravila *fikha* donesena na osnovu pravničkog mišljenja (*re'j*) ili *idžtihada* često se formuliraju s obzirom na vladajući običaj. Nije pogrešno odsupiti od tih pravila ako se običaji na kojima se temelje promijene tokom vremena. Ovo pravilo primjenjuje se u slučaju *'urfa* muslimanskih naroda i kada *'urf* ne protivrječi pravilima, suštini i duhu šerijata. *'Urf* nemuslimana mora se vrlo brižljivo ispitati.

80 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 380-85.

81 Za detalje vidjeti Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 385-89.

Treba napomenuti da *'urf* i *idžma'* nisu istog značenja. *'Urf* je, u suštini, lokalna ili narodna praksa oko koje je ulema postigla konsenzus (*idžma'*). Postoje i druge razlike koje nisu suštinske.⁸² Iako *'urf* nije pravi neovisni dokaz, može imati korisnu ulogu u tumačenju i primjeni islamskog prava. Napominje se i da je uspon kodificiranog statutarnog zakonodavstva u modernim državama u nekoj mjeri minimizirao potrebu za *'urfom*.

Masleha mursela (Razmatranje javnog interesa)

Masleha doslovno znači „korist“ ili „interes“. *Masleha mursela* upućuje na neograničeni javni interes. El-Gazali piše da *maslehu* čine interesi koji osiguravaju korist ili sprečavaju štetu, ali koji su u skladu s ciljevima (*mekasid*) šerijata. Ovi ciljevi štite pet suštinskih vrijednosti: vjeru, život, um, potomstvo i imetak.⁸³

Većina učenjaka zagovara *maslehu*. Da bi *masleha* bila valjana, od suštinske važnosti su sljedeći uvjeti: a) *masleha* mora biti stvarna, b) *masleha* mora biti opća (*kullija*) – to jest mora se osigurati interes svih i c) ona ne smije biti u sukobu s jasnim, očitim, (*nass*). Da bi se suočili sa situacijom u promijenjenom svijetu, u rukama islamskih pravnika *masleha* postaje jedan od glavnih instrumenata.⁸⁴

Propisi objavljeni prije islamskog šerijata i fetve ashaba

Propisi (*ahkam*) islama (*šerijat*) su autonomni. Pravila islamskog šerijata ne treba tražiti u drugim religijama, zato što pravila drugih vjera ne sadrže dokaze obavezne za muslimane.

Kur'an upućuje na šerijate objavljene religijama prije islama u tri forme:

82 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 366-67.

83 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 338.

84 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 346-48.

1. Kur'an može ukazivati na neki raniji šerijat i određivati ga kao obavezu i za muslimane. Naprimjer, post je propisan i ranijim narodima, a propisan je i muslimanima (2:183). Takvi propisi o prethodnom šerijatu dio su islamskog šerijata.
2. Kur'an (ili sunnet) može upućivati na neki propis ranijeg šerijata i može ga derogirati. Naprimjer, muslimanima su u Kur'anu neka ograničenja u ishrani ukinuta (6:146).
3. Kur'an može navesti propis iz ranijeg šerijata bez navođenja da li se zadržava ili derogira (5:35, 5:48). Većina pravnika smatra ove propise dijelom islamskog šerijata koji muslimani moraju slijediti.

Fetve ashaba su mišljenja do kojih su Poslanikovi drugovi došli putem *idžtihada*. One su izvor upute koje zaslužuju da ih se uzme u obzir (iako nisu obavezujuće, osim u slučaju jasnog *idžma'a*).

Sadd ez-zara'i' (Blokiranje sredstava)

Sadd znači „blokirati“, dok *zera'i'* znači „sredstva“. U *usulu*, to označava blokiranje puta ka zlu. *Saddez-zera'i'* često se koristi kada se očekuje da će zakonsko sredstvo dovesti do nezakonitog ishoda. Pojam *saddez-zera'i'* zasniva se na ideji sprečavanja zla, prije nego se ono materijalizira. Primjeri za *saddez-zera'i'* dati su u Kur'anu (naprimjer, 6:108, 2:104).

Opći princip koji su usvojili pravници o ovom pitanju jeste da „sprečavanje štete ima prioritet nad stjecanjem koristi“. Primjeri za *saddez-zera'i'* postoje i u sunnetu. Poslanik Muhammed zabranjuje zajmodavcu da uzima poklon od dužnika (jer to može dovesti do spajanja interesa). On je zabranio i ubijanje licemjera (zbog toga što to može voditi ka razdoru u zajednici i nezakonitom ubijanju zasnovanom na sumnji).

Prema Ebu Zehri i Šatibiju, većina učenjaka je, u principu, ovo prihvatila i razlikuju se samo u primjeni ovog instrumenta.

Na osnovu vjerovatnoće da će dovesti do pogrešnog cilja, sredstva (*zera'ī*) se dijele na četiri vrste:

1. Sredstva koja sigurno vode ka zlu. Ova sredstva su potpuno zabranjena.
2. Sredstva koje će vrlo vjerovatno dovesti do zla i štete i rijetko vode koristi. Takva su, naprimjer, prodaja oružja u ratno doba i prodaja grožđa vinaru.
3. Sredstva koja često vode ka zlu, ali postoji određena nesigurnost ili je to malo vjerovatno. Učenjaci se široko mimoilaze po pitanju nezakonitosti ovakvih sredstava.
4. Sredstva koja rijetko vode ka šteti, kao što su kopanje bunara na mjestu gdje to, vjerovatno, neće proizvesti štetu ili reći istinu vladaru tiraninu. Učenjaci su odlučili da su ovakva sredstva dopuštena.⁸⁵

Refleksija islamskog prava u modernom razdoblju medicine (od 1420. h. g. nadalje)

Idući kraju srednjeg perioda napretka u medicinskom liječenju, nova otkrića su opteretila *kijas*, što je za posljedicu imalo da njegove analize i zaključci više nisu imali snagu, pa ni pouzdanost. Osnovni uzrok je u tome što se aktuelni medicinski problemi drastično razlikuju po karakteru i kontekstu da bi bili analogni. Naprimjer, surogat-majčinstvo je, po biološkim osnovama, analogno hraniteljstvu. Međutim, može li se to opravdati? Prepreke u primjeni *kijasa* mogu se prevazići, u modernom periodu medicinskih propisa, korištenjem teorije o ciljevima Zakona, tj. ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), u svrhu izvođenja čvrstih i dosljednih pravnih propisa. *Mekasid eš-šeri'a* nije nova teorija. Ona je već postojala, a nije bilo ozbiljne potrebe da se primijeni.⁸⁶

85 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 397-402.

86 Kasule, „Medical Jurisprudence“, (2004).

Mekasid eš-šeri'a ili viši ciljevi, namjene i svrhe islamskog zakona usmjereni su ka:

1. očuvanju vjere (*hifz ed-din*);
2. očuvanju života (*hifz en-nefs*);
3. očuvanju potomstva (*hifz en-nasl*);
4. očuvanju uma (*hifz el-'akl*);
5. očuvanju imetka (*hifz el-mal*).

Ova klasifikacija je trajan i jasan opis vrhunskih i temeljnih potreba ljudskog bića. Da bi se ovi ciljevi ostvarili, potrebna je zaštita, očuvanje i unapređenje.

Prvi cilj je zaštita vjere (*hifz ed-din*). Zaštita *dina* u oblasti medicine upućuje na očuvanje zdravlja. Ovdje se pod zdravljem podrazumijeva i fizičko i mentalno zdravlje. Niko nije sposoban da valjano obavlja *ibadet* (bogoštovlje) ako nije zdrav, kako fizički, tako i mentalno. Svaki čin izvršen u skladu s Allahovim putem je oblik bogoštovlja u islamu – *ibadeta*.

Drugi cilj je zaštita života (*hifz en-nefs*). U islamskim učenjima i rođenje i smrt su u Allahovoj vlasti u apsolutnom smislu. Međutim, sve dok je čovjek živ, zaslužuje bolji život. Ovdje leži uloga medicine, koja mora osigurati dobar život svakom ljudskom biću. Medicina može ponuditi bolji kvalitet života. Zaštita i produžetak života mogući su kada tijelo ispravno fiziološki funkcionira. Medicina, također, može olakšati patofiziološki stres preventivnim, kurativnim i rehabilitacijskim mjerama.

Život je svet i njegova svetost zajamčena je u Kur'anu (2:84-85, 4:29, 5:32, 6:151, 17:33, 18:34, 25:68). Svaki život je važan kao bilo koji drugi život. Dakle, oduzimanje života jednom čovjeku jednako je oduzimanju života cijelom čovječanstvu (25:32).

Dakle, prvi princip islamske medicinske etike bio bi očuvanje života. Zaštita života je drugi po važnosti cilj šerijata, a prije njega je samo zaštita *dina*. Pravna naknada za tjelesno oštećenje tretira se kao zamjena izgubljenih prihoda i nije isplata za vrijednost života. Ovdje pod naknadom smatramo pravnu odredbu

kojom se osigurava izdržavanje preživjelih srodnika u slučaju smrti čovjeka. Također se odnosi na izdržavanje čovjeka čiji je organ amputiran i koji se više ne može samostalno izdržavati. Kvalitet života je multidimenzionalan i može se poboljšati fizički (uklanjanjem bolesti, osiguranjem ugodnog okruženja i zadovoljenjem osnovnih potreba), mentalno (smirivanjem, uklanjanjem neuroze i tjeskobe i vođenjem svrhovitog života) i duhovno (stvaranjem ispravnog odnosa prema Allahu).⁸⁷

Treći cilj je zaštita potomstva (*hifz en-nasl*). Zaštita potomstva ima značaja za medicinu kada je cilj medicine briga za djecu, tako da im se osigura zdravstvena zaštita. Da bi porođaj dobro prošao, važni su briga za trudnicu, prenatalna medicina i pedijatrija. Dobro zdravlje djeteta preduvjet je za zdravlje odraslog čovjeka, za rađanje potomstva i za produžetak ljudskog života. Budući da islam podstiče stvaranje potomstva, zagovara i liječenje neplodnosti.

Zaštita uma (*hifz el-'akl*), u pogledu medicinske etike, označava neophodnost liječenja svake fizičke ili mentalne bolesti. Oporavak od bolesti zasigurno donosi psihičku smirenost.

Peti cilj je zaštita imetka ili blagostanja (*hifz el-mal*). Blagostanje zajednice ovisi o produktivnosti njenih zdravih građana. Medicina doprinosi stvaranju blagostanja time što sprečava bolesti, poboljšava zdravlje i liječi bolesti.

Dakle, šerijatska pravila i principi spadaju u jednu od tri kategorije po potrebama i njihovoj zaštiti: a) apsolutno neophodne (*darurijjat*), b) dopunske (*hadžijjat*) i c) poboljšanjā (*tahsinijjat*).

Pet gore popisanih stavki pripadaju kategoriji neophodnog (*daruri*). Ako se one poremete, poremeti se stabilnost i ravnoteža pojedinca i porodice, kao i samog društvenog života. Svaka civilizacija koja teži opstanku mora se pridržavati i štititi ovih pet suštinskih potreba.

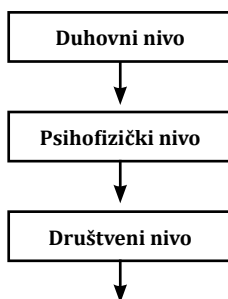
87 Kasule, „A Critique of the Biomedical Model from an Islamic Perspective“, u *FIMA Year Book 2003*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council [MIRC] and Islamic International Medical College, 2003), str. 95-108.

Tabela 3.1. Primarne potrebe u islamu

Apsolutne potrebe	Opis	Primjer primjene
<i>Očuvanje vjere</i>	Odnosi se na očuvanje zdravlja. <i>Ibadet</i> u islamu označava svaki čin izvršen na Allahovom putu. Zdravlje ovdje označava i fizičko i mentalno zdravlje.	Niko nije sposoban valjano obavljati <i>ibadet</i> ako nije zdrav i fizički i mentalno.
<i>Očuvanje života</i>	Primarni cilj medicine je održati što je moguće viši kvalitet života do smrti.	Medicina doprinosi očuvanju i produžetku života time što osigurava da se dobro održavaju fiziološke funkcije. Također, olakšava patofiziološki stres preventivnim, kurativnim i rehabilitacijskim mjerama.
<i>Očuvanje potomstva</i>	Medicina doprinosi ostvarivanju ove funkcije time što osigurava brigu o djeci tako da ona odrastaju u zdrave ljude koji mogu imati djecu. Budući da je zdravlje porodice temelj zdravog društva, ovim se jamči briga o instituciji porodice, budući da ona predstavlja osnovu naše društvene stabilnosti i sklada. Nadalje, u sistemu podrške mladima najviše pažnje se mora posvetiti poboljšanju duhovnog, moralnog, mentalnog, emocionalnog i fizičkog zdravlja, kako roditelja, tako i djece.	Liječenje muške i ženske neplodnosti osigurava uspješnu reprodukciju. Briga za trudnice, prenatalna medicina i pedijatrijska medicina – sve one osiguravaju da se djeca rađaju i odrastaju zdrava.
<i>Očuvanje uma</i>	Medicinsko liječenje igra važnu ulogu u očuvanju uma.	Liječenje fizičkih bolesti uklanja stres koji ugrožava mentalno zdravlje. Liječenje neuroza i psihoza obnavlja intelektualne i emocionalne funkcije. Medicinsko liječenje zloupotrebe alkohola i droga sprečava propadanje intelekta.
<i>Očuvanje imetka</i>	Blagostanje svake zajednice ovisi o produktivnosti njenih zdravih građana.	Medicina doprinosi stvaranju blagostanja tako što sprečava bolesti, poboljšava zdravlje i liječi razne bolesti.

Pošto smo objasnili pojam etike zasnovane na svrsi šerijata, sada pažnju usmjeravamo na etičku filozofiju islama. Počinjemo uvođenjem standardnog suda koji islam određuje u pogledu etičkog i neetičkog ponašanja, kao i naznačavanjem motivacione snage, koja treba da igra glavnu ulogu u izboru „dobrog“ i izbjegavanju „lošeg“, u skladu s načelima islama. Kako je ranije rečeno, pet stavki zaštite pripada kategoriji apsolutno neophodnog (*daruri*). Ako se one poremete, remeti se stabilnost i ravnoteža pojedinca, porodice i društvenog života. Svaka civilizacija koja teži opstanku mora čuvati i štititi ovih pet elemenata. U osnovi ovakvog mišljenja je islamsko doktrinarno stajalište da je čovjek namjesnik Božiji na Zemlji.

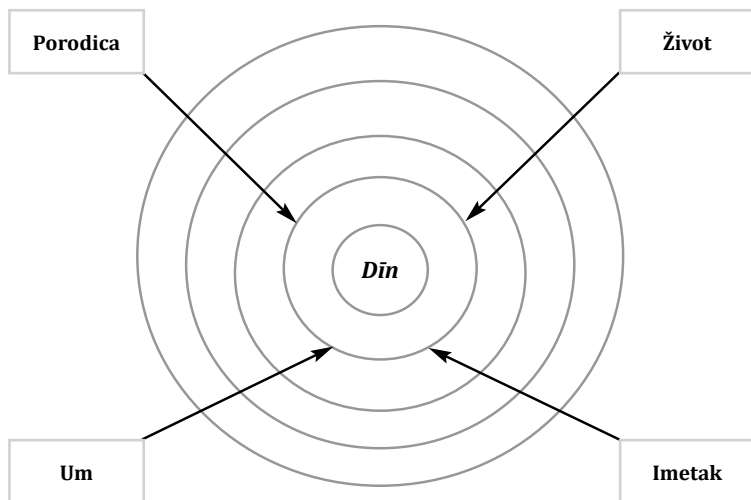
Slika 3.1. *Nivoi suštinskih ljudskih potreba*



Što se tiče odnosa između primarnih ciljeva, koji predstavljaju suštinske potrebe, Imran Ahsan Khan Nyazee piše: „Veza koja postoji između primarnih ciljeva može se naglasiti time što se vizualiziraju vanjske ljuštore koje služe ili štite unutrašnjost školjke ili školjki. Dakle, najdublji sloj školjke predstavlja očuvanje (*ibka*) i zaštitu (*hifz*) vjere (*din*). Ovo predstavlja prvi cilj šerijata. Odnos opisan gore ukazuje na ciljeve koji su prioritetniji od drugih, to jest ciljeve koji će se preferirati u slučaju sukoba dvaju interesa.“⁸⁸

88 Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1989) str. 202-11.

Slika 3.2. Odnos između suštinskih potreba u islamu



Dakle, očuvanje i zaštita religije (*din*), kao što smo ranije istakli, ima prvenstvo nad očuvanjem i zaštitom života; život ima prioritet nad potomstvom; potomstvo je prioritarno u odnosu na um (*'akl*); a um se preferira nad imetkom ili blagostanjem.⁸⁹

Po Kur'anu, musliman svoju moralnu odgovornost mora pokazivati prema cijelom čovječanstvu, društvu, cjelokupnom stvorenom svijetu. Kur'an nas podstiče da naše duše pročistimo od koristoljublja i samoljublja, tiranije, neobuzdanosti i nedisciplinarnosti. On poziva na bogobožnost (*takva*) i bogosvjesnost. Kur'an kaže:

(...) duša i kako je stvorena kako treba biti, pa je prožeta i moralnim slabostima, kao i svijesti o Bogu! Sretni će biti oni koji uspiju pročistiti je, a, uistinu, izgubljeni oni koji je uprljaju. (91:8-10)

89 Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, str. 202-11.

Kur'an podstiče osjećaj moralne odgovornosti i jača odliku samokontrole. Nadalje, on pobuđuje dobrotu, velikodušnost, samilost, saosjećanje, mir, nekoristoljubivu dobronamjernost, savjesnu pravičnost i odanost svim stvorenjima u svim situacijama. Pet ciljeva šerijata tiču se i pojedinca i kolektiva, kako i pokazuje slika 3.3.

Slika 3.3. Značaj primarnih potreba u privatnim i javnim poslovima

Dīn	Život	Porodica	Um	Imetak
Javni	Javni	Javni	Javni	Javni
Privatni	Privatni	Privatni	Privatni	Privatni

Ono što se naglašava jeste jezgrovito data kur'anski nadahunta ideja koja čovječanstvu nudi integriranu ravnotežu za održivi boljitak u blagostanju svakog čovjeka. Ova shema ima široke konotacije blagostanja, koje daleko nadilaze ispunjavanja psiholoških, mentalnih i tjelesnih poteba (kako tvrde određeni istaknuti mislioci). To dokazuje potrebu da fizičko zdravlje i ekonomski rast i razvoj idu paralelno, uz nastojanje da se ispune duhovne i mentalne potrebe.

Pravila rješavanja konfliktnih slučajeva

Slučajevi kao što su neizlječive bolesti mogu dovesti do toga da principi zaštite života i zaštite imetka dođu u sukob. Briga za smrtno bolesnog crpi mnogo resursa, pa se rješenje mora osloniti na principe Zakona, *kava'id eš-šeri'a*, koji su dalje opisani.⁹⁰

90 Yacoub, *The Fiqh of Medicine* (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2001), str. 43.

Prvi princip: Namjera

Namjera je iznimno važna u odlučivanju. Ako čovjek pokuša ubiti čovjeka, ali ne uspije u tome, ipak mu se sudi na osnovu njegove namjere da ubije.

I drevnu je medicinsku profesiju mučila ista dilema, oscilacija između poštovanja prema pacijentima i njihovim željama, s jedne strane, i teške odgovornosti, dužnosti i obaveze u pogledu medicinskih potreba, s druge. Čuveni muslimanski učenjak i pravnik, eš-Šafi'i, jednom je primijetio: „Ljudi se ne mogu odreći dviju grupa: učenjaka – zbog svoje religije, i ljekara – zbog svog tijela.“⁹¹

Mnoga se pitanja tiču medicinskih procedura i odluka koje su skrivene od pogleda javnosti. Ljekar može izvesti određeni zahvat, otvoreno navodeći razlog koji se čini prihvatljivim, a kriti sasvim drugačiju namjeru.

Tabela 3.2. Pravne maksime o principu namjere

Islamska maksima	Opis	Primjer primjene
<i>Namjere: Stvari se moraju razmatrati s obzirom na njihove ciljeve</i>	Sve djelo se procjenjuje prema namjeri u njegovoj osnovi. Ovim se pozivaju ljekari da preispitaju svoju savjest.	Praktični primjer je upotreba morfija za ublažavanje bola kod liječenja smrtno bolesnih, a stvarna namjera može biti da se izazove respiratorna depresija koja vodi u smrt.
<i>Važne su namjere, a ne doslovno značenje</i>	Ovaj podprincip se koristi da se odbaci upotreba pravnih argumenata zasnovanih na doslovnom tumačenju teksta, kako bi se opravdala nemoralna djela.	Tumačenje hadisa o embrionalnom razvoju da se opravda abortus prije „udahnuća“ duše.
<i>Sredstva se ocjenjuju istim kriterijima kao namjere</i>	Ovaj podprincip podrazumijeva da se nijedan medicinski cilj ne smije ostvarivati korištenjem nemoralnih metoda.	Ovo podrazumijeva da se medicinski cilj ne može ostvarivati korištenjem nemoralnih metoda.

91 Arafa, „Ethics of the Medical Profession from the Islamic Viewpoint“ (2006), <http://www.islamonline.net/iob-english/dowalia/techng-2000-August-22/techng7.asp> (posjećeno 13. oktobra 2006).

Islamska maksima	Opis	Primjer primjene
<i>Bolje je izbjegavati ono što je sumnjivo</i>	Ovaj princip štiti od nepotrebnih medicinskih intervencija kod dugotrajnih anomalija ili deformiteta koji ne uzrokuju nelagodu.	Ovaj princip štiti od izlišnih medicinskih intervencija kod dugotrajnih anomalija ili deformiteta koji ne izazivaju nelagodu.
<i>Započeti stvari je dopušteno</i>	Svi medicinski postupci smatraju se dopuštenim ukoliko nema dokaza za njihovu zabranu.	Medicina treba doprinostiti očuvanju i produžetku života osiguranjem normalnih fizioloških funkcija. To je i dobar način i sredstvo da se olakša patofiziološki stres primjenom preventivnih, kurativnih i rehabilitacijskih mjera.
<i>Sve što se tiče seksualnih funkcija smatra se zabranjenim, osim ako nema dokaza o dopuštenosti</i>	Postoji izuzetak od gore navedenog pravila dopuštenosti, a to su određena stanja i postupci koji su u vezi sa seksualnim i reproduktivnim funkcijama.	Biomedicinska etika u islamu nije vrijednosno neutralna.

Drugi princip: Ne nanesi štetu

Šteta se mora otkloniti.⁹² Ovaj princip se izvodi iz hadisa: „Nije dozvoljeno nanošenje štete, niti uzvratanja na štetu štetom (*la darara ve la dirar fi el-islam*).“ Neke varijante prijevoda maksime *ed-dararu juzal* glase: „Šteta se mora otkloniti, ali ne štetom (*ed-dararu juzal ve lakin la bi darar*)“ i: „Šteta se ne smije otklanjati drugom štetom (*ed-dararu li juzalu bi ed-darar*)“. Hadis o kojem govorimo dao je temelj brojnim maksimama na temu *darar*, uključujući sljedeće:

- a) neka posebna šteta se tolerira da bi se spriječila općija (*jutahammal ed-darar el-has li daf' ed-darar el-'am*);
- b) šteta se otklanja u mjeri u kojoj je to moguće (*ed-dararu judfa'u bi kadr el-imkan*);
- c) veća šteta se otklanja pomoću manje štete (*juzal ed-darar el-ešeddu bi ed-darara el-ahkaf*).

92 Yacoub, *The Fiqh of Medicine*, str. 43.

Tabela 3.3. *Pravne maksime o principu „ne naštetiti“*

Islamska maksima	Opis	Primjer primjene
<i>Ne nanesi štetu. Šteta se mora otkloniti</i>	Ljekar u svom radu ne bi nikako smio nanijeti štetu.	Ljekar u svom radu ne bi nikako smio nanijeti štetu.
<i>Povreda se mora spriječiti ili ublažiti što je više moguće</i>	Svaka potencijalna šteta pojedincu i društvu mora se spriječiti što je više moguće. Ovo podsjeća na poslovicu: Bolje spriječiti nego liječiti.	Medicinska intervencija je opravdana na temelju principa da se povreda, ako se desi, mora ublažiti.
<i>Da bi se spriječila šteta javnosti, preferira se privatna šteta</i>	Mora se prihvatiti šteta koja je pojedinačna, lična po karakteru, da bi se spriječila društvena šteta.	Medicinska intervencija je opravdana na temelju principa da se povreda, ako se desi, mora ublažiti.
<i>Sprečavanje štete ima prioritet nad ostvarivanjem koristi jednake vrijednosti</i>	Ako je korist daleko važnija i vrednija od štete, onda ostvarivanje koristi ima prioritet.	
<i>Može se napraviti manja šteta da bi se spriječila veća</i>	Ako se nađemo pred dvije medicinske situacije, a obje štetne i nema drugog izbora, osim između te dvije, onda se pravi manja šteta.	U borbi protiv prenosivih bolesti, možda će se morati ograničiti kretanje građana ili čak uništiti njihova imovina.
<i>Sprečavanje štete ima prvenstvo nad ostvarivanjem koristi iste vrijednosti</i>	Povreda se ne smije olakšavati medicinskim postupkom koji, kao nuspojavu, ima povredu iste veličine.	Situacija u kojoj predložena medicinska intervencija ima nuspojave.
<i>Pojedincac će možda morati podnijeti štetu da bi se zaštitio opći interes</i>	Medicinske intervencije koje su u općem interesu imaju prioritet nad pojedinačnim interesom.	U ovakvoj situaciji ne smiju se kršiti opća prava ukoliko nema i opće koristi.

Treći princip: Sigurnost

Šta činiti kada nema jasnog pravila? Sva djela su dopštena ukoliko nema jasne zabrane.⁹³

93 Yacoub, *The Fiqh of Medicine*, str. 43.

Tabela 3.4. Pravne maksime o principu sigurnosti

Islamska maksima	Opis	Primjer primjene
<i>Vladajuća pretpostavka</i>	Sve u medicini je vjerovatnosno ili relativno.	Medicinska praksa ne smije funkcionirati na nivou pretpostavki (<i>zann</i>) ili čiste sumnje (<i>šakk</i>).
<i>Vladajuća pretpostavka</i>	Odluke o liječenju donose se na osnovu ravnoteže vjerovatnog.	Ovaj princip štiti od nepotrebnih medicinskih intervencija u dugotrajnim anomalijama ili deformitetima koji ne izazivaju nelagodnu.

Četvrti princip: Teškoća

Teškoća pribavlja olakšanje (*el-mešakka tedžlibu et-tejsir*). Ovo je u skladu s općim islamskim principom da je islam lahka religija i da nije težak vjernicima niti ih opterećuje. Kur'an kaže: „Bog želi da vam olakša, a ne da vam oteža“ (2:185).

Tabela 3.5. Pravne maksime o principu teškoće

Islamska maksima	Opis	Primjer primjene
<i>Teškoća: njeno značenje u medicinskom okruženju</i>	Svako stanje koje će ozbiljno narušiti fizičko i mentalno zdravlje, ako se ne otkloni na vrijeme.	Zbog neke teškoće, svi šerijatski propisi i obaveze postaju lakše.
<i>S teškoćom dolazi i olakšanje ili teškoća priziva olakšanje</i>	Postojanje teškoće zahtijeva da se dozvoli ono što olakšava. Ovaj princip utjelovljuje činjenicu da je islamski zakon zasnovan na olakšanju, a ne na stvaranju teškoća.	Medicinske intervencije koje bi inače bile zabranjene, po principu olakšanja teškoće, dopuštene su, ako su neophodne (<i>darura</i>).
<i>Nužda legalizira zabranjeno (ed-darurat tubihu el-mahzurat)</i>	Prava teškoća smatra se nuždom (<i>darura</i>). Zakon daje odredbe da se olakšaju teškoće gdje god da se pojave. Uvjet za poduzimanje tih mjera je da je teškoća realna, a ne zamišljena.	Po principu olakšanja teškoće, u nuždi se (<i>darura</i>) mogu otkriti tajne. U slučaju sudskog spora, medicinski stručnjak može svjedočiti u krivičnom postupku da spriječi nepravdu.

Peti princip: Običaj

Općeprihvaćeni standard medicinske njege definira se običajem. Običajem se smatra ono što je uniformno, rašireno i prevladavajuće. Običaj također mora biti star, a ne novija pojava kako bi postojala mogućnost da se postigne medicinski konsenzus.

Relevantnost bioetike

Moralnost se odnosi na to 1) kako treba da se ponašamo i 2) kakve ličnosti treba da budemo. Islam je postavio nekoliko temeljnih prava za čovječanstvo u cjelini koja se moraju poštovati u svim okolnostima. Da bismo ostvarivali ova prava, islam propisuje ne samo pravne standarde već i vrlo dinamičan i djelotvoran moralni kodeks.

Kur'an kaže:

Nije pravovjerje u tome da svoja lica okrećete Istoku ili Zapadu; pravovjerje je da vjerujete u Allaha i Sudnji dan, meleke i Knjigu, i vjerovjesnike; da dajete od svog imetka, iz ljubavi prema Bogu, za rodbinu i za siročad, za siromahe i putnike namjernike, za prosjake i za oslobođanje iz ropstva; da budete postojane u namazu i redovno dajete milostinju; da svoje ugovore izvršavate; da budete jaki i strpljivi, u bolu, patnji i u nedaćama, i u strašnim vremenima. Takvi su ljudi istine, bogobojažni. (2:177)

Međutim, prema etičkoj filozofiji islama, znanje o dobru i zlu, to jest kriterij njihovog razlikovanja, dio je čovjekove primordijalne prirode. Među mnogim drugim idejama, ova ljudska priroda također uključuje moralne ideje kao što su pravda, pouzdanost, iskrenost, pomaganje slabima, sloboda u vođenju ličnih poslova itd. Iako se njihova primjena u praktičnom životu može razlikovati ovisno o okolnostima, ipak se same ove ideje nikada ne dovode

u pitanje i one su uglavnom univerzalno prihvaćene. Zbog toga se etičke vrijednosti kao što su pravda, poštenje, pouzdanje i istinoljubivost itd., nikada filozofski ne preispituju, čak i kada u praksi postoji značajno odstupanje ili ogromna razlika među njima.

Zaključak

Iz prethodne diskusije trebalo bi biti očigledno da je Kur'an bio i ostao prvobitna i prva islamska epistemološka premisa. Nadalje, trebalo bi biti jasno da vjerodostojni sunnet čini potpurnu instrumentalnu i normativnu epistemološku pretpostavku, a da je *idžtihad* alat za stvaranje normi (*ahkam*) i da se neprekidno razvija, mijenja, proširuje i definira. Na drugom mjestu, trebalo bi biti očito i da je u Kur'anu data metodologija izvođenja znanja kao diskurzivni, odnosno interaktivno-integrativni fenomen, koji se neprestano javlja kao intersistem i kao intrasistem. Treće, pravilo o *tevhidu* čini suštinu kur'anske zbilje, gdje se pretpostavlja univerzalni diskurzivni proces unifikacije znanja. Islamska bioetika nije ništa drugo doli proširenje njene pravne dimenzije. Etičke smjernice u islamu su i fiksne i promjenljive. Fiksni moralni i pravni principi su dovoljno široki da obuhvate potrebe svih vremena i mjesta. Precizna primjena je varijabilna i mijenja se u skladu s okruženjem i vremenom. Postoji razrađen sistem kontrole i ravnoteže, kao i pravnih smjernica, datih u islamskom pravnom sistemu u okviru kur'anske epistemologije. Moralni imperativ islama, koji obuhvata biološku i medicinsku etiku, čvrsto je povezan s njegovom epistemologijom.



4. Filozofski značaj zapadne sekularne i islamske bioetike

Ključna ideja u zapadnom sekularnom i u islamskom shvatanju bioetike jeste ideja ljudske prirode u odnosu prema čovjekovom postojanju, znanju i vrijednosnom sistemu. Filozofiju suštinski zanimaju tri pitanja: Šta je stvarno? Šta je istinito? Šta je dobro? Prvim se bavi ontologija, nauka o zbilji i postojanju. Drugim se bavi epistemologija: Kako znamo? Kako znamo da je nešto istinito ili da nije? Koji su uvjeti i ograničenja znanja? Trećim se bavi aksiologija, tj. etika i estetika. Stoga je važno istražiti stavove komparativnom analizom, kako sekularnog, tako i islamskog shvatanja o ontologiji, epistemologiji i aksiologiji.

Relevantnost ontologije

Zapadna sekularna filozofija ograničava stvarnost na prirodni svijet, a materijalni svijet se smatra jedinim nivoom istine. U modernoj i postmodernoj misli podrazumijeva se negiranje postojanja i zbilje Boga. Sve se motri kao kretanje, razvoj ili evolucija

onog što je u vječnoj materiji. Svijet posmatran s ovog stajališta je 1) neovisan, vječni univerzum i 2) samoopstojan sistem koji se razvija u skladu s vlastitim zakonima. Ukratko, sekularizam uklanja svako značenje svetosti iz modernog i postmodernog (zapadnog) shvatanja egzistencije.

U 17. stoljeću, nauka iz materijalističke filozofije preuzima ideju materije kao osnovne komponente prirode.⁹⁴ Nadalje, ona ponovo (iz grčke filozofije) uvodi shvatanje čovjeka kao mjere svih stvari. Ovo je podstaklo pojavu skepticizma i subjektivizma. Kako se u 17. stoljeću biologija, kao i druge nauke, počinje odvajati od filozofije, ona iz filozofije usvaja ideju materije kao prvog, osnovnog elementa univerzuma i nečim što se može izučavati s gledišta, kako njegovih fizičkih, tako i hemijskih svojstava. Anatomija i fiziologija vrše ulogu sličnu onoj koju ima fizika, dok se hemija bavi sadržajem hemijskih jedinjenja. Stoga se smatra da je sve što postoji kretanje, razvoj ili evolucija onog što se nalazi u vječnoj materiji.⁹⁵ Prema tome, zapadna medicina ima vlastiti ontološki okvir.

Islamska ontologija radikalno se razlikuje od zapadne filozofske ontologije. Ona spada u kategoriju monoteističkih vjerovanja čiji sljedbenici vjeruju u jedinstvo Boga. Ovaj koncept u islamu se naziva *tevhidom*. Po njemu, postoji samo jedan Bog za cijeli kosmos. On se bavi njime kako On želi i niko s njim ne dijeli vlast niti Mu pomaže. U islamu, Bog je neovisan, Veličanstven i Svemoćan. Uzmimo sljedeći kur'anski ajet:

Bog – nema božanstva osim Njega, Vječnog, Samobitnog Izvora svega postojećeg. Ne obuzima ga drijemež, niti san. Njegovo je sve što je na nebesima i na Zemlji. Ko je taj ko bi posredovao kod Njega, osim s Njegovim dopuštanjem? On zna šta se pred ljudima nalazi i šta je od njih skriveno, a oni ne mogu od Njegovog znanja steći, osim onog što On želi da steknu. Njegova vječna moć prostire se po nebesima i po Zemlji i ne umara ga njihovo održavanje. A samo On je uistinu Uzvišeni, Veličanstveni! (2:255)

94 Sarkar, *Organon of Medicine* (Delhi: Birla Publications Private Limited, 2006), str. 52.

95 Sarkar, *Organon of Medicine*, str. 49.

Muslimanski filozofi objašnjavali su postojanje Boga izučavanjem Njegovih imena i Njegovih atributa – čuvenih 99 Božijih imena. Ona se odnose na Zbilju Božijeg Postojanja pod kojom su oni podrazumijevali ono što se ne miješa ni s čim drugim, u čemu nema ograničenja, nesavršenosti ili oskudice. To je ono što se naziva „Nužnim Bićem (*vadžib el-vudžud*)“. Da „Nužno Biće“ ne postoji, ništa ne bi postojalo.⁹⁶ Postoji jedna vrsta shvatanja stvarnosti i istine poznata kao apsolutni idealizam. U apsolutnom idealizmu zbiljom se smatra jedan sveobuhvatni i apsolutni duh, a sve čulne pojedinosti njegove konačne, ali progresivne manifestacije. I islamski se idealizam u određenom smislu može nazvati apsolutnim, jer, također označava jedan apsolutni i sveobuhvatni duh, zapravo Svevišnje Biće, Allaha, gdje su sve čulne pojedinosti Njegove konačne, ali progresivne manifestacije (sav stvoreni svijet ukazuje na Njegovo postojanje i vlast).

U ovome ima izvjesne sličnosti s apsolutnim idealizmom njemačkog filozofa Hegela gdje se zbilja motri kao misao ili razum ili jedan sveobuhvatni um, a priroda je samo njegova eksternalizacija ili samoočitovanje. U Hegelovom tumačenju, zakoni mišljenja su također i zakoni zbilje te su, stoga, identični. Stvarnost je, prema Hegelu, univerzalni, sveupijajući um (koji je čista misao) u neprekidnom procesu manifestiranja i ostvarenja sebe. Prvobitno je on nesvjestan i potpuno neodređen. Međutim, samom snagom svoje prirode, dijalektički se razvija i postaje sve određeniji i sve savršeniji. Apsolutno i konačnost povezani su kao cjelina i dijelovi. Nijedno nije zbiljsko bez onog drugog, ali cjelina prethodi dijelovima i određuje ih.

Islamska ontologija, također, označava Boga kao vrhunsku Istinu i Zbilju i uzvišenu nad svim elementima vanjskog svijeta. Međutim, postoji razlika: islamska ontologija poistovjećuje Apsoluta i Boga, Hegelova ontologija ne. Osim toga, u islamskoj ontologiji je Apsolutno Biće ono koje se obožava, za Hegela nije tako. Bog, kao

96 Morris, *The Wisdom of the Throne, An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), str. 94.

objektivna zbilja, postoji u svijesti čovjeka. Ova se svijest u islamskoj terminologiji zove „vjera“.

Postoji li ikakva vanjska stvarnost? Islamska ontologija tvrdi da postoji vanjski svijet, neovisan o našem iskustvu. Mi doživljavamo samo njegov dio. Dio o kojem nemamo iskustvo, ali koji je važan za ljudski život, objavljen je poslanicima i prenesen u pojmove svakodnevnog iskustva čovjeka.⁹⁷ U islamskoj ontologiji, čovjek je Božije stvorenje i namjesnik na Zemlji. Stoga se islamska misao gradi na temelju ideje da je čovjek i rob i namjesnik Božiji na Zemlji. Čovjek je obdaren dušom i fizičkim entitetom te se, stoga, sastoji i od materije i od duha, ili od fizičkog i duhovnog.

U islamskoj ontologiji, čovjek zacijelo nije mjera svih stvari, ali je, ipak, odlikovan iznimnim položajem krune stvorenog svijeta. Kur'an kaže:

Uistinu, Mi smo odlikovali sinove Ademove i pronijeli ih po kopnu i po moru, opskrbili ih dobrima i uzdigli ih iznad mnogih stvorenja Naših. (17:70)

Čovjek je i rob Božiji, kao što su i druga živa stvorenja, ali što je važno, i Njegov namjesnik na Zemlji. Kur'ansko vrednovanje čovjeka je kontrastno: čovjek je najuzvišenije i najodlikovanije od svih Božijih stvorenja, ali se istovremeno predstavlja i nezahvalnim, slabim, pohlepnim i brzopletim. Čovjek se poziva da uvidi ono najbolje u sebi, da uzdigne svoj karakter na najviši nivo. Kur'an podsjeća na svrhu čovjekovog života, kao i na njegov iskonski status ovako:

A stvorio sam nevidljiva bića i ljude samo da mi se klanjaju. (51:56)

Uistinu, stvorili smo čovjeka u najboljem obliću. (94:4)

I pouči on Adema imenima svih stvari; onda ih On pred meleke predoči i reče: „Recite Mi njihova imena, ako istinu govorite!“ (2:31)

97 Khan, „Islamic Research in Philosophy: Issues and Problems“, u *Research Methodology in Islamic Perspective*, Muqim, M. (ur.) (Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999), str. 117-127.

Dakle, islamska etika je podsistem ontoloških i epistemoloških shvatanja. Islamski stav je ukorijenjen u vjerovanju da su ljudska bića jedinstvena i posebna, da naša djela u ovom životu imaju ozbiljne posljedice za sljedeći život i da je moralnost apsolutna i čini osnovu saosjećajne brige za našu ljudsku braću.

U medicini, prema mišljenju muslimanskih filozofa, čovjeka treba proučavati kao da je organizam, a ne kao da je mehanizam. Šta je čovjek? Nije komadić materije, niti dio stroja, niti hemijska tvornica, niti skup fizičke energije, a ni sklop želja i osjećaja, ili način razmišljanja, osjećanja i djelovanja. On jest sve to, ali i nešto više; on obuhvata sve ove aspekte, ali ih sve i transcendirira; on je složen i tajanstven entitet kojeg čini i mehanizam i organizam, i materija i svijest; zapravo, jedna natčulna integrirana cjelina.

Kao objektivni idealizam, islamska metafizika kaže da univerzum ima određenu svrhu. Šta je ova svrha? Kur'anski stav je da moć razmišljanja, ako se valjano koristi, vodi ne samo saznavanju stvarnosti već i znanju o svrsi stvorenog svijeta. On se obraća ljudima koji razmišljaju:

I koji Boga spominju kada stoje, kada sjede i kada legnu spavati, i koji razmišljaju o stvaranju nebesa i Zemlje: „O, Gospodaru naš! Ti ovo nisi stvorio bez značenja i svrhe. Beskrajn si Ti u Svojoj slavi! Sačuvaj nas patnje u vatri!“ (3:191)

Kroz ispravno razmišljanje, da svijet ima višu svrhu, ljudi djelimično mogu saznati i spoznajom vrijednosti. U islamskoj su etici vrijednosti ukorijenjene u samom jezgru stvarnosti i smatra se da su svi procesi i kretanja usmjereni ka njihovom ostvarivanju.

Relevantnost epistemologije

Ova grana filozofije bavi se istraživanjem znanja i prirode, ograničenja i valjanosti znanja. Bavi se takvim pitanjima kao što su: Da li postoji istina? Šta mogu znati? Kako mogu znati?

Bacon je bio utemeljitelj objektivne i realistične tradicije u modernoj filozofiji, a za naučne metode njegovo djelo je uspostavilo induktivnu metodologiju. Descartes je bio prvi koji je napravio potpunu podjelu između duha ili uma i materija. Dao je jedan u cijelosti mehanički zaokret ka nauci koja pokušava objasniti univerzum u kojem živimo.⁹⁸ Međutim, s pokretanjem tzv. naučne revolucije i idejnog razvoja jednog materijalističkog, na čovjeka usmjerenog shvatanja svijeta, osjećaj svetog je praktično iščeznuo iz modernog i postmodernog (zapadnog sekularnog) shvatanja znanja. Danas razum i racionalnost, zasnovani na čulnom iskustvu, suvereno vladaju i negiraju svaku ulogu intuiciji i religiji. Drugim riječima, objava i religija u potpunosti su odbačene kao izvor pravog znanja.

Islam ne osporava ulogu razuma, on je potvrđuje i zahtijeva korištenje inteligencije i razuma (*'akl*) za sticanje znanja, međutim, ide i dalje od ovoga i uključuje i ono unutrašnje i duhovno. Drugim riječima, znanje stvarnosti i o konačnoj prirodi stvari može se sa sigurnošću steći putem vanjskih i unutrašnjih čula i sposobnosti, razuma i intuicije. U islamskoj epistemologiji, znanje se zasniva na božanskoj objavi. Objava je okosnica islamske epistemologije. Kur'an čine božanske riječi, riječi Allahove objavljene Njegovom vjerovjesniku Muhammedu. Njegovi ajeti imaju čudesno obilježje da im se, kako napreduje ljudsko znanje, proširuje značenje. Budući da je Kur'an objavljen poslaniku Muhammedu, on je mogao ispravno shvatiti njegovo značenje i primijeniti ga na društvene uvjete koji su oko njega vladali, kao i objašnjavati ga ljudima. Djela i izreke Poslanika, sadržani u formi hadisa, važan su ključ za razumijevanje Kur'ana. Da bi smo postupali u skladu s duhom vremena, na raspolaganju su nam izvori konsenzusa (*idžma'*) da je znanje apsolutno ili objektivno, a ne samo relativno i ljudsko.

Kakva je priroda vidljivog svijeta i kako se on odnosi spram nevidljivog? Je li ljudski um sposoban za potpuno saznanje

98 Sarkar, *Organon of Medicine*, str. 53.

nevidljivog? U islamskoj epistemologiji, apsolutno znanje pripada samo Allahu. Osim Objave kao objektivnog izvora znanja, čovjeku je Allah dao i organ spoznaje poznat kao srce (*kalb*) koje je mjesto intelekta (*'akl*). Pomoću ovog organa, čovjek je u stanju opažati na višem nivou ljudske percepcije i shvatati najviši izvor znanja (božansku Objavu). Tako čovjek shvata od najniže čulne do najviše duhovne percepcije.

Tabela u nastavku će pomoći u objašnjenju triju nivoa ljudske percepcije i odnosa različitih elemenata povezanih s ova tri nivoa.⁹⁹

Tabela 4.1. Islamska epistemologija ukratko

Nivo percepcije	Perceptualni proces	Sposobnost
Čulna percepcija	Vid, sluh, miris itd.	Oči, uši i druga čula
Racionalna percepcija	Saznanje, rasuđivanje, spoznaja itd.	Um (<i>'akl</i>)
Duhovna percepcija	Intuicija, mišljenje i inspiracija	Srce (<i>'akl</i>)

Kako tabela pokazuje, za razliku od zapadne sekularne epistemologije, koja priznaje samo čulnu i intelektualnu percepciju, islamska epistemologija prepoznaje sve nivoe percepcije kod čovjeka. Čulima čovjek stječe znanje o fizičkom okruženju. Razumom dobijamo analitičko i sintetičko znanje koje obuhvata i metafizičke fenomene. Znanje intelekta (*'akl*) podrazumijeva iskustvo duhovne stvarnosti, tj. uzdizanje jastva ili približavanje Allahu. Iako su svi ovi nivoi znanja istiniti, ipak postoji hijerarhija znanja. Najniži nivo je čulna, a najviši duhovna percepcija.¹⁰⁰

Zato islamska epistemologija nije čisto empirijska, za razliku od svog zapadnjačkog ekvivalenta, niti je čisto racionalistička, pa da ovisi samo o razumu – kakvu imaju zapadni racionalistički filozofi. Ona nije intuitivna, što Bergson i drugi intuistički filozofi zagovaraju. Ona daje važnost svim ovim izvorima znanja,

99 Mohamed, *Human Nature in Islam* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1998), str. 92.

100 Mohamed, *Human Nature*, str. 92-94.

ali ističe znanje Objave koju je dao Allah. Čovjeku je data moć razuma, jedna intelektualna težnja kojom upravlja objavljeno znanje. Čovjek ne može u potpunosti iskoristiti svoj razum. Ovdje se uočava izvjesna sličnost s Kantovom filozofijom. Korisno je da ispitamo prvi problem, a to je da li je saznanje stvarnosti moguće. Kantova analiza teorijskog razuma dovela ga je do toga da ospori mogućnost metafizike. U procesu saznavanja, naš um primjenjuje svoje kategorije intuicije (percepcije) i tumačenja sirovog materijala vanjskog svijeta, pa stvari po sebi uvijek ostaju nespoznate. Pozitivisti, koji slijede istu tradiciju, okrenuli su se od metafizike i pouzdaju se u funkcije filozofije da generaliziraju rezultate nauke ili da analiziraju važnije pojmove.

Islam također tvrdi da ljudski intelekt ima ograničenja i da ne može saznati svu zbilju.

Uistinu, Bogu pripada sve što je na nebesima i sve što je na Zemlji; pa, šta je to što oni slijede, oni koji mimo Boga zazivaju druga bića i pripisuju im dio Njegovog božanstva? Oni ne slijede ništa drugo doli pretpostvke i ne rade ništa drugo nego nagađaju. (10:66)

Božanski vođen intelekt, međutim, može makar stvoriti jednu ideju zbilje koja je neophodna za dobar život.

Relevantnost aksiologije

Treće područje od interesa za filozofiju je aksiologija. Aksiologija je nauka o ljudskim vrijednostima i bavi se i etikom i estetikom. Etika se odnosi na pitanje šta je dobro, a šta loše. Zbog tehnoloških otkrića u medicini, kao i promjena u društvu nakon Drugog svjetskog rata, etičko odlučivanje postalo je sve složenija praksa. Pacijenti imaju viša očekivanja, pa se etičke odluke moraju donositi u atmosferi ekonomskih ograničenja, povećane

pažnje javnosti i antiteističkih svjetonazora. Osim toga, došlo je do velike promjene u stavu prema vrijednosti ljudskog života. U vremenu od antičkog doba, od Hipokrata pa do prije oko 40 godina, skoro svi medicinski radnici smatrali su ljudski život svetim. Sada se ovo promijenilo. Medicinski stručnjaci danas donose etičke odluke u skladu s raznovrsnim kriterijima, koji mogu uključivati emocije, razum, savjest, konsenzus, uzimanje posljedica u obzir i pristajanje uz neki ljudski autoritet ili arbitrarne moralne principe, kakva su četiri moralna principa autonomije, dobročinstva, nenanošenja štete i pravičnosti. Oni nam mogu pomoći u odlučivanju kako da se ponašamo, ali nijedan nije nepogrešiv. Emocije se mijenjaju. Razum može pogriješiti ili krenuti od manjkavih pretpostavki. Savjest može biti odsutna ili preosjetljiva.

Sam konsenzus mijenja se tokom vremena i podložan je predrasudama i izopačenjima, a posljedice toga je teško sagledati prije nego što se dese. Ni ljudski autoritet nije nepogrešiv. Odgovor nisu ni proizvoljni principi. Razmotrimo autonomiju, dobročinstvo, nenanošenje štete i pravdu. Oni sadrže tri velika nedostatka. Prvo, sami principi nisu definirani, tj. dobročinstvo (činjenje dobra) i nenanošenje štete (nečinjenje zla) nisu određeni, tako da se prepušta pojedincu da odluči šta je dobro djelo u nekim okolnostima. Drugo, ova četiri principa u skoro svim situacijama protivrječe jedan drugome. Koji princip u nekom slučaju treba imati prednost? Ako je naše shvatanje „ne nanesi štetu“ u sukobu s autonomijom pacijenta, koji će onda princip prevagnuti? Treće, tu je pitanje ličnosti. Ko određuje šta je ličnost kojoj moramo činiti dobro i ne smijemo nanijeti štetu? Mnogi bioetičari danas ne smatraju embrione, fetuse, novorođenčad s teškim hendikepom i ljude s demencijom ličnosti prema kojima se mora imati odgovornost. Posljedice su problema, kao što je ovaj, da se četiri principa ne mogu pouzdano koristiti da predvide šta činiti u određenoj situaciji gdje postoji etički konflikt. Zapravo, oni se stalno koriste da se opravda bilo kakav smjer

djelovanja. Svi se oni zasnivaju na onotološkom i epistemološkom okviru zapadne sekularne filozofije, a njena ontološka platforma je da se valjanost i pouzdanost svakog podatka mora zasnivati na sljedećim kriterijima:

- a) da se može uočiti čulima;
- b) da se može kvantificirati čulima;
- c) da se može mjeriti čulima;
- d) da se može odrediti čulima.

Drugim riječima, čulno opažanje i logičko zaključivanje kriteriji su istine. Budući da se epistemološki temelj zapadne sekularne filozofije zasniva samo na ljudskom razumu kao izvoru znanja i da se odbacuje intuicija ili neko autoritativno znanje, onda vrijednosti u ovom ustrojstvu stvari nemaju objektivni standard.

Dakle, u zapadnoj sekularnoj bioetici, vrijednostima se smatraju samo ljudski interesi, bilo lični bilo kolektivni. Ravnodušni su prema vanjskom svijetu. Razlika subjektivno/objektivno ovdje je očigledna. Zapadna sekularna bioetika tretira vrijednosti kao ljudski fenomen koji je relativan s obzirom na ljudsko posmatranje i iskustvo. Osim toga, vrijednosti nemaju natprirodno porijeklo i nikada ih ne čuva neko transcendentno biće niti se ostvaruju njegovom voljom. Univerzum se manifestira fizički, a sve svjesno ponašanje samo je vrlo složena forma fizičkih procesa. Zato, vrijednosti nemaju značaja izvan ljudske sfere. Kao nužne posljedice apsolutnog idealizma, islamski etički stavovi standardiziraju vrijednosti kao apsolutne, objektivne i vječne, zapravo, kao nešto što proizlazi iz božanskog. Toliko je važno izučavanje i očuvanje vrijednosti da se u razmatranju uparaju s idejom potreba i, u hijerarhiji, dijele na tri kategorije (*darurijjat*, *hadžijjat* i *tahsinijjat*, koji se dalje, da bi se sačuvale, dijele na podelemente). Zapadna sekularna bioetika, nasuprot ovome, daje jednu fluidnu, subjektivnu verziju vrijednosti koja za posljedicu ima to da svaki etičar tumači vrijednosna pitanja na svoj vlastiti način.

Za razliku od nje, islamska etika daje jedan jasan i autoritativan izvor vrijednosti o tome šta je etički dobro, a šta loše, u skladu s dobro definiranim principima koji se nalaze u Kur'anu, poslaničkoj tradiciji, ljudskom rasuđivanju itd. Ovi principi izvode se direktno iz objavljenog znanja. Iako emocije, razum, savjest i drugi ljudski atributi mogu imati svoju težinu, da bismo našli pouzdane smjernice kako se ponašati, pribjegavamo autoritativnim izvorima. Stoga se korištenjem islamskih principa, zakonska vrijednost ljudskog djelovanja može ovako kategorizirati:

1. *Mubah*: Svaki čin koji nije određen kao obavezan, preporučljiv, pokuđen ili zabranjen je *mubah*.
2. *Mustehab*: Ovo se odnosi na ono što je preporučljivo i pohvalno, ali, unatoč tome, nije obavezno. Naprimjer, klanjati više od minimalnog zahtjeva od pet dnevnih namaza.
3. *Farz*: Ovo se odnosi na ono što je obavezno, naprimjer, pet dnevnih namaza.
4. *Mekruh*: Ovim se naziva ono što se smatra ružnim i pokuđeno je, ali ne i zabranjeno, zato što nije veliki moralni grijeh. Naprimjer, pušenje nije zabranjeno, ali se od njega snažno odvraća.
5. *Haram*: Djela harama su ona koja su apsolutno nezakonita i zabranjena muslimanima, kao što su preljuba, ubistvo, pijenje alkohola itd. Musliman mora biti krajnje pažljiv i suzdržavati se od onoga što je *haram*.



5. Umjetna oplodnja i zapadna sekularna i islamska bioetika: komparativna analiza

Pozadina

U stručnom časopisu *Medical World*, 1909. objavljeno je neobično pismo. Poslao ga je g. A. D. Hard, bogati poslovni čovjek koji je, suđeći po pismu, uspio začeti dijete, ne seksualnim odnosom, nego na neki drugi način. G. Hard je spomenuo dr. Williama Pancosta, profesora na Medicinskom koledžu Jefferson. Tokom diskusije na jednom predavanju kojem je Hard prisustvovao kao student, dr. Pancost izvijestio je o slučaju jednog neplodnog para, tačnije muža, kojem je medicinskim pregledom otkriveno da ne može proizvesti sjeme. Hard je tvrdio da je cijeloj klasi studenata predloženo da ženu oplodi „najljepši student u klasi“ – 1894. dr. Pancost je oplodio ženu spermom koju je donirao Hard.

U pismu se dalje tvrdi da je cijeli postupak obavljen pod velom tajne. Tajio se čak i od muža i žene! Pacijentkinja je začela a potom i rodila sina. Tek tada je njenom mužu predočena istina, uprkos tome što je bio sretan zbog rođenja djeteta, nije

namjeravao istinu reći i ženi. Ovaj slučaj u SAD-u općenito se smatra prvim zabilježenim slučajem umjetne oplodnje ljudskog pacijenta.¹⁰¹

Definicija, razlozi i vrste

Umjetna oplodnja (AI, artificijelna inseminacija) je tehnika u kojoj se sperma smješta u ženski reproduktivni trakt mehaničkim metodama koje isključuju ejakulaciju u ženinu vaginu.¹⁰²

Zato se, na osnovu ove definicije, u pogledu AI mogu izvesti tri zaključka: 1. AI je tehnika u kojoj se sperma smješta u ženski reproduktivni trakt mehaničkim metodama, a ne seksualnim odnosom, 2. muškarac ne ejakulira u vaginu žene i 3. sperma se mora unijeti u ženski reproduktivni trakt nekim instrumentom.

Muška neplodnost podrazumijeva sljedeća obilježja: a) nemogućnost da se sperma uopće proizvede (azoospermija), b) pre nizak broj spermatozoida da bi oplodnja žene bila moguća (oligospermija), c) nefunkcionalne sjemene ćelije, bez obzira što ih se proizvede odgovarajući broj, pa su spermatozoidi nedostatno pokretljivi da bi prošli put kroz vaginalni kanal i kroz jajovode, što umanjuje šansu da dospiju do jajne ćelije i prodru u nju, d) neurološko stanje koje onemogućuje ejakulaciju i e) impotencija zbog bolesti kao što je *diabetes mellitus*.¹⁰³ U ovim okolnostima, umjetna oplodnja može pomoći muškom partneru da ima djecu.

101 Munson, „Reproductive Control: *In vitro* Fertilization, Artificial Insemination and Surrogate Pregnancy“, u *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, 5. izd., Munson, R. (ur.) (Stamford: Wadsworth, 1996), str. 489-551.

102 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: Macmillan, 1999), vol. 1, str. 177-99.

103 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

Iako je AI prvi put upotrijebljena u liječenju muške neplodnosti, ona se često koristi i zbog brojnih drugih razloga. Naprimjer, određena fiziološka ili fizička ograničenja mogu biti razlog što par ne može začeti dijete. Statistika ukazuje da oko 10 procenata svih bračnih parova ne može začeti dijete. Od ovog broja, 40 procenata je zbog muške neplodnosti.¹⁰⁴

Ženska neplodnost podrazumijeva sljedeća obilježja: a) vaginalna sredina je biohemijski „negostoljubivo“ okruženje za spermiju, b) neuobičajeno mali otvor grlića materice koji sprečava prolazak spermatozoida, c) materica je smještena u abnormalni položaj. U ovim slučajevima, AI je odgovarajući način začeća. U prvom slučaju, ako spermatozoidi zaobiđu vaginalnu sredinu, imaju više šanse da prežive. U drugom i trećem slučaju, AI se može koristiti da se sjeme unese na povoljnije mjesto za oplodnju, na položaj na koji samo ne bi moglo stići.¹⁰⁵

Također, određeni genetski faktori mogu biti razlog neplodnosti. I muškarci i žene mogu biti nosioci nekog recesivnog gena za genetski poremećaj kakav je Tay-Sachsova bolest. Muškarci mogu nositi dominantni gen za genetski poremećaj, kao u slučaju Huntingtonove bolesti. U oba slučaja, da bi se spriječilo to da nerođeno dijete naslijedi neki genetski poremećaj, par može odabrati spermiju zdravog donora za oplodnju jajne ćelije. Bračni par koji se suoči s ovakvim teškim situacijama može razmotriti korištenje umjetne oplodnje. I žena koja nije udata, a želi djecu, može se opredijeliti za AI.¹⁰⁶

Dvije su vrste umjetne oplodnje (AI), ovisno o izvoru sperme koja se koristi za postupak: homologna umjetna oplodnja (AIH) i heterologna umjetna oplodnja, tj. oplodnja sjemenom donora (AID). U homolognoj umjetnoj oplodnji, sperma se uzima od muškog partnera. Ime procesa obično se skraćuje na AIH,

104 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

105 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

106 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

gdje „H“ često znači „muž“. Međutim, muški partner ne mora nužno biti i zakonski vjenčani muž, tj. u ovom postupku zakonita bračna veza nije strogi zahtjev. Zapravo, muški partner mora samo biti funkcionalni ekvivalent muža.¹⁰⁷

Prije poduzimanja homologne umjetne oplodnje (AIH), mora se potvrditi da je sjeme normalno i da ne može ući u cervikalni kanal na uobičajen način.¹⁰⁸ Ovo je samo jedan skup kriterija. Danas se AIH izvodi čak i u slučajevima kada je sjeme slabog kvaliteta.

U heterolognoj umjetnoj oplodnji (AID) koristi se sperma donora koji nije „muž“. Koristi se kada sterilitet „muža“ nije izlječiv. AID se preporučuje kada muž uopće ne može proizvesti spermiju (stanje koje se naziva azoospermija) ili je broj koji proizvede suviše mali da bi oplodnja bila moguća (stanje poznato kao oligospermija). Čak i kada se kod muža stvara dostatan broj spermatozoida, oni mogu nenormalno funkcionirati. Mogu biti slabo pokretljivi da bi prošli put kroz vaginalni kanal i kroz grlić materice. Kada muž boluje od nekog neurološkog stanja koje onemogućuje ejakulaciju, ili od bolesti kao što je dijabetes – on može biti impotentan.¹⁰⁹

Umjetna oplodnja sa stajališta islamske bioetike

Stvaranje potomstva je dio Allahove božanske teleologije i jasno se spominje u sljedećem kur'anskom ajetu:

O, ljudi! Budite svjesni svog Gospodara Koji vas je od jednog čovjeka stvorio, a od njega stvorio i njegovu ženu, a od njih dvoje rasijao po svijetu mnoštvo muškaraca i žena. Budite svjesni Boga, u Čije ime tražite prava jedni kod drugih i čuvajte rodbinske veze. Uistinu, Bog bdije nad vama! (4:1)

107 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

108 Teoh, *Infertility*, str. 172.

109 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

Međutim, Kur'an spominje i da su neki parovi neplodni. Neplodnost je životna činjenica s kojom se mora suočiti i ponekad se može prevladati liječenjem. Poslanik Muhammed je rekao: „Tražite lijeka, jer Allah je stvorio lijek za svaku bolest. Za neke lijekove se zna, za druge ne.“¹¹⁰

Zato parovi svoj problem neplodnosti mogu pokušati riješiti liječenjem, ako ono ne krši šerijatske principe.

U šerijatu je umjetna oplodnja (AI) prihvatljiva pod sljedećim uvjetima: a) mora se vršiti između zakonito vjenčanog para, b) nije valjana nakon razvoda. Evropsko vijeće za fetve i istraživanja kaže: „Dopušteno je da žena koristi spermiju svog muža za oplodnju, ukoliko nije razvedena ili ukoliko muž nije umro.“¹¹¹

Stav da se AI može vršiti među zakonito vjenčanim partnerima zasnovan je na činjenici da, u islamu, seksualni odnos mogu imati samo bračni parovi, vezani vjerodostojnim bračnim ugovorom. Dijete koje će se roditi također ima određena prava: mora biti zakonito potomstvo zakonitog para i zakonito naslijediti imovinu svojih roditelja. Sva ova osnovna prava osigurana su kada se čin reprodukcije odvija dok brak traje, a ne nakon smrti muža ili razvoda roditelja.

Budući da je tako, homologna umjetna oplodnja (AIH) u granicama islama ne predstavlja etički problem. Međutim, mora postojati apsolutna sigurnost da će sjeme koje će se injektirati u matericu žene biti muževljevo. Zloupotreba postupaka umjetne oplodnje može se spriječiti, a i drugi, srodni mu postupci, mogu se bolje nadzirati putem zakonskih akata. Postupak se mora voditi u strogo nadziranim, preciznim i sigurnim laboratorijskim uvjetima. Svi pripadnici tima, kao što su doktori, sestre i tehničari, moraju biti pouzdani i čvrstih moralnih načela.

110 Yacoub, *The Fiqh of Medicine*, str. 81.

111 Anonymous (b), „Artificial Insemination from an Islamic Perspective“, <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=76500> (posjećeno 26. maja 2005).

Danas se, u bankama sperme, oplodena jajašca i sperma čuvaju u zamrznutom stanju. Ovo povlači pitanje: Je li čovjeku dozvoljeno da čuva svoju spermu u zamrznutom stanju? Nadalje: Je li dopušteno prodavati spermu? Nije pogrešno zamrznuti spermu i jajne ćelije, sve dok to ne vrijeđa funkcije i ciljeve braka i porodice. Međutim, moraju se poduzeti stroge mjere opreza da se sperma ne pomiješa sa spermom koju su drugi donirali i da se žena oplodi isključivo spermom svog muža. Što se tiče doniranja sperme, odgovor bi bio da je to dozvoljeno samo u svrhu promoviranja istraživanja. U fetvi koju je izdalo Evropsko vijeće za fetvu i istraživanja kaže se: „U slučaju da je žena odvojena od muža (razvodom ili smrću), dozvoljeno je da ukloni zamrznutu spermu ili njene ostatke.“¹¹²

Što se tiče heterologne umjetne oplodnje, tj. oplodnje sjemenom donora (AID), islamska etika ima vrlo negativan stav. Jedan od najistaknutijih savremenih učenjaka, dr. Jusuf el-Karadavi, kaže:

Islam štiti potomstvo zabranom zinaluka i pravnog usvajanja, čime se štiti da porodična loza bude nedvojbeno određena i bez stranih elemenata. Tako se zabranjuje ono što je poznato kao umjetna oplodnja ukoliko je donor sjemena neko drugi, a ne muž.¹¹³

Korištenje jajnih ćelija i sperme donora u islamu je zabranjeno, zato što prekida lozu koja je izuzetno zaštićen aspekt vjere. Ta se praksa smatra srodnom preljubi. Treba napomenuti da islam preljubu smatra kažnjivim djelom da bi zaštitio potomstvo/lozu. Kur'an kaže:

I On je taj koji je od vode čovjeka stvorio i podario mu potomstvo i bračne veze: moć tvoga Gospodara je beskonačna. (25:54)

112 Anonymous (b), „Artificial Insemination“, (2005).

113 Qaradawi, *The Lawful and The Prohibited in Islam*, [El-halal ve el-haram fi el-islam] preveli sa arapskog el-Helbawy, K., Siddiqui, M. M., Shukry, S. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), str. 227.

U slučaju da određena osoba u potpunosti ne poznaje svoje (biološko) porijeklo, ona može nenamjerno sklopiti brak sa svojim polubratom, polusestrom ili nekim drugim bliskim srodnikom s kojim je brak zabranjen. Iz ovoga vidimo da je biološko porijeklo od izuzetne važnosti za čovjeka. Ove situacije imaju opasne posljedice, jer mogu nanijeti štetu ne samo pojedincima kojih se problem tiče nego i društvu u cjelini.

Osim toga, plod takvih procedura bilo bi nezakonito dijete, nezakonito po načelima šerijata, što znači da ako je dijete začeto spermom drugog donora, a ne muža, onda se ova oplodnja smatra nezakonitom. Kome dijete zakonski pripada? Majci ili ocu (donoru sperme)? Kakva prava oni imaju? U hanefijskom *mezhebu*, a na temelju hadisa iz Buharijeve i Muslimove zbirke, „(...) dijete pripada bračnoj postelji“, muž se smatra ocem, a dijete ima nasljedna prava, u najmanju ruku.

U islamu, svaka osoba ima pravo da bude zakonito dijete svojih roditelja. Pravo djeteta na zakonitost nije nešto u što se roditelji mogu miješati, čak i ako se oboje slažu da je to nešto što žele učiniti. Istina je da je blagoslov imati dijete, ali, da bismo imali dijete, ne smijemo preći granice koje je Bog postavio.

Zaključujemo da islamska bioetika dozvoljava homolognu umjetnu oplodnju (AIH), pod uvjetom da su poduzete odgovarajuće mjere predostrožnosti, tako da se ne umiješa strani element; sperma nekog drugog, a ne oca. Islamska bioetika u svakom slučaju zabranjuje heterolognu umjetnu oplodnju (AID), a u svrhu višeg dobra društva kao cjeline. U ovome se ogleda vrlo dosljedna i logična forma društvene pravde. Što se tiče metode AID, s islamskog stajališta se pretpostavlja da dobrota nije jedan uski pojam; ontologija dobra ima jedan sveobuhvatni karakter. Islamsko gledište o umjetnoj oplodnji je dinamično i fokusira se na dugoročno dobro, a ne na privremeno zadovoljenje želja.

Zapadna sekularna i islamska bioetička gledišta: Komparativna analiza

Ova će analiza pratiti odgovore na sljedeća istraživačka pitanja:

1. Je li umjetna oplodnja muževim sjemenom etički ispravna?
2. Da li bi umjetna oplodnja sjemenom donora bila problem? Ako bi, zašto bi bila problem?
3. Šta je s odredbama o samim, neudatim ženama?
4. Da li homoseksualci treba da imaju pristup tehnologiji potpomognute reprodukcije?
5. Šta je problem kod posthumnog uzimanja sjemena?

Prva tačka etičke uporedivosti između zapadnih sekularnih i islamskih stavova je da oba prihvataju modernu tehnologiju kao pomoć za neplodne parove. Upečatljiva sličnost između njih je da nijedan ne nalazi veliki etički problem s umjetnom oplodnjom sjemenom muža (AIH).

Parovi koji su nepolodni i ne mogu začeti normalnim putem mogu pokušati prevazići taj problem liječenjem, ako ono ne krši principe šerijata.

Kako je islamska bioetika usmjerena na principe i božansko, ne smije zaobići Allahove zapovijedi ni u kojem slučaju. Allah kaže:

Uistinu, Mi smo odlikovali sinove Ademove i pronijeli ih po kopnu i po moru, opskrbili ih dobrima i uzdigli ih iznad mnogih stvorenja Naših. (17:70)

Allah je sve stvari u univerzumu stvorio za dobrobit čovječanstva, i da se koriste ispravno. On kaže:

Bog je Taj Koji stvori nebesa i Zemlju i Koji spušta s neba kišu i njome čini da rađaju plodovi za vašu opskrbu; lađe je potčinio za vas, tako da plove morem po Njegovoj naredbi; i rijeke potčini za vas da ih koristite; i Sunce i Mjesec, što su postojani na svojoj putanji, dao vam je da se koristite; i noć

i dan podredio je za vas. I daje vam On od onog što zaištete od njega. Htjednete li pobrojati Božije blagoslove, ne bi ste ih nabrojali. A opet je čovjek, uistinu, ustrajan u grijehu, tvrdoglavo nezahvalan! (14:32-34)

Osim toga, Allah daje svakom čovjeku život s tijelom, duhom i umom. Ovaj život mu je povjeren i čovjek ga mora čuvati što je moguće savršenijim, sve dok ga Allah ne vrati Sebi smrću. Međutim, čovjek mora čuvati život, um, potomstvo, vjeru i imetak. To su granice unutar kojih moramo ostati, a ne prelaziti ih.

U zapadnom sekularnom kontekstu, većina etičkih pitanja koja se odnose na umjetnu oplodnju (AI), zapravo se odnosi na oplodnju sjemenom donora (AID), a ne sjemenom muža (AIH). Dakle, osim na posthumno uzimanje sjemena, većina moralnih debata odnosi se na AID, pa time i na pitanja donora. Međutim, filozofi ponekad kritički posmatraju i problem homologne umjetne oplodnje (AIH): neki se zalažu i za jednu i za drugu vrstu oplodnje (i AIH i AID) i kritiziraju odvajanje reprodukcije od spola. To se smatra povredom prirodnog procesa, procesa u kojem se reprodukcija odvija u kontekstu prisnog ljubavnog fizičkog čina između muža i žene.¹¹⁴ Jednostavnije rečeno, od cijelog procesa začeca pravi se mehanički čin. Nadalje, umjetna inseminacija zahtijeva da muškarac masturbira, što zahtijeva temeljitu moralnu kontrolu, jer je to neprirodni čin, s obzirom na prirodni kraj seksualnog odnosa.¹¹⁵ Cijeli proces se može motriti kao strašno miješanje u proces stvaranja potomstva, kršenje nečeg što je „neizrecivo duboko“ i prepuštanje toga proizvoljnoj selekciji.¹¹⁶ Princip neodvojivosti gubi značaj, zato što sprečava da par ima dijete, zbog čega nema dostatnu težinu. Zato postoji distinkcija između „sredstva“ i „cilja“. Da bi se postigao cilj, sredstva moraju suštinski biti dobra. U ovom kontekstu, u poređenju sa

114 Kass, „The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans“, *The New Republic*, 216:22 (1997), 17-26.

115 Kass, „The Wisdom of Repugnance“, str. 17-26.

116 Kass, „The Wisdom of Repugnance“, str. 17-26.

zapadnim sekularnim bioetičkim konceptom, islamski je fleksibilan po tome što dopušta neplodnim parovima da imaju pristup metodi AIH.

S osloncem na kur'anski ajet: „(...) i koji čuvaju svoju čednost, osim od supružnika svojih – to jest, onih koji ih posjeduju s pravom, u braku: jer oni će biti bez krivnje, dok su oni koji prelaze granice pravi prijestupnici“ (23:5-7), većina učenjaka proglašava masturbaciju *haramom*.¹¹⁷ Međutim, u kontekstu AI, masturbacija je moguća, ako je namjera skupiti sjeme (spermu) u svrhu umjetne oplodnje legalnog bračnog para. Po islamskim pravnicima, važan princip islama je da „nužda uklanja ograničenja“.¹¹⁸ Naprimjer, kad je riječ o određenoj zabranjenoj hrani, Allah u Kur'anu kaže:

On vam je zabranio samo strvinu i krv, i meso svinjsko te ono što nije zaklano u Božije ime; ali, ako je neko primoran – a ne žudi i ne pretjeruje u toj potrebi – nije grijeh: jer Bog, zaista, mnogo prašta i daruje samilost. (2:173)

Dakle, homologna umjetna oplodnja (AIH, ako je od suštinske važnosti za liječenje neplodnosti) za islam, unutar granica islamske etike, ne predstavlja nikakav etički problem. I kada dopušta *haram* u uvjetima nužde, islamska etika je vjerna svojoj suštini i svojim općim principima. Njen duh je olakšati život i nametati što manje teškoća čovječanstvu, a u njenom duhu je i skidanje bremena i jarma koje su nametnuli raniji sistemi i religije.¹¹⁹

U islamu je spektar dopustivih stvari iznimno širok, a sfera zabranjenih stvari vrlo mala. Prvi princip koji ustanovljuje islam je da su stvari koje je stvorio Allah, a u kojima su koristi za čovjeka od suštinske važnosti – dopuštene. Ništa nije *haram* osim onog što je zabranjeno jasnim i eksplicitnim *nas* (*nas* se odnosi

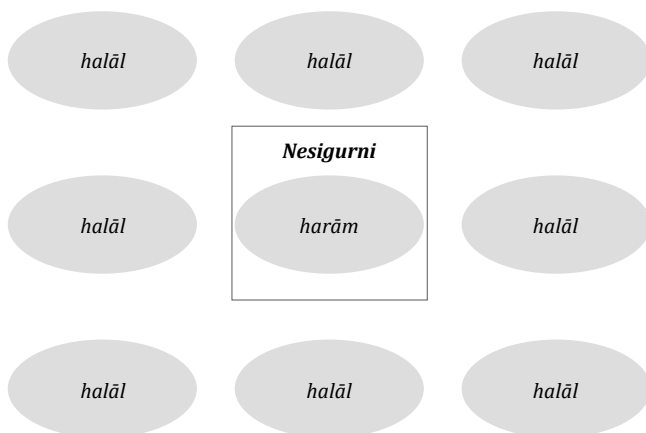
117 Qaradawi, *The Lawful*, str. 170.

118 Qaradawi, *The Lawful*, str. 37.

119 Qaradawi, *The Lawful*, str. 37.

na ajete Kur'ana ili na jasni, vjerodostojni i izričiti sunnet posla-nika Muhammeda). Ako *nas* nije pouzdan, odnosno u slučajevi-ma slabih hadisa ili ako nije eksplicitan u zabrani, onda se pri-mjenjuje izvorni princip dopuštenosti. Islamski učenjaci princip dopuštenosti stvari izvode iz jasnih kur'anaskih ajeta¹²⁰ Sljedeći dijagram jasno pokazuje ovu činjenicu:

Slika 5.1. Dijagram halala i harama u islamskoj bioetici



Dijagram jasno ilustrira pozitivni stav islamske etike prema dopu-štenom. Vrlo mali dio dijagrama popunjava *haram*, a veći dio *ha-lal*. Naprimjer, homologna umjetna oplodnja (AIH) je dopuštena, ali mora biti u okviru zakonitog braka i izvršiti se za života obaju supružnika. Inače, kako će se zaštititi potomstvo? Do određene tač-ke, islam kaže „da“, ali, od te tačke ovo „da“ postaje „ne“. Islamska etika ima tendenciju da govori „da“ svakoj tehnološkoj upotrebi, pod uvjetom da ona ne protivrječi glavnim islamskim vjerovanji-ma i principima. Islamska etika izriče „ne“ samo u vrlo ograniče-nom broju slučajeva. Stoga, svaki naučni izum koji ne protivrječi principima šerijata dopušten je za upotrebu i na dobrobit čovjeka

120 Qaradawi, *The Lawful*, str. 14.

je. Zašto bi ljudima uskraćivali pozitivne aspekte moderne medicine? To je taj dinamični duh islama. Ovdje se islamska etika zasniva na širem shvatanju dobra.

Neke bioetičare sa zapadnim sekularnim stajalištem ne interesira da li se umjetna oplodnja odvija među bračnim partnerima ili ne,¹²¹ dok drugi, kako je ranije rečeno, u potpunosti odbacuju AIH na temelju toga da je takvo začće samo mehanički čin.¹²² Cijelo to pitanje je teško, osjetljivo i s emocionalnim nabojem. Ipak je upečatljivo da islam zauzima srednji put, što je rješenje koje razborito miri dva krajnja gledišta. Islamski odgovor na ovo pitanje 21. stoljeća je vrlo uravnotežen i logičan i nalazi srednji put koji dozvoljava korištenje novih metoda oplodnje, sve dok se postupak odvija između muža i žene, u okviru i za vrijeme trajanja njihovog braka. Allah kaže:

Stoga smo vas Mi načinili zajednicom središnjom, da možete [svojim životima] svjedočiti istinu pred cijelim čovječanstvom. (2:143)

U kontekstu zapadne sekularne filozofije, etički sud o upotrebi umjetne oplodnje sjemenom donora (AID) je dvostruk; po etičkim mjerilima je i pozitivan i negativan. Tvrdi se da AID nudi moguće psihičke prednosti nad alternativom usvajanja, zato što i muž i žena mogu učestvovati u praćenju trudnoće, od začća nadalje, i podijeliti iskustvo porođaja i prvih dana bebinog života. Postoji mogućnost da fizičkim izgledom dijete podsjeća barem na majku. Osim toga, ako bude više djece, vjerovatno je da će ličiti jedno na drugo. Nema podsvjesnog straha da će se odnekud pojaviti biološka majka, kao u slučaju usvajanja. Također, za razliku od usvajanja, ovdje se može zadovoljiti majčina želja da nosi dijete.¹²³

121 Robertson, „Liberalism and the Limits of Procreative Liberty: A Response to My Critics“, *Washington and Lee Law Review*, 52:1 (1995), 233-267.

122 Kass, „The Wisdom of Repugnance“, str. 17-26.

123 Schneider, „Artificial Insemination“, *Journal of Lutheran Ethic* (2006), <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Journal-of-Lutheran-Ethics/Portfolios/SocialStatements-of-the-ELCA/Predecessor-Church-Body-Documents/Procreation-Ethics-Series/Artificial-Insemination.aspx> (posjećeno 3. juna 2010).

Međutim, medalja ima dvije strane. Dok se gledaju koristi, ne mogu se zanemariti štete. Uključenost treće strane (donora sperme) može izazvati osjećaj krivice kod majke, kao da je počinila preljubu, bez obzira na to da li je čin (koji služi da ublaži bol zbog neplodnosti) opravdan ili ne, i da li joj savjest može biti mirna iako zna da je cijeli proces svakako mehanički i ne podrazumijeva stvarni seksualni čin sa strancem. U našim svakodnevnim životima, običajni moral je često moćniji od racionalnog. Zapravo, to posebno važi kod primitivnih ličnosti, koliko god sofisticirane ili kulturne bile.¹²⁴ Kako podići svijest, kakva osjećanja izaziva mogućnost da se primi sjeme stranca, šta majka stvarno osjeća? Pitanja su povezana: žena se može osjećati „prevarenom“ kada otkrije da joj je muž sterilan. Želja da rodi dijete, uprkos tom otkriću, djelimično može biti čin osвете neplodnom mužu.¹²⁵ Ako AID uspije, žena može gajiti složena osjećanja da život koji nosi u sebi nema veze s ljubavlju koju osjeća prema mužu.¹²⁶ Situacija može biti u toj mjeri složena da ona tajno poželi sreći čovjeka koji joj je „pomogao“ kada to njen muž nije mogao.¹²⁷

Tumačeno iz islamske perspektive, iako AID nije zakonski kažnjivo djelo, ipak je moralno pogrešno i zabranjeno s gledišta islamske etike. Čuveni pravnik Mustafa ez-Zerqa kazao je da ovo djelo ne ispunjava preduvjete *zinaluka* i ne ispunjava uvjete preljube. Zato nije primjenljiva kazna za *zinaluk*.¹²⁸ Zabrana bi bila mnogo strožija ako bi se metoda heterologne oplodnje (AID) koristila bez znanja i pristanka muža, jer bi to podrazumijevalo obmanu i uništenje povjerenja (*emanet*), a to je dio bračnog ugovora. Prikrivajući ovu činjenicu i upisujući muža kao oca jednako je vjerolomstvu.

124 Fletcher, *Morals and Medicine: The Moral Problems of The Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia* (Princeton: Princeton University press, 1979), str. 124.

125 Ostrom, „Psychological Considerations in Evaluating AID“, *Soundings*, 54:3 (1971), 293-96.

126 Haring, *Ethics of Manipulations* (New York: The Seabury Press, 1975), str. 197.

127 Schneider, „Artificial Insemination“, (2006).

128 Makki (ur.), *Fatva Mustafa ez-Zerka* (Damask: Dar el-Kelam, 2004), str. 302.

Psihička prijetnja za muža možda je veća od one za ženu. Muški ego je jači nego ženski. Ako muškarac otkrije da ne može začeti dijete sa svojom ženom, može razviti kompleks inferiornosti, a to bi bila prijetnja njegovoj muževnosti. Pokušaj oplodnje sjemenom donora pogoršao bi situaciju. Mogao bi osjećati ljubomoru prema donoru zbog njegove mogućnosti da ima djecu. „AID, stoga, predstavlja prijetnju da pobudi vrlo duboko usađena osjećana bespomoćnosti u odnosu prema ženi, a, također, i osjećanje inferiornosti u odnosu na druge muškarce.“¹²⁹ Muškarac se može emocionalno povući u sebe, napuštati dom, tražiti druge načine samoostvarenja koji će mu pomoći da vrati osjećaj muškosti.¹³⁰ Ponekad doktori, da bi pomogli u prevazilaženju ovog problema, traže od muža da on ušprica sjeme, kako bi stekao osjećaj da je on oplodio ženu. Međutim, upitno je da li ovaj čin poboljšava tu vrlo složenu situaciju.

Postoji mogućnost da, iako pristane na AID, muž kasnije promijeni mišljenje. U ovom slučaju, može vrijeđati, pa čak i odbaciti dijete, čime, opet, pogoršava porodičnu situaciju. Ponekad, muž može čak i tražiti da sjeme bude njegovog brata, da sačuva krvnu vezu s vlastitom rodbinom. Ako se ovo napravi bez ženinog znanja, to bi značilo kršenje profesionalne etike i bračnog povjerenja. Dakle, AID nije adekvatno rješenje za liječenje muške neplodnosti.¹³¹

Opasnosti od psihičke štete nanесene mužu i ženi također može utjecati na psihički razvoj djeteta koje može željeti da sazna nešto o svojoj „nepoznatoj polovini“ i pokušati da uspostavi vezu s njim. Riječima jednog potomka, začetog donorskom spermom: „Mi ne želimo novac... postavljamo temeljna pitanja s kojima svako odrasta. Odakle sam? Ko sam? Imam li njegove oči, nos, kosu?“¹³² „Ljudi ne shvataju kako je to bolno“, kaže Cordray (48). „Osjećam da

129 Ostrom, „Psychological Considerations“, str. 293-96.

130 Ostrom, „Psychological Considerations“, str. 293-96.

131 Fletcher, *Morals and Medicine*, str. 125-6.

132 Wolff, „Sperm Donor Ruling Could Open the Door for Offspring“ (final edition), *USA Today* (McLean, VA, 15. jun 2004), A13.

dio mene nije potpun. Želim znati kakva je ta porodica (mog biološkog oca). Želim znati odakle sam.“¹³³ Uzmite i slučaj Barryja Steven-
sa. Nakon smrti svog oca „usvojitelja“, kada je Barryju bilo 18, sa-
znat će da je začet sjemenom donora, u jednoj privatnoj klinici u
Londonu. Iako u kasnim 40-im, pokušat će otkriti svoje izgubljeno
„genetsko naslijeđe“.¹³⁴ U ovom kontekstu, islamski učenjaci ajetu-
llah Makarim Shirazi i ajetullah Jafar Subhani naglašavaju još nešto.
Oni vjeruju da, psihološki govoreći, u obrazovanju i podizanju dje-
ce, kao i zadovoljavanju njihovih svakodnevnih životnih potreba,
prirodne emocije igraju vrlo važnu ulogu, zato što te emocije pri-
premaju oca da može pružiti opskrbu za te potrebe. Zapravo, ova
ljudska emocija stvara se samo ako otac smatra dijete dijelom sebe.
Međutim, ako on zna da dijete ne pripada njemu, nego nekom dru-
gom, može se opirati izvršavanju svojih dužnosti i obaveza.¹³⁵

Psihološki govoreći, opasnost je u tome što, možda, muž i
žena koji pribjegnu metodi AID to ne čine iz unutrašnje potrebe
da podižu dijete, nego da zadovolje psihički egoizam. Moral se
ovdje vezuje uz egocentričnost i to, s vremenom, može naštetiti
djetetu. Dakle, motivacijski faktori su važni i imaju dugotrajni
učinak. Roditelji ne uviđaju prave razloge i ono što je temelj nji-
hovitih motiva, te prosuđuju da su im djela zasnovana na dobroti,
umjesto da traže ono što je za njih najbolje i što je dugoročno
dobro. Ova vrsta odlučivanja spada u „etički egoizam“, teoriju po
kojoj moralni akteri moraju činiti ono što je najbolje u njihovom
ličnom interesu. Pretpostavlja se da su ljudska bića suštinski se-
bična stvorenja. U slučajevima kada se primjenjuje AID, želja za
djetetom se ispunjava i po cijenu djetetovog interesa. Ovim se
krši Kantov „kategorički imperativ“ koji kaže: „Djeluj tako da

133 Anonymous (c), „Brave New Womb: Ethical and Legal Issues Surrounding Re-
productive Technologies“, *Chatelaine* (engl. izd.), 66:8 (1993), 30-38.

134 Murphy, „Donor Insemination: Finding your Roots“, *The Lancet*, 360:9330
(2002), 419.

135 Anonymous (d), „Islamic View on Artificial Insemination“ (2006), <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=4108> (posjećeno 13. oktobra 2006).

tretiraš ljude, kako u vlastitoj osobi, tako i u osobi svakog drugog čovjeka, uvijek kao cilj, a nikada kao sredstvo!“ Umjesto da djecu tretiraju kao cilj, roditelji koji koriste AID tretiraju ih kao sredstvo. Obratno, tretirati djecu kao cilj po sebi, a nikada kao sredstvo, bio bi izraz osjećaja unutrašnje vrijednosti ljudskog duha, nečeg što ima duboki moralni poziv. Drugi poznati način formuliranja temeljne ideje kategoričkog imperativa jeste takav da racionalna stvorenja uvijek treba da se odnose prema drugim racionalnim stvorenjima kao prema ciljevima, a nikada kao prema sredstvima za postizanje ciljeva. Međutim, u ovom slučaju roditelji zanemaruju Kantov kategorički imperativ.

Prema mišljenju autorice, budući da posljedice prakticiranja heterologne umjetne oplodnje (AID) nisu dobre, ta se metoda kritizira u zapadnoj sekularnoj bioetici. Ovdje bioetičari koriste „konsekvencijalizam“ kao svoj filozofski alat argumentacije. Slično, predviđajući raznovrsne etičke dileme, i islamska etika zabranjuje ovu praksu od početka, označavajući zabranjenim (*haram*) unošenje u matericu žene bilo kakvog stranog elementa, osim muževe sperme. Islamska etika, također, predviđa probleme koji proističu iz ove metode. Tu postoji srodnost obaju pristupa: da se ocijene i valjanost ove prakse i njene negativne posljedice. Međutim, njihov pristup i logika se razlikuju. Islamska etika zabranjuje AID ne samo na temelju toga što to nije dobro za djecu nego i zato što se ne poštuje „princip očuvanja potomstva“. Zaštita porodičnih veza je vrhunac, kao što je to i identitet djeteta i roditelja. Iako islamska etika ima vrlo fleksibilne poglede na život, vrlo je konzervativna kada se radi o zaštiti porijekla, jer, po njenim stavovima, ako se porodica raspe i loza prekine, onda će cijela civilizacija propasti.

Kada se raspravlja o tome da li otkriti identitet djeteta i koji je najbolji pristup tome, postavlja se jedno važno etičko pitanje. Zagovornici otkrivanja pravog rodoslova tvrde djetetu da se tako izbjegava rizik slučajnog otkrića i štete koje ono može nanijeti.

Dakle, roditelji mogu odlučiti da djetetu, u odgovarajućoj dobi, objasne porijeklo i da će to doprinijeti zdravijim odnosima. U životu se govorenje istine ne može ni s čim uporediti. Otkrivanje porijekla je neophodno, zato što poznavanje rodoslova i genetskog porijekla može biti od ključne važnosti, u slučaju da dijete pati od neke genetske bolesti, pa mu je potrebna pouzdana porodična anamneza. Također, ako se djetetu ne otkrije porijeklo, AID otvara put za brak polubrata i polusestre. Sjeme istog donora često se koristi kod žena koje žive u istoj geografskoj zajednici, a koja može biti prilično homogena etnička ili društvena grupa. Ono što predstavlja opasnost jeste to da djeca začeta umjetnom oplodnjom (AID) sjemenom istog donora mogu sklopiti brak.¹³⁶

Društveno blagostanje, kao i samo društvo, ugroženi su ako se ne prakticiraju ideali istine. Ovo naglašava G. D. Mitchell, koji smatra da je tajnovitost oko donora sjemena ili embriona napad na cijelu praksu govorenja istine o kojoj ovise društvo i naši svakodnevni međusobni odnosi. Na pitanje zašto je doniranje sperme i jajnih ćelija štetno po društvo, on piše: „Prvo, doniranje se najčešće obavlja u tajnosti i nekako kao da obmanjuje članove porodice. Drugo, tako se rađaju djeca kojoj se uskraćuje pravo znanje, ili makar normalno znanje o njihovom biološkom porijeklu.“¹³⁷

Zapravo, tajnovitost i obmana nisu suštinsko obilježje doniranja sperme i jajnih ćelija. Tu mora postojati potpuna otvorenost i slobodan pristup informacijama o cijelom postupku. Izolirani i pojedinačni slučajevi u kojima ljudi nisu toliko otvoreni jedni prema drugima ne ugrožavaju društvo. Mitchell govori o društvu u kojem djeca nikada ne mogu vjerovati u ono što im je rečeno o porijeklu, zato što samo postojanje umjetne oplodnje i donacije jajne ćelije, koje se ponekad i ne obznani, znači da djeca u normalnim porodicama nikada ne mogu biti sigurna ni u jedan

136 Schneider, „Artificial Insemination“, (2006).

137 Mitchell i Singer, „*In vitro* Fertilization: The Major Issues – A Comment“, *Journal of Medical Ethics*, 9:4 (1983), 196-9.

odgovor koji im se daje. Mitchellova druga briga: on smatra da nije ispravno podržavati rađanje djece koja će patiti zato što im je uskraćeno nešto, a što djecu rođenu na uobičajen način neće mučiti. Prema Mitchellu: „Ovo je znanje koje djetetu pomaže da razvija identitet; ono zna gdje pripada. Ako mu se ne da ovo znanje, može se reći da mu je uskraćeno jedno prirodno pravo. Dakle, trebamo li mi, kao društvo, i kao medicinska struka, posebno, dopuštati rađanje djece koja život započinju prikraćena?“¹³⁸

Svaki čovjek želi znati svoje pravo porijeklo, svoje korijene, i ti argumenti u korist otkrivanja istine čine se jakima. Međutim, kako napominje specijalist za neplodnost, dr. Richard Casey, teško je naći donore, čak i uz uvjeravanje da će im se neće otkrivati identitet.¹³⁹

Bilo bi praktično nemoguće [naći donore], ako bi znali da će im jednom u budućnosti, neko zakucati na vrata i reći: „Ti si moj otac i želim te upoznati.“ Primarna briga je donor, zbog kojeg cijela stvar i može funkcionirati.¹⁴⁰

Da li bi otkriće da se koristila metoda AID ozbiljno zabrinula muža? To je značajno pitanje. Razmotrimo hipotetski slučaj g. L, lijepog muškarca u kasnim 30-im godinama. Studirao je, ima dobar posao i oženio se vrlo obrazovanom ženom. Međutim, našao se u dilemi: hoće li čuvati tajnu da je začet putem umjetne oplodnje sjemenom donora (AID), i ako je otkrije, kada i kako će to učiniti? Šta ako to izazove ozbiljne emocionalne poremećaje i okrene mu život naopako? Zaokupljenost time da li skrivati ili otkriti tajnu dira u osinje gnijezdo drugih skrivenih problema i nesvjesnih konflikata koji teže da se pokažu: ko sam ja i odakle sam? Nezadovoljavajući odgovori na ova teška pitanja tokom preedipovske i edipovske faze razvoja mogu stvoriti složenu i tešku dilemu.¹⁴¹

138 Mitchell, „*In vitro* Fertilization“, str. 196-9.

139 Anonymous (c), „Brave New Womb“, str. 30-38.

140 Anonymous (c) „Brave New Womb“, str. 30-38.

141 Landau, „To Reveal or Not to Reveal a Secret“, *American Journal of Psychotherapy*, 57:1 (2003), 122-37.

Epistemološki, u zapadnoj sekularnoj bioetici, debata oko toga da li podsticati izricanje istine o načinu začeća ili ne, fokusirana je na nešto što se zove „teorija korespondencije“ ili „pragmatička“ teorija istine. Schneiderovi i Mitchellovi argumenti odgovaraju stvarnosti koja je oko nas, odnosno suština istinitih sudova o činjenicama nalazi se u njihovoj podudarnosti s realnošću. Obratno, argumenti protiv otkrivanja istine ne bave se time šta je suština istine, nego se opredjeljuju za neku mjeru opreznosti i praktične koristi.

Zapravo, dok zapadna sekularna bioetika vodi debatu o pitanju da li otkriti ili ne da je obavljena metoda AID, islamska etika nema zabuna i osuđuje je od samog početaka – da bi zaštitila čednost žene i sačuvala identitet djeteta. Pristup islamske etike može se sažeti u naziv „samo bračni par“ ili metodu „dvaju validnih strana“ – uključivanje treće strane u bračne stvari nije dozvoljeno. Ne bi bilo pretjerano smatrati ovo sukobom između deontologije i konsekvencijalizma. Islamska etika drži se deontičkog stava, a zapadna sekularna bioetika preferira konsekvencijalistički stav, tj. misli se samo na posljedice nekog djela. Međutim, kako je to islamski pristup pokazao, pitanje ne mora biti složeno. Jednostavno je predložiti paru bez djece, da po usvajanju djeteta, djetetu kažu sve činjenice usvajanja. Na ovaj način dijete će sačuvati poštovanje prema roditeljima. Zapravo, zavaravanje nije dobra praksa ni u jednom aspektu života.

Postavlja se etičko pitanje i u pogledu statusa djeteta rođenog pomoću heterologne umjetne oplodnje (AID). Budući da je učešće treće strane evidentno, upečatljivo je pitanje: Hoće li dijete biti zakonito? S obzirom na tu mogućnost, zapadni bioetičari tvrde da bračna veza nije strogi monopol, totalitarno utemeljen. AID zasigurno nije preljuba, ako se vjernost u braku smatra pitanjem ličnih, a ne zakonskih veza. Ovo je izvedivo na dva načina. Prvo, umjetna oplodnja oko koje su muž i žena saglasni, ne podrazumijeva prekid njihove međusobne vjernosti. Drugo, ne

ulazi se ni u kakve lične veze s donatorom. Dakle, tvrdnja da je AID preljuba jest legalizam, nipošto nekakva lična ili moralna osuda. Protumačena na ovaj način, metoda oplodnje sjemenom donora (AID) zahtijeva novu analitičku dimenziju.¹⁴² Fletcher naglašava „lični“ karakter bračne veze više nego neku ideju fizičke veze. On se oslobađa pojmova ispravnog ili pogrešnog u nekom datom fizičkom činu, neovisno o značaju koji mu ljubav daje. Osim toga, on naglašava nadmoćnost duhovnog nad fizičkim u spektru alternativa koje se nude kroz tehnologiju AID. On zato prihvata izbor te metode, kada je taj izbor plod uzajamnog povjerenja i saglasnosti muža i žene.

Helmut Thielicke zauzima drugačiji stav i tvrdi da uvođenje sjemena donora vrijeda *misteriju* bračne veze i kida psihofizičko jedinstvo muža i žene. Ova povreda se ogleda i u ostvarivanju materinstva, koje ne prati ostvarivanje očinstva i ruši slogu bračnog para.¹⁴³ Shvatanje Helmuta Thielickea nije u sukobu s etikom islama. Kada je riječ o odbacivanju metode heterologne umjetne oplodnje, tj. oplodnje sjemenom donora, islamska etika ima stavove slične Thielickeovim, iako su joj razlozi drugačiji. Smjernost i čednost životno su važni u islamu. Svaki kamen će se prevrnuti da se zaštiti islam. Zato je uspostavljen savršen etički kodeks koji u potpunosti jamči očuvanje smjernosti i čednosti. Kur'an utiskuje čovječanstvu vrijednost smjernosti i čednosti na veličanstven način. Kur'an kaže:

Muslimanima i muslimankama, vjericima i vjericama, predanim muškarcima i predanim ženama, istinoljubivim muškarcima i istinoljubivim ženama, strpljivim muškarcima i stpljivim ženama, poniznim muškarcima i poniznim ženama, muškarcima koji daju zekat i ženama koje daju zekat, muškarcima koji poste i ženama koje poste, muškarcima koji vode brigu o svojoj čednosti i ženama koje vode brigu o svojoj čednosti, muškarcima koji često Boga spominju i ženama koje često Boga spominju: Bog je za njih pripremio oprost grijehova i veliku nagradu. (33:35)

142 Fletcher, *Morals and Medicine*, str. 121.

143 Doberstein, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964), str. 259.

Ali, kako sačuvati čednost? Odgovor je: u zakonitom braku između muškarca i žene. Iako primjenom heterologne umjetne oplodnje nije počinjena formalna preljuba, ipak uvođenje sperme stranca (muškarca za kojeg žena nije zakonito udata) u matericu nema tu čistotu. Dok Thielicke argumentira u korist psihofizičkog karaktera braka, islamska etika naglašava ne samo ovu odliku bračne veze nego i njen duhovni karakter. Bračni partneri su sjedinjeni jedno s drugim i duhovno usmjereni na Allaha, koji je Zakonodavac cijelog sistema univerzuma. Zapravo, islam vjeru i religiju postavlja kao osnovu ukupnog ljudskog društva i glavnom oprugom za mrežu njegovih veza.¹⁴⁴

Također, postavlja se etičko pitanje da li AID slabi temelje porodičnih veza. U zapadnoj sekularnoj bioetici, tvrdi se da se porodična veza smatra pitanjem „iste krvi“, što je puko obrtanje optužbe zasnovane na opasnosti od incesta. Geni i hromozomi koje bi u porodicu donio muž (a koje svakako, zbog neplodnosti, ne može unijeti) strani su baš kao i oni koje bi donio donor, ukoliko i on nije krvno povezan. Sad, ako prigovor o incestu ima neku težinu, postoji šansa da začćeće putem sjemena donora (AID) neće oslabiti porodične srodničke veze ništa više nego da je muž fertilan. I u primitivnim kulturama, svako roditeljstvo izvan postavljenih ograničenja krvnih veza slabi srodničke veze. Nedosljednosti postoje u kulturi koja zabranjuje brakove među srodnicima, ali koja krvno srodstvo postavlja kao zahtjev za naslijeđe i prava vlasništva. Etičkim parametrima mjereno, ovo je nazadno gledište.¹⁴⁵ Stoga je prigovor koji upućuje Fletcher više empirijski, u tom smislu što govori o razaranju porodice upravo zbog toga što bi oplodnja sjemenom donora bila uzrok razvodu.

U poređenju s Fletcherovim stavom, islamska etika istražuje druga shvatanja ovih slučajeva. Baš kao što ni mali molekul

144 Ahmad, „Family Life in Islam“, <http://www.islam4all.com/newpage112.htm> (posjećeno 10. decembra 2005).

145 Fletcher, *Morals and Medicine*, str. 132-3.

vode nije sastavljen samo od atoma vodika ili samo od atoma kisika, nego od spoja tih atoma – tako i jedinica čovječanstva nije sastavljena samo od muškarca ili samo od žene, nego od njihovog spoja. Oni su potpuna cjelina, jedno drugo dopunjuju. Jedinica cijelog čovječanstva je porodica, božanski nadahnuta i institucija uređena u skladu s islamom. Porodica se ne razvija putem ljudskog eksperimentiranja zasnovanog na pokušajima i pogreškama. To je institucija koja se javlja sa stvaranjem čovjeka. Ljudska rasa je proizvod ove osnovne institucije, a ne obratno.¹⁴⁶ Veza koja osigurava porodicu je institucija braka (*nikah*). Dakle, institucije braka i porodice, gdje jedna upotpunjuje drugu, zauzimaju vrlo važan položaj u obuhvatnom planu islama. Jedan od najvažnijih ciljeva braka je rađanje potomstva. Kur'an kaže:

Vaše žene su vaše oranice; pa, prilazite svojim oranicama kako želite, ali prvo osigurajte nešto za svoje duše, budite Boga svjesni i znajte da ćete Ga susresti. (2:223)

Zasigurno, ovo dopuštenje za „kultiviranje“ važi samo unutar granica i za vrijeme trajanja braka, koji je sveti zavjet. Stoga, pristup islamske etike bitno se razlikuje od onog zapadne sekularne bioetike.

U zapadnoj sekularnoj bioetici, etičari brinu o rizicima „umjetne selekcije“ povezane s metodom AID. To znači da, kako bi odgovorili na zahtjeve roditelja, doktori i klinike mogu pokušati spojiti majčinu jajnu ćeliju sa spermom genijalnog, privlačnog donora da bi „stvorili savršeno“ dijete. Mračni prizvuk ovdje se odnosi na eugenički pokret, neku vrstu darvinizma koji su slijedili nacisti (Nacional-socijalistička stranka) u Njemačkoj, a s namjerom stvaranja rase gospodara koji će vladati svijetom. U svakom slučaju, niko ne želi prihvatiti AID, a da ne postavi pitanje porijekla donora, iz pragmatičnih, ako ne i iz drugih razloga.

146 Ahmad, „Family Life“, (2005).

Svako želi dobiti vrijednost za svoj novac i to i jest, naposljetku, neka vrsta transakcije. Zapravo, u SAD-u postoji makar jedna banka sperme koja prihvata „donacije“ ljudi iznimne inteligencije ili izvanrednih talenata. Cilj joj je čak da dobije spermu dobitnika Nobelove nagrade! Jedan novinski članak spominje slučaj žene oplođene spermom iz ove banke sperme „genijalaca“: ova žena je prethodno izgubila starateljstvo nad svojom djecom jer ih je zlostavljala, tjerajući ih da budu intelektualno uspješni.¹⁴⁷ Ne treba ni reći da je pitanje selektivnog rasploda za islamsku bioetiku irelevantno, budući da islamska etika od samog početka zabranjuje ovu praksu.

Bioetičar dr. Nigel Cameron govori o donoru sperme u kontekstu ljudskog dostojanstva i poštovanja. On govori o dobro poznatoj knjizi iz područja bioetike, *Da sam bogataš, da li bih mogao kupiti gušteraču?*, i energično se protivi doniranju sperme. Prema dr. Cameronu, stvari, a ne ljudi, kupuju se i prodaju; ljudsko dostojanstvo treba nas spriječiti da to činimo. Kada prihvatimo da kupujemo i prodajemo dijelove tijela u svrhu rađanja beba, ubrzano se krećemo ka ideji da su djeca imovina, zato što ih dizajniramo. Osim toga, ovim se daleko odmičemo od konteksta spolne ljubavi i na ovaj način bebe se „prave“, a ne rađaju.¹⁴⁸ Zapravo, sa stajališta etike, trebalo bi da brinemo, ne samo da cilj bude ispravan nego da budu ispravna i sredstva. AID razdvaja značenje „ličnog“ i „ljudskog“ od fizičkih, tjelesnih procesa. Tako, umjesto začeca djeteta putem vođenja ljubavi i uz životvorne dimenzije seksualnog odnosa u kontekstu braka ove metode, sperma se jednostavno uzme od donora i implantira negdje, što je bezosjećajni proces, lišen ljubavi i seksualnosti, pa time i sveg značenja. I ovo je za islamsku etiku zabrinjavajuće. Islamska etika je, također, protiv umjetne oplodnje sjemenom

147 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, str. 177-99.

148 Anonymous (e), „Making Babies – Interview: Nigel Cameron, www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/fertility/interviews/cameron.html (posjećeno 13. oktobra 2006).

donora (AID) zato što se tu, u činu rađanja, podrazumijeva učešće stranog elementa, a ne muža.

Djeca začeta ovom metodom mogu se, kao odrasli, suočiti s pravnim problemima, posebno onim vezanim za naslijeđe. Veza između majke i djeteta nije upitna. Međutim, ako je majka udata i začne dijete ovim putem, može se desiti da se dijete ne smatra zakonitim. U malom broju američkih saveznih država, ako je otac dao pristanak za AID, dijete se smatra njegovim zakonitim djetetom.¹⁴⁹ Ako otac ospori zakonitost djeteta, ima teško breme dokazivanja da nije dao pristanak. Donor sperme, također, ima mogućnost da mu se prizna očinstvo. Međutim, donora će, vjerovatno, štiti anonimnost u evidencijama banke sperme. Zakon preferira lične izvore za izdržavanje djeteta. Zbog toga, i davalac sjemena može izdržavati dijete. Inače, dijete začeto umjetnom oplodnjom (sjemenom donora) neće imati biološkog oca, pa će, stoga, imati i manje potencijalnih izvora izdržavanja nego nezakonito potomstvo. Ostaje pitanje da li pristanak muža na AID mijenja nešto u mogućoj obavezi donora sperme da izdržava dijete. Poput usvajanja, vjerovatno je da se obaveza donora isključuje ako je muž dao pristanak na AID. I opet se postavlja pitanje na koga, onda, pada teret dokazivanja muževog pristanka ili odbijanja u slučaju da muž ne želi izdržavati dijete i traži to od donora?¹⁵⁰ Islamska etika se ne mora baviti ovakvim problemima, zato što im ne utire put, zabranjujući samu tu praksu.

Da bi se izbjegli svi ovi etički problemi, ponekad se (na Zapadu) tvrdi da je usvajanje bolje rješenje za neplodnost nego AID. Međutim, to znači da se uviđa poenta. Roditeljstvo ne ovisi o postojanju biološke veze, nego o odluci da se začne potomstvo.

149 Tuckler, „Some Legal Problems of Fabricated Man. Proceedings of the Conference on Fabricated Man IV: Fabricated Man and the Law“ (Saint Louis, Missouri: The Institute for Theological Encounter with Science and Technology [ITEST], Fordyce House, 7-9. oktobar 1977), <http://itest.slu.edu/downloads/70s/fabman6/fabman6.txt> (posjećeno 14. januara 2006).

150 Tuckler, „Some Legal Problems“, (1977).

Dakle, nema razloga da se usvajanje smatra boljim rješenjem od umjetne oplodnje. Bolje je da zagovaramo reproduktivnu slobodu i pustimo da ljudi sami odlučuju kada i kako će rađati, umjesto da predložimo usvajanje.¹⁵¹ Islamska etika ne dozvoljava AID, to je jasno. Međutim, kada je riječ o usvajanju, islam usvajanje smatra blagoslovom, posebno kad je riječ o usvajanju siročadi i preporučuje ga, pod uvjetom da je jasno da nema biološke veze između roditelja i usvojenog djeteta. To znači da usvajanje ne prekida krvne veze između djeteta i njegovih pravih roditelja, te braće i sestara. Osim toga, dijete može zadržati prezime svoje biološke porodice i ne mora uzeti prezime svoje usvojiteljske porodice.

(...). A nije vaše posinke učinio vašim sinovima. To samo vaša usta govore, a Allah vam Istinu govori i On vam pokazuje pravi Put. Zovite ih [posinke] imenom očeva njihovih; to je pravednije pred Allahom. A ako ne znate ime njihovog oca, oni su vam braća po vjeri ili šticešnici vaši. Ali, krivica vam nije ako pogriješite u tome: ono što se računa je namjera vaših srca. A Allah prima pokajanja i Svemilostan je. (33:4-5)

Ovo etičko pitanje postavlja se uz pitanje da li neudata žena, nevjenčani heteroseksualni parovi ili istospolni parovi treba da imaju pristup heterolognoj umjetnoj oplodnji (AID). Ako neudata žena želi postati majka putem umjetne oplodnje, prirodno je da je to napad na tradicionalno zdanje porodice. Ko je otac djeteta? Je li obavezno imati i oca i majku u porodici? Može li dijete imati dva oca i jednu majku ili dva oca i dvije majke? Ovakva složena pitanja vezuju se uz AID.

Zapadni sekularni bioetičari možda neće ni vidjeti etički problem u tome da neudata žena koristi umjetnu oplodnju sjemenom donora. Naprimjer, Fletcher zapaža da je poremećaj u društvenom poretku to što AID otvara put neudatim ženama da

151 Mori, „The Morality of Assisted Reproduction and Genetic Manipulation“ (2006), http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid (posjećeno 13. oktobra 2006).

postanu majke, a da ne prekrše zabranu preljube. Istina je da neke žene, zbog rata osuđene da ostanu neudate, srčano prihvataju ovakvu mjeru. S bilo kim, ko misli da je AID preljuba, ne treba ni raspravljati. Ako smatramo da je seksualni odnos zaista ličan, onda neudata žena nema razloga da na osnovu toga odbaci AID. Naprimjer, može li žena na Floridi počiniti preljubu s muškarcem iz Manitobe (ako je dobila donorsko sjeme putem pošte)? Ova praksa je manje važna na drugim poljima, kao što su navodne teškoće žene koja mora podizati djecu bez muške podrške. Međutim, zar se s istim tim problemom ne suočavaju udovice? Postojeća kritika može se uporediti s prigovorom da kontraceptivna sredstva otvaraju put za vanbračne seksualne odnose bez kršenja zabrane da neudata žena ima djecu. Da zaključimo: AID za neudate žene sigurno ne predstavlja preljubu.¹⁵²

Prokreativna sloboda, kao pitanje ustavne doktrine „jest negativno pravo, pravo da se država ne miješa u izbor čovjeka da li će imati potomstvo ili ne“.¹⁵³ Robertson je mišljenja da ni država ni pojedinci nemaju neku određenu dužnost da osiguraju reproduktivne resurse ili usluge, niti je njihova dužnost da sprečavaju nekog da takva sredstva traži. Ne samo što zagovara etiku lične autonomije, porodice i zajednice, Robertson upozorava i na pretjeranu vladinu kontrolu rađanja, koja „može ići dalje od podsticaja i kažnjavanja ka taktikama Gestapoa i policijske države“.¹⁵⁴ Nasuprot tome, u islamskoj etici, iako je čovjeku data sloboda volje, on ne smije ići protiv principa šerijata.

A tu je i kontroverzno pitanje da li lezbijke i neudate žene mogu imati pristup heterolognoj umjetnoj oplodnji (AID). John Harris tvrdi da bi svaki pokušaj da se lezbijke i neudate žene spriječe da rađaju i podižu djecu bio pogrešan na tri važna načina. Prvo, i najvažnije, svako ko nekome uskraćuje mogućnost da

152 Fletcher, *Morals and Medicine*, str. 131-2.

153 Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies* (Princeton: Princeton University Press, 1994), str. 23.

154 Robertson, *Children of Choice*, str. 25.

ima potomstvo koje želi, uskraćuje nešto što je skoro univerzalno priznato kao jedno od najdragocjenijih iskustava i najvećih dobara u životu. Ovo važi i za muškarce i za žene. Drugo, time se čini nepravda; ljudi se stigmatiziraju kao građani drugog reda i osuđuju kao nepodobni da imaju djecu. Ne dozvoliti homoseksualcima ili nevjenčanim da budu kandidati za oplodnju *in vitro*, umjetnu inseminaciju ili usvajanje, znači etiketirati takve ljude kao nepodobne za neke od najvažnijih uloga u životu. Treće, kada, uprkos društvenim nastojanjima da ih se u tome spriječi, ovi ljudi uspiju dobiti djecu, oni su obično podvrgnuti strožijem i upadljivijem nadzoru od normalnih roditelja. Ovo je, po Harrisovom mišljenju, također poseban zločin, značajno i prepoznatljivo zlodjelo.¹⁵⁵

On dalje tvrdi da je neopravdano podvrgnuti bilo koga ova-koj nepravdi i šteti, a da se za to ne dâ najjače i najjasnije opravdanje. Nema razloga misliti da su homoseksualci ili samohrani roditelji loši roditelji. Mi nikada ne oduzimamo djecu od jednog živog roditelja kada drugi umre, niti nakon razvoda dajemo starateljstvo stranom paru, umjesto jednom od roditelja.¹⁵⁶ Način da se ova neravnoteža popravi je primjena regulativnih mjera kojima se budući roditelji unaprijed provjeravaju. Međutim, ovdje postoji veliki problem, zato što nemamo jasne ideje o tome koje kriterije usvojiti da bismo ikoga obilježili kao podobnog i podesnog roditelja.

Drugi problem u nadzoru potencijalnih roditelja bila bi nepravda: takvom procedurom, činom provjere, ljudima se unaprijed određuju teške kazne umjesto zasluga. Praktični argumenti fokusiraju se na stvaranje nepoželjnog, od države kontroliranog aparata, koji bi upravljao tim sistemom, te na problem povratnika u prekršajima koje ne odvrćaju finansijske kazne. Po Harrisu zaključak se, dakle, prirodno nameće: da je mnogo poželjnije (i lakše) dozvoliti neograničeno roditeljstvo uz pomoć umjetne oplodnje, kao i usvajanje i hraniteljstvo te razne vrste surogat-majčinstva u kontekstu

155 Harris, *The Value of Life* (London: Routledge, 1997), str. 152.

156 Harris, *The Value of Life*, str. 152-3.

gdje se roditeljima može oduzeti starateljstvo nad vlastitom djecom, ali samo ako ih ozbiljno zapostavljaju ili zlostavljaju.¹⁵⁷

Rickard navodi četiri propozicije za provjeru da li su medicinski primijenjene tehnologije potpomognute oplodnje (ART) društveno infertilnim ženama (lezbijkama i neudatim ženama) legitimne ili ne. Ako su valjane, svaka će biti dovoljna da isključi društveno infertilne od mogućnosti korištenja tehnologije potpomognute oplodnje (ART).

1. Intervencija je medicinski validna samo kada je to jedina djelotvorna opcija. Nije adekvatna ako postoje druge učinkovite nemedicinske opcije. Naprimjer, postoji mogućnost usvajanja i postoji mogućnost seksualnog odnosa s muškarcem (zato što su još uvijek *medicinski fertilne*).
2. Postoji razlika između medicinske i lične odgovornosti. Intervencija je medicinski legitimna kada joj se ne pribjegava samo da bi se korigirale predvidive posljedice ljudskih izbora, ili kao kompenzacija za životne okolnosti koje su samo nešto nepovoljnije u određenom pogledu.
3. Medicinske intervencije ispravljaju problem u pacijentovom normalnom funkcioniranju. One ne popravljaju sposobnosti ljudi izvan nivoa njihovog normalnog funkcioniranja.
4. Medicinske intervencije se izvode u medicinskim uvjetima. Predložiti fiziološku intervenciju da se ukloni neki nefiziološki uzrok neplodnosti znači djelovati izvan granica dobre medicinske prakse.¹⁵⁸

Na kraju, on zaključuje da nijedna od četiri propozicije nije validna i da nema razloga da se društveno infertilne žene liše mogućnosti korištenja tehnologije potpomognute reprodukcije

157 Harris, *The Value of Life*, str. 154-5.

158 Rickard, „Is it Medically Legitimate to Provide Assisted Reproductive Treatment to Fertile Lesbians and Single Women?“ (2006), <http://www.aph.gov.au/library/pubs/rp/2000-01/01RP23.htm> (posjećeno 13. oktobra 2006).

(ART). Postoje istraživanja koja otkrivaju da se nemogućnost reprodukcije može povezati s osjećanjima inferiornosti i niskog samopouzdanja, kao i s problemom identiteta žena kod kojih su društveno i rodno zasnovana očekivanja da rađaju izuzetno jaka. Napokon, lezbijke i nevjenčani heteroseksualni parovi doživljavaju akutni stres zato što nemaju djece. Bolje bi ih bilo nazivati „društveno bezdjetnim“, a ne društveno infertilnim. Rickard tvrdi da, kako je i četvrta propozicija nevalidna, nema razloga da se lezbijke i heteroseksualne neudate žene isključe iz procedura umjetne oplodnje sjemenom donora.¹⁵⁹

Za razliku od Rickardovog gledišta, islamska etika zabranjuje lezbijkama da dobiju djecu metodama potpomognute reprodukcije (ART). Zapravo, islamska etika snažno osuđuje praksu ART-a za lezbijke, kao i za druge žene.

Neki etičari u zapadnom sekularnom filozofskom kontekstu mišljenja su da apsolutno nema temelja da je homoseksualnost pogrešna.¹⁶⁰ Međutim, islamska etika ima oprečan stav u pogledu prava homoseksualaca na potpomognutu reprodukciju.

Različite tehnologije, razvijene tokom posljednjih nekoliko decenija, otvorile su put mogućnosti posthumne reprodukcije. Naprimjer, postoje različite tehnike čuvanja sjemena. Danas je zamrzavanje sjemena sasvim uobičajeno u SAD-u i drugdje. Muškarci mogu „usklađiti“ svoju spermu u bankama sperme i brinuti se da li će se oštetiti, izložiti štetnim hemikalijama tokom postupka ili bolestima. Međutim, banke sperme uglavnom koriste muškarci koji žele donirati svoju spermu za umjetnu oplodnju. U tom postupku, banke sperme prvo utvrde medicinsku anamnezu i društveno porijeklo donora i ako prođe kriterije, plate mu određenu cijenu za spermu. Banke sperme potom kontaktiraju ljekare i druge medicinske stručnjake koji koriste doniranu spermu u tehnikama poput umjetne oplodnje. Potom doktori nude spermu

159 Rickard, „Is it Medically Legitimate“, (2006).

160 Harris, *The Value of Life*, str. 152.

neplodnim ženama da začnu i za to naplate određeni iznos.¹⁶¹ Posthumna reprodukcija može se obaviti čak i u slučajevima kada muškarac nije uskladištio sjeme za života. Sadašnja medicinska tehnologija omogućuje doktorima da uzmu spermiju od umrlog muškarca u roku od 24 sata od trenutka smrti.¹⁶² Žena za oplodnju može upotrijebiti spermiju svog umrlog muža. Ovdje se postavlja pitanje etičke ispravnosti ove prakse.

Status preminule osobe također povlači etička pitanja. Metafizički, čovjek nestaje iz svog tijela kada umre, međutim, mrtvo tijelo i dalje zahtijeva poštovanje.¹⁶³ Iako ljudi u nekim kulturama smatraju da organi i fizičke strukture osobe koja više nije živa više nisu važne, neka društva, uključujući zapadna, nisu tako nehajna prema tome. Ipak, ovo, skoro pa sveto poštovanje prema umrlima, ne smatra se apsolutnim. Većina u zapadnim društvima podržava određene izuzetke, naprimjer, istraživanja postmortem te uzimanje organa ili tkiva za transplantaciju. Potencijalne koristi za medicinsku struku, porodicu i društvo u cjelini su tako važne da se uklanjaju i barijere poput autopsije, sve dok se te procedure izvode s maksimalnim poštovanjem prema umrloj osobi.¹⁶⁴ Ipak, mnogima je i dalje odvratna ideja da se ljudski leš siječe, otvara i pregleda.

Postoji i određeni estetski, kulturni i religijski otpor ideji uzimanja organa i transplantacije. Neki je prihvataju, uz određenu rezerviranost prema okolnostima u kojima se mrtvo tijelo ne tretira s poštovanjem, dok drugi tu ideju potpuno odbacuju. Naprimjer, Frader kritizira praksu držanja mrtve trudnice na aparatu da bi se fetus razvio do mogućnosti preživljavanja i smatra da ovo predstavlja ozbiljno nepoštivanje mrtvog tijela.¹⁶⁵

161 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, str. 177-99.

162 Kerr et al., „Postmortem Sperm Procurement“, *Journal of Urology*, 157:6 (1997), 2154-2158.

163 May, „Attitudes toward the newly dead“, *Hastings Center Report*, 1 (1973), 3-13.

164 Orr i Siegler, „Is Posthumous Semen Retrieval Ethically Permissible?“, *Journal of Medical Ethics*, 28:5 (2002), 299-302.

165 Frader, „Have We Lost Our Senses? Problems with Maintaining Brain-dead Bodies Carrying Fetuses“, *Journal of Clinical Ethics*, 4:4 (1993), 347-348.

Zapravo, čin posthumnog začeća povlači veliki broj složenih etičkih i društvenih pitanja. U ovom je kontekstu od ključne važnosti doborbit djeteta. Odluka da se pomogne ženi da začne korištenjem sjemena svog preminulog partnera (koji je to sjeme prije smrti dobrovoljno zamrznuo za te svrhe, ili korištenjem sjemena koje je uzeto posthumno) mora se donijeti nakon što se uzme u obzir dobrobit djeteta koje će se roditi. Ovo je izuzetno teško procijeniti, a zaključak do kojeg se dođe može varirati, ovisno o društvenim okolnostima i ličnim vrijednostima ljudi koji su u sve uključeni. Međutim, ključni moment je da se interes djeteta ne smije izgubiti iz vida.¹⁶⁶ Zato su Orr i Siegler skicirali jedno restriktivno gledište na posthumno uzimanje sperme, gdje se oplodnja ograničava na one slučajeve gdje je preminuli čovjek dao eksplicitni pristanak za takav postupak. Takav konzervativni stav dominira u važećem pravu i praksi.

Nasuprot Orrovom i Sieglerovom stavu je stav koji dozvoljava i oplodnju i začeće u slučajevima gdje je umrli, prije smrti, odbio mogućnost posthumnog začeća i gdje nema racionalnog dokaza da je to želio. Parker objašnjava fenomenologiju prokreativne želje koja podupire stav dopustivosti i koji je kompatibilan s interesima potomaka, idejama medicinske neplodnosti i dobiti budućeg potomka.¹⁶⁷ Ali, kako bi Parker riješio ovo pitanje u slučaju imovine ostavljene djeci nekog čovjeka, ako bi se njegova druga djeca (koja su još uvijek zamrznuta sperma ili embrioni) mogla roditi jednog dana u budućnosti, decenijama nakon njegove smrti? Kakvim bi se pravilom rukovodili u podjeli imovine? U ovim okolnostima, možemo pogledati nešto što se zove „pravilo protiv vječnosti“. Ono glasi ovaako: „Interes nije efektan, ukoliko nije određen, ako je uopće određen, ne kasnije od 21 godine nakon smrti lica živih u trenutku nastanka interesa.“ Da bismo ovo ilustrirali, uzmimo da T oporukom ostavi Z „svom sinu Y, a onda svom prvom unuku, kada ovaj napuni

166 Orr i Siegler, „Is Posthumous Semen“, str. 299-302.

167 Parker, „Response to Orr and Siegler – Collective Intentionality and Procreative Desires: The Permissible View on Consent to Posthumous Conception“, *Journal of Medical Ethics*, 30:4 (2004), 389-392.

25 godina“. Neodređeni budući interes, preostao nakon Y-ovog doživotnog prava uživanja krši ovo pravilo anglosaksonskog prava, čak i ako T-ov najstariji unuk ima 24 godine u vrijeme njegove smrti, zato što preostala ostavinska masa može biti predmetom budućeg određenog interesa više od 21 godine od smrti relevantnih osoba koje su žive u trenutku nastanka interesa. Da objasnimo, pretpostavimo da sva unučad koja su bila živa u trenutku T-ove smrti umru, a da mu se novi unuk rodi nakon smrti. Potom Y umre prije nego što taj unuk napuni četiri godine. Zapravo, unukov interes se može odrediti tek 21 godinu kasnije. Ishod je da je poklon, stoga, ništavan, budući da se samo T, Y, i unuk koji je živ u vrijeme T-ove smrti mogu smatrati licima živim u trenutku nastanka interesa. Dakle, kršenje pravila protiv vječnosti vodi ka tome da imovinu o kojoj je riječ dobije neko drugi, kome oporučitelj nije namjeravao prenijeti imovinu. Budući da je ovo pravilo – pravilo logičke mogućnosti – samo postojanje novih reproduktivnih tehnologija, koje nude mogućnosti začeca postmortem, predstavlja opasnost da mnogi budući interesi djece i drugih nasljednika budu ništavni.¹⁶⁸ Dakle, kako da odgovorimo na zahtjev za uzimanje sperme nakon smrti? Treba se sjetiti da, u poređenju s autopsijom i uzimanjem organa, uzimanje sperme ima direktnije posljedice po umrlog, kao i po njegovu ostavštinu. Postoji razlika između autopsije i transplantacije organa, s jedne strane, i uzimanja sperme, s druge. Saglasnost za autopsiju i uzimanje organa za transplantaciju je na dobrobit ljudi, međutim, tražiti uzimanje sperme nakon smrti, bez pristanka umrlog (ali uz pristanak članova njegove porodice) je nešto drugo. U prvom slučaju, porodica koja daje saglasnost za uzimanje organa za transplantaciju ima altruističke motive – dobrobit drugih. To nije slučaj sa uzimanjem sperme, tu moramo imati saglasnost umrlog u jasnoj pisanoj ili usmenoj formi, inače se takvi zahtjevi moraju odbaciti. Čak i uz saglasnost, kako tačno da sudimo o takvoj čovjekovoj želji da ima djecu i sačuva porodično ime? U ovom pogledu neki bi

168 Hoffman i Morriss „Birth After Death: Perpetuities & the New Reproductive Technologies“, *Georgia Law Review*, 38:2 (2004), 575-631.

sugerirali usvajanje kao dobru alternativu, zbog čega ova tehnologija gubi opravdanost. Dokazne standarde za takvu odluku, zapravo je teško definirati i oni su daleko od jasnih.¹⁶⁹

U Izraelu je, po novim pravnim smjernicama, ženi dozvoljeno da koristi spermu svog muža nakon njegove smrti, čak i ako nije za života dao svoju jasnu saglasnost. To nije u skladu sa situacijom u Ujedinjenom Kraljevstvu. Upravo su ti strogi britanski zakoni, kojima se traži prethodna saglasnost, doveli do slučaja Diane Blood 1997; ona je morala tražiti sudsko odobrenje da bude oplođena spermom svog mrtvog muža.¹⁷⁰

Zapravo, vlade u svijetu imaju različite zakone, stoga i postoje razlike u mišljenju u zapadnoj filozofskoj misli o posthumnom uzimanju sjemena. Pretpostavljajući da će budućnost tako rođenog djeteta biti nesretna, Orr i Siegler pozivaju na ograničeni stav prema posthumnom uzimaju sjemena za oplodnju. Oni zagovaraju to pravo hipotetički, pod uvjetom da je umrli dao pristanak za života. S druge strane, Parker taj postupak kategorički brani. Međutim, Hoffman i Morriss osuđuju tu praksu, naglašavajući problem podjele ostavštine.

Nasuprot ovome, islamska etika zauzima kristalno jasan negativan stav prema metodi postumnog uzimanja sjemena. U islamskom etičkom okviru, brak se smatra pravnim ugovorom između supružnika koji prestaje važiti nakon razvoda ili smrti. Stoga se posthumno uzimanje sjemena, da bi se rađala djeca, smatra kršenjem bračnog ugovora i moralno i zakonski neetičnim. Upotrebu sperme mrtvog muža koju žena čuva u banci sjemena za umjetnu homolognu oplodnju (AIH), šejh Abd el-Halik Hasan eš-Šerif ovako komentira:

Nije dozvojeno ženi da koristi zamrznutu spermom svog muža nakon razvoda ili nakon njegove smrti. Ovako nešto je dozvoljeno samo ako muž i žena žive zajedno (tj. nisu razvedeni) i ako su oboje živi. Stoga,

169 Hoffman i Morriss, „Birth After Death“, str. 575-631.

170 Za detalje vidjeti Itzkovich, „Israel Allows Removal of Sperm from Dead Men at Wives' Request“, *British Medical Journal* (International Edition), 327:7425 (2003), 1187.

nije dozvoljeno bivšoj ženi ili udovici da koristi zamrznutu spermu svog muža nakon njegove smrti ili nakon njihovog razvoda. Žena se u ovome može suočiti s vrlo teškom situacijom, posebno ako ostane trudna, a muž joj je mrtav ili su razvedeni.¹⁷¹

Dakle, ako je umrli muž i dao pristanak, u parametrima islamske etike nije moralno niti zakonski dopušteno koristiti njegovu spermu. Osim toga, iako ni Or ni Siegler ne spominju probleme s kojima se suočavaju žene koje su iskoristile zamrznutu spermu svog mrtvog muža, islamski šejh Abd el-Halik Hasan eš-Šerif na njih jasno ukazuje.

Filozofski, odlučivanje u ovoj stvari se razlikuje u interpretacijama zapadnih sekularnih bioetičara i islamskih bioetičara, a zbog antropološkog objašnjenja koncepta čovjeka. U zapadnoj sekularnoj filozofiji iznosi se jedna materijalistička interpretacija čovjeka: čovjek je sačinjen od tijela, duše i uma, gdje su um i duša puke funkcije tijela, a ne zasebni duhovni entiteti. Moderni empiristički filozof David Hume svodi um na niz utisaka i ideja kojima se procesuiraju prolazna iskustva. Ljudski um nije ništa drugo do skup ili zbir različitih opažanja koja idu jedna za drugim u nizu, nezamislivom brzinom, i koja su u neprekidnom toku i kretanju. Vezivne strune koje povezuju zasebna čulna opažanja u skup su zakoni asocijacije: vezuju se po sličnosti, bliskosti i slijedu (uzrok i posljedica). Manje-više slične stavove iznosili su i mnogi drugi empiristi, kao što su William James, Bertrand Russell itd. Prema islamskoj etici, metafizički status duše ili uma razlikuje se od statusa tijela. U islamskoj etici, karakteristika tijela je prostiranje i postojanje u određenom mjestu, međutim, duša ima duhovnu dimenziju. Postoji jasna dihotomija. Kada neko umre, njegova/njena duša prelazi iz jednog stupnja u drugi; ona ne umire, nego samo mijenja mjesto. Ona je besmrtna. Bit će nagrađena ili kažnjena, u skladu s djelima iz materijalnog svijeta. Allah kaže:

171 Anonymous (b), „Artificial Insemination“, (2005).

Ko čini dobro, sebi ga čini; ko čini zlo, na svoju štetu ga čini. (41:46)

[Pa, svjestan budi] Dana kada će svaka ljudska duša samo sebe braniti i svakoj će se vratiti sve što je uradila, a nikakva nepravda im se neće učiniti. (16:111)

Kako se u zapadnom sekularnom filozofskom kontekstu tijelo i duša ne smatraju zasebnim entitetima, nego dvjema odvojenim manifestacijama istog entiteta, Orr i Sieglar naglašavaju da je saglasnost umrlog preduvjet za korištenje sperme za oplodnju nakon smrti. Međutim, kako je dualizam um-tijelo jedno od osnovnih obilježja islamske etike, prema ovom pristupu, kada čovjek umre, on se rastavlja od svih pojavnih stvari i bračna veza se automatski razvrgava. Kako musliman ne može stvarati potomstvo bez braka i bračne veze, zabranjuje se da se sperma umrlog uvodi u matericu žene. Dok Hoffman i Morriss predviđaju probleme u ostvarivanju nasljednih prava, islamska etika, osim zbog tog problema, osuđuje ovu praksu i zbog njenih metafizičkih temelja.

U tabeli 5.1. sažima se poređenje zapadne sekularne i islamske bioetike, s obzirom na umjetnu oplodnju (AI):

Tabela 5.1. Komparativni pregled stajališta o umjetnoj oplodnji (AI) zapadne sekularne i islamske bioetike

Problem	Zapadna sekularna bioetika	Islamska bioetika
<i>Umjetna oplodnja sjemenom muža (AIH)</i>	Uglavnom se dopušta, ponekad ne	Da, dopuštena je i podstiče se
<i>AIH nakon razvoda</i>	Kontroverzno	Ne
<i>Posthumno uzimanje sjemena za AIH</i>	Kontroverzno	Ne
<i>Umjetna oplodnja sjemenom donora (AID)</i>	Zakonski dozvoljena, etički kontroverzna	Strogo zabranjena
<i>Umjetna oplodnja lezbijki sjemenom donora</i>	Zakonski dozvoljena, etički kontroverzna	Strogo zabranjena
<i>Umjetna oplodnja za homoseksualne parove</i>	Zakonski dozvoljena, etički kontroverzna	Strogo zabranjena
<i>Umjetna oplodnja neudate same žene sjemenom donora</i>	Zakonski dozvoljena, etički kontroverzna	Strogo zabranjena

Zaključak

U ovom poglavlju ilustrira se da je u okvirima islamske bioetike umjetna homologna oplodnja, tj. umjetna oplodnja sjemenom muža (AIH), lahko dostupna, dok neki zapadni sekularni bioetičari prigovaraju ovoj praksi. U zapadnoj sekularnoj bioetici daju se različiti argumenti i za i protiv prakse umjetne heterologne oplodnje, tj. umjetne oplodnje sjemenom donora (AID). Islamski bioetičari strogo osuđuju umjetnu oplodnju sjemenom donora (AID), a razlog je više dobro djeteta, donora i budućih roditelja. Islamski bioetičari ispravno prepoznaju činjenicu da će dobrobit para nadvladati druge složene situacije koje stvara društvo, a s kakvim se danas suočava Zapad. Islamski bioetičari vrednuju sve na osnovama totaliteta, bez kršenja principa Svemoćnog Allaha. Iako je nesumnjivo da je blagoslov imati djecu, treba imati na umu da postoje prirodna ograničenja začecu koja se ne mogu prevazići. Može se tvrditi da je (po zapadnom pristupu) umjetna oplodnja (AI) lahko dostupna i da je (u poređenju s njom) islamski pristup daleko rigidniji i da ograničava slobodu čovjeka. Međutim, problem je moralni, a posebno se odnosi na moralno dobro djece. Zapadno društvo zagovara prokreativnu slobodu i pretpostavlja brojne mogućnosti legitimiranja lakog pristupa umjetnoj oplodnji (AI), među kojima je i taj da djeca začeta sjemenom donora (AID) neće tražiti da ih izdržava ili odgaja njihov donorski otac. U stvarnosti, ta djeca čeznu da spoznaju tu polovinu sebe koja nedostaje i da se povežu s njom. Stoga, raspravljati o tome da li otkriti identitet donora sperme ili ne, potpuni je gubitak vremena, a cijela ta praksa u ime prokreativne slobode na posljetku šteti društvu time što šteti samoj instituciji koja je njegov temelj – porodici. Slabe porodične veze i zbunjujući identiteti ne doprinose jakim, stabilnim društvima.

Nasuprot tome, aksiologija islama je dalekovida i široka i nije ograničena na kratkoročnu korist. Njeni učinci su daleko-sežni i njen krajnji cilj je najviše dobro čovječanstva.



6. *In vitro* oplodnja: stajališta zapadne sekularne i islamske bioetike

Pozadina: Rođenje Louise Brown

Godine 1978. desilo se nešto vrlo neobično – u Ujedinjenom Kraljevstvu rođena je prva „beba iz epruvete“ u svijetu. Žene poput Louisine majke, koje nisu mogle imati djecu, stale su u red za postupak, a doktori širom svijeta počeli kopirati tretman. Rođenje ove bebe značilo je da su prvi put u ljudskoj historiji muškarac i žena mogli dobiti potomstvo, a da nisu morali biti jedno s drugim; samo je trebalo donirati spermiju i jajnu ćeliju. Novo doba u reprodukciji je počelo.

Opstetričar Patrick Steptoe i fiziolog Robert Edwards su doktori koji stoje iza ovog uspjeha „iz epruvete“. Edwards je opovrgnuo ranije vladajuće uvjerenje da gonadotropni hormoni ne mogu podstaknuti jajnike sisara da oslobode jajašca. Kada je ovo uspio, mogao je dati neplodnoj ženi pažljivo uravnoteženu mješavinu hormona, progesterona i estrogena, koje jajnici uobičajeno oslobađaju da podebljaju zid materice kako bi primila oplodenu jajnu ćeliju. Drugo, dokazao je da se ljudska sperma mora

osposobiti, kapacitirati za začeće, tj. s glave spermatozoida moraju se ukloniti hemikalije koje inhibiraju penetraciju jajne ćelije. Ranije su mnogi naučnici vjerovali da kapacitacija zahtijeva izlaganje materičnim izlučevinama. Međutim, jedne noći 1965, Edwards je uzeo vlastito sjeme i dodao ga sazreloj jajnoj ćeliji u laboratorijsku posudicu. Narednog jutra, kroz mikroskop je uočio da je došlo do karakteristične podjele ćelije u ljudskoj embriologiji, to jest nastao je zigot. Steptoeva uloga temeljila se na optičkom vlaknu – iznimno tankoj cijevi opremljenoj sićušnim svjetlom koja pomaže da se pregledaju šupljine u unutrašnjosti tijela. Optika vlakana revolucionizirala je određene medicinske discipline kao što su gastroenterologija: o tome šta se dešava unutra, doktori su ranije mogli zaključivati samo na osnovu vanjskih znakova ili kada operiraju. Zapravo, ova nova tehnologija bila je faktor u razvoju liječenja neplodnosti.¹⁷² Steptoe je uveo jedan instrument (laparoskop) kroz mali rez uz Lesleyinu preponu i vodio ga do njenih jajnika, gdje je, među stotinama jajnih ćelija, tražio jednu spremnu za ovulaciju. Ovo je bilo izuzetno teško, ali kada je uspio naći jajašce, morao je uvesti još jednu tanku cijev (sisaljku) da usisa to jajašce. Bez Steptoeovog savršene izvedbe ove delikatne procedure, *in vitro* oplodnja (IVF) još uvijek bi bila samo san.¹⁷³

Lesley Brown je devet godina pokušavala začeti, ali bez uspjeha. Kako je bilo malo beba za usvajanje, nije mogla ni usvojiti dijete. Kasnije se otkrilo da su jajovodi gđe Brown ozbiljno oštećeni abnormalnim trudnoćama koje je imala ranije. Zatim je otišla na liječenje kod Patricka Steptoea. Steptoe je počeo time što je laparoskopski uzeo jedno jajašce iz njenih jajnika za oplodnju izvan jajovoda. Potom je u Petrijevoj zdjelici, koja je sadržavala fluid od soli, kalijeva hlorida, glukoze i malo proteina, s njenim jajašcem spojio sjeme njenog muža. Mikroskopsko ispitivanje otkrilo je da

172 Pence, *Classic Cases in Medical Ethics*, 2. izd. (New York: Mc Graw-Hill, 1995), str. 95-96.

173 Pence, *Classic Cases*, str. 96.

je sperma penetrirala u jajnu ćeliju. Rezultirajući preembrion je kultiviran dva i po dana. Potom je preembrion pomiješan sa suportivnom tekućinom, ubačen u štrcaljku i injektiran kroz Leslyin dilatirani grlić u njenu matericu.¹⁷⁴ Naposljetku, obznanjeno je da je Lesley trudna. Prije ovoga, mnogim ženama su injektirane *in vitro* oplodene jajne ćelije, ali samo je mali broj implantiranih urodio trudnoćom. Nekoliko onih koje su ostale trudne kasnije su imale pobačaj, izgubivši embrion ili fetus u roku od nekoliko mjeseci. Svi su nestrpljivo pratili Lesleyin slučaj. Trudnoća je bila normalna, s nekoliko manjih problema. U bolnici Oldham General Hospital, carskim je rezom 25. jula 1978. rođena djevojčica.¹⁷⁵ Došla je ime Louise Joy Brown i bila je prvo dijete rođeno pomoću *in vitro* oplodnje (IVF). Odmah po rođenju bebe, otac je svoju reakciju ovako iskazao: „Za nekog kome je rečeno da on i njegova žena nikada neće imati djecu, ova je trudnoća bila ‚poput čuda‘. Osjećao sam se kao na sedmom nebu.“¹⁷⁶

IVF: Reproductivna fiziologija

In vitro je latinska fraza koja znači „u staklu“. U embriologiji se koristi kao suprotnost za *in utero*, tj. „u materici“. Normalno, ljudska oplodnja se odvija u materici, ili, strogo govoreći, u jajovodima, što smo već spomenuli. IVF je, dakle, oplodnja koja se umjetno odvija izvan ženskog tijela, u epruveti.¹⁷⁷ Popularni mediji djecu začetu tehnikama fertilizacija *in vitro* često nazivaju „bebama iz epruvete“.

174 Pence, *Classic Cases*, str. 97.

175 Pence, *Classic Cases*, str. 97.

176 J. Brown i L. Brown, *Our Miracle Called Louise* (London: Paddington, 1979), str. 98.

177 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

Razlozi za IVF

Glavi razlog za izvođenje *in vitro* oplodnje bio je zaobići nezdrave, oštećene ili začepljene jajovode, čija funkcija nije adekvatna da dovede do normalne trudnoće. Ako su ženski jajovodi začepljeni, jajašce ne može putovati ka materici. Zapravo, motiv za ovu metodu bio je zamijeniti funkciju jajovoda, dovodeći sperm u kontakt s jajnom ćelijom *in vitro*, a onda embrion prebaciti u matericu. Jedna od najčešćih osnova za pokušaj izvedbe *in vitro* oplodnje (IVF) je neuspjela hirurška intervencija na jajovodima. Može se reći da je hirurški zahvat na jajovodima nemoguće izvesti u slučajevima raširene bolesti jajovoda, zbog koje je oslabljena jajovodna funkcija. Trudnoća u oštećenim jajovodima ozbiljna je komplikacija za hirurgiju. Zbog toga, neke žene će zanemariti velike hirurške rekonstruktivne operacije, ali će i dalje željeti riješiti problem jajovodne neplodnosti.¹⁷⁸

I muška neplodnost, onda kada se broj, pokretljivost i struktura sperme smatraju abnormalnim, može biti razlog za primjenu IVF tehnologije. Uspješna oplodnja može se izvršiti u slučaju kada su koncentracije sperme niske, pet miliona na mililitar sjemena; normalni raspon je od 20 do 100 miliona spermatozoida na mililitar sjemena. Međutim, kada je broj spermatozoida znatno smanjen, postoji i visoka učestalost abnormalnosti sperme, što može oslabiti učinkovitost *in vitro oplodnje* (IVF). Osim toga, šanse začeća, kada je pokretljivost spermatozoida za 40 procenata manja od one koja se smatra normalnom, skoro su nikakve.¹⁷⁹

Kao umjetna oplodnja, IVF odvaja začeće od seksualnog odnosa. Međutim, IVF ovo odvajanje pomjera i korak dalje.¹⁸⁰ Ljekari, također, primjenjuju ovu tehniku i kada nema jasnog uzroka

178 Leeton, Trounson, i Wood, „IVF and ET: What It is and How it Works“, u *Test Tube Babies*, Walters, W.A.W. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 2-10.

179 Leeton et al., „IVF and ET“, str. 2-10.

180 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, str. 177-99.

neplodnosti.¹⁸¹ Stoga, IVF može zaobići mnoge uzroke neplodnosti, uključujući nepovratno začepljene jajovode, antispermna antitijela, endometriozu, probleme grlića materice, probleme malog broja spermatozoida itd.

IVF: Tehnička procedura

O proceduri izvođenja tehnike *in vitro* oplodnje, pogledajte Leeton et al.¹⁸² Ponekad, da bi IVF bila potpuni uspjeh, potrebne su i tehnike mikromanipulacije. Ove tehnike su: transfer zigota u jajovod (ZIFT), intravaginalna kultura (IVC), ispiranje materice za uzimanje embriona (ULER), djelimična disekcija zone pelucide (PZD), intracitoplazmatska injekcija spermatozoida (ICSI), transfer DNA, citoplazmatsko doniranje (CD) itd.¹⁸³

Etika tehnike *in vitro* oplodnje (IVF): Islamske bioetičke perspektive

Diskusiju o etici IVF tehnike možemo formulirati sa stajališta viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) ovako:

IVF i očuvanje potomstva (hifz en-nasl)

IVF i očuvanje potomstva u svjetlu neophodnosti stvaranja potomstva

Islamski bioetičari imaju pozitivan stav prema *in vitro* oplodnji (IVF), pod uvjetom da se primjenjuje samo kod zakonski vjenčanih

181 Leeton et al., „IVF and ET“, str. 2-10.

182 Leeton et al., „IVF and ET“, str. 2-10.

183 Za detalje vidjeti Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

parova. Za vjenčane parove, stvaranje potomstva nije nešto što se samo podstiče, nego je i neophodno – *darurijjat*. Budući da je svrha ove tehnike rađanje, ona je sasvim prihvaćena u islamskoj bioetici.

U dvije priče o neplodnosti koje se spominju u Kur'anu ogle-da se neophodnost rađanja potomstva. Jedna je priča o Ibrahimu i njegovoj ženi Sari, a druga o Zekerijji. O želji prvog para za dje-com, Kur'an kaže:

A njegova žena, stajala je tu i osmjehnu se, sretna; Mi joj dadismo radosne vijesti o rođenju Ishaka, a poslije Ishaka i Jakuba. I reče ona: „Teško meni! Zar ću roditi dijete, sada kada sam stara, a i ovaj moj muž je star? Uistinu, to bi bilo čudno!“ Odgovoriše joj [poručiteljji]: „Zar se čudiš tome što Bog određuje ono što On želi? Milost Božija i Njegovi blagoslovi su na vama, o porodice poslanička! Uistinu, uvijek hvaljen i uzvišen je On!“ (11:71-73)

[A kada vidje da gosti neće jesti...] Obuze ga bojazan; ali, oni rekoše: „Ne boj se!“ i preneseoše mu radosne vijesti, da će mu se roditi sin nadaren velikim znanjem. Zatim njegova žena priđe, vičući i udarajući se po licu, prozbori: „Nerotkinja stara sam ja!“ Oni odgovoriše: „Tako je tvoj Gos-podar odredio; a, uistinu, samo On je Mudar, Sveznajući!“ (51:28-30)

Zekerijjina čežnja za djecom ovako je iskazana u Kur'anu:

Na tom istom mjestu, Zekerijja zamoli svog Gospodara riječima: „O, moj Gospodaru! Podari mi, od Svoje milosti, dar čestitog potomka; jer si Ti, zaista, Onaj koji čuje svaku molitvu.“ I, dok je on stajao, moleći se u hra-mu, melec ga pozvaše: „Bog ti šalje radosnu vijest, o Jahjau, koji će vje-rovati u riječ od Boga i biti izniman među ljudima, smjeran, vjerovje-snik, od bogobojaznih.“ A on povika: „O, moj Gospodaru! Kako ja mogu imati sina, kad me je starost sustigla, a i žena mi je nerotkinja?“ Odgo-voriše: „To je tako: Bog čini ono što hoće!“ (3:38-40)

Kur'an kaže i ovo:

Ovo je kazivanje o milosti koju je Gospodar tvoj podario Svom robu Ze-kerijjau, kada ga je ovaj zazivao tiho i molio iz srca tajno: „O, moj Gos-podaru! Svehle su moje kosti, glava mi je osijedila. Ali, nikada još, o, Gospodaru moj, kad sam Te molio, nisam praznih ruku ostao.“ (19:2-4)

I Zekerijau smo, kada je svoga Gospodara zazivao: „O, moj Gospodaru! Ne ostavi me bez djeteta! A [ako mi i ne podariš nasljednika, ja znam da] Ti ćeš biti i kada svega drugoga nestane!“ I odazvali smo im se i podarili im Jahjaa i ženu mu izljuječili da može roditi: a oni su se, uistinu, natjecali u činjenju dobrih djela i zazivali Nas u nadi i strahopoštovanju; i uvijek su prema Nama ponizni bili. (21:89-90)

Roditeljstvo je sasvim prirodan instinkt ljudskog srca. Da citiramo Kur'an:

Neka te, dakle, njihova ovosvjetska dobra ili njihova djeca ne zadivljuju: Bog samo želi da ih u ovom životu tako kazni a da se s dušom rastave dok još poriču istinu. (9:55)

Dakle, IVF u potpunosti zadovoljava prvi kriterij šerijatske svrhe, da se obavlja na zakonski vjenčanom paru. Da citiramo dr. Muzammila Siddiqija, bivšeg predsjednika Islamskog društva Sjeverne Amerike:

(...) na osnovu principa da šerijat štiti i čuva lozu ili *nasab* ljudi, zbog čega je i *haram* oženiti ženu za vrijeme čekanja (*'idda*) ili imati odnos sa ženom koja nosi dijete drugog čovjeka, muslimanski pravnici su dozvolili upotrebu *in vitro oplodnje* samo između zakonski vjenčanih partnera i za vrijeme trajanja njihovog braka. Dakle, *in vitro* oplodnja je dozvoljena ako su sjeme i jajna ćelija para koji je u zakonskom braku i ako se oplodnja odvija tokom njihovog braka, a ne nakon razvoda ili smrti muža.¹⁸⁴

Po jednoj rezoluciji Organizacije islamske konferencije (OIC)¹⁸⁵, kada je to neophodno, sljedeće metode su dozvoljene, pod uvjetom da su poduzete sve mjere predostrožnosti: a) *in vitro* oplodnja ženske jajne ćelije sjemenom muža i implantiranje oplođene jajne ćelije u matericu iste te žene, b) vanjska inseminacija

184 Anonymous (b), „*In vitro* Fertilization“, (2005.)

185 Danas Organizacija islamske saradnje (*prim. prev.*).

uzimanjem sjemena muža i injektiranje tog sjemena na odgovarajuće mjesto u materici njegove žene – za oplodnju *in vivo*.¹⁸⁶

Da bi koristili muževu spermu, sperma i oplođena jajna ćelija se zamrzavaju i čuvaju u banci sperme. Ovo povlači tri pitanja:

1. Da li je mužu dozvoljeno da čuva svoju spermu u zamrznutom stanju?
2. Da li je bračnom paru dozvoljeno da čuva zamrznuta jajašca za buduću upotrebu?
3. Je li dozvoljeno prodavati oplođenu jajnu ćeliju?

U odgovoru na prva dva pitanja, može se tvrditi da nema ničeg lošeg u zamrzavanju i čuvanju sperme i oplođenih jajnih ćelija, pod uvjetima: a) da se poduzmu stroge mjere da se muževa sperma ne pomiješa sa spermom drugih donora i b) da se data sperma smije koristiti da se oplodi samo vlastita žena donora. Također, ovo se može poduzeti samo nakon što se dobije slobodan i informiran pristanak muža. Višak preembriona može se zamrznuti i pohraniti u tekućem azotu, što je tehnika koja se zove krioprezervacija. Međutim, krioprezervaciju treba dozvoliti samo u posebno opremljenim bankama sperme i preembriona ili centrima za tehnologiju potpomognute reprodukcije (ART), ovlaštenim od relevantnih zdravstvenih autoriteta. Mora postojati tačan i potpuno siguran sistem dokumentiranja, u svrhu zaštite od miješanja loza i komercijalizma. Povjerljivost informacija nipošto se ne smije prekršiti i moraju se napraviti stroge sigurnosne procedure da se spriječi neautorizirani pristup evidenciji.¹⁸⁷ Osim toga, moramo spomenuti fetvu koju je izdalo

186 Anonymous (c), *OIC Resolution* (2006), <http://www.islamibankbd.com/page/oicres.htm> (posjećeno 15. oktobra 2006).

187 Detalje potražiti u Serour, „Bioethics in Infertility Management in the Muslim World“ (2006), <http://www.islamicworld.net/sister/h12.htm> (posjećeno 10. jula 2006); Mishal (a), „Cloning and Advances in Molecular Biotechnology: Islamic Shariah Guidelines“ u *FIMA Year Book 2002*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council [MIRC] Islamic International Medical College, 2002), 33-47.

Evropsko vijeće za fetve i istraživanja, gdje se kaže: „Dozvoljeno je da žena koristi spermiju svog muža za oplodnju, ukoliko nije razvedena ili muž nije umro. U slučaju da je žena razdvojena od svog muža (tj. razvodom ili njegovom smrću), njoj je dozvoljeno da uništi zamrznutu spermiju ili njene ostatke.“¹⁸⁸

Ikhlas Abbas, 32-godišnjakinja iz grada Tulkarma na Zapadnoj Obali, prva je Palestinka koja je 2003. pokrenula postupak zamrzavanja sperme svog muža za oplodnju *in vitro* (IVF). Ona kaže:

Kada je moj muž (vođa brigada *Izzudin el-Qassam* na Zapadnoj Obali) saznao da ga Izrael traži, odlučio je ostaviti uzorak svoje sperme u nekom medicinskom centru, tako da ga ja mogu upotrijebiti u slučaju da ga osude na doživotni zatvor.

Nakon što ga je izraelska vojska uhapsila 8. maja, on je raširio ovu ideju među zatvorenicima, koji su time bili oduševljeni, jer zatočeni u zatvoru nisu mogli imati djecu, dodala je ona.¹⁸⁹

Prvi pokušaj gdje Abbas da primijeni oplodnju *in vitro* (IVF) nije uspio. Podvrgla se drugom tretmanu i čekala ishod. Kako kaže gđa Abbas, radila je na širenju te ideje među ženama palestinskih zatvorenika i podstakla četiri žene da prođu kroz to iskustvo. Bez obzira što taj čin nije zabranjen, šejh Ekremeh je naglasio da parovi, koji se odluče na taj tretman, moraju biti krajnje oprezni i oslanjati se na pouzdane medicinske centre i pravnike. On dalje kaže da se o *in vitro* oplodnji (IVF) treba javno govoriti, putem novina, da se spriječe glasine te da parovi moraju dobiti potvrđene certifikate medicinskog centra u prisustvu dva svjedoka iz muževe bližnje rodbine.¹⁹⁰

188 Anonymous (d), „Using a Husband’s Frozen Sperms“ (2005), <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=71039> (posjećeno 15. juna 2005).

189 Anonymous (e), „IVF Using Donated Sperm“ (2005), <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=109678> (posjećeno 15. juna 2005).

190 Ekila, „Palestinians Defy Detention, Have Children“ (2005), <http://www.islamonline.net/English/News/2003-08/03/article03.html> (posjećeno 15. juna 2005).

IVF i očuvanje potomstva u svjetlu neophodnosti očuvanja loze (hifz en-nasab)

Tretman IVF, ako se koristi donirana sperma, u islamu je apsolutno zabranjen, zato što, kako smo diskutirali u posljednjem poglavlju, u brak se ne smije umiješati treća strana.

Komentirajući ovaj problem, šejh Ahmad Kutty, docent i islamski učenjak na Islamskom institutu u Torontu (Ontario, Kanada), kaže: „Budući da je to nesumnjivo pokuđeno i krajnje grešno, nijedan musliman ne treba ni pomišljati na takvu mogućnost začeća djeteta. Musliman/ka treba prihvatiti ono što je Allah za njega ili za nju odabrao. Prihvatiti Allaha kao Svevišnjeg Gospodara i Stvoritelja znači vjerovati u Njegovu volju i Njegovu najvišu mudrost.“¹⁹¹

Kur'an kaže:

Bog vam je od vrste vaše stvorio žene i dao vam je, preko vaših žena, djecu i djecu vaše djece, te vas opskrbio dobrim i lijepim stvarima. Pa hoće li, onda, i dalje vjerovati u lažne i isprazne stvari i tako nijekati Božije blagodati. (16:72)

Ovo podrazumijeva da se djeca mogu začeti samo u zajednici muža i žene. Dakle, IVF je islamski prihvatljiva i preporučljiva metoda, ali pod ovim strogim uvjetima:

- a) mora uključivati samo muža i ženu i tretman se mora obaviti samo tokom trajanja njihovog braka;
- b) sjedinjenje sperme i jajne ćelije ne smije se desiti nakon što muž umre ili nakon razvoda;
- c) spajanje sperme i jajne ćelije mora se desiti samo dok traje bračni ugovor;
- d) svako doniranje tuđeg sjemena je zabranjeno;
- e) razvedenoj ženi nije dozvoljeno da koristi jajne ćelije (ili embrion) oplodene sjemenom bivšeg muža;

191 Anonymous (e), „IVF Using Donated Sperm“, (2005).

- f) udovici nije dopušteno da uzme spermu nakon muževe smrti;
- g) žena može upotrijebiti zamrznutu spermu svog muža samo ako je on živ;
- h) korištenje zamrznute sperme prije braka nije dozvoljeno.

Porodična je veza u islamskoj bioetici izuzetno važan i čvrsto utemeljen fenomen i ona ga pokušava zaštititi. Islamska etika dozvoljava razvod, ali ga ne podstiče. Kada žena postane udovica ili se razvede, bračni ugovor prestaje važiti. Svako pohranjeno sjeme njenog muža za nju automatski postaje tuđinsko. Ako udovica ili razvedena žena začne korištenjem zamrznute sperme svog mrtvog ili svog bivšeg muža, treba imati na umu da to može dovesti u pitanje njen karakter.

IVF i zaštita života (hifz en-nefs)

U postupku *in vitro* oplodnje (IVF) može se dogoditi da dio sperme, jajnih stanica i zigota ostane višak i neiskorišten. Etički problemi povezani s tim embrionima iz zalihe povlače sljedeća pitanja:

1. Treba li se embrion, oformljen nakon oplodnje u epruveti, ali koji još nije u materici majke, smatrati ljudskim bićem sa svim pravima ljudskog bića? Ovo je i najvažnije etičko pitanje u ovom procesu.
2. Je li ispravno stvarati embrione samo u svrhu istraživanja?
3. Je li ispravno uništavati višak embriona?
4. Mogu li se ovi embrioni koristiti u istraživačke svrhe?

Što se tiče prvog pitanja, moramo biti načisto s tim šta je tačno duša ili „*ruh*“ po Kur'anu. O ovoj ideji se govori u različitim kur'anskim ajetima, a komentatori daju nekoliko značenja. Jusuf Ali i Muhammed Asad smatraju da je *ruh* „božansko nadahnuće“.

Prema stavu Ebu Hamida el-Gazalija iz njegovog djela *Oživljavanje vjere (Ihja 'ulum ed-din)*, stupanj u kojem se duša (*ruh*) udahne u tijelo koje se formira u materici, dešava se nakon što je prošla stupnjeve sperme (*nutfah*), zakvačka (*'alekah*), komada mesa (*mudga*), formiranja kostiju i formiranja mesa koje prekriva kosti. Danas možemo razumjeti razvoj ranog života embriona, uz podosta znanja o šerijatskom konceptu udahnuća duše u embrion i njegovom određenom trenutku, te njegovom značaju za muslimanske medicinske stručnjake i muslimanske pravnike.¹⁹² Kur'an-ski ajeti naznačuju sedam faza fetalnog razvoja.¹⁹³ Kur'an kaže:

A, uistinu, Mi stvaramo čovjeka od suštine zemlje, a onda ga Mi ostavljamo kao kap sjemena na mjesto sigurno. (23:12-13)

1. *Prva faza:* Ovdje se ukazuje na stvaranja Adema iz ilovače – to jest iz zemlje i vode. Drugim riječima, sperma i jajna ćelija dolaze od tijela koje je sazdano od tvari porijeklom iz zemlje. Kur'an kaže:

Onaj Koji je stvorio izvrsnim sve što je stvorio, On je stvaranje čovjeka počeo od ilovače; potom čini da se rađa iz kapi skromne tekućine. (32:7-8)

O, ljudi, ako sumnjate u Oživljenje – pa, Mi vas stvaramo od zemlje, zatim od kapi sjemena, zatim od ugruška, zatim od grude mesa, dijelom oblikovane, a dijelom neoblikovane, da bismo vam očitovali Našu moć; i Mi koga želimo u materice stavljamo do određenog roka, a onda vas kao novorođenčad izvodimo da stasate do zrelosti; nekima od vas određeno je da umru, a drugi dožive starost duboku, pa zaboravljaju ono što znali su. I vidiš zemlju neplodnu i beživotnu, ali, kada Mi spustimo kišu na nju, ustreperi život na njoj, buja i obraste svakovrsnim prelijepim biljem. (22:5)

192 Mishal (b), „Human Life Before Birth: the Contemporary Issues“, u *FIMA Year Book 2002*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Council [MIRC] and Islamic International Medical College, 2002), 1-14.

193 Mishal (b), „Human Life“, str. 1-14.

2. *Druga faza*: Ishod sjedinjenja sperme i jajne ćelije je stvaranje zigota. Ovo se naučno objašnjava tvrdnjom da polovina hromozoma potječe od svakog roditelja, koji se sjedinjuju da oforme oplodenu jajnu ćeliju.
3. *Treća faza*: Ovo je faza visećeg ugruška koji se formira oko sedmog dana od oplodnje. Slika ovog ranog fetusa izgleda kao neki predmet koji visi s endometrija, držeći se finim resicama koje će dalje razvijati. Mnogi učenjaci ovu fazu identificiraju kao prvu i vrlo ranu formu života u razvoju čovjeka.
4. *Četvrta faza*: Fetus u ovoj fazi razvoja izgleda kao djelimično sažvakani komadić mesa (na arapskom se riječ *mudga* koristi za ovu masu mesa ili somatsku masu). Ova faza počinje krajem treće ili početkom četvrte sedmice.
5. *Peta faza*: Ovo je faza razvoja kostiju. Embrion nije ništa drugo nego gruda mesa bez kostiju. Hrskavičasto tkivo preobražava se u kosti na vrijeme opisano u Kur'anu, iz čega slijedi obavijanje tih kostiju mesom (arapska riječ *lahm* znači mišićno meso). Kur'an kaže:

(...) pa Mi, onda, stvorimo iz kapi sjemena ugrušak, pa iz ugruška grudu mesa, pa iz grude mesa kosti, pa kosti zaodjenemo u meso – a, potom, sve ovo u novo stvorenje oživimo: neka je, stoga, uzvišen Bog, Stvoritelj najbolji! (23:14)

6. *Šesta faza*: Nekoliko dana nakon razvoja kostiju, prvi mišići se obavijaju; oko kičme u 6. sedmici, a oko ekstremiteta u 7. sedmici.
7. *Sedma faza*: Ovo je faza u kojoj je uobičajeno novo stvorenje. Prema nekim savremenim učenjacima, među fetusima postoje male razlike u vremenu udahnjivanja *ruha*. Minimum je 40, a maksimum 45 dana. Neki su još uvijek stava da se *ruh* udahnjuje 120 dana poslije oplodnje.¹⁹⁴

194 Ahmad (a), „Family Life”, (2005).

Na osnovu ovog procesa čovjekovog razvoja, naznačenog u Kur'anu, možemo lahko zaključiti da uopće nije pogrešna ideja da embrioni stvoreni u epruveti nemaju dušu. Oni se ne smatraju ljudskim fetusima sve dok ne se umetnu u majčinsku matericu. Tada su ti embrioni živi.¹⁹⁵

U odgovoru na pitanje da li je ispravno stvarati embrione samo za istraživačke svrhe, možemo reći da je, u poređenju s matičnim ćelijama uzetim od ranih embriona, potencijal uzimanja tkiva od pupkovine, fetusa (zrelog embriona) te tkivnih matičnih ćelija, ograničeniji. Ipak, embrioni se ne smiju stvarati isključivo u svrhe istraživanja, zato što stvaranje života samo da bi se kasnije oduzeo, jeste čin koji odgovara djelima koja pripadaju samo Bogu. Eksperimentiranje ljudskim preembrionima bilo bi dozvoljeno samo ako je to za dobro pojedinačnog preembriona ili ako je život majke u opasnosti. Prateće istraživanje preembriona može se prenijeti samo vlasnici jajnih ćelija i samo tokom trajanja valjanog bračnog ugovora.¹⁹⁶ Zato bi se stvaranje embriona u svrhe istraživanja trebalo zabraniti.

Trebalo bi se prisjetiti da je islam holistička religija koju treba mjeriti u njenoj ukupnosti, a ne parcijalno. Čovjek je stvoren da živi u skladu s prirodom. Budući da je tako, društveni aspekt islamske etike vrlo je jak i dinamičan i uvijek zabranjuje svaku vrstu društvenog nereda i nesklada. Danas se pretpostavlja da cilj opravdava sredstva, da je izoliranje matičnih ćelija iz embriona u svrhe istraživanja dobro, zato što, u konačnici, koristi čovječanstvu i društvu kao cjelini, a da se ne krše ničija prava. Međutim, sve što remeti život i unosi kaos u prirodni poredak zabranjeno je u islamskoj etici. Tako i stvaranje embriona samo u svrhe istraživanja ne zadovoljava naš konsenzus.

195 Mishal (b), „Human Life“, (2002).

196 Schenker, „International Regulation of Human Embryo Research, FIGO Statements and World Experience“ (2005), <http://www.humrep.oupjournals.org/cgi/reprint/13/8/2047.pdf> (posjećeno 15. juna 2005).

U odgovoru na treće pitanje, da li je ispravno uništiti višak embriona, treba napomenuti da se u većini slučajeva homologne umjetne oplodnje, tj. oplodnje muževim sjemenom (AIH), iz ženinih jajnika uzimaju tri jajne ćelije. Sve se, zatim, oplode muževom spermom, ali samo jedna se koristi za reimplantaciju u ženinu matericu. U slučaju neuspjelog prvog pokušaja, koriste se druge oplođene jajne ćelije. Etičari postavljaju važna moralna pitanja o višku oplođenih jajnih ćelija i neželjenim oplođenim jajnim ćelijama:

- a) Šta bi trebalo raditi s viškom oplođenih jajnih ćelija?
- b) Da li ih treba iskoristiti ili uništiti?

Islamska etika ne nalazi nikakav problem u uništavanju viška oplođenih jajnih ćelija. Neki se mogu zapitati da li je ovo forma abortusa, ali nije, zato što: prvo, abortus se dešava samo nakon implantacije oplođene jajne ćelije u materici i drugo, abortus se dešava u ženskom tijelu, a ne u laboratorijskoj posudici ili epruveti.

Što se tiče korištenja viška oplođenih jajnih ćelija, Rezolucija Organizacije za islamsku saradnju predviđa da se za svaku inseminaciju može oploditi samo određeni broj jajnih ćelija, upravo zbog toga da bi se izbjeglo postojanje viška oplođenih jajnih ćelija. Ako, ipak, ostane viška oplođenih jajnih ćelija, treba ih ostaviti bez medicinske brige, dok im se život ne okonča prirodnim putem.¹⁹⁷

U odgovoru na četvrto pitanje, da li se embrioni mogu koristiti u svrhu istraživanja ili ne, može se reći da mogu, zato što istraživanja koja koriste višak embriona mogu biti od koristi čovječanstvu. U ovom slučaju važe određeni uvjeti: zamrznuti preembrioni mogu se koristiti u svrhe istraživanja samo uz slobodan i informirani pristanak para i samo ako je istraživanje u terapeutske svrhe. Tretirani preembrioni mogu se unijeti samo u matericu žene koja je vlasnica jajnih ćelija i samo tokom trajanja braka. Istraživanja s ciljem promjene naslijeđenih karakteristika kod preembriona,

¹⁹⁷ Anonymous (c), *OIC Resolution*, (2006).

uključujući i izbor spola djeteta, nisu dozvoljena. Neterapeutska istraživanja dopuštena su samo na višku preembriona, kako bi se unaprijedilo liječenje neplodnosti te kontracepcija, reproduktivna medicina, genetika, liječenje raka i embriologija. Međutim, zahtijeva se informirani pristanak bračnog para.¹⁹⁸

Među temeljnim principima *idžtihada* je uvažavanje javnog interesa (*masleha mursela*). U rješavanju pitanja istraživanja na višku embriona, tj. na rezervnim embrionima, važno je na umu imati sve ove principe i osnovni pravni okvir. Kada neki muslimanski učenjak dođe do zaključka o istraživanju matičnih ćelija, svoj zaključak mora ocijeniti u svjetlu javnog interesa. Ako je iz nekog razloga ugrožena dobrobit zajednice, onda učenjaci, da bi donijeli konačnu odluku, moraju razmotriti tu činjenicu koja spada pod treći gore navedeni princip. To je jedan razlog zbog kojeg se propisi mijenjaju s promjenama u vremenu i mjestu. Hiljade embriona, koji bi inače bili odbačeni, mogu se koristiti za istraživanja na klinikama za liječenje neplodnosti. Ovo ne protivrječi duhu islamskih principa. Može se čak reći i da je društvena obaveza izvoditi istraživanja na ovom višku embriona, umjesto da se odbaci, zato što će ljudi zasigurno imati koristi od takvih istraživanja. Međutim, moraju postojati stroge smjernice i adekvatne procedure, kako se ne bi zloupotrijebili.

IVF i zaštita uma (hifz el-'akl)

In vitro oplodnja (IVF) mora ispuniti zahtjev mentalne satisfakcije. Iako se IVF doima jednostavnim metodom, zapravo i nije tako; ona obuhvata niz koraka koje poduzima par koji se podvrgava medicinskom tretmanu i različitim dijagnozama, mjesecima, pa čak i godinama; žena mora uzimati lijekove za stimulaciju jajnika itd. Emocionalni i mentalni faktori mogu uzeti danak. Ipak, neki

198 Serour, „Reproductive Choice: A Muslim Perspective“ (2005), <http://www.hsph.harvard.edu/organizations/grhf/SAsia/suchana/1130/rh393.html>, (posjećeno 15. juna 2005).

parovi koji odabiru ovu metodu pokušaja i pogrešaka ostanu bez djece. Ipak, ako IVF dovodi do njihovog emocionalnog zadovoljstva, zašto da ne probaju? A ako postupak završi neuspjehom i par se umori i iscrpi nakon nekoliko pokušaja, onda u čemu da nađu utjehu? Utjehu mogu potražiti u sljedećim kur'anskim ajetima:

Samo je Božija vlast na nebesima i na Zemlji. On stvara šta hoće: daruje žensko potomstvo kome On želi, a muško potomstvo kome On želi. Ili daje i mušku i žensku djecu kome On želi, a koga hoće, ostavi bez poroda. Uistinu, Bog je Sveznajući i Svemoćan. (42:49-50)

IVF i zaštita imetka (hifz el-mal)

Ne samo što se islamskim pravnim principima nastoji osigurati zaštita vjere, potomstva, života i uma ljudi nego im je cilj i očuvati imetak ljudi, tako da u teškim situacijama ne budu bespomoćni. IVF je vrlo skupa procedura. Parovi koji žele *in vitro* oplodnju moraju uzeti iz svojih finansijskih zaliha toliko da im možda neće ostati dovoljno kako bi se u budućnosti suočili s nekim teškim situacijama. Moraju naći odgovarajuću ravnotežu za budućnost. Ako postoji vjerovatnoća budućih teškoća, onda moraju odustati od ovog postupka. Jedno islamsko društvo mora davati prioritet fizičkom zdravlju i sprečavanju gladi nad *in vitro* oplodnjom (IVF). Ako korištenje ove procedure znači da se manje naglašavaju drugi sektori od važnosti za medicinu, kao što su bolest i glad, onda se ona ne podstiče (ako bi se u takvim okolnostima jednog islamskog društva dozvolila *in vitro* oplodnja – to bi bilo pokuđeno djelo /mekruh/).

IVF i zaštita dina (hifz ed-din)

IVF nema ništa što bi bilo u sukobu sa zaštitom vjere (*hifz ed-din*), ako se izvodi u okviru zakonskog braka, dok taj brak traje. Zapravo, uspjeh u liječenju neplodnosti može pomoći paru da poduzme sve svoje odgovornosti *ibadeta*.

IVF: Zapadna sekularna naspram islamskih bioetičkih perspektiva

IVF koristi postupke poput skupljanja sperme putem masturbacije i kasniju oplodnju jajne ćelije spermom u Petrijevoj posudici. Kasnije se, u hranljivoj podlozi, zbiva sazrijevanje zametka. U zapadnoj sekularnoj bioetici najčešće se prigovara *in vitro* oplodnji, kao i umjetnoj oplodnji uopće, zbog toga što se njome odvaja seks od reprodukcije i što je to malo više od laboratorijske vježbe. U svemu postoji nekakva hladna, mehanička funkcionalnost, gdje laboratorija služi kao zamjena za prirodno okruženje. Novi život treba doći iz ljubavnog zagrljaja para. To je prirodni poredak ili prirodni zakon. Kršenjem ovog prirodnog poretka, IVF postaje neprirodni čin. Međutim, kada je začecije uobičajenim metodama nemoguće, onda u metodi *in vitro oplodnje* (IVF) i transfera embriona nema nikakvog problema.¹⁹⁹

Kritičari ponekad smatraju sve intervencije potpomognute reprodukcije dehumanizirajućima. Oni koji odbacuju ljudsku intervenciju u procesu ljudske oplodnje čine to, zapravo, na pretpostavci da se ono što je priroda odredila ne može i ne smije dešavati po svaku cijenu. Zato, za jedan neplodan par koji ne može steći potomstvo putem seksualnog odnosa, posljedice su takve da se valja pomiriti sa sudbinom da neće imati djecu, jer ne može imati dijete „stvoreno“ izvan materice. Iz ovog razloga, američki protestantski teolog Paul Ramsey osuđuje sve reproduktivne intervencije kao dehumanizirajuće. On, uz druge kritičare *in vitro oplodnje*, tvrdi da je ljudski život dar od Boga. Pa, zašto bi čovjek nastojao da ga stvori umjetno?²⁰⁰

199 Tiefel, „Human *in vitro* Fertilization: A Conservative View“, *Journal of American Medical Association*, 247:23 (1982), 3235-3242.

200 Morgan, „The Created Individual: Are Basic Notions of Humanity Threatened“, u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. W i Singer. P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), 88-96.

Biolog i poznati kritičar *in vitro oplodnje* (IVF), Leon Kass, identificira je s nekom vrstom dehumanizacije i svoju argumentaciju podupire riječima: „Moja poenta je, jednostavno, sljedeća: postoje manje i više humani način da se dijete donese na svijet. Tvrdim da laboratorijska proizvodnja ljudskih bića više nije ljudsko razmnožavanje, da pravljenje beba u laboratorijama – čak i ‚savršenih‘ beba – znači degradaciju roditeljstva.“²⁰¹

Važniji prigovor je da depersonalizacija ljudskog razmnožavanja predstavlja prijestup prema našoj ljudskoj prirodi. Na ovaj prigovor može se odgovoriti tvrdnjom da to jest depersonalizacija u mjeri u kojoj podrazumijeva učešće medicinskog tehničara. Međutim, njegova uloga ovdje je ograničena na to da postigne ono što par sam ne može ostvariti. On ne odvaja ljudsku reprodukciju od ljudske ljubavi, kako bi napravio nekakva mrjestilišta za „vrli novi svijet“. To nije kidanje ljudske veze između ljubavi i rađanja potomstva, nego više jedno nastojanje da se dobije dijete koje njihova ljubav traži.²⁰²

Pristup islamske bioetike razlikuje se u tom pogledu. Ne smatra se da IVF „dehumanizira“. Prema islamskoj bioetici, ako se smatra da je IVF nehumana, neprirodna ili dehumanizirajuća zbog primjene neke tehničke inovacije, onda postoje jaki argumenti koji to opovrgavaju. Ljudi se moraju nositi sa stalnim inovacijama nauke i tehnologije. Čovjek ne može zauzeti antinaučni i antitehnološki stav i negirati medicinske poduhvate u cijelosti. Svakako, mogu postojati problemi s djecom začetom u epruveti sjemenom donora, međutim, islamska bioetika ne nalazi u *in vitro* oplodnji neke suštinske probleme, pod uvjetom da se taj postupak obavlja među zakonski vječanim partnerima.

201 Kass, „Making Babies – the New Biology and the ‚Old‘ Morality“ (1972), <http://www.lawlink.nsw.gov.au/lrc.nsf/pages/dp15chp4> (posjećeno 15. juna 2005).

202 Daniel, „Sexual Ethics in Relation to IVF and ET: The Fitting Use of Human Reproductive Power“, u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. E. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), 71-78.

Karl Rahner napominje da danas čovjek sebe mijenja svjesno i namjerno, što ukazuje na to da je čovjek sposoban za samostvaranje.²⁰³ U biomedicini, ova „promjena“ se može poistovjetiti s moći intervencije kako bi se ostvarilo ono što je prije bilo nemoguće. Konkretnije, „promjena“ se ovdje povezuje s ostvarivanjem ideje rađanja djeteta koja je iznimna zbog vanmateričnog začeća. Dakle, naposljetku, tehnike koje se ovdje koriste neće utjecati na status djeteta.²⁰⁴ Po suprotnom stavu, tvrdi se da je čovjek stvoritelj, izbornik i dizajner. Što je nešto racionalnije osmišljeno i što je više stvar namjere – time je više ljudsko. Na temelju ovoga, laboratorijska reprodukcija je radikalno ljudska u poređenju sa začecem putem običnog ljudskog seksualnog odnosa. Ona je voljna, izabrana, svrhovita i kontrolirana. Ove karakteristike zasigurno su među onima koje razlikuju *homo sapiensa* od drugih životinjskih vrsta.²⁰⁵ Islamska bioetika zauzima srednju poziciju, s obzirom na dva gore spomenuta stava. Po njoj se praksa *in vitro* oplodnje (IVF) ne smatra radikalno ljudskom u poređenju s običnim ljudskim seksualnim odnosom. Islamska bioetika je i ne osuđuje kao neprirodni način rađanja djece. Ovako možemo odbaciti prigovor dehumanizacije rađanja djeteta putem *in vitro* oplodnje. Tvrditi drugačije je, po mišljenju autorice, kritika radi kritike – što znači da ponekad kritičari napadaju ideju ili shvatanja samo u svrhu sporenja, glumeći đavoljeg advokata. Kompliciranje stvari je nešto što rade iz navike. Ako nečijem imunom sistemu pomaže uvođenje antibiotika ili nečijem srcu pomaže zamjena zaliska, ako su to valjane opcije, zašto to ne bi bila i IVF?

William J. Daniel istražuje neke aspekte seksualne etike povezane s IVF-om. Neki smatraju masturbaciju lošim činom zato što usmjerava seksualnost na sebe, umjesto vani, ka drugoj osobi. Međutim, Daniel vjeruje da ovo nije baš konstruktivna kritika

203 Rahner, „Experiment Man“, *Theology Digest*, 15:2 (1968), 2-8.

204 Morgan, „The Created Individual“, str. 88-96.

205 Fletcher, „Ethical Aspects of Genetic Controls: Designed Genetic Changes in Man“, *New England Journal of Medicine*, 285:14 (1971), 779.

jer je smisao cijelog tog čina rađanje potomstva. Veća je briga kakav će učinak odvajanje ljubavi i rađanja djece imati na brak. Možda je opasnost u gubljenju vrijednosti seksualne intimnosti i, u konačnici, ozbiljan napad na brak i porodicu. Unatoč tome, gdje par ne može imati dijete normalnim putem, IVF neće narušiti njihov odnos.²⁰⁶ I islamska etika osuđuje masturbaciju, ali kada joj je svrha umjetna oplodnja, nije zabranjena.

Najjači argument za upotrebu *in vitro* oplodnje dala je Helga Kuhse. Prema njenom mišljenju, IVF dovršava odvajanje između seksa i reprodukcije koje je započelo kada su kontraceptivna sredstva postala raspoloživa. Danas je moguće imati seks bez rađanja djece i obratno. Zašto bi, onda, kritičari postavljali pitanja spolne etike u vezi s jednom tehnikom koja upravo zaobilazi seksualni element uobičajene reprodukcije?²⁰⁷ Zapravo, islamska bioetika je u saglasju s argumentom Helge Kuhse. Važan interes islamske bioetike je reprodukcija čovjeka i održanje ljudske vrste na Zemlji. Ljudskim bićima je povjerena briga nad Zemljom i od Boga data mudrost da služe Bogu kao Njegovi namjenici na Zemlji. Islamska bioetika čak i podstiče povećanje broja djece. Sljedeći kur'anski ajet ukazuje na ovu činjenicu:

Bog vam je od vrste vaše stvorio žene i dao vam je, preko vaših žena, djecu i djecu vaše djece, te vas opskrbio dobrim i lijepim stvarima. Pa hoće li, onda, i dalje vjerovati u lažne i isprazne stvari i tako nijekati Božije blagodati. (16:72)

Allah kaže:

Stoga, ne ubijajte svoju djecu zbog straha od neimaštine: Mi ćemo se i za vas i za njih brinuti. Uistinu, ubijati ih veliki je grijeh. (17:31)

Dakle, nasuprot stavovima nekih zapadnih sekularnih bioetičara, islamska etika iskazuje vrlo pozitivan stav prema primjeni

206 Daniel, „Sexual Ethics“, str. 71-78.

207 Kuhse, „An Ethical Approach“, str. 22-35.

postupka *in vitro* oplodnje (IVF), pod uvjetom da se primjenjuje među zakonski vjenčanim partnerima i za vrijeme trajanja njihovog braka.

Protivnici ovog postupka izražavaju brigu da bi ova metoda mogla promijeniti naše shvatanje porodice. Kakav će biti status djeteta koje je postalo dio porodice *in vitro* oplodnjom? Pitanje se može postaviti bez obzira da li je saznanje o posebnim okolnostima njegovog rođenja uznemirilo dijete ili ne. Međutim, islamska bioetika nalazi da problema nema ako su poduzete odgovarajuće mjere predostrožnosti i uzeta očeva sperma, a majčina jajna ćelija, a ne nekih drugih ljudi. U ovome je razlika između dva pristupa.

Problemi se nesumnjivo umnožavaju ako je dijete rođeno van braka, uz pomoć sperme donora ili jajnje ćelije donorice. George J. Annas komentira:

Kontrola rađanja omogućuje seks bez reprodukcije (...). Danas medicina zatvoreni krug (...), nudeći metode reprodukcije bez seksa, uključujući umjetnu oplodnju sjemenom donora (AID), oplodnju *in vitro* (IVF) i transfer embriona u surogat-majku (SET). Što se tiče kontrole rađanja, umjetna reprodukcija je kod njenih zagovornika optimistična i omiljena, a kod njenih protivnika se osuđuje kao neprirodna.²⁰⁸

Linda Kirkman je u maju 1988. rodila svoju sestričnu Alice, začetu tako što je jajašce Lindine sestre Megg oplođeno spremom donora. Ovo je bio jedan od prvih slučajeva surogat-majčinstva pomoću *in vitro* oplodnje. Linda Kirkman bila je gestacijska majka. Govorila je: „Uvijek sam se smatrala njenom tetkom.“ Carol Chan donirala je jajnu ćeliju svojoj sestri Susie, tako da ona (Susie) može zanijeti i roditi dijete. Carol Chan ovog je stava: „Nikad nisam smatrala da su blizanci meni išta drugo doli sestrići.“²⁰⁹

208 Annas, „Redefining Parenthood and Protecting Embryos: Why We Need New Laws“, *The Hastings Center Report*, 14:5 (1984), 50-52.

209 Charo, „Legislative Approaches to Surrogate Motherhood“, *Law, Medicine and Health Care*, 16:1-2 (1988), 96-112.

Ovi slučajevi jasno ilustriraju kako tehnologija fertilizacije *in vitro* (IVF), korištenjem doniranih jajnih ćelija, razvodnjava ideju roditeljstva i stvara čudne veze. Ko je ovdje majka? Način na koji američko društvo odgovara na to često pitanje ovisi o tome koja je žena udata za bebinog oca. U nekim rodnim listovima koji se izdaju u SAD-u navodi se ime žene koja je donor jajne ćelije, ali ne spominju ime žene koja je nosila dijete kroz cijelu trudnoću i rodila ga. Slično, neki rodni listovi kao majku navode ženu koja je rodila bebu, ali ne onu koja je donor jajne ćelije. Zakonsko majčinstvo utvrđuje se vezom žene sa ocem djeteta.²¹⁰

Stoga, vidimo da se razvija ozbiljna i komplicirana situacija u određivanju statusa majke djeteta za čije se rođenje koristila donirana jajna ćelija. U ovom slučaju, moramo postaviti pitanje da li je IVF nešto dobro ili loše po porodične odnose. Razmotrimo i slučaj kada se za oplodnju *in vitro* koristi sperma donora. Može li svoje pravo na dijete donor temeljiti na društvenom tradicionalnom poštovanju bioloških veza? Ovdje postoji sličnost između ovog pristupa i pristupa islamske etike, zato što islamska etika jasno odbacuje oplodnju *in vitro* u kojoj se koristi sperma donora koji nije otac. Važno pitanje je da li žena može biti umjetno oplođena spermom svog muža uzetom prije njihovog braka. Čak i ako se radi o korištenju sperme zamrznute prije braka, islamska etika daje negativan odgovor. Naprimjer, neko sačuva svoju spermu u zamrznutom stanju prije nego se podvrgne liječenju raka sjemenika, pa se, nakon što se oženi, sperma može odmrznuti i injektirati u jajnu ćeliju njegove žene. Na ovaj način, korištenjem IVF tehnike, mogu imati vlastito dijete. Principi islama kažu da sperma i jajna ćelija moraju biti ekstrahirani i spojeni dok je par zakonski vjenčan. Međutim, u ovom slučaju, sperma je uzeta kada muškarac još uvijek nije bio oženjen ovom ženom, pa će se cijela procedura smatrati nezakonitom jer: a) ekstrakcija nije izvedena

210 Rothman, „Motherhood: Beyond Patriarchy“, u *Biomedical Ethics*, 5. izd., T. A. Mappes i D. Degrazia (ur.) (New York: Mc Graw-Hill, 2001), 557-61.

za vrijeme trajanja braka i b) kada muškarac nije bio zakonski dopušten toj ženi. Kao posljedica, ovaj čin nije dozvoljen u islamu.²¹¹

Smatramo da je, u ovom smislu, spektar argumenata islamske bioetike širi od onog zapadne sekularne bioetike, zato što se islamska bioetika bavi ne samo identitetom djeteta nego i čednošću žene o kojoj se radi. Čednost je od najveće važnosti u islamu. Da bi se osiguralo dobro društvo, u islamu se štiti moral, a izvori pokvarenosti i zla se brižljivo „začepljuju“. Ovim se sprečava da ljudi zastrane. Ovakva prevencija je najučinkovitija u očuvanju smjernosti i čednosti, te podstiče čišćenje srca. Iako u umjetnoj heterolognoj oplodnji (AID) nije počinjena formalna preljuba, ipak se ona smatra prijetnjom po čednost žene koja nosi spermu donora koji joj nije muž. Nije joj dozvoljeno čak ni da koristi spermu umrlog muža. U ovom pogledu, islamska bioetika daje ženi duboko poštovan i zaštićen položaj u društvu.

Neki tvrde da djeca rođena pomoću *in vitro* oplodnje neće imati nepovoljan status u porodici, naprotiv, s obzirom na to da su toliko željena, mogu, zapravo, imati bolje izgleda nego normalno rođena djeca.²¹² Ovo je isprazna logička rasprava za islamsku bioetiku, ustvari, u islamu se i ne želi raspravljati o tome.

S feminističkog etičkog stajališta, iako postoji saosjećanje sa sudbinom neplodnih parova i prihvata se njihova potreba da pokušavaju začeti putem fertilizacije *in vitro*, ipak se ističe da ove želje niču iz društvenog ustrojstva i kulturnih vrijednosti koje su vrlo represivne prema ženama.²¹³

Reprodukcija je prirodni proces koji treba biti pod punom kontrolom žene. Međutim, čini se da IVF ponekad to zaobilazi, pa se motri kao da nije lični čin, posebno kada se žensko tijelo

211 Anonymous (f), „Using Sperm Frozen before Marriage“ (2005), <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?fFatwaID=114060> (posjećeno 15. juna 2005).

212 Walters i Singer, „Conclusions and Costs“ u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. E. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), 128-41.

213 Sherwin, „Feminist Ethics and *In vitro* Fertilization“, u *Biomedical Ethics*, 4. izd., T. A. Mappes i D. Degrazia (ur.) (New York: Mc Graw-Hill, 1996), 532-36.

tretira kao laboratorija za unapređenje ljekarske karijere. U vrijeme rođenja Louise Brown, naprimjer, Engleska nije imala zakon koji bi zahtijevao informirani pristanak za eksperimentalne postupke. Dr. Steptoe je tvrdio da je sve objasnio Brownovima. Međutim, da li je Lesley Brown zaista shvatila zašto Steptoe izvodi carski rez, umjesto da joj omogući normalni vaginalni porođaj? Da li je shvatila da carski rez, koji je on obavio, nije od koristi ni njoj, a ni bebi, nego se izvodi kao dokaz za Steptoeove kolege?²¹⁴ Medicina je svijet u kojem dominiraju muškarci i, zbog toga, žene koje se podvrgnu *in vitro* oplodnji ponekad još i više ovise o muškarcima. Historija odnosa između profesija u kojima dominiraju muškarci i ženskih reproduktivnih funkcija, ponekad se doima kao historija zlostavljanja, manipuliranja i sakaćenja.²¹⁵ Neke feministkinje i feministi, zapravo, upućuju priговор samoj tehnologiji jer pomaže neplodnim ženama da začnu, pri čemu im je glavna sporna tačka eksploatiranje žene kao nusproizvoda *in vitro* oplodnje. Feministi podupiru ovaj postupak, ako su sigurni da je žena napravila racionalni izbor za to. Neki feministi okrivljuju društvene običaje koji vrše pritisak na ženu da začne po svaku cijenu, zato što im, bez djece, životi bivaju obezvrijeđeni. Ovaj naglasak na majčinstvo je nevjerovatno jak. Na društvenom planu, mora se izvršiti društveni pritisak da se promijeni status žena i djece koji, nažalost, oscilira između inkubatora i imovine. Trebalo bi izgraditi viziju društva kao zajednice gdje se jednako vrednuju svi njegovi članovi, neovisno o dobi ili rodu.²¹⁶

Prema nekima, iako se žena u društvu eksploatira, to nije dovoljan razlog da se zanemari napredak u medicinskoj reproduktivnoj tehnologiji. Filozofkinja Christine Sistare odbacuje uvjerenje da je izmanipulirana ona žena koja izabere *in vitro*

214 Pence, *Classic Cases*, str. 109.

215 Warren, „IVF i Women's Interests: An Analysis of Feminist Concerns“, *Bioethics*, 2:1 (1988), 37-57.

216 Sherwin, „Feminist Ethics“, str. 532-36.

oplodnju. Ovaj argument je, sam po sebi, seksistički, zato što podrazumijeva da žena nije sposobna napraviti slobodne i racionalne izbore.²¹⁷

Dakle, argumenti koji ukazuju na manipulaciju ženama u procesu odlučivanja, ne stoje baš dobro. Zapravo, problem je povezan s našim unaprijed stvorenim predstavama o odnosima između muža i žene i statusu žena uopće. Te odnose treba zasnovati na međusobnom razumijevanju i saradnji, a ne na odnosu „povuci-potegni“. Postoji jedna prirodna i funkcionalna podjela uloga i aktivnosti za muškarce i za žene, a koja se smatra suštinskom za valjano funkcioniranje različitih institucija društva i za moralno i društveno zdravlje i blagostanje. Međutim, ovo ne podrazumijeva diferenciranje statusa i dostojanstva muškaraca i žena u društvu. Oboje su jednaki kao ljudska bića.²¹⁸ Žene su sposobne odlučivati same, a muškarci nemaju prava manipulirati njima u tome. Ovo je duh, kako islamske etike, tako i bioetike.

Neplodnost je veliki problem u SAD-u. Skoro jedan od šest parova ne može začeti u toku godine, bez obzira na pokušaje. Ipak, IVF je još uvijek vrlo skupo medicinsko rješenje. Prosječna cijena za uspješno izvođenje *in vitro* oplodnje (IVF) kreće se od 66.667 do 114.286 dolara,²¹⁹ a stopa uspješnosti je još uvijek niska. Dakle, parovi će vjerovatno morati dvaput ili triput platiti ovisno o tome kada i ako uspiju začeti, započeti i izvesti trudnoću do porođaja. Postavlja se logično pitanje: da li se IFV isplati ili ne? Zapravo, bilo bi prikladnije prvo ispitati ko treba da plati taj tretman, pojedinac ili društvo? Uzmimo da se izbor para da se podvrgne ovom postupku smatra iracionalnim. U ovom slučaju, ne mogu tražiti pomoć ni od koga, niti dobiti bilo kakvo osiguranje, zato što je njihov

217 Sistare, „Reproductive Freedom and Women’s Freedom: Surrogacy and Autonomy, *Philosophical Forum: A Quarterly*, 19:4 (1988), 227-240.

218 Ahmad (b), „Family Life in Islam“ (2005), <http://www.islam4all.com/newpage112.htm> (posjećeno 15. juna 2005).

219 Neumann et al., „The Cost of a Successful Delivery with *In vitro* Fertilization“, *New England Journal of Medicine*, 331:4 (1994), 239-43.

izbor „racionalno slobodan“. Ipak, pitanje ostaje otvoreno, zato što je ovdje termin „iracionalan“ prilično dvosmislen. Ljudska želja za djecom je vrlo racionalna.

Zapravo, ljudi imaju „pravo“ na rađanje potomstva, a u slučaju neplodnosti pravo se može ostvariti oplodnjom *in vitro*. Društvo nema moć da to spriječi. Ovo indirektno podrazumijeva da društvo mora pomoći neplodnim parovima i pokriti njihove troškove. Drugo, šira definicija zdravlja ne znači samo odsustvo bolesti, nego maksimalno funkcioniranje. U ovom smislu, neplodnost je vrsta disfunkcionalnosti i tretman neplodnosti nije ništa više kozmetički nego što je to korištenje fizioterapije na udovima oslabljenim zbog moždanog udara. Osim toga, osiguravateljske kuće često pokrivaju vrlo skupe mikrohkirurške zahvate kojim se liječe oštećeni jajovodi – zahvati koji imaju učinka u samo malom procentu slučajeva. Dakle, šta god da kvalificira ovaj zahvat za osiguranje, trebalo bi kvalificirati i IVF. Treće, ako je temeljno dobro imati vlastito dijete, onda ono mora biti svima dostupno. U teoriji Johna Rawlsa o pravdi²²⁰ postoji ideja da će pravedno društvo minimizirati „prirodne nejednakosti određene sudbinom“ i pomoći da se one isprave korištenjem javnih fondova kako bi se pomoglo onima koji su u nepovoljnijim prilikama.²²¹

Nakon ovoga, IVF se ne čini isplativim ako se promatra iz drugog ugla. Milioni se mogu liječiti pomoću njega, ako bi osiguravajuće kompanije ili vlasti finansirale liječenje, zato što pravna ograničenja koja se postavljaju *in vitro* oplodnji (IVF) nije lahko braniti. Naprimjer, ideja da se IVF ograniči na parove koji su u braku, dakle heteroseksualne, zasniva se na pretpostavci da heteroseksualni parovi moraju biti zakonski vjenčani ili da su općenito bolji roditelji od homoseksualaca (ovo potonje je vrlo kontroverzno pitanje po sebi). Osim toga, iako neplodnost može biti lična tragedija, nije društveni neuspjeh. Naprimjer, u Sjedinjenim

220 Rawls, *Theory of Justice*, (1971).

221 Pence, *Classic Cases*, str. 110.

Državama, gdje više od 39 miliona Amerikanaca nema osnovnu zdravstvenu zaštitu, tražiti od osiguranika da plate cijenu za oplodnju *in vitro*, čini se luksuznim zahtjevom.²²²

Možda je bolje zauzeti umjereni stav, što znači da možemo umanjiti problem ako ga postavimo na lični, a ne na politički nivo. Ljudi žele imati djecu, to je jasno. Ovaj emocionalni instinkt, zasnovan na ljudskoj prirodi, daleko nadilazi materijalne resurse i ovozemaljsku sreću koju može donijeti. Ako par osjeća zadovoljstvo da ulaže novac u potpomognutu reprodukciju, čak i kada taj proces ne uspije, oni uvijek mogu imati mentalnu satisfakciju u tome da su dali sve od sebe. Koristi, naravno, prevagnu nad cijenom koja se plaća. Nema sumnje da je IVF veliko naučno otkriće za parove bez djece. Međutim, cijene su visoke, ne samo u finansijskom smislu. Drugim riječima, proces podrazumijeva veliki mentalni stres i frustracije. Dobiti odbijenicu za tretman je već dovoljno razočaravajuće, ali mnogo više gorčine i tuge donosi neuspjeh tretmana. Na osnovu rečenog, tvrdnju da svaka odluka u životu donosi određene rizike i svoje „ako“ i „međutim“, možemo isključiti kao kritizerstvo. Ima rizika u svemu. Naprimjer, kada putujemo u inostranstvo i moramo letjeti avionom, hoćemo li uvijek kao razlog da ne putujemo navoditi mogućnost da se avion sruši? Mi smo spremni preuzimati rizike. Isto važi za ovaj tretman. IVF može uspjeti, a može i propasti. Naša očekivanja moraju biti realistična. U ovom kontekstu, islamska bioetika zauzima umjeren stav prema korištenju ove tehnike. Činjenica je da je IVF vrlo sku-pa i nameće veliki finansijski teret siromašnim porodicama i zajednicama. Stoga, smatralo bi se pokuđenim (*mekruh*) primijeniti je u situaciji gdje postoje veći prioriteti, kao što su bolest i glad, oskudica.²²³ Dakle, islamska bioetika ne daje neki nedvosmisleni „da“ ili „ne“ iskaz za korištenje ove tehnike, nego nudi hipotetički sud koji uzima u obzir razne „ako“ i „međutim“.

222 Pence, *Classic Cases*, str. 111-12.

223 Kasule, „Derivation of Legal Rulings on *In vitro* Fertilization From the Purposes of the Law“, *International Medical Journal*, 4:1 (2005), 1-9.

Korist od rezervnih embriona koji nisu iskorišteni u primjeni *in vitro* oplodnje (IVF) podstiče važnu etičku debatu. Kao što smo ranije spomenuli, postoje četiri moguće opcije kad je riječ o sudbini ovih preostalih embriona:

1. da se odmrznu i unište;
2. da se beskonačno skladište;
3. da se doniraju drugom paru za implantaciju;
4. da se doniraju za istraživanje.

Nažalost, sve četiri alternative otvaraju put različitim moralnim dilemama. Neki bi odbacili prvu opciju kao nemilosrdnu, zbog okrutnog tretmana embriona. Oni koji smatraju da je embrion potpuno ljudsko biće od trenutka začeća, nikada ne bi bili zadovoljni ovim „rješenjem“.

Ostaviti ove embrione zamrznute, na raspolaganju i kontrolirati njihovu pohranu, drugi je važan problem. Ko ima pravo izbora? Koje rješenje koristiti? Skladištenje embriona pitanje je koje nosi veliku težinu: davaoci gameta, parovi, prenosi, ljekari ili embriolozi koji su direktno stvarali embrion, IVF program ili banka za skladištenje embriona koja zapravo ima stvarno vlasništvo itd., sve su to mogući kandidati za autoritete odlučivanja o embrionu. Međutim, ljudi koji daju jajne ćelije i spermiju imaju najjače pravo vlasništva nad embrionom. Najzanimljivije pitanje je da li i kako oni koriste svoj autoritet i da li bi date upute za raspolaganje embrionima bile obavezujuće ako bi se njihove preference ili okolnosti promijenile. Iako zakon još nije eksplicitno priznao zajedničko vlasništvo davaoca gameta nad rezervnim embrionima, razumno je pretpostaviti da bi, kada bi se vodili sporovi u ovoj stvari, sudovi presuđivali u korist vlasnika gameta. Logičan je zaključak da se za program *in vitro* oplodnje – prije nego što se embrioni odmrznu, prenesu, implantiraju, odbace ili doniraju – mora imati pristanak obaju partnera. U ovom slučaju, vjerovatno je da bi se moglo priznati i pravo preživljavanja

embriona. Zakon o jedinstvenom anatomskom poklonu i drugi presedani o raspolaganju dijelovima tijela podupiru ovaj stav, čak i kada ne govore konkretno o njemu. Većina IVF programa i banaka za skladištenje vjerovatno će poštovati vlasništvo para. Dakle, problem će se javiti tek ako program ili banka odbiju slijediti upute para o raspolaganju embrionima. Problem se može javiti i ako program namjerno ili nehatom uništi embrione.²²⁴

Jedno od rješenja jeste čuvati embrione zamrznute u laboratoriji na neodređeno vrijeme. Zamrzavati embrione krioprezervacijom danas je sasvim uobičajeno u razvijenim zemljama. Međutim, oni koji se protive odbacivanju embriona možda ni ovim neće biti zadovoljni, a na osnovu toga što proces zamrzavanja/odmrzavanje može naštetiti embrionima ili ih uništiti, tako što će oštetiti blastomere ili ćelije, što bi onemogućilo embrionu da se dalje dijeli. Zapravo, embrioni koji su prvo zamrznuti pa odmrznuti, dijele se i počinju trudnoću kasnije nego obični, a zamrzavanje oštećuje neke blastomere. Međutim, nejasno je da li se oštećeni embrioni mogu održati i takvi uspješno implantirati, ako i nije bilo zamrzavanja. Treba opet reći da smanjenje broja stvorenih embriona neće riješiti problem, zato što niko ne može jamčiti da će oplodnja tri ili četiri jajne ćelije dati tri ili četiri održiva embriona (maksimalni broj embriona za transfer). Dakle, zamrzavanje embriona je bolje rješenje nego njihovo odbacivanje. Međutim, šta je s trajanjem skladištenja? Tehnički, ne postoji vremensko ograničenje u kojem embrioni mogu biti zamrznuti prije nego što se odmrznu i implantiraju u matericu. Ponekad se predlaže da vremensko ograničenje bude pet ili deset godina ili do reproduktivnog života majke koja je donirala jajnu ćeliju. Ovim bi se moglo spriječiti da djecu rađaju mnogo starije žene. Međutim, u IVF programima trebalo bi pažljivije

224 Robertson, „IVF, Infertility and the Status of Embryo“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp i Walters (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 635-646.

procijeniti osnovni razlog za utvrđivanje vremenskog ograničenja i suzdržati se od njegovog nametanja, ukoliko to nije baš neophodno. Čak i ako bi se voditelji programa morali umiješati u ovaj problem, trebalo bi da obavijeste par o tome odmah na početku i omogućuće mu da premjesti zamrznute embrione u druge objekte, kada u njihovom protekne utvrđeni period.²²⁵

Posthumna implantacija je jedna od mogućih konsekvenci zamrzavanja embriona. Može se dogoditi da muž umre, ali da njegova žena želi da se zamrznuti embrion implantira u njenu matericu ili da muž umrle žene hoće da se zamrznuti embrion implantira u matericu druge žene kako bi tako postao otac. Zemlje koje nastoje poštovati prokreativne slobode supružnika ne mogu spriječiti ovakva djela. Ali, šta uraditi sa zamrznutim embrionom ako i muž i žena umru dok je embrion zamrznut? Robertson tvrdi da, ako državni zakon predviđa da se zamrznuti embrioni implantiraju, onda se, vjerovatno, neće prekršiti reproduktivna sloboda umrlog para.

Laboratorijsko zamrzavanje embriona povlači nekoliko problema koje nije lahko riješiti. Pitanja koja se automatski postavljaju su šta činiti s embrionima ako se par razvede, umre, ne bude dostupan, ako ne može da se usaglasi ili ako mu ponestane sredstava za plaćanje skladištenja embriona. Robertson kao najbolji način za rješenje svih ovih pitanja predlaže da se postigne sporazum o skladištenju i potpiše u vrijeme stvaranja ili krio-prezervacije embriona. Takvi sporazumi morali bi biti obavezujući za zainteresirane strane i sprovoditi se, neovisno o promjeni okolnosti ili želja.²²⁶ Zato, možemo zagovarati proces zamrzavanja embriona sve dok se on obavlja pod strogom kontrolom, kako klinike, tako i bračnog para i, ako postoji eksplicitan pisani ugovor između te dvije strane o sudbini viška embriona. Islamska bioetika dozvoljava zamrzavanje embriona, pod uvjetom da

225 Robertson, „IVF, Infertility“, str. 635-646.

226 Robertson, „IVF, Infertility“, str. 635-646.

će se embrion umetnuti u matericu žene koja je dala jajnu ćeliju i u okviru bračne veze i trajanja braka para koji su genetski vlasnici embriona.

Islamsko fikhsko vijeće, koje pripada Organizaciji islamske saradnje, izdalo je sljedeće saopćenje:

1. S obzirom na to za šta se skladištene neoplođene jajne ćelije mogu kasnije koristiti (kada se zamrznu jajne ćelije), njihov utvrđeni broj za implementaciju svaki put se mora ograničiti, kako bi se izbjegao višak oplođenih jajnih ćelija.
2. Ako – iz bilo kojeg razloga – ostane višak oplođenih jajnih ćelija, treba ih ostaviti bez medicinskog nadzora dok ne umru prirodno.
3. *Haram* je koristiti zamrznute jajne ćelije jedne žene za drugu ženu i mora se poduzeti dovoljno predostrožnosti da se spriječi korištenje oplođenih jajnih ćelija za nezakonitu trudnoću.²²⁷

Doniranje embriona odnosi se na doniranje rezervnih embriona neplodnog para. Ova alternativa, također, povlači složena pitanja kao što su: Ko će ih dobiti i kako će se provjeriti budući roditelji? Ko će dati matericu za trudnoću? Ko će platiti? itd.

Stoga je krajnje teško i komplicirano donijeti konačnu odluku o sudbini viška embriona. Posebno se to odnosi na zapadno sekularno shvatanje, jer tu postoji mnogo različitih mišljenja, ali ne i konsenzusa među tim mišljenjima. Neki to osuđuju u potpunosti. Ali, je li uredu potpuno se suprotstavljati nečemu takvom zato što u tome postoje određene teškoće? Sigurno ne. Kada je riječ o sudbini zamrznutih embriona, makar jedna zajednička tačka povezuje sve, a to je da je svaki etičar svjestan dostojanstva ljudskih bića i ne želi da se ono vrijeđa. Ovo nas

227 Završni citat iz Anonymous (f), *Medžellat medžma' el-fikh el-islami*, no. 7, vol. 3, p. 563.

dovodi do održivosti pitanja kako se zamrznuti embrioni mogu koristiti za istraživanje i derivaciju embrionskih matičnih ćelija, a da se ne povrijedi njihovo dostojanstvo ljudskih bića.

Zagovornici istraživanja na matičnim ćelijama ljudskih embriona (HESC) imaju stav da embrion ima potencijal za ljudski život, ali se ne može smatrati ekvivalentnim ljudskom životu, makar dok se uspješno ne implantira u ženinu matericu. Zato, s ovog stajališta, nema ničeg lošeg u tome da se višak embriona, koji bi se inače odbacio, koristi u biomedicinskim istraživanjima koja mogu spasiti živote. Koriste se filozofske teorije i deontologije i konsekvencijalizma. Teorija deontologije primjenjuje se tako što se pokazuje poštovanje prema moralnom statusu embriona i što se ne koristi kao sredstvo za ostvarivanje nekog cilja. Konsekvencijalizam, također, ostvaruje svrhu zato što, u konačnici, istraživanja matičnih ćelija imaju dobar potencijal za liječenje različitih bolesti. Korisnost je zahtjev ne samo filozofije nego i nauke, zato što i nauka i filozofija žele dobro čovječanstvu, mada na različite načine. Islamski stav je u skladu s ovim, zato što daje važnost društvenim obavezama.

Međutim, stavovi protivnika istraživanja na matičnim embrionskim ćelijama jednako su važni i nose odgovarajuću težinu. Prema njihovom mišljenju, ljudski embrion je ljudsko biće. Bez obzira na potencijal tretmana na ovim ćelijama da spašavaju život, svako istraživanje koje podrazumijeva uništenje ljudskog embriona – moralno je pogrešno. Istraživanja matičnih ćelija nisu etična, zato što se ubija ljudski embrion. Dakle, njihov prigovor zasniva se na principu „ne nanesi štetu“. Drugo, tu je argument „skliskog nagiba“, a to je da „(...) ako dozvolite izuzetke od nekog pravila, stvara se nagib od apsolutnosti pravila, niz koji će ljudi skliznuti i klizati sve dalje, sve dok prestanu pridržavati se pravila“, i „ako ljudima date prst, uzet će vam šaku“. Primjena ovog argumenta na istraživanja matičnih ćelija navodi na razmišljanje da, ako omogućimo istraživanje embrionskih matičnih

ćelija, kojima se žrtvuju embrioni u ranoj fazi razvoja, sljedeća stvar će biti dozvola za čedomorstvo i eutanaziju smrtno bolesnih, tako da možemo koristiti dijelove njihovih tijela za istraživanje i liječenje.²²⁸

Oni koji zauzimaju stajalište „za život“ općenito vjeruju da je embrion ljudsko biće s dušom. Dakle, čin uzimanja matičnih ćelija od embriona smatra se ubistvom zato što embrion umire tokom procesa ekstrakcije.²²⁹

Najrašireniji stav o statusu embriona je srednji. Prema ovom stavu, embrion zaslužuje poštovanje veće nego što se iskazuje drugim ljudskim tkivima, zbog njegovog potencijala da postane čovjek i zbog simboličnog značenja koje ima za mnoge ljude. Unatoč tome, ne treba ga smatrati čovjekom, zato što još nije razvio karakteristike ličnosti, nije postao individua koja se razvija i možda nikada neće realizirati svoj biološki potencijal. Termin „simbolično značenje“ zahtijeva određeno pojašnjenje. On se ovdje odnosi na činjenicu da se poštovanje mora pokazivati prema fetusima zbog njihove simbolične vrijednosti. Iako nisu osobe, niti bića koja sama imaju prava, embrioni su moćni simboli ljudskog života i zaslužuju određeni stupanj poštovanja samo na toj osnovi.²³⁰ Dakle, preembrioni nisu samo imovina vlasnika i zaslužuju makar „poštovanje“.

Da zaključimo, iako embrioni nisu u potpunosti ljudska bića, moraju se tretirati s dostojanstvom i njihova prava se moraju poštovati, sve dok nisu u suprotnosti s važnijim interesima majke, društva ili drugim moralnim interesima.²³¹ Primjenom ovog principa na embrion *in vitro*, mogli bismo zauzeti stav da se embrion treba poštovati od samog početka njegovog formiranja.

228 Garlikov, „The ‚Slippery Slope‘ Argument“ (2005), <http://www.garlikov.com/philosophy/slope.htm> (posjećeno 15. juna 2005).

229 Robinson, „Ethical Concerns: Extracting Stem Cells“ (2005), http://www.religioustolerance.org/res_stem2.htm (posjećeno 15. juna 2005).

230 Robertson, „IVF, Infertility“, str. 635-646.

231 Ozar, „The Case for Not Unthawing Frozen Embryos“, *The Hastings Center Report*, 15:4 (1985), 7-12.

Međutim, sa zapadnog sekularnog gledišta, ovo nije tako jasno. Kao prvo, embrion se ne priznaje kao pravni subjekt. Ako je tako, to bi uklonilo određene važne prigovore koji se upućuju istraživanjima matičnih ćelija. Princip nenanošenja zla može se nametnuti i za embrion, čak i ako mu se istovremeno osporava ličnost. Međutim, ovo ne zadovoljava zagovornike pokreta „za život“. Zato na Zapadu mišljenja ostaju podijeljena.

Vrlo jak argument u korist istraživanja matičnih ćelija bazira se na logici da bi poistovjećivanje embriona s ličnošću eliminiralo ne samo istraživanje matičnih ćelija nego i sve tretmane plodnosti koji podrazumijevaju stvaranje i odbacivanje viška embriona. Sjetimo se, da bi povećale stopu trudnoća i poštenje žene muke ponovnih pokušaja, većina klinika za oplodnju *in vitro* (IVF) stvori više oplodjenih jajnih ćelija nego što ih se na kraju implantira. Ovi rezervni embrioni najčešće se zamrzavaju na neodređeno vrijeme ili uništavaju (mali broj se donira za istraživanja matičnih ćelija). Sada, ako je nemoralno žrtvovati embrione u svrhu liječenja ili tretmana teških bolesti, nemoralno je i uništavati ih kada se mogu koristiti u tretmanu neplodnosti.²³²

Islamska bioetika slaže se sa Sandelovim odgovorom na pitanje zašto ne iskoristiti embrione – ako ih već ne možemo implantirati u matericu – za istraživanje koje će, u konačnici, dovesti do velikog dobra za čovječanstvo. Ako postoji i mala nada u njihov medicinski potencijal, zašto je, onda, etično gasiti istraživanja matičnih ćelija? Šta je moralno u odbijanju da se ova tkiva upotrijebe u istraživanju čiji rezultati mogu izliječiti čovjeka od patnji uzrokovanih teškim bolestima ili povredama? Zato islamska etika i podržava upotrebu ranih embriona za istraživanje matičnih ćelija i nema nikakav etički problem da se priključi reguliranim istraživanjima matičnih ćelija koja imaju potencijalnu terapijsku vrijednost. Istovremeno, moramo biti krajnje oprezni

232 Sandel, „Embryo Ethics – The Moral Logic of Stem-Cell Research“, *The New England Journal of Medicine*, 351:3 (2004), 207-209.

i obazrivi prema „skliskim nagibima“. Naprimjer, bračni par Nash iz Colorada je imao kćer Molly kojoj je očajnički bila potrebna transplantacija koštane srži: najbolja bi bila od genetski srodnog brata ili sestre. Budući da je ona bila jedino dijete Nashovih, oni su svjesno krenuli u to da za Molly „stvore genetski podudarnu“ sestru ili „genetski podudarnog“ brata, s konkretnim motivom da iskoriste matične ćelije novorođenčeta (izvučene iz krvi pupčane vrpce odmah po njegovom rođenju) za tretman Mollynog stanja. Koristeći oplodnju *in vitro*, početkom oktobra 2000, istraživači koji su radili u Univerzitetskoj bolnici Fairview u Minneapolisu (Minnesota), uspješno su prenijeli Molly matične ćelije iz pupčane vrcе novorođenog Mollynog brata. Praksa se proširila i već je 300 beba u Sjedinjenim Državama rođeno nakon iste procedure genetskog odabira koju su koristili za bračni par Nash.²³³ Ovo povlači pitanje: gdje idemo i gdje ćemo se zaustaviti? O kakvoj se etici ovdje radi?

Ovdje se pristup islamske bioetike razlikuje, u tom smislu što povezuje etiku s pravom. Zaobilazeći zapadne etičke debate o istraživanju matičnih ćelija i terapijskog kloniranja korištenjem ćelija, uzetih bilo od abortiranih fetusa ili kloniranih embriona, Saudijska Arabija je krenula u osnivanje jednog centra za istraživanje koji će funkcionirati po muslimanskim religijskim propisima. Za razliku od religijske kršćanske opozicije u Sjedinjenim Državama koja traži zabranu svih istraživanja embrionskih matičnih ćelija, neki islamski učenjaci odlučili su da se embrioni čiji je razvoj okončan iz medicinskih razloga u roku od 120 dana od začeca zapravo mogu koristiti za istraživanja u svrhu tretmana kojima se spašavaju životi. Dr. Hamad el-Omar, hematolog u Specijalnoj bolnici „Kralj Faisal“ i Istraživačkom centru u Džeddi (Saudijska Arabija), navodi da će Fikhsko vijeće Saudijske Arabije za etiku naposljetku odobriti upotrebu terapijskog kloniranja u svrhe liječenja kojim se spašava život.

²³³ Park, „Designer Baby“, *Time*, 157:16 (2000), 76.

Međutim, zakoni koji čekaju na usvajanje, kako u Kanadi, tako i u Sjedinjenim Državama, zabranjuju ovaj postupak.²³⁴

IVF ima važan cilj, a to je izliječiti neplodnost. Ovaj postupak zahtijeva stvaranje viška embriona da se povećaju šanse za trudnoću i ne podrazumijeva ubijanje embriona. Međutim, danas se ženama plaća da doniraju jajne ćelije koje se (oplođene spermom donora) koriste za stvaranje embriona, a ti se embrioni, na kraju, koriste za istraživanja matičnih ćelija. Godine 2001, Institut za reproduktivnu medicinu „Jones“ na Medicinskom fakultetu East Virginia postao je prvi koji je stvorio ljudski embrion s konkretnom svrhom da se od njega uzimaju matične ćelije.²³⁵ Tvrdi se da eksperimentalni embrioni iz ciljanih istraživanja imaju više istraživačkih koristi u odnosu na embrione viška iz procedure *in vitro* oplodnje (IVF). Ovo je zato što jajne ćelije i sperma, korišteni za stvaranje eksperimentalnog embriona, mogu biti mladi i održivi, za razliku od embriona iz centara za liječenje neplodnosti, koji često potječu od starijih, neplodnih parova.²³⁶ Određeni aspekti ovih istraživanja mogu zahtijevati upotrebu eksperimentalnih embriona, iz praktičnih razloga. Naprimjer, neke studije procesa sazrijevanja ćelije zahtijevaju namjernu oplodnju jajne ćelije kao dio eksperimenta.²³⁷ Da li je ova praksa etična, bez obzira na to što postoji informirani pristanak genetskog vlasnika? Zapravo, zar to nije otvoreno stvaranje ljudskog života u svrhu njegovog uništenja?

Zato IVF utire put opasnim posljedicama. Ideja stvaranja embriona ciljano za istraživanje zasigurno je podstakla neke od najžučnijih debata i najjačih protivljenja iz svih izvora istraživanja

234 Anonymous (g), „Islamic Voice“ (2002), <http://www.islamicvoice.com/july,2002> (posjećeno 15. juna 2005).

235 Stolberg, „Scientists Create Scores of Embryos to Harvest Cells“, *The New York Times* (11. juli 2001); A1, A15.

236 Oglesby, „Donors Give Eggs, Sperm for Stem Cells“ (2005), <http://www.cnn.com/2001/HEALTH/07/11/stemcells> (posjećeno 15. juna 2005).

237 Feiler, „Human Embryo Experimentation: Regulation and Relative Rights“, *Fordham Law Review*, 66:6 (1998), 2435-2469.

embrionskih matičnih ćelija. Može se postaviti pitanje da li je, s obzirom na dovoljne viškove embriona iz klinika za liječenje neplodnosti, ispravno stvarati u laboratoriji embrione „boljeg naučnog kvaliteta“. Klinički upotrebljavati nešto ljudsko kao sredstvo za ostvarivanje cilja? Gdje je tu poštovanje? S obzirom na mnoge moralne i etičke posljedice, da li se treba uzdržati od takvih djela? Napokon, ovo je potencijalni život. U tom pogledu, islamski bioetičari vrlo su konzervativni; nikada neće dozvoliti stvaranje embriona u svrhe bilo kakvog istraživanja, jer to krši princip zaštite života (*hifz en-nefs*). Dakle, stvaranje života u svrhu njegovog uništenja smatra se neprihvatljivom praksom i taj čin se ne može podržati.

Protivnici istraživanja matičnih ćelija pokušavali su ih povezati s eugeničkim pokretom, ne u smislu stvaranja rase gospodara kao takve, ali su ukazali na neke uznemirujuće sličnosti, u smislu nastojanja da se poboljša ljudska vrsta. Tako, naprimjer, umjesto da se rodi vlastito dijete, budući roditelji mogu tražiti spermiju i jajnu ćeliju od ljudi iznimnih fizičkih i intelektualnih karakteristika. Totalna reproduktivna sloboda i kontrola omogućila nam je da kupimo šta želimo, ako imamo dovoljno novca, ali kupovina embriona vrhunskoga kvaliteta ne smije biti među tim stvarima. Ovim se jača status embriona i fetusa kao „neličnosti“. Naprimjer, ako počnemo razmišljati o fetusima samo kao o nekom posebnom objektu, a ne kao o potpunom ljudskom biću, mogli bismo početi razmišljati o abortiranju djevojčica (vrlo neželjen spol u mnogim dijelovima svijeta). Ne bi nas grizla savjest. Motiv stvaranja života samo kako bi se uništio uznemirava čak i one koji inače podupiru istraživanja matičnih ćelija. Charles Krauthammer svoje strahovanje izražava ovako: „Ljudi su užasnuti kada se kakvo netaknuto brdo prekopa u potrazi za ugljem; kako da ih ne dirne kada se ljudski embrion stvara isključivo da bi se prekopavao zbog dijelova? Šta je sljedeće? Danas je stvorena blastocista u svrhu uzimanja dijelova. Sutra, istraživači mogu otkriti da petomjesečni fetus, s prepoznatljivim

ljudskim izgledom, suspendiran u amnionskoj tekućini, može biti izvor za još izglednije dijelove tijela. Na kojoj tački ćemo povući granicu? (...). Potomstvu dugujemo moralni svijet kojeg nije poharala i iskvarila arogantna, genijalna nauka.“²³⁸ Islamski bioetičari složili bi se s njegovim stavom.

Kao savjesni ljudi, treba da mislimo na to da embrion, iako nije ljudsko biće, ipak zaslužuje poštovanje. Ako je stvoren da bi bio uništen, da li mu je, pošteno govoreći, pokazano poštovanje? Naučnici mogu beskrajno govoriti o velikoj koristi koje medicinska istraživanja na embrionima mogu donijeti čovječanstvu, ali time neće otkloniti njihove očigledno problematične aspekte. Tu je iznevjeren duh deontologije, zato što se potencijalno ljudsko biće koristi kao sredstvo. Ako koristimo viškove embriona iz *in vitro* oplodnje, koji bi i inače bili odbačeni, problem je riješen. Jasnno je da se embrioni ne smiju stvarati u svrhe istraživanja, što se dešava u Ujedinjenom Kraljevstvu, Kaliforniji i New Jerseyu. Osim toga, mora postojati zaštita; istraživanje mora odobriti neki lokalni odbor za istraživačku etiku i matične ćelije moraju proći kroz neku međunarodnu banku tkiva. Aristotelov koncept „zlatne sredine“ ovdje je od pomoći i znači da se mogu podržati istraživanja matičnih ćelija za više dobro čovječanstva, ali samo ukoliko ne idu u krajnosti, odnosno ako ne stvaraju embrion da bi ga uništili. Dakle, ovdje, bez negiranja deontološke istine zagovaramo duh konsekvencijalizma kojim se opravdava neko djelo na osnovu posljedica koje proizvede (u ovom slučaju, kroz istraživanja na matičnim ćelijama dolazi se do dobrobiti za čovječanstvo).

Argument „skliskog nagiba“ moćno je oružje u nauci, filozofiji i religiji. Međutim, iako taj argument jest sastavni dio naših života, mi ne smijemo jednostavno postavljati granice dobrim djelima iz straha od skrivene i potencijalne opasnosti koja može nastati. Zapravo, tumači li se usko – „skliski nagib“ je pseudo-koncept. Nadalje, upitno je da li on igra neku značajnu ulogu u

238 Krauthammer, „Mounting the Slippery Slope“, *Time*, 158:3 (2001), 80.

historiji ljudske civilizacije, nauke i progresa. Skliskih nagiba ima posvuda u životu, međutim, kao bioetičari, moramo naći načina da spriječimo i prevladamo potencijalne opasnosti. Čak i kritičari istraživanja na matičnim ćelijama ljudskih embriona (HESC) moraju u potpunosti shvatiti značaj ovog problema i, u skladu s tim, poduzeti određene korake.

Istraživanja na matičnim ćelijama ljudskih embriona (HESC) nisu samo društveno ili religijsko pitanje, nego su (u SAD-u) političko opredjeljenje. Bioetika može pomoći u formuliranju javne politike, a bioetičari mogu procijeniti sadašnji status političkih mjera u zemlji. Tako imaju dvostruku ulogu od velike važnosti i mnogo toga ovisi o njihovom mišljenju. Zapravo, moralni sud ne mora biti ni nalik pravnom sudu. Moralno dopušten čin ne mora biti u skladu s državnom pravnom politikom. Ipak, zakonodavci se, s pravom, suzdržavaju da donose zakone protiv svega što je moralno pogrešno.

Napokon, da bi se uspješno nosio s biomedicinskim problemima, moral mora pratiti zakone i javnu politiku. Inače, potencijalno veliki projekt može propasti. Istraživanja na matičnim ćelijama ljudskih embriona nisu poput filozofskih pitanja pravde, dobrote ili istine. Ona su zajedničko ulaganje politike, makro i mikroekonomije, religije, medicine i bioetike, zasnivaju se na pluralističkom i multidisciplinarnom pristupu, crpe svoje izvore iz filozofije, medicine, biologije, prava, teologije, društvenih i bihejvioralnih nauka, historije itd. U tom pogledu, islamska bioetika je u boljem položaju, zato što povezuje pravo s etikom. Bioetičari nose glavnu odgovornost u davanju vrijednosnih prijedloga, ali i drugi imaju odgovornost da se pitanjima poput ovih bave s poštovanjem te da osiguraju adekvatni nadzor. Bez ravnoteže političke moći nijedna odluka bioetičara ne može se sprovesti. Ovo je jasno iz izvještaja Nacionalnog savjetodavnog bioetičkog odbora (NBAC) koji, kao ključnu tačku, uvažava 14 dana (da ljudski embrion prolazi fundamentalnu promjenu u statusu oko

14. dana) i brani tu logiku da bi podržao državno finansiranje istraživanja matičnih ćelija na višku zamrznutih embriona (koji vremenski odgovaraju kriteriju 14. dana).

U današnje vrijeme naučni svijet je u procesu tranzicije, gdje se u natjecanju da se otkriju nove tehnike i primjene za patent i tržište, sve više gaze moralni sudovi. Tačno je da je budući potencijal istraživanja matičnih ćelija sjajan, ali u ovom području etička promišljanja zaostaju za medicinskom tehnologijom. Zamršenim putevima koje je stvorila moćna nauka moramo nastaviti polahko, kako bismo očuvali poštovanje prema ljudskom životu. Ovo se mora izvoditi uz ograničenja i društveni nadzor. Stroga i jasna pravila su neophodna da bi se ispunilo i isplatilo veliko biomedicinsko obećanje našeg vremena.

U tabeli 6.1. jezgrovito je prikazana komparacija islamskih i zapadnih perspektiva o *in vitro* oplodnji (IVF):

Tabela 6.1. Komparacija o *in vitro* oplodnji (IVF) zapadne sekularne i islamske bioetike

Problem	Zapadna sekularna bioetika	Islamska bioetika
<i>IVF koristi spermu i jajne ćelije bračnog para</i>	Da	Da
<i>IVF koristi spermu i jajne ćelije nakon razvoda</i>	Kontroverzno	Ne
<i>IVF koristi spermu i jajne ćelije zakonski vjenčanog para nakon smrti jednog od njih</i>	Kontroverzno	Ne
<i>IVF koristi spermu muža koji je u zatvoru</i>	Nema ograničenja	Da, uz stroge mjere opreza da se ne pomiješaju sperme
<i>IVF koristi spermu budućeg muža prije braka</i>	Kontroverzno	Ne
<i>IVF koristi u laboratoriji čuvane oplodene jajne ćelije nakon razvoda ili smrti jednog partnera</i>	Kontroverzno	Ne
<i>IVF koristi spermu donora</i>	Nema ograničenja	Strogo zabranjeno
<i>Višak embriona prije implantacije: moralni status</i>	Kontroverzan	Nije osoba u punom smislu
<i>Stvarati embrione u svrhu istraživanja</i>	Relativno	Ne
<i>Istraživanja matičnih ćelija ljudskih embriona</i>	Kontroverzno	Dozvoljeno na rezervnim embrionima

Zaključak

U ovom poglavlju ilustrirala sam da, dok zapadna sekularna bioetika raspravlja da li potvrditi korištenje sperme i jajnih ćelija donora u *in vitro* oplodnji (IVF), islamska bioetika se primarno bavi problemom porijekla potomstva. Neka od područja su vrlo kontroverzna. Dok zapadna sekularna bioetika ima cilj dati lezbijkama pravo na potpomognutu oplodnju, islamska bioetika osuđuje samu tu praksu. Dakle, pristup zapadne sekularne bioetike je, u tom smislu, širok. Međutim, pristup islamske bioetike čini se širim, jer je njen interes dobrobit društva u cjelini, pouzdana zaštita identiteta djeteta i očuvanje nasljednih prava. Ne radi se o problemu jednakopravnosti, što se često koristi kao opravdanje da se neudatim ženama i lezbijkama omogući pristup *in vitro* oplodnji, nego o dobrobiti djeteta, porodice i društva. Islamska bioetika je, stoga, u ovom smislu šira u djelokrugu, dublja i misaono izazovnija. Ona zabranjuje korištenje sperme donora i jajne ćelije donorice kako bi maksimizirala najviše dobro i stabilnost društva i ljudskih odnosa na svaki mogući način, uključujući sociološke i psihološke načine. Njena razvojna stajališta o porodičnim odnosima i dobrobiti djeteta sasvim su relevantna za današnji diskurs o *in vitro* oplodnji (IVF), a ta bioetika nudi tu prijeko potrebnu jasnoću tamo gdje često postoji etička konfuzija. U ovome se ogleda vrlo dosljedna i logična forma društvene pravde. Tamo gdje se islamska bioetika fokusira i na ovosvjestko i na konačno dobro, zapadna sekularna bioetika naglasak stavlja samo na vidljivo dobro. Kad je riječ o umjetnoj oplodnji sjemenom donora koji nije muž (AID), islamsko gledište pretpostavlja da dobrota nije nekakav uski pojam; tek ontologija dobra ima sveobuhvatni karakter. Islamske bioetičke ideje o *in vitro* oplodnji su i dinamične i fokusirane, one daju veliku vrijednost ljudskom životu,

održavaju čestitost braka i dokazuju da nad privremenim zadovoljenjem želja uvijek prevlada dugoročno dobro, a na dobit i stabilnost društva i njegovih članova. Ukratko, cilj ne opravdava sredstva.



7. Surogatstvo: zapadna sekularna i islamske bioetičke perspektive

Pozadina

Sredinom 1980-ih, preko oglasa koji je postavio Centar za neplodnost u SAD-u, William Stern i njegova žena Elizabeth sklopili su ugovor o surogat-majčinstvu s Mary Beth Whitehead. Za 10.000 dolara (i druge medicinske troškove), Mary Beth pristala je da bude i genetska i surogat-majka bebe koju će nositi za ovaj par. Upotrijebljena je sperma Williama Sterna da se Mary Beth Whitehead umjetno oplodi. Nekoliko dana nakon rođenja djeteta 1986. godine, Mary Beth zatražila je da odnese bebu svojoj kući na nedjelju dana i bračni par Stern to joj je i dozvolio. Sljedećeg dana uzela je bebu i odnijela u kuću svoje majke, a ubrzo poslije toga iznijela namjeru da zadrži bebu. Započela je bitka za starateljstvo. Nakon brojnih konferencija za štampu, tužbi i protivtužbi, sud je, napokon, dodijelio starateljstvo nad djetetom paru Stern. Gđica Whitehead dobila je pravo posjećivanja. Sad, ono što je zanimljivo je to što su sudovi odbacili ugovor o surogatstvu kao nevalidan i priznali Mary Beth kao zakonsku

majku, ali starateljstvo su dodijelili Sternovim, koristeći analizu „najboljeg interesa djeteta“ da donesu konačnu odluku.²³⁹

Beba M. rođena je 27. marta 1986. u Medicinskom centru Monmouth u Long Branchu (New Jersey). Bračni par Whitehead nije krio činjenicu o surogatstvu od bolnice, pa je na otpusnom pismu zapisano ime Richarda Sterna kao oca, i ime djeteta Sara Elizabeth Whitehead. Kada je William Stern otišao u posjetu, sestree mu nisu dale da uzme bebu u naručje.²⁴⁰ Surogatstvo nije nešto novo, i prije bebe M. više stotina djece rođeno je putem ugovora o surogatstvu, a samo je u četiri slučaja bilo određenih sporova, riješenih pred sudom. Zapravo, osvrćući se na ovaj slučaj, direktor jedne agencije za surogatstvo napomenuo je: „Slučaj Whitehead je, zapravo, devijacija. Ona je jedna od pet-šest njih koje su promijenile mišljenje, od 800 do 1.000 surogat-majki koje su rodile.“²⁴¹ Prije presude u slučaju bebe M. 1988, nijedan državni vrhovni sud nije odlučivao o ugovoru o surogatstvu.²⁴²

Surogatstvo: Definicija, razlozi i klasifikacija

Termin *surogat* dolazi od latinskog *surrogatus* i doslovce znači „zamjena“. U smislu reprodukcije, on jednostavno označava ženu koja nosi dijete za drugu ženu. Praksa nije nova i zapravo je jedna od najjednostavnijih formi tretmana koji postoje za rješavanje problema neplodnosti. Međutim, s otkrićima i napretkom moderne medicine, ova je praksa dobila novu snagu i potpuno novo značenje. Koncept surogatstva je, zapravo, nuspojava umjetne oplodnje (AI) i *in vitro* oplodnje (IVF). Po sporazumu o surogatstvu,

239 Schwartz, Preece, Hendry, *Medical Ethics: A Case-Based Approach* (Edinburgh: Saunders, 2002), str. 152.

240 Pence, *Classic Cases*, str. 124.

241 Pence, *Classic Cases*, str. 132.

242 Pence, *Classic Cases*, str. 120.

jedna žena u svojoj materici nosi dijete cijelu trudnoću, a nakon porođaja predaje dijete drugoj osobi, čime se oslobađa svake odgovornosti prema djetetu ili njegovoj porodici.

Dakle, žena može ponuditi da nosi dijete do porođaja i da ga rodi, kako bi pomogla paru koji to sam ne može.²⁴³ Bračni par traži surogatstvo kada žena nije fizički u mogućnosti začeti dijete ili ga ne može nositi. Također, ona može imati i određenu genetsku bolest koju ne želi prenijeti na potomstvo. Može biti čak i to da žena ne želi ostati trudna zbog izgradnje karijere ili preoprećenosti poslom. Kakav god razlog da je, par može izabrati surogatstvo kao opciju, u nadi da će dijete makar „napola“ biti u srodstvu s njima. Povremeno se i nevjenčani parovi opredijele za surogatstvo, iako ti slučajevi nisu tako česti. Slično, ova praksa je otvorena za neoženjene muškarce koji žele biti očevi.²⁴⁴

Dvije su vrste surogatstva: genetska i gestacijska. U genetskom surogatstvu, jajna ćelija surogata umjetno se oplodi spermom donora (djetetovog oca). Za razliku od toga, u gestacijskom surogatstvu, jajna ćelija jedne žene oplodi se spermom muškarca *in vitro* i implantira u matericu druge žene čija je materica spremna nositi fetus do rođenja. Donorica jajne ćelije možda nema matericu ili joj je odstranjena zbog neke bolesti.

Slično, kada žena ne može proizvesti jajne ćelije zbog bolesti, povrede ili zbog normalnog starenja, može se *in vitro* oploditi jajna ćelija donorice i implantirati u njenu matericu, te ona može nositi bebu do porođaja. Dakle, ova tehnika otvara mogućnosti ženama u postmenopauzi ili mnogim ženama koje su nekada bile beznadno sterilne, da ostanu trudne i rode dijete, iako nemaju genetsku vezu s tim djetetom.²⁴⁵ S druge tačke gledišta, surogatstvo može biti komercijalno ili altruističko. U prvom slučaju, surogat-majci se plaća da donira jajnu ćeliju, da nosi fetus

243 Schwartz, *Medical Ethics*, str. 152.

244 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, str. 177-99.

245 Munson, „Reproductive Control“, str. 489-551.

ili za oboje. U altruističkom surogatstvu, nema finansijskog plaćanja, a surogatstvo se smatra poklonom.²⁴⁶

Surogatstvo: Islamska bioetička perspektiva

„Iznajmljivanje materice“ za stvaranje potomstva je novija pojava s kojom se savremeni pravници moraju baviti. Islamska bioetika ne može imati pozitivan stav prema ovoj praksi zato što je surogatstvo jasna forma korištenja stranog elementa – sperme donora – u materici žene. Po mišljenju muftije i šejha Ahmada Kuttyja, poznatog islamskog učenjaka, s obzirom da surogatstvo podrazumijeva ulazak muške sperme u matericu žene kojom nije oženjen, to definitivno spada u posebnu kategoriju prijestupa, prekoračenja granica koje je Allah postavio.²⁴⁷

S obzirom na termin „prekoračenje Allahovih granica“, on navodi sljedeći kur’anski ajet:

„(...) i koji čuvaju svoju čednost, osim od supružnika svojih – to jest, onih koji ih posjeduju s pravom, u braku: jer oni će biti bez krivnje, dok su oni koji prelaze granice pravi prijestupnici.“ (23:5-7)

I opet, među samim ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri’a*) je zaštita porijekla (*hifz en-nasl*) ili potomstva. Uzmimo neki slučaj gestacijskog surogatstva. Ako je žena udata, dijete koje rodi zakonski će biti dijete njenog muža, iako je spermu donirao drugi muškarac. Slučaj genetskog surogatstva još je problematičniji, zato što ovdje žena ne samo da nosi fetus nego i donira jajnu ćeliju. Dakle, u ovom slučaju ona je i prava majka djeteta, ali, nažalost, bez tog statusa. Zapravo, surogatstvo stvara dilemu oko identiteta potomstva, tj. status svakog djeteta

246 Pence, *Classic Cases*, str. 121.

247 Anonymous (b), „Does Islam Allow ‚Surrogate Motherhood?‘“ (2005), <http://www.islamonline.net/fatwa/English/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=98806> (posjećeno 15. juna 2005).

rođenog po ugovoru o surogatstvu bit će nezakonit, zato što muškarac koji sklapa ugovor o surogatstvu nije i onaj koji je sklopio bračni ugovor sa surogat-majkom.

Čak i ako je muž dao pisani pristanak da njegova žena može biti surogat, postoji religijski problem koji ovo zabranjuje. Islam zabranjuje da sjeme jednog čovjeka dotakne fetus koji je plod sjemena drugog čovjeka. Hoćemo li izdati propis kojim se muževima zabranjuje ostvarivanje njihovog zakonskog prava [na seksualne odnose] sa svojim ženama kada nose bebu drugog čovjeka? A usvoji li se takav zakon, hoćemo li držati te muževe pod 24-satnim nadzorom, kako bismo bili sigurni da neće imati seksualni kontakt sa svojim ženama – što je njihovo pravo, u skladu s njihovim bračnim ugovorima? Ili – hoćemo li stvoriti posebni zatvor za ljude koji iznajmljuju materice svojih žena?²⁴⁸

Kako piše Serour:

Osnovna ideja islama je izbjeći miješanje gena, budući da islam nalaže čistotu gena i naslijeđa. Smatra se da svako dijete mora biti u vezi s poznatim ocem i majkom. Budući da je brak ugovor između žene i muža, koji važi za vrijeme trajanja braka, nijedna treća strana ne smije biti uljez u bračnim funkcijama seksa i rađanja potomstva. Treća strana nije prihvatljiva, bilo da daje jajnu ćeliju, spermu ili uterus. Stoga, doniranje sperme, jajne ćelije i surogatstvo u islamu nisu dozvoljeni.²⁴⁹

Suštinski, surogatstvo može dovesti do konflikta između dviju majki: ko je prava majka; ona koja daje jajnu ćeliju ili ona koja daje matericu, tj. čije pravo nad djetetom je jače?

Vrijedno pažnje je to što Kur'an naziva matericu *rahim* – *Rahim* je jedan od 99 Allahovih atributa. *Rahim* znači „samilostan“. Razlog u osnovi ovog poređenja mogao bi biti u tome što je majka samilosna prema djetetu, baš kao što je i Allah samilostan prema svojim stvorenjima. Kur'an kaže da su „(...) majke njihove

248 Anonymous (c), *Al-Ahram Weekly Online* (2005), (17-23. maj 2001), no. 534, <http://www.weekly.ahram.org/2001/534/feat1/htm> (posjećeno 15. juna 2005).

249 Serour, „Reproductive Choice“, (2005).

samo one koje su ih rodile (...)“ (58:2). Dakle, surogat-majka koja u svojoj materici nosi jajnu ćeliju druge žene može polagati pravo na to da je prava majka. Međutim, kako se ona može smatrati pravom majkom ako iznamljuje matericu, ako nema zakonsku bračnu vezu s ocem djeteta ili genetsku vezu s djetetom? Slično, kako donorica jajne ćelija može imati puno pravo nad djetetom kad ga nije rodila, kako se kaže u Kur'anu.

U ovoj situaciji, da bismo došli do nekakvog tumačenja, možemo pokušati uporediti surogat-majku s hraniteljskom majkom (u slučaju gestacijskog surogatstva). U ovom slučaju, sperma i jajna ćelija zakonskog bračnog para oplodena je *in vitro* u laboratoriji, a potom smještena u matericu surogat-majke, bilo dobrovoljno, bilo na komercijalnim osnovama. Ovdje se žena koja daje jajnu ćeliju može smatrati pravom majkom, zbog genetske veze s djetetom, a žena koja nosi fetus u svojoj materici i rađa dijete –hraniteljskom. Međutim, logika nam nalaže da ne prihvatimo ovu analogiju. Ona pada već na prvom koraku, zato što postoji jasna razlika između dojilje i surogat-majke. Dojilja nema vezu s ocem djeteta koje doji. Međutim, po ugovoru o surogatstvu, žena je umjetno začela spermom oca djeteta ili je embriion umetnut u njenu matericu, da ga nosi, a onda i rodi dijete.

Tačno je da muslimani mogu dati svoje dijete dojilji. Kada se ovo desi, nastaje društvena pojava u islamu poznata kao mliječno srodstvo. Baš kao što žena postaje majka po mlijeku djetetu koje doji, njene kćeri djetetu postaju sestre, njene sestre njegove tetke itd. Stoga, hraniteljske sestre, hraniteljske tetke i hraniteljske rođake su *muharremat* i brak s njima strogo je zabranjen.²⁵⁰

Zabranjene su vam: majke vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i tetke po ocu i tetke po majci, i bratične vaše, i sestrične vaše; i majke vaše po mlijeku i sestre vaše po mlijeku; i majke žena vaših; i pastorkе vaše – koje su štićenice vaše, od žena vaših s kojim ste imali bračne odnose; ali, ako niste imali bračne odnose, nije vam grijeh; i žene vaših rođenih sinova; i

250 Qaradawi, *The Lawful*, str. 179-80.

da sastavite dvije sestre – a šta je bilo, oprošteno bit će: Allah, uistinu, prašta mnogo i samilostan je. (4:23)

Nijedan pokušaj nalaženja sličnosti između dojilja i surogat-majki nije primjeren niti opravdan, zato što dojilje hrane djecu do određenog perioda, ali nemaju biološku vezu s njima. Međutim, surogat-majke nose fetus, u čemu je jasno učešće donora sperme koji nije njen muž. Dakle, krajnje je nesuvislo i nelogično smjestiti surogat-majke i dojilje u istu ravan.²⁵¹

Etika surrogatstva: Komparativna studija zapadne sekularne i islamske bioetike

Komparativna studija islamskih i zapadnih sekularnih filozofskih stajališta, kako smo ih predočili u prethodnim poglavljima, do sada je otkrila određene sličnosti i razlike. Općenito, interes i jednih i drugih je dobrobit majke i djeteta, a kao najvažniji cilj postavljaju dobro društva. Uprkos tome, postoji jedna upečatljiva razlika: oko ciljeva se mogu usaglasiti, ali druga je stvar kako ciljeve definirati. Prema tome, islamska etička shvatanja onoga što čini „društveno dobro“ oštro se razlikuju od zapadnih sekularnih filozofskih tumačenja. Naprimjer, Robertson daje vrlo otvorenu utilitarnu interpretaciju da bi opravdao praksu surrogatstva, i rezonuje da je surogatstvo, iako je devijacija od naših kulturnih normi stvaranja potomstva, ipak nešto dobro za zainteresirane strane. Njegov argument je da ako surogatstvo može ispuniti želje neplodnog para da eventualno ima djecu, zašto im uskratiti tu mogućnost? Nadalje, on smatra da postoje žene koje imaju potrebu za finansijskom koristi, da uživaju u trudnoći i u

251 Anonymous (d), „Surrogate Parenting“ (2005), <http://www.themodernreligion.com/misc/hh/surrogate-parenting.html> (posjećeno 10. decembra 2005).

poštovanju i pažnji koju dobijaju iz tog samog iskustva, te su, naposljetku, blagoslov za dijete koje se inače ne bi rodilo.²⁵² Pristup islamske etike u ovome se značajno razlikuje. Islamska etika prvo određuje unutrašnju vrijednost ženske materice, a onda opravdava da li je moralno ispravno „iznajmljivati“ je na vanjskoj osnovi. Pretpostavlja se da je „unutrašnja vrijednost“ nečega, vrijednost koju ta stvar ima po sebi ili u sebi. Stvar koja je unutrašnje dobro je neizvedeno dobro. S druge strane, vanjsko dobro je nešto što nije dobro samo po sebi, nego je izvedeno dobro, tj. dobro je ne zbog sebe, već zbog nečeg drugog što je dobro i s čime je povezano. Islam pridaje „majčinstvu“ izniman status, koji se mora štiti i ne smije se podrivati, te daje materici izuzetno mjesto i čistotu. A postoje duboki razlozi za to. Zato, čak i da se sve na ovom svijetu može iznajmljivati, materica ne može. U arapskom, riječ *velede* znači „roditi“, a iz tog glagola izvedene su imenice „roditelji“ (*validan* ili *validejn*, dvojina) i nazivi za oca (*valid*) i majku (*valide*), u značenju osoba koje su rodile dijete. Kur'an kaže:

Mi smo naredili čovjeku da prema svojim roditeljima bude dobar; majka ga nosi i podnosi teret za teretom, o njoj potpuno ovisi tokom dvije godine. Zato, budi zahvalan Meni i svojim roditeljima, a Meni se sve vraća. (31:14)

Materica ima veliko poštovanje u islamu i smatra se nečim izuzetno dragocjenim, čistim i poštovanja vrijednim. Ona ima tu unutrašnju vrijednost. A, zato što je materica tako duboko poštovana – poštovano je i majčinstvo. Zato je čovječanstvo obavezno zaštititi matericu i poštovati je, što znači da nikakav strani element, uz izuzetak muževe sperme, ne smije ući u nju.

Neki su filozofi oduševljeni konceptom unutrašnje vrijednosti i misle da je on presudan u formuliranju velikog raznovrsja moralnih sudova. Temeljna forma konsekvencijalizma definira

252 Robertson, „Surrogate Mothers: Not So Novel After All“, *The Hastings Center Report*, 13:5 (1983), 28-34.

ispravnost ili pogrešnost nekog djela isključivo na osnovu toga da li su njegove posljedice suštinski bolje nego posljedice nekog drugog djela, koje bi čovjek mogao poduzeti u tim okolnostima. Po drugoj formi konsekvencijalizma, smatra se da se moralna vrijednost nekog djela može, makar djelimično, izvesti iz unutrašnje vrijednosti posljedica djela koja ljudi biraju. Treća forma povezuje unutrašnju vrijednost sa sudovima o moralnoj pravednosti, u mjeri u kojoj je to dobro za ostvarivanje pravde i izbjegavanje nepravde. Četvrta formulacija pretpostavlja da moralni sudovi o vrlini i grijehu, također, uzimaju u obzir unutrašnju vrijednost, utoliko što su vrline dobre, a grijesi loši, a po načinu povezanosti s tom vrijednošću. Iako, kada definira moralnu vrijednost nekog djela, islamska etika ne zanemaruje posljedične učinke tog djela, i čini se da je, kada je u pitanju iznajmljivanje ženske materice, gledište te etike bliže deontologiji nego konsekvencijalizmu. Islamska etika, zapravo, pretpostavlja negativne posljedice surogatstva po buduće generacije, društvo i stabilnost porodice; ipak, počinje deduktivno.

Neki filozofi smatraju da je neispravno poistovjetiti unutrašnje negativnosti sa surogatstvom. Šta je „unutrašnje dobro“ i kako se ono može tačno procijeniti? Kako se može jamčiti da stvar, kojoj se pripisuje unutrašnja vrlina, zaista i sadrži vrlinu? Ovo je epistemološko pitanje izvan djelokruga naše aksiološke diskusije. Međutim, mi se ipak moramo suočiti s konceptualnim filozofskim pitanjem, a to je: Šta je nečemu potrebno da stekne unutrašnju vrijednost? Iako ne možemo dokazati da je surogatstvo „suštinski“ loše, nema sumnje da ono ima „vanjsku“ negativnost.

Islamska etika na surogatstvo gleda negativno, zato što ono ne štiti potomstvo, otvoreno je za eksploataciju pa postoji rizik da će mnogo štetne prakse ući u društvo. Čak i u slučaju poligamije, gdje je muž oženjen dvjema ženama, ako je jajna ćelija uzeta od jedne žene i oplodena muževom spermom, a u materici je, do porođaja, nosi druga žena, i ova bi se trudnoća ipak smatrala

nezakonitom, jer se smatra da druga žena nosi tuđe sjeme, a to ne obuhvata bračni ugovor koji obavezuje muža i njegovu drugu ženu. Osim toga, dijete bi pripadalo ženi koja ga je nosila i rodila.²⁵³

Ovdje leži glavna razlika između zapadnog sekularnog filozofskog i islamskog etičkog stajališta. Zapadni sekularni filozofi kritiziraju surogatstvo na različitim osnovama. Često se iznosi argument da ova procedura, umjesto da vodi ka boljim porodičnim vezama, ona ih ugrožava. Oni su zabrinuti i za posljedice po porodicu surogat-majke. Naprimjer, Krimmel vjeruje da putem nekog dogovora o surogatstvu, porodica surogat-majke (pored nje same) također biva pogođena. Sjetimo se da se beba, kada se konačno preda svojim roditeljima/usvojiteljima, odvaja i od surogat-majke i od njene porodice, a tu može biti teških posljedica. Naprimjer, zar se braća i sestre bebe neće zanimati za svog novorođenog brata ili novorođenu sestru; možda neće razumjeti zašto se beba mora dati nekome? To bi moglo imati sljedeće društvene posljedice: usvojiteljski par jednom se može razvesti i, u ovom slučaju, adoptivna majka (usvojiteljica) neće imati biološku vezu s bebom, a otac hoće. U situaciji razvoda, otac bi mogao podsjetiti svoju ženu da je to njegovo, a ne njeno dijete, ali, da li će sud razmatrati slučaj kao obični spor oko starateljstva ili ne?²⁵⁴ Islamska etika na ovo pitanje gleda drugačije. Kako piše Mohammad Hashim Kamali:

Šerijatski propisi se, uglavnom, mogu razlikovati u pogledu njihovih ciljeva (*mekasid*) i sredstava koja osiguravaju ili sprečavaju ostvarivanje ovih ciljeva. Ako ta sredstva sputavaju ostvarivanje svrhe šerijata, onda se moraju blokirati. Sredstva se, općenito, posmatraju u svjetlu ciljeva koje će se, po očekivanjima, ostvariti i logično je da će prevladati ona koja idu ka ciljevima, a ne obratno.²⁵⁵

253 Anonymous (e), „Surrogacy“ (2005), <http://www.islamset.com/bioethics/obstet/surrog.html> (posjećeno 14. juna 2005).

254 Krimmel, „The Case Against Surrogate Parenting“, *The Hastings Center Report*, 13:5 (1983), 35-39.

255 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 395.

Dakle, u skladu s islamskom etikom, ako sredstva vrijeđaju osnovnu svrhu šerijata, moraju se blokirati. Ugovori o surogatstvu podstiču rađanje nezakonite djece, utiru put eksploataciju žena i, naposljetku, narušavaju duh čovječnosti i štete društvu. Budući da su takvi, u islamskom sistemu nema mjesta surogat-majčinstvu, jer zlo koje proističe iz tog postupka daleko nadmašuje svako dobro. Surogatstvo podstiče neudate žene da „iznajmljuju“ svoje materice zbog finansijske dobiti, čime, zapravo, podrivaju instituciju braka i porodični život. A, s obzirom na iskušenja finansijskih transakcija, može li prinuda, posebno u razvijenom svijetu, voditi ka dehumanizaciji i eksploataciji žena? Ne mogu se zanemariti ni velike društvene složenosti i uključeni troškovi.

Krimmel poredi surogat-majčinstvo s drugim brakom i tvrdi da postoji sličnost gdje djecu iz prvog braka usvoji novi supružnik. Ta asimetričnost u situacijama drugog braka uzrokuje kaos u porodici, a surogatstvo nije u tome izuzetak.²⁵⁶ Analiza ovog argumenta u poređenju s islamskom etikom otkriva razlike među njima. Oba stava osuđuju surogatstvo, ali su argumetni različiti. Islamska etika ne brani drugi brak, zato što on ne stvara problem u porijeklu potomstva. Međutim, ona energično zabranjuje surogatstvo, zato što se tu ne uspijeva održati princip zaštite potomstva. U raspravi o umjetnoj oplodnji, Vijeće Islamske fihške akademije je u oktobru 1986, na svom trećem zasjedanju u Ammanu (Jordan), zaključilo da je ta metoda (misli se na surogatstvo) apsolutno zabranjena kada se oplodnja odvija *in vitro* – spermom i jajnom ćelijom supružnika – ali gdje je, potom, oplodeno jajašce implantirano u matericu žene dobrovoljke, a sve zbog posljedica koje se očituju u zbrci koja nastaje u porijeklu i potomstvu i gubitku majčinstva.²⁵⁷

Zbog novčanog elementa, neki surogat-majčinstvo nazivaju komercijalnim majčinstvom (CM), a sporazum kao „ugovor o

256 Krimmel, „The Case Against“, str. 35-39.

257 Anonymous (e), „Surrogacy“, (2005).

bebi“, zato što je reprodukcija postala komercijalizirani posao, a majka i dijete poistovječeni s robom, pretvoreni u predmete za prodaju.²⁵⁸ U Kantovoj moralnoj filozofiji postoji nešto što se zove „kategorički imperativ“, čija druga formulacija glasi: „Djeluj tako da čovječnost u svojoj osobi i u ličnosti svih drugih uvijek uzimaš kao cilj, nikada samo kao sredstvo!“ Prema ovom principu, prodavanje ljudi je pogrešno, jer ih tretira kao sredstvo, a ne kao cilj; kao predmete, a ne kao ličnost. Prodavanje beba analogno je ropstvu. Iz ovog razloga, neki bi u surogat-majčinstvu vidjeli opasnost po dijete. Par koji dobije dijete putem surogatstva mogao bi, više nego tradicionalni roditelji, biti sklon da odbaci bebu s nedostacima. U surogatstvu će, svjesno, samo jedan od roditelja preuzeti odgovornost za takvo dijete. Iako se ovo može doimati prirodnim za roditelje, za dijete nije. Osim toga, sporazum o surogatstvu možda ne zadovolji psihičke potrebe bebe. Postoji psihički rizik za dijete da ono možda neće biti spremno prihvatiti spoznaju da je rođeno putem surogatstva. Postoje i dokazi za ovo.²⁵⁹

Zapravo, umjesto da na bebu gleda kao na sredstvo postizanja nekog drugog cilja (npr. novčanog), roditeljica (surogat-majka) treba željeti vlastito dijete. Ako sporazume o surogatstvu odobrava društvo, postoji velika opasnost da ćemo na djecu početi gledati kao na robu. Sporazumi o surogatstvu osmišljeni su da (u umu surogat-majke) odvoje odluku da rodi dijete od odluke da ga podiže. Drugim riječima, beba je začeta, ne zato što je želi njena biološka majka, nego zbog novčane dobiti. Surogat-majka je u materici nosi da bi je nakon rođenja i dala. Postoje dokazane društvene posljedice koje se ne smiju ignorirati. Mogli bismo, umjesto da bebe posmatramo kao jedinstvene individualne ličnosti, željene same po sebi, početi da ih posmatramo kao stavke proizvedene da posluže nekoj upotrebi (a to se,

258 Niekerk, i Zyl, „The Ethics of Surrogacy: Women’s Reproductive Labour“, *Journal of Medical Ethics*, 21 (1995), 345-9.

259 Pence, *Classic Cases*, str. 140-1.

zapravo, već i događa). Gdje je poštovanje prema ljudskom životu? Bebe nisu „stvari“ kojima bi se smjelo trgovati u kičastom maniru, u skladu s ekonomskom ponudom i potražnjom, a da druga misao ne bude o njihovom dostojanstvu i budućem razvoju. Poslovanje neke agencije koja povezuje surogat-majke s neplodnim parovima opisano je u jednim novinama ovako:

Danas se rađa njihov prvi proizvod. Drugih 12 je na putu, a još 20 ih je naručeno. „Kompanija“ je Surrogate Mothering Ltd, a „proizvodi“ su „bebe“. Različite su situacije u kojima se sklapaju ugovori o surogatstvu, kao, naprimjer, kada neudata žena ili neoženjen muškarac koriste donorsku umjetnu oplodnju (AID). U oba slučaja, oni žele dijete, ali nisu voljni ponijeti teret supružnika. Ili, možda nisu mogli naći onakvog kakvog su željeli. Ovom praksom se dijete svjesno lišava majke ili oca, i ta je praksa, u samim svojim temeljima, nepravedna prema bebi.²⁶⁰

Upotreba sredstava i cilja uobičajena je u svakodnevnom životu. Naprimjer, pretpostavimo da želim otputovati u Kanadu avionom kompanije Air Canada. Kada stignem na odredište, u Kanadu, bit ću na cilju, i ondje ću se naći posredstvom jedne konkretne zrakoplovne kompanije. Moj cilj je odredište. Međutim, dijalektika „sredstava i cilja“ zauzima različita i značajna mjesta u moralnoj filozofiji. Metode ili aktivnosti koje se koriste da se ostvari određeni ishod su sredstva. Ovaj ishod je cilj. Postoji određena napetost između ciljeva i sredstava. Sredstva predstavljaju uvjete stvorene da se dođe do cilja; cilj je ono čemu sredstva teže. To je nešto što bi „trebalo biti“. Napetost među njima, da upotrijebimo ideju njemačkog filozofa Hegela, „prelazi u dijalektiku života i spoznaje“. U moralnoj filozofiji, pitanje je da li ovaj cilj opravdava sredstva ili ne. Ako ima snagu da opravda cilj, moralna vrijednost djela je neupitna. Međutim, ako cilj ne može opravdati sredstva, onda je moralno pogrešno izvršiti to djelo. U surogatstvu, dijete se definitivno koristi kao roba za ostvarivanje višeg cilja roditeljske želje i

260 Krimmel, „The Case Against“, str. 35-39.

zadovoljštine. Nakon što se dijete rodi, ono će, s vremenom, proptivati ko je i odakle je. Ovo kod njega može podstaknuti iskustvo psihičkih i drugih problema povezanih s karakterom njegovog rođenja i identiteta. Ovdje budući roditelji koriste dvije osobe, surogat-majku (njenu matericu) i nerođeno dijete, kao sredstvo da ostvare svoj sebični cilj.

Međutim, pristalice komercijalnog surogatstva odbacuju prigovor da surogatstvo podrazumijeva prodaju beba i tvrde da je nemoguće prodati nešto što se već posjeduje, misleći da je dijete već prirodna očeva svojina. U surogatstvu se ne plaća za dijete, nego za uslugu nošenja djeteta do porođaja.²⁶¹ Purdy zapaža da žene prodaju svoje usluge, a ne bebe, zato što bebe nikada ne smatramo vlasništvom. Stoga, kao što ne možemo prodati nešto što ne posjedujemo, ne možemo prodavati ni bebe. Poređenje surogatstva s ropstvom, također je slab argument. Svaka poštena, moralna teorija smatra ropstvo pogrešnim, zato što tu institucije omogućuju da se ljudi zlostavljaju. Njihove želje i interesi, zadovoljstvo onim što se smatra dobrim životom, su prezreni. Posebno je besramna bezosjećajnost prema emocionalnim vezama s porodicom i samoodređenjem uopće. Međutim, surogatstvo ne uskraćuje djeci ništa od toga.²⁶²

Stav islamske etike je na suprotnom polu. Ona ima više podudarnosti s Kantovom etikom. Prema Kantovoj etici, jedno racionalno djelo mora imati pred sobom ne samo princip nego i cilj. Čovjek nikada ne smije biti sredstvo, nego samo cilj. Čovjek ima savršenu dužnost da ne koristi ni sebe ni druge samo kao sredstvo, nego uvijek kao cilj. U islamskom pravu, valjanost nekog ugovora određuje se na osnovu toga da li su takve transakcije dozvoljene u islamu. Poslanik je odobravao i podsticao različite

261 Ketchum, „Selling Babies and Selling Bodies“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, Arras, i London (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 625-30.

262 Purdy, „Surrogate Mothering: Exploitation or Empowerment?“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp i Walters (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 666-74.

transakcije koje ne protivrječe principima šerijata, a zabranjivo je one poslovne prakse koje su protiv svrhe i ciljeva šerijata.²⁶³ Naprimjer, prodaja i kupovina vina su, po islamskom pravu, *haram*. Slično tome, budući da po islamskoj etici surogatstvo ne uspijeva zaštititi potomstvo, ova vrsta transakcije nije valjana. Osim toga, u islamskoj etici surogatstvo dehumanizira proces potpomognute reproduktivne tehnologije tako što svodi matericu na nivo robe koja se može iznajmljivati za usluge. To je jasna povreda dostojanstva i poštovanja koje je Allah podario ljudskim bićima. Ovdje se materica koristi kao sredstvo ostvarivanja nekog cilja. U poređenju sa zapadnim sekularnim ekvivalentom, čini se da je islamska etika šira u procjeni moralnosti surogatstva. Ona ne samo da uviđa interes djeteta i da li se ono koristi kao roba ili ne nego i štiti dostojanstvo i počast koji se pridaju ženskoj materici.

Međutim, neki zapadni sekularni bioetičari koriste argumente slične onima koje koristi islamska bioetika. Naprimjer, Andersonova argumentacija je u skladu s duhom islamske etike. On tvrdi da je industrija surogatstva otvorila put usvojiteljskim parovima da biraju visinu, koeficijent inteligencije, rasu i druge attribute surogat-majke, očekujući da će se te osobine prenijeti i na dijete. Poniženje je kada se prema nekome odnosi vrednujući ga niže od primjerenog. Kada se traži da se genetski izgled djeteta uklapa u određene želje –majke, agencije te adoptivni roditelji vrednuju djecu kao puke upotrebne objekte, a komercijalno surogatstvo degradira status djece na nivo robe.²⁶⁴

Ljudska priroda je takva da, kada se nešto plaća novcem, onda se zauzvrat očekuje neka vrijednost. Kada se rodi dijete s nekim genetskim ili kongenitalnim nedostatkom, to bude teško razočarenje za roditelje. Surogat-majka može okrivljavati biološkog oca da

263 Qaradawi, *The Lawful*, str. 253.

264 Anderson, „Is Women’s Labor a Commodity?“, u *Social and Personal Ethics*, Shaw, W. H. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 286-94.

mu je sperma defektna, a, isto tako, adoptivni roditelji mogu optuživati surogat-majku zbog defektne jajne ćelije ili neadekvatne brige za fetus tokom trudnoće. Dakle, ishod može biti takav da ni adoptivni roditelji ni surogat-majka ne žele zadržati dijete. Poput zgnječene vočke na tezgi u supermarketu, ovo dijete biva odbačeno.²⁶⁵ Zar upravo ovo ne znači da se dijete smatra robom? Krimmellova kritika ista je kao kritika koju upućuje islamska etika.

Rani feministički pokret nastao je u svijetu u kojem su dominirali muškarci i u kojem su žene smatrane inferiornim građanima drugog reda, zapravo, vlasništvom muškaraca, bez moći i bez mnogih prava. Trpjele su strašno izrabljivanje i potčinjenost. Nakon duge i teške borbe, suočavajući se s velikim otporom, žene su napokon uspjele ostvariti prava na vlastitu imovinu, pravo glasa, pravo na razvod itd. S vremenom, pokret je primio i radikalniju formu, počeo se suprotstavljati društvenim ulogama zasnovanim na rodu i usmjeravati pažnju na ostvarivanje potpune jednakosti između muškaraca i žena. Rezultat je bio da su feministkinje – tražeći da se uklone razlike u rodnim ulogama i idući ka *uniseks* društvu, a kako bi stekle jednaka prava za žene – postale vrlo glasne. Pod *uniseks* društvom podrazumijeva se društvo u kojem postoji jedna apsolutna i bezuvjetna jednakost muškaraca i žena, bez obzira na rodne razlike. U 1960-im dolazi do velikih promjena u feminističkom programu djelovanja. Tokom seksualne revolucije šire se pozivi na spolnu jednakost i reproduktivnu slobodu, potpomognuti pojavom pilula za kontrolu rađanja na tržištu, što je omogućilo ženama – a što je i pokret tražio – da u spolnom odnosu budu aktivne, a ne pasivne. U ime „jednakosti“, postavljaju se svakovrsna pitanja, neka zaista i kontraproduktivna: Zašto muž mora biti glavni hranitelj, zašto on mora imati karijeru ili raditi izvan kuće? Ne ponaša li se muž autoritarno kada sebe smatra glavom porodice? Zašto žena mora nositi breme nošenja i podizanja djece? Oslobođene ovog

265 Krimmel, „The Case Against“, str. 35-39.

bremena i odgovornosti, one će imati vrijeme da grade svoju karijeru. Dakle, žene treba da imaju izbor i opciju korištenja surrogat-majki koje bi nosile djecu umjesto njih itd. Zapravo, feministkinje su tražile da sve žene preuzmu potpunu kontrolu nad svojim reproduktivnim životom.

U ovom pogledu islamska bioetika se ne slaže s feminističkim stavovima, energično osuđujući ovakvu feminističku argumentaciju kao pogrešnu, pristranu i neprirodnu. Također, ona propituje osnovne ciljeve i pretpostavke ovog nenormalnog načina filozofskog razmišljanja. Pitanje koje bih naglasila nije pitanje jednakosti, jer islam štiti ženska prava, nego pitanje stvarne agende naspram navodne. Jesu li feministkinje koje ovako rasuđuju zaista zabrinute za ženska prava? Islamska etika bavi se različitim ulogama muškaraca i žena kao jednako potrebnim i pohvalnim. Međutim, muškarci i žene nikada ne mogu biti isti, zato što su biološki i emocionalno različiti. Iako feministički filozofi žele ogoljeti žene od njihove ženske prirode kako bi postigle jednakost s muškarcima, islam to smatra ograničavanjem i sputavanjem žena, nečim što ih tjera u kalupe koji su potpuno neprirodni za njih. Po islamu, i muškarci i žene vrše određene dužnosti i imaju određene odgovornosti, u skladu s njihovom prirodom i građom. Zsigurno, to ne znači jasnu povredu jednakopravnosti među njima. Ni sam Kur'an ne pravi razliku između muškaraca i žena u pogledu odnosa prema Allahu:

Muslimanima i muslimankama, vjernicima i vjernicama, predanim muškarcima i predanim ženama, istinoljubivim muškarcima i istinoljubivim ženama, strpljivim muškarcima i stpljivim ženama, poniznim muškarcima i poniznim ženama, muškarcima koji daju zekat i ženama koje daju zekat, muškarcima koji poste i ženama koje poste, muškarcima koji vode brigu o svojoj čednosti i ženama koje vode brigu o svojoj čednosti, muškarcima koji često Boga spominju i ženama koje često Boga spominju: Bog je za njih pripremio oprost grijehova i veliku nagradu. (33:35)

U drugom ajetu Allah kaže:

Onome – bilo da je muškarac ili žena – koji dobra djela čini, a vjernik je uz to – njemu ćemo zasigurno dati dobar život i zasigurno ćemo darovati takvima nagradu prema onom najboljem što su ikada učinili. (16:97)

Feministički filozofi pristupaju etičkim pitanjima surogatstva iz različitih uglova. Zapravo, u samom feminizmu postoje različita mišljenja. Naprimjer, radikalni feminizam, marksistički feminizam i liberalni feminizam imaju određena, vlastita gledišta na surogatstvo. Liberalni feministi tvrde da su žene i muškarci u osnovi isti, da žene imaju pravo raditi šta hoće i da niko nema pravo da im se miješa u ono što čine. Dakle, one mogu raditi sa svojim tijelom šta god hoće, zato što je njihovo tijelo njihovo vlasništvo. Ako žena želi biti surogat-majka, onda je niko ne može u tome spriječiti, a ako žena želi iznajmiti surogat-majku, ni u tome je niko ne može spriječiti. Liberalni feministi misle da na ovaj način žene uživaju prava jednaka muškim pravima. One na surogatstvo gledaju kao na manifestaciju ženskih sloboda. Christine Sistare ne misli da je surogatstvo loše i dodaje da bi njegova zabrana značila kršenje prava svih žena da budu vlasnice svojih reproduktivnih moći. Ona tvrdi da pravo na kontrolu nad vlastitim tijelom opravdava i žensko pravo da zaradi od toga, da drugima dopusti da „iznajme“ njeino tijelo kako bi dobili djecu. Govoreći o plaćenim surogat-majkama koje su dale svoju djecu (koje nisu opozvale i svoje ugovore), ona postavlja pitanje: „Zar su takve žene čudovišta?“²⁶⁶

Feministi dalje tvrde da je pravo sporazuma o surogatstvu dio prirodnog proširenja prava na ličnu autonomiju. Proglasiti takve ugovore značilo bi kršenje ženskih prava na samoodređenje i jačanje negativnih stereotipa o ženama – da nisu sposobne za potpunu slobodu izbora. Hugh McLachlan smatra da bi proglasiti komercijalno surogatstvo nezakonitim značilo zabraniti

²⁶⁶ Pence, *Classic Cases*, str. 137.

majkama da svojoj trudnoći daju i druge moguće interpretacije koje bi joj one željele dati. Lori Andrews tvrdi da je jedan od posebnih žigova feminizma ideja da postoji razlika između biologije i sudbine.²⁶⁷ Iako žena ima pravo na tjelesni integritet, pa u tom smislu i na abortus, ona nema pravo kao surogat-majka da odlučuje o sudbini fetusa. Prihvatajući ugovor, ona daje pravo da fetus obitava u njenom tijelu, i ne može se povući iz ugovora bez dozvole para koji ju je unajmio.

Danas se feministi bore s idejom podređenosti muškarcu u kući i tvrde da kućni poslovi ponižavaju status žene, da čuvaju rodnu neravnotežu. One se žele boriti za društvo u kojem će žene slobodno birati da li će rađati ili ne i da li će biti obične domaćice ili ne. Islamska etika odbacuje svaki vid muško-ženskog polariziranja i muško-ženskog stereotipiziranja. Ona ističe da „praviti“ žene kao muškarce, što traži feministička agenda, znači prisiliti ženu da mijenja svoju istinsku prirodu. Vrlo važna razlika između muškaraca i žena je ta što su muškarci fizički jači od žena. Muškarci imaju mnogo veću mišićnu masu od žena. Muškarci i žene se razlikuju i po hormonalnoj hemiji koja ne samo da utječe na crte ličnosti nego i mijenja emocije i kognitivne funkcije mozga. Općenito, razlike između muškaraca i žena su upečatljive i pokušaji da se te razlike negiraju imali bi opasne posljedice po oboje.

Muškarci i žene identičnih su vrijednosti kao ljudska bića. Međutim, jednakost ne znači i istovjetnost, jer oba spola imaju različite fizičke i emocionalne osobine.

O, ljudi! Budite svjesni svog Gospodara Koji vas je od jednog čovjeka stvorio, a od njega stvorio i njegovu ženu, a od njih dvoje rasijao po svijetu mnoštvo muškaraca i žena. Budite svjesni Boga, u Čije ime tražite prava jedni kod drugih i čuvajte rodbinske veze. Uistinu, Bog bdije nad vama! (4:1)

267 Niekerk i Zyl, „Interpretations, Perspectives and Intentions in Surrogate Motherhood“, *Journal of Medical Ethics*, 26:5 (2000), 404-9.

Islam pravi razliku između „jednakosti“ i „identiteta“. Iako između muškaraca i žena postoji podjela rada, to ne protivrječi njihovom jednakopravnom statusu. Muškarci i žene su tim – jedno drugo dopunjuju u multifunkcionalnoj organizaciji – a ne takmaci u jednofunkcionalnoj organizaciji. Mogući je pošten raspored stvari, harmonično funkcioniranje, što se ne može zanemariti.

Zato i zapadni sekularni i islamski bioetički pristupi nastoje poštovati i štititi prava žena. Međutim, razlikuju se po metoda-ma. Cilj je jedan, ali su pristupi drugačiji. Islamska etika daje sasvim drugačiju sliku ženske idealne slobode od one u zapadnim sekularnim filozofskim shvatanjima. Islamska etika strogo utvrđuje jednakost dvaju spolova, ali snažno odvrća od tvrdnje da su muškarci i žene isti. Upečatljiva i najvažnija razlika između ova dva pristupa je u tome što islamska etika poštuje razlike između muškaraca i žena, i svakog od njih tretira individualno. Stoga, zbog očiglednih razlika između muškaraca i žena, islam bodri muškarca da bude zaštitnik ženi. Allah u Kur'anu kaže:

Muškarci vode brigu o ženama onim što im je Bog darovao obilnije nego njima i trošeći imetke svoje. (4:34)

Trudnoća je vrlo povlaštena u islamu. Islam ne smatra trudnoću bremenom, nego blagoslovom. Ako majka umre tokom trudnoće ili porođaja, ima status šehida. Muslimanka se ne podstiče da odgađa rađanje zbog bolje karijere. Nasuprot ovom stavu, neki feministi odobravaju izbore žena usmjerenih na karijeru, koje unajmljuju surogat-majke da nose djecu za njih jer su preuzete svojom karijerom da bi nosile dijete devet mjeseci. Shulamith Firestone etiketira trudnoću kao „barbarsku“ i nada se vremenu kada će tehnologija osloboditi žene od represije biološke reprodukcije. Prema mišljenju Firestone, priroda ugnjetava žene namećući im teret reprodukcije, dok su muškarci oslobođeni ovog „bremena“. Njen stav je i da se žena nikada neće osloboditi sve dok postoji

ovakva biološka nejednakost.²⁶⁸ Dakle, ako je žena može zaobići putem sporazuma o surogatstvu, zašto da to ne prihvatimo?

Po marksističkom feminizmu, kapitalistička društva koriste žene kao robu. Žena bira surogatstvo da finansijski izdržava sebe od nadoknade koju dobije od druge ugovorne strane. Dakle, kao surogat, ona prodaje svoje tijelo za novac i ne znači ništa više od jednog inkubatora, mašine za „pravljenje beba“.

Poštovanje i obzirnost različiti su modaliteti normi prekršenih praksom surogatstva. Primjena ekonomskih normi na područje porođaja žene, na različite načine krši žensko pravo na poštovanje i obzir. Naprimjer, prema Andersonovom mišljenju, „od surogat-majke se traži da potisne kakvu god roditeljsku ljubav osjećala prema tom djetetu“. Ove norme „preobražavaju porođaj u neku formu otuđenog rada“. I opet, manipuliranjem i negiranjem legitimnosti stava surogat-majke o vlastitoj trudnoći, norme tržišta degradiraju njenu čast. Osim toga, iskorištavajući nekomercijalnu motivaciju surogat-majke, ne nudeći joj ništa osim ono što komercijalne norme zahtijevaju, ove norme čine je podložnom izrabljivanju. Činjenica da se ove teškoće javljaju u pokušaju da se komercijalizira posao nošenja i rađanja djeteta, podrazumijeva da ženski porođaj nije adekvatno razmotren kao roba. Poštivanje ličnosti znači opohoditi se prema njoj u skladu s principima koje ona racionalno prihvata, odnosno principima koji štite njenu autonomiju i njene racionalne interese. Ophoditi se prema nekome obzirno, s uvažavanjem, znači reagirati saosjećajno prema njoj i prema njenim emocionalnim vezama s drugima. Ovo se može napraviti suzdržavajući se od manipulacije ili od ponižavanja žene zbog vlastitog interesa. Neuvažavanje strana u ugovoru o surogatstvu podrazumijeva da ugovor ne samo da ne poštuje surogat-majku nego je i bezosjećajan.²⁶⁹ Islamska etika mora poduprijeti ovakvu kritiku surogatstva.

268 Purdy, „Surrogate Mothering“, str. 666-74.

269 Anderson, „Is Women's Labor“, str. 286-94.

Neke feministkinje napadaju surogatstvo na osnovu toga što, zapravo, zadovoljava muške pobude, a žene nemaju slobodu izbora. Neke feministkinje tvrde da su muškarci poput starješina koji zloupotrebljavaju žene kao ropkinje za rađanje nasljednika. Budući da mnogi muškarci preferiraju da imaju dijete svojih gena, zanemaruju slobodu svoje žene da i ona donese racionalnu odluku i unajmi surogat-majku koja bi nosila fetus za njih. Barbara Katz Rothman jedna je od tih feminiskinja. Ona smatra da američko porodično pravo ima korijene u patrijarhatu i u muškom shvatanju porodičnih odnosa. Prema njenom mišljenju, naše savremeno društveno razmišljanje o rađanju još uvijek odražava historijsko porijeklo našeg društva kao patrijarhalnog sistema. Iako se genetsko roditeljstvo žene sada priznaje kao ekvivalentno genetskom roditeljstvu muškarca, plemeniti doprinosi trudnoće kao dijela materinstva još nije priznat. Muškarci ne samo što kontroliraju svoje potomstvo nego kontroliraju i majku svog potomstva. Materinstvo je pod kontrolom muža, kako bi se održao patrijarhat. Nove reproduktivne tehnologije koje su ženi na raspolaganju, omogućuju joj da nosi fetus koji nije začet njenom jajnom ćelijom. Naprimjer, moderne tehnike potpomognute reprodukcije omogućuju da se jajna ćelija jedne žene stavi u matericu druge. Recimo, Susanina jajna ćelija stavljena je u Maryinu matericu. Ko će ovdje steći status majke? „Je li Mary zamjena za Susanino tijelo i nosi Susaninu bebu umjesto nje? Ili je Susanina jajna ćelija zamjena za Maryinu jajnu ćeliju i razvija se u Maryinu bebu u Maryinom tijelu?“ Način na koji američko društvo odgovara na ovo pitanje ovisi o tome koja žena je udata za oca djeteta. U Americi se negdje na rodnom listu kao majka upisuje žena koja je dala jajnu ćeliju, a imena žene koja je bila surogat i nosila bebu – nema. Slično, postoje i rodni listovi gdje se kao majka navodi ime žene koja je nosila bebu, a ne ime žene koja je donirala jajnu ćeliju. Zakonsko materinstvo određuje se prema vezi žene s ocem. U ovom kontekstu se uvažavalo genetsko roditeljstvo, a trudnoća zapostavljala, pa se,

naposljetku, razvila praksa komercijalnog surogatstva. Rothman zaključuje:

Potrebno je prevazići principe patrijarhata i njihove preinake i ići ka jednom eksplicitnom priznanju materinstva. Žene nisu i ne smiju se smatrati inkubatorima, da nose djecu drugih – ni djecu muškaraca, ni djecu drugih žena. Svaka žena je majka djeteta koje nosi, bez obzira na izvor sperme i bez obzira na izvor jajne ćelije. Zakonom se mora dati takvo jedno eksplicitno priznanje materinske veze.²⁷⁰

Neke feministkinje smatraju da surogat-majka nema lični izbor u pogledu surogatstva i prihvata ga kao neku vrstu društvenog pritiska. Drugim riječima, ona je sluškinja drugima i obično joj se „ispere mozak“ da bi postala majka po ugovoru. Ovaj prigovor, iako donekle nategnut, mogao bi biti realnost svijeta u razvoju, gdje siromaštvo vodi ka eksploataciji.

Radikalne feministkinje saglasne su s idejama marksističkih feministkinja. Ali, osim toga, one tvrde da su žene ne samo primorane da prodaju svoje reproduktivne kapacitete za finansijsku dobit nego i to da one postaju surogat-majke zato što se žele uklopiti u ideju o tome šta žena treba biti. Društvene norme traže da žena o drugima misli prije nego o sebi. Dobra žena se cijeni kao blaga, darežljiva i samopožrtvovana – stoga, ona pokušava živjeti u skladu s ovim idealom. Da li „dobra žena“ koristi sebi i društvu? Za radikalne feministkinje, realističnija ocjena bi bila da ona koristi muškarcu, a ne ženi. Da bi zadovoljila želje drugih, surogat-majka će nauditi sebi. I društvo je hvali, odobrava. Radikalne feministkinje smatraju da žena ne treba sebi nanositi štetu da bi zadovoljila društvo.²⁷¹ Dakle, radikalne feministkinje, naposljetku osuđuju surogatstvo, zato što ono ne štiti dostojanstvo žene. Islamska etika, također, štiti dostojanstvo i poštovanje žene, ali na drugi način.

270 Rothman, „Motherhood“, str. 516-24.

271 Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, str. 177-99.

Islamska etika preporučuje striktnu formulaciju porodice na osnovu bioloških veza i, zbog toga što je očuvanje potomstva jedan od primarnih principa islama, ona osuđuju praksu surogatstva. Ono može donijeti probleme kao što su konfuzija oko materinstva, mogućnost da se (ne znajući za tu vezu) brat i sestra nehotično vjenčaju – primjeri su kakva moguća šteta može nastati. Nasuprot tome, zapadna sekularna bioetika tvrdi da porodične veze nikada nisu bile isključivo biološke: uzmimo očigledan primjer – muž i žena nisu biološki srodnici. Također, ona tvrdi da, ako porodica jest „dobra“, onda obavezno ima više djece (začete na svaki mogući način), uključujući i nebiološku, pa je i razvoj tih metoda vrijedan poduhvat.²⁷²

Jedna stvar je jasna i kao što je već rečeno, plaćeno surogatstvo može ponekad postati sredstvo eksploatacije, gdje siromašne žene iznajmljuju za novac svoju matericu. Dokazi pokazuju da su ponekad, za ovu svoju uslugu, plaćene vrlo malo, a ponekad uopće nisu plaćene. Međutim, ovaj prigovor surogatstvu neki filozofi energično odbijaju. Naprimjer, Michael Kinsley tvrdi da, ako se ženi zabrani sklapanje ugovora o surogatstvu, zašto joj se, onda, ne zabrane i druge vrste sporazuma? I postavlja pitanje: Ako ne želimo prevazići žensku tradicionalnu ulogu majke, zašto, onda, ženama ne bismo zabranili da rade kao kućne pomoćnice ili kao dadilje, i, zapravo, zašto im ne bismo potpuno zabranili da rade? On, također, tvrdi da ako bi proizvod bio, npr, hrana ili telefon, a ne dijete, njegova nestašica smatrala bi se neuspjehom sistema. Naprimjer, kada je Sovjetski Savez zabranio tržišne ugovore, nastala je nestašica; slično, kada bi SAD zabranile ugovore o rađanju djece, ne bi ih se rađalo dovoljno.²⁷³ Osim toga, postoje makar neki dokazi koji ukazuju na to da mogućnost plaćanja usluge nošenja djeteta za siromašne žene ne znači eksploataciju. Statistika pokazuje da je „prosječna surogat-majka

272 Pence, *Classic Cases*, str. 133-4.

273 Pence, *Classic Cases*, str. 139.

bijela, da je pohađala dvije godine koledža, da se rano udala, i da je već rodila onoliko djece koliko su ona i njen muž željeli.²⁷⁴

Nadalje, neke žene zaista uživaju u mogućnosti da dožive ovu, po njihovom mišljenju, formu altruizma. Ako istinski nastojimo zaštititi žene prisiljene na surogatstvo zbog ekonomske nužde, onda postoje drugi načini da se to učini. Možemo postaviti ograničenja na to ko može sklapati ugovore o surogatstvu, a da ne moramo zabraniti tu praksu u potpunosti. Neki mogu prigovoriti da bi takva ograničenja bila nepravedna, zato što zabranjuju siromašnim ženama da rade nešto što je drugim ženama dozvoljeno. To bi značilo i da ograničenja onemogućavaju siromašne žene da čine dobro, a ne da ih štite od štete, što dalje podrazumijeva da same početne pretpostavke o eksploataciji navode na pogrešan zaključak.²⁷⁵ Islamska etika ne može poduprijeti ovakvu logiku za potvrdu surogatstva, zato što ne ispunjava pet ciljeva šerijata.

Zapadni sekularni bioetičari također se služe sličnim argumentima: da surogat-majčinstvo suštinski nije loše, nego je loša njegova komercijalizacija: djeca imaju unutrašnju moralnu vrijednost i kao takva ne mogu se kupovati, prodavati ili posjedovati, jer bi posljedice po njih bile štetne. Zar je dobro za djecu da rastu u kulturi gdje ih „izrađuju“ po istim pravilima po kojima se izrađuju, npr., automobili ili kompjuteri? Glavna mana u tržišnoj analizi porodice je pogrešan skup pretpostavki na kojima se ta analiza zasniva, uz usku zamisao o tome šta uspješna porodica jest. Po ovim pretpostavkama, ljudi se najbolje mogu razumjeti kao racionalni individualci u sebičnoj potrazi za vlastitim zadovoljstvom, te da su tu najviše vrijednosti izbora i kontrole. Međutim, je li ovo ispravan sud o ljudskim bićima i njihovim porivima i motivima? Fokus na racionalnost potcjenjuje važnost emocija u ljudskom životu. Naglaskom na individualnosti zapostavlja

274 Malm, „Paid Surrogacy: Arguments and Responses“, u *Social and Personal Ethics*, Shaw, W. H. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 279-86.

275 Malm, „Paid Surrogacy“, str. 279-86.

se velika važnost međuljudskih odnosa za uspješan psihički razvoj. Uz to, kontrola i izbori u porodičnom životu igraju vrlo ograničenu ulogu, a nesrazmjeran naglasak, bilo na kontrolu bilo na izbor, razara instituciju porodice. Stoga, surogatstvo nije etično i zbog prakse da se muškarcima plaća davanje sperme, a ženama plaća davanje jajne ćelije.²⁷⁶ Ovdje uočavamo deontološko objašnjenje za odbacivanje surogat-majčinstva. Ovakvo rasuđivanje ne protivrječi islamskoj etici.

Zato je u zapadnoj sekularnoj bioetici surogatstvo moralno opravdano, ako se ne obavlja na komercijalnoj osnovi. Međutim, i bez finansijske transakcije, da li se ono ikada može obavljati isključivo iz altruističkih razloga? U tom slučaju bilo bi ograničeno na nekoliko žena koje pomažu svojim sestrama ili kćerima itd. Čak i nekomercijalno surogatstvo nije potpuno bezopasno i trebalo bi se pažljivo regulirati, što pokazuje slučaj bebe M. i slučajevi surogat-majki koje su tražile da im se vrate bebe, želeći da ih zadrže. Preporuka je Etičkog odbora američkog društva za plodnost da se surogatstvo prakticira isključivo kao klinički eksperiment i da klinike koje obavljaju ove postupke moraju objaviti podatke o procesu i ishodima. Korist od ovoga je što daje naučnu osnovu na kojoj se podaci mogu evaluirati u svrhu kreiranja javne politike. Međutim, čak i kada se smatra da nema ničeg suštinski pogrešnog u surogatstvu, uoči li se da sporazumi o surogatstvu imaju za posljedicu više štete nego koristi, moramo zaključiti da su transakcije o surogatstvu etički manjkave i da ih treba zabraniti.²⁷⁷ Dakle, nalazimo utilitarni razlog za odbacivanje surogatstva.

Zapravo, statistički podaci nikada neće moći iskazati korist ili štetu koju od surogatstva ima društvo. Više se tu radi o unutrašnjem, neprirodnom karakteru samog surogatstva, o čijoj se

276 Murray, „Families, the Marketplace and Values: New Ways of Making Babies“, u *BioMedical Ethics*, Mappes i Zembaty (ur.) (NY: McGraw-Hill, 1991), str. 546-53.

277 Macklin, „Is There Anything Wrong with Surrogate Motherhood? An Ethical Analysis“, u *Social and Personal Ethics*, Shaw (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 270-79.

potencijalnoj šteti mogu ispisati tomovi i tomovi. Uklonite sve i ostaje vam samo unutrašnja borba dviju žena oko voljenog djeteta. Adoptivna majka nikada neće biti zaista zadovoljna. A čak i termin „adoptivna majka“ sadrži manjkavost – kada žena unajmljuje matericu druge žene na određeno vrijeme, zašto se onda zove adoptivna majka? Ona nije ni prava ni adoptivna majka. Majčinstvo je tako osjetljiv, određen i značajan odnos i nema smisla čak ni pokušavati postaviti ga u istu ravan sa surogatstvom. Njegova priroda mora biti apsolutna i nema područja koje se može dijeliti. Majčinska ljubav ne može biti podijeljena. To je još jedan razlog zbog kojeg islamska etika ne dozvoljava surogatstvo.

Zaključak

U zapadnom filozofskom sistemu nema utvrđenog i uniformnog stava o surogatstvu, uglavnom zbog različitih filozofskih stajališta i relativno liberalnih stavova o moralnosti. Ono što je očigledno jeste da surogatstvo dobija na popularnosti, posebno na Zapadu, bilo na komercijalnoj ili nekoj drugoj osnovi, a kako potražnja raste i zakoni postaju blaži, očajni parovi se sve više okreću njemu kao izvedivoj alternativni *in vitro* oplodnji (IVF).

Nadalje, zbog sve većih troškova i mogućih pravnih ograničenja, zemlje u razvoju, kao što je Indija, sve su atraktivnije za potencijalne roditelje. U SAD-u nema zakonske zabrane surogatstva, tako da će se sprovoditi na komercijanim osnovama. Ipak, za mnoge žene malo je vjerovatno da će, bez obzira na finansijsku dobit, postati surogat-majke, zato što, kad se sve uzme u obzir, postoji visoka cijena ljudskosti koja se mora platiti. Trudnoća je duboko i moćno iskustvo, a tu jedinstvenu misteriju veze majka-dijete ne može doživjeti, izmjeriti i osjetiti niko doli majka koja ga rađa. Lijepo je neutralizirati činjenice medicinskom

terminologijom i posebnim izrazima kao što je „iznajmljivanje“ materice, međutim, time se ništa ne rješava, jer se stvaranje života nikada ne može poistovjetiti s iznajmljivanjem bilo čega: ne može se otići u kupovinu ljudskog života kao u kupovinu automobila.

Napokon, surogatstvo je manjkavo rješenje problema neplodnosti i sa konsekvencijalističke i sa deontološke tačke gledišta. Potreba za djecom kod neplodnih parova može biti toliko velika da može sve nadjačati, čak i moralne principe, te, kad je riječ o raspoloživim opcijama, oštetiti sposobnosti razlikovanja dobrog od lošeg. Međutim, jedna je stvar imati dijete, a sasvim druga voljeti ga i brinuti za njega. Roditelji kojima je namijenjeno morali bi razmišljati o dugoročnim posljedicama svojih djela, a ne o kratkotrajnoj euforiji dok drže bebu u naručju. To ugrubo može zadovoljiti određene zahtjeve konsekvencijalizma, u tom smislu što otvara mogućnost očajnim neplodnim parovima da postanu roditelji. Međutim, dok im pomažemo da zadovolje svoje potrebe, mi, naposljetku, nanosimo zlo djetetu i društvu kao cjelini, time što destabiliziramo i razaramo njegovu najosnovniju jedinicu – porodicu.

Treba razmotriti i moralnu unutrašnju dimenziju surogatstva, odnosno da li je suštinski ispravno primijeniti ga kao rješenje za neplodnost. Ako se detaljno analiziraju etička stajališta o valjanosti sporazuma o surogatstvu, čini se da ono u praksi nanosi više štete nego što donosi koristi, kako djetetu, tako i budućim roditeljima. Iako to nije moguće precizno izmjeriti, čini se da je, uprkos pokušajima da ga se regulira, komercijalno surogatstvo loša praksa i ideju matrinstva čini rastegljivom, jer surogatstvo nije njegova suština. Potrebno je, u jednom etičkom kontekstu, dati jedno vrlo sofisticirano tumačenje šta je materinstvo, šta je život, kakva je veza majka-beba u trudnoći, šta su porijeklo i potomstvo i šta su ljudsko dostojanstvo i samopoštovanje. Problem je moralni i etički. Bioetičari mogu raspravljati samo o valjanosti ove prakse. Međutim, činjenica je da nema zakona na

Zapadu koji bi zabranio praksu surogatstva i da ono postaje uobičajeno, čak i ako se može naći prirodniji način tretmana neplodnosti. U korijenu svega ovoga je lična sloboda.

Dok zapadni sekularni bioetičari iznose različite argumente i protivargumente da donesu sud o moralnoj vrijednosti ove prakse (uglavnom u odnosu na ljudsko dostojanstvo, posljedice po dijete, posljedice po surogat-majku, u odnosu na finansijske motive surogatstva, motive para koji mu daje prednost u odnosu na usvajanje itd.), islamska bioetika osuđuje ovu praksu na osnovu pet ciljeva šerijata. Glavni prigovori tiču se preljube, porodičnog naslijeđa, mogućnosti incesta ako bi se brat i sestra, ne znajući da su srodstvu, vjenčali itd.

Nedvojbeno, debata o surogatstvu vjerovatno će se nastaviti još dugo u budućnosti, a malo je vjerovatno da će se ikada doći do nekog jednoglasnog zaključka. Vrlo osjetljivo pitanje i bremeno emocijama bez obzira kako neko o njemu raspravljao, bez obzira kakvi su dokazi, na kraju se svede na pitanje stava i mišljenja. Debata često propituje definicije etike i morala s obzirom na surogat-majčinstvo i ostavlja nas da sami izvedemo vlastite zaključke. Cjelokupna analiza ilustrativno pokazuje da šteta surogatstva preteže nad njegovim koristima. Ono je loše, i sa deontološke i sa konsekvencijalne tačke gledišta. Da je dobro sa konsekvencijalnog gledišta, onda bismo morali iznova procjenjivati njegovo deontološko stajalište i pokušati opravdati njegov značaj za društvo. Ostaje pitanje, ako surogatstvo ne može potpuno zadovoljiti deontologe, konsekvencijaliste, feministe ili društvo, zašto bismo ga podržavali?



8. Kloniranje ljudi: zapadna sekularna i islamske bioetičke perspektive

Uvod

Kloniranje je izuzetno sporno pitanje koje je zahvatilo svijet poput oluje i zateklo sve nespremne. Moralne posljedice i posljedice po ljude onog što mnogi doživljavaju skoro kao frankenštajnovsku nauku, nisu samo začuđujuće, nego i nastrane. One govore mnogo i o tome gdje otkrića u naprednoj medicini mogu odvesti čovječanstvo, ako se ne zauzdaju, i zašto bioetika u tome ima presudnu ulogu. Ne čudi, stoga, što se ovo područje napredne medicine, suočeno sa samom mogućnošću kopiranja ugljika iz ljudi, suočava i s protivljenjem iz svih sektora društva, uključujući političku, religijsku i opću javnost. Iako je sada skoro uobičajena tema na naučnim skupovima, za mnoge je to još uvijek jeziva perspektiva, uz stvarni strah koliko su naučnici spremni daleko ići da bi se igrali Boga. Tehnologija iz dana u dan osvaja prostor u ljudskom kloniranju, a na vrhuncu svega toga je ono što napredna biomedicina smatra etički pogrešnim. Bez sumnje, ubrzani korak medicinskih otkrića uznemirava one koji propituju smjer kojim se uputila ljudska rasa, ali ima i onih koji naslućuju potencijalne koristi

koje mogu dobiti. Mora se naći ravnoteža razumijevanja vrijednosti i problema kako bi se kontekstualno brižljivo procijenilo šta ova nova tehnologija podrazumijeva. Ono što je jasno jest da su medicinske, religijske i pravne dimenzije kloniranja, kao i etički izazovi s kojima se ono suočava, još uvijek u povoju i da je jednoglasni konsenzus oko njega malo vjerovatan.

Kloniranje je termin izveden iz grčke riječi *κλων* „klon“, što znači „grančica, ogranak“ i za to postoji dobar razlog.²⁷⁸ Naprimjer, kada uspješno uzgojimo pelcer matične biljke, mi zapravo kloniramo, što znači da svjesno presađujemo kopiju matične biljke i stvaramo mnoštvo biljaka (klonova) koje su genetski identične biljci roditeljki. U poljoprivredi je klonirano mnogo voća i povrća, genetski identičnog (iako se vode naučne debate u kojem tačno stupnju je identično) biljkama s poželjnim kvalitetima. Međutim, s uspješnim kloniranjem ovce Dolly 1996, globalni interes i opće protivljenje vrtoglavo su porasli. Posljedice su očigledne i to ne samo naučnicima. Ako se biljke i životinje mogu klonirati, zašto ne bi mogli i ljudi?

Jednostavno rečeno, kloniranje je proces stvaranja životinjskog ili ljudskog potomka koji je skoro istog genetskog sastava kao njegovi roditelji. Tehnika prijenosa jezgre somatske ćelije (*somatic cell nuclear transfer* – SCNT) je osnova kloniranja. Ovom se tehnikom jezgro somatske ćelije prenosi u enukleiranu jajnu ćeliju (jajnu ćeliju kojoj je odstranjeno jezgro) pod posebnim uvjetima. Potom se somatsko jezgro reprogramira citoplazmičnim faktorima jajne ćelije kako bi ona postala oplodena (zigot). Reproaktivno se kloniranje dešava kada se blastocista, potaknuta prijenosom jezgre somatske ćelije (SCNT), implantira u matericu gdje se embrion razvije u fetus; tako je, zapravo, klonirana ovca Dolly.

278 Beddington, „Cloning – Mill Hill Essays“, National Institute for Medical Research (2006), <http://www.nimr.mrc.ac.uk/millhillessays/1997/cloning.htm> (posjećeno 10. oktobra 2006).

Tehnika u osnovi rođenja ovce Dolly

Embriolog Sir Ian Wilmut (vođa istraživačke grupe koja je klonirala Dolly) iskoristio je mliječne žlijezde (iz vimena) šestogodišnje sjajne ovce pasmine *finn dorset* i zrelo jajašce škotske crnoglave ovce da proizvede Dolly – prvog kloniranog sisara u historiji. Iako jezgro mliječnih žlijezda sadrži sve genetske informacije potrebne da se stvori ovca, aktivirani su samo geni potrebni za stvaranje i funkciju mliječne žlijezde. Čeliji su uskraćivani nutritijenti kako bi se deaktivirali svi geni. Potom je uklonjeno jezgro jajne ćelije koja je čuvana u laboratorijskoj posudi. Čeljsko jezgro je, zatim, umetnuto u jajašce, fuzijom odrasle ćelije s enukleiranim jajašcem. Rekonstrukcija jajajšca potom se stimulirala pomoću slabih elektrošokova, što je za rezultat imalo to da je jajna ćelija fuzionirana poput oplodene jajne ćelije u podjeli i postala embrion. Jezgra embriona nastala je od mliječne ćelije, a veći dio njene citoplazme (ćelijski sadržaj bez jezgra) od jajne ćelije. Potom je ovaj embrion kultiviran i u odgovarajućoj fazi prenesen u matericu surogat-majke. Nakon određenog perioda rođen je fetus. Izgledao je i ponašao se baš kao bilo koja druga „beba“ te vrste. Dakle, na ovaj način, spektakularno i revolucionarno, ovca Dolly došla je na svijet.²⁷⁹ Važna stvar, koja se mora naglasiti u vezi s rođenjem Dolly, jeste da je razmnožavanje po karakteru bilo bespolno, a ne spolno, zato što je korištena samo jajna ćelija, a ne i sperma; ta vrsta bespolne reprodukcije je umjetno potaknuta. Ona ide dalje od *in vitro* oplodnje (IVF), u tom smislu što IVF, iako ne podrazumijeva spolni odnos, ipak koristi i jajnu ćeliju i spermiju. S druge strane, kloniranje je moguće sa samo jednom jajnom ćelijom i bilo kojom ćelijom uzetom s bilo kojeg dijela muškog ili ženskog tijela. Do Dolly,

279 Anonymous, „Fetus“, u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: Macmillan, 1999), vol. 1, str. 131-36.

nijedan sisar nije rođen pomoću neke bespolne reproduktivne tehnike. Zbog toga je Dolly dobila tako veliku i posebnu pažnju širom svijeta.

Rođenje Dolly i kloniranje ljudi

Iako naučnici ozbiljno razmišljaju o kloniranju ljudi, to je još uvijek hipoteza. Stvaranje Dolly ni u kojem slučaju nije bilo lahko. Od 277 pokušaja koje su dr. Ian Wilmut i njegov tim izveli u Institutu Roslin u Škotskoj, samo je u 13 došlo do trudnoće, od čega je jedna završila rođenjem žive ovce.²⁸⁰

Medicinske koristi kloniranja ljudi

Smatra se da kloniranje ljudi može koristiti čovječanstvu na nekoliko načina. Tvrdi se da se njime mogu izliječiti različite endemske bolesti kao što su rak, Alzheimerova bolest, dijabetes; da se može praviti koštano, masno, hrskavično tkivo koje odgovara pacijentu, posebno za plastičnu hirurgiju; da se mogu stvarati zdrave ćelije srca za pacijente sa srčanim udarom i da se može, što je najočiglednije, izliječiti muška i ženska neplodnost. Kao vrsta potpomognute reproduktivne tehnologije, kloniranje ljudi može ponuditi mučan izbor onima koji pate od neizlječive neplodnosti.

Sadašnje medicinske tehnike potpomognute reprodukcije nemaju tako visoku stopu uspjeha, pa parovi koji očajnički žele djecu ali ih ne mogu imati putem konvencionalnih sredstava, teoretski mogu pribjeći kloniranju. Naprimjer, kloniranje ljudi može riješiti problem muške neplodnosti: recimo, muževa sperma nije pokretljiva ili su njegove spolne ćelije manjkave; to je

280 Anonymous, „Fetus“, str. 131-36.

slučaj u kojem žena može začeti dijete genetski povezano s ocem samo ako se uda za drugog čovjeka (pa dijete bude genetski povezano s tim, drugim čovjekom). Primjenom tehnike kloniranja, međutim, muž može dati DNK iz ćelije iz bilo kojeg dijela svog tijela, pa da se ćelijska jezgra koja sadrži DNK spoji s jajnom ćelijom njegove žene. Tako nastali embrion može se implantirati u matericu žene i održati do porođaja. Žena može doprinijeti, dajući mitohondrijalne gene, unutarmateričnim utjecajem i kasnijim odgojem. S kloniranjem, muška neplodnost više ne bi bila problem, pošto sperma više nije potrebna. Štaviše, muž se u ovom slučaju, ne mora oslanjati na spermu anonimnog donora. Zapravo, dijete bi bilo 100% genetsko. Ovo je očigledno primamljivo, jer dijete koje je potpuno genetski isto kao otac, daleko je poželjnije od djeteta rođenog pomoću sperme donora.

Također, kloniranje bi riješilo i probleme ženske neplodnosti: probleme s jajnom ćelijom ili probleme s matericom. Možda žena ne može proizvesti funkcionalnu jajnu ćeliju ili možda nema matericu, može imati rak materice ili neku drugu bolest, možda nije spremna koristiti matericu itd. U slučaju da joj nedostaje jajna ćelija, može koristiti jajnu ćeliju druge žene i spojiti je s DNK-om svog muža. Nastali embrion žena može nositi cijelu trudnoću te i roditi dijete. Slično, žena može donirati jajnu ćeliju i nakon što bi jajna ćelija bila enukleirana DNK-om muža, surogat-majka bi mogla nositi fetus do određenog vremena i poslije porođaja predati bebu paru s kojim je sklopila ugovor o surogatstvu. Budući da je moguće praviti sporazume o surogatstvu ili vršiti oplodnju *in vitro* (IVF), zapitali bismo se u čemu je onda ta prednost kloniranja. Zapravo, začudna stvar ovdje je što nema potrebe za spremom. To je glavna prednost tehnike kloniranja. Ipak, ne može se negirati potreba za jajnom ćelijom i gestacijom (nošenjem djeteta). Međutim, čak i ako nam je potrebna jajna ćelija, to ne mora biti plodno jajašce. Dakle, hipotetski govoreći, u reproduktivnom procesu sada smo u poziciji da dobijamo djecu samo pomoću žene. Zapravo je to taj „vrli novi

svijet“ u kojem je za proces reprodukcije muškarac izlišan, a žena-ma dozvoljena sloboda da se međusobno razmnožavaju: tehnički, sve što je potrebno je spajanje ženske DNK-a iz somatske ćelije s njenom vlastitom jajnom ćelijom, da nosi fetus u materici i da ga rodi. Dijete bi bilo isključivo njeno, bez ikakvog muškog učešća. Čak i da nema matericu, može unajmiti drugu ženu da nosi dijete i iskoristiti svoj DNK-a da ga spoji sa svojom jajnom ćelijom.

Kloniranjem ljudi zaobilazi se rizik da se djeca rode s genetskim bolestima. Naprimjer, muž koji ima genetsku predispoziciju za ozbiljne bolesti kao što su Tay-Sachsova bolest, *spina bifida*, Downov sindrom itd., može izabrati kloniranje s korigiranjem poremećaja i izbjeći rođenje djeteta s genetskom bolešću. Zapravo, svaki par može nositi gene za ozbiljne genetske bolesti koje mogu pogađati buduće potomstvo. Njihove sadašnje opcije su da ostanu bez djece, da se podvrgnu prenatalnoj ili prijeimplantacijskoj dijagnozi i abortiraju ili odbace defektne embrione, pribave donirani embrion ili usvoje dijete. Međutim, kloniranje im daje jednu jedinstvenu mogućnost – da imaju genetski svoje dijete i održe porodičnu srodnost. Naprimjer, ako muž ima neke od neželjenih gena, onda može klonirati ženu koja će roditi svoju identičnu bliznakinju, s istim genetskim sastavom kakav je njen vlastiti. Ako već imaju zdravo dijete, mogu klonirati to dijete.

Kloniranje bi riješilo problem traženja donora za transplantaciju. Naprimjer, nekom bolesnom djetetu može zatrebati transplantacija koštane srži i umjesto da roditelji reproduciraju embrion sa zdravim tkivom, doktori mogu klonirati embrion djeteta i dobiti prihvatljivu podudarnost, značajno smanjujući, ako ne i potpuno eliminirajući rizik odbacivanja tkiva.

Ako odemo dublje u područje neobičnog i bizarnog, čovjek na smrtnoj postelji mogao bi se klonirati: u tom slučaju bi njegovi bližnji dobili tačnu repliku onoga koga su upravo izgubili. Čak i čudnija mogućnost je da se, zapravo, repliciraju čuvene ličnost i geniji iz prošlosti kao što su Einstein, Max Plank, Majka Tereza! Ako bi se mogao pribaviti njihov genom, zašto se ne bi ispitala

mogućnost njihovog kloniranja, tako što će se proizvesti njihov identični blizanac?

Možda se može spriječiti patnja nakon gubitka djeteta: embrionski klonovi djece mogu se zamrznuti da bi se proizveli njihovi genetski blizanci iz smrznute sperme, ukoliko bi neki od njih umro. U ovom slučaju, jedna od ćelijskih jezgra transplantirala bi se u jednu od majčinih enukleiranih jajnih ćelija i čuvala zamrznuta. Zamrznuti embrionski klon imao bi koristi i za već spomenuto presađivanje koštane srži, bubrega ili jetre. U ovom slučaju, klon bi bio implantiran u gestacijski surogat i tu se razvijao.

Jasno je da su svi ovi scenariji i sve ove mogućnosti još uvijek hipotetički, međutim, ne treba ih zanemariti; moramo ozbiljno razmišljati o mogućnostima, ako smo naučnog i progresivnog uma. Kako je predočeno, kloniranje utječe na mnoga područja bolesti i medicine i medicinska upotreba tehnologije nadilazi običnu ljudsku reprodukciju.

Islamska bioetika i kloniranje ljudi

Islamski bioetički stav o kloniranju mora se izraziti uz neophodnu napomenu da treba imati na umu da je kloniranje ljudi još uvijek samo hipoteza, ne i činjenica. Međutim, bez obzira što su naša etička analiza kloniranja ljudi i naš sud o njegovoj moralnoj prihvatljivosti s islamskog stajališta zasnovani samo na teoretskoj mogućnosti, to ne znači da ga ne treba ozbiljno razmotriti. Muslimanski učenjaci ne smiju ravnodušno sjediti jer je a) Pandora kutija otvorena, b) posljedice su zastrašujuće i c) cijela stvar može biti samo pitanje vremena. Zapravo, učenjaci stalno vode rasprave o različitim dimenzijama ovog problema i postoje razlike u njihovim mišljenjima o ovom osjetljivom pitanju. Mnogi kur'anski ajeti govore o stvaranju čovjeka. Allah kaže:

A On je Taj koji sve prvobitno stvorio i ponovo će stvoriti: to je Njemu lahko, jer On je suština svega i Uzvišen je nebesima i na Zemlji i samo je On Svemogućí i istinski Mudar. (30:27)

Kur'an sasvim jasno kaže da je Allah Stvoritelj ovog svijeta i svega u njemu. Kada raspravljamo o činu stvaranja, moramo na umu imati dva uzročna principa: a) stvaranje iz nečega i b) stvaranje ni iz čega. Čovjek je sposoban stvoriti nešto iz nečega, npr. graditi od cigle i žbuke, korištenjem sirovina koje postoje u ovom svijetu. Čovjek, međutim, ne može stvoriti nešto ni iz čega. Ova moć pripada samo Bogu. Kada se raspravlja o kloniranju čovjeka, dakle, da jasno kažemo: čovjek ne stvara život, on ne transcendirá prostor, materiju i vrijeme da bi stvorio drugog Adema. Dakle, kloniranje čovjeka nije stvaranje života ni iz čega, nego rukovanje elementima koje je stvorio Bog, da bi se imitiralo stvaranje. To, stoga, nije ekvivalent Božijem činu stvaranja, zato što naučnici ne stvaraju nešto ni iz čega. Islam uopće nije protiv naučnog progressa, njegovo vlastito naslijeđe svjedoči tome, međutim, nauka i naučnici moraju znati svoje mjesto u ovom planu. Istražimo ovo pitanje dalje.

Allah je stvorio čovječanstvo od muškarca i žene. On kaže:

O, ljudi! Budite svjesni svog Gospodara Koji vas je od jednog čovjeka stvorio, a od njega stvorio i njegovu ženu, a od njih dvoje rasijao po svijetu mnoštvo muškaraca i žena. Budite svjesni Boga, u Čije ime tražite prava jedni kod drugih i čuvajte rodbinske veze. Uistinu, Bog bdije nad vama! (4:1)

I kaže još:

On je Taj koji vas je sve stvorio od jednog čovjeka, a od njega je drugu stvorio njegovu, da se uz nju smiri. I kada ju je čovjek prigrlio, ona je začela lahko breme i nosila ga. Potom, kada je otežalo, njih oboje zazvaše Boga, svoga Gospodara: „Ako nam Ti daruješ dobro dijete, mi ćemo, zaista, biti među zahvalnima!“ (7:189)

Stoga, valjani način rađanja potomstva je odgovarajućim sjedinjenjem sperme i jajne ćelije zakonski vjenčanog para; ovdje dijete nosi gene i oca i majke i sigurno je uravnotežene ličnosti. Nasuprot tome, kloniranje ljudi dopušta stvaranje iz jedne ćelije.

Analizom pitanja s drugog stajališta opet dolazimo do sličnog zaključka. Sad se postavlja pitanje kvaliteta života i, što je važnije, da li genetska kopija ima dušu. Klonirani proizvod neće biti isto što i čovjek, zato što su ljudska bića spoj materije i duha. „Tokom prvog tromjesečja unutar materičnog razvoja, Bog udahnuje dušu (*ruh*) u tijelo. Svako biće ima jedan *ruh*.“ Dakle, klonirani proizvod imat će sva biološka svojstva običnog ljudskog bića, ali ne i dušu. Drugim riječima, bit će lišen duhovnog obilježja. Stoga, „život klona će imati malo ili nimalo kvaliteta“.²⁸¹

Među muslimanskim učenjacima vlada mišljenje da kloniranje svjedoči o oživljenju, što znači da je kloniranje dokaz petog stuba muslimanskog vjerovanja – vjerovanja u život poslije smrti. Drugim riječima, teološke tvrdnje da će se mrtvi oživjeti na Dan proživljenja ne izgledaju tako iracionalne. Zato neki učenjaci nastoje povezati fenomen oživljenja s kloniranjem ljudi.²⁸² Mnogi kur'anski ajeti govore da je oživljenje racionalno moguće. Uzmimo, naprimjer, sljedeći ajet:

O, ljudi, ako sumnjate u Oživljenje – pa, Mi vas stvaramo od zemlje, zatim od kapi sjemena, zatim od ugruška, zatim od grude mesa, dijelom oblikovane, a dijelom neoblikovane, da bismo vam očitovali Našu moć; i Mi koga želimo u materice stavljamo do određenog roka, a onda vas kao novorođenčad izvodimo da stasate do zrelosti; nekima od vas određeno je da umru, a drugi dožive starost duboku, pa zaboravljaju ono što znali su. I vidiš zemlju neplodnu i beživotnu, ali, kada Mi spustimo kišu na nju, ustreperi život na njoj, buja i obraste svakovrsnim prelijepim biljem. (22:5)

281 Kasule, „Human Cloning“ (2006), www.missionislam.com/health/cloning.htm (posjećeno 10. oktobra 2006).

282 Syed, „Human Cloning“ (2006), http://www.irfi.org/articles/articles_1_50/human_cloning.htm (posjećeno 10. oktobra 2006).

Ovo je dokaz oživljavanja, život se može vratiti nakon što se bio završio. A, s obzirom na to da ljudi tvrde da se tijelo čovjeka raspadne kao posljedica hemijskog i biološkog djelovanja u tlu i da se ne može vratiti u život, Kur'an kaže:

Ali, ne, njima je čudno što je jedan od njih došao da ih opominje; a, kakvi su, poricatelji istine, govore: „Čudno li je to! Kad pomremo i postanemo prah... [kako možemo oživjeti]? Nevjerovatan povratak taj je!“ Mi znamo šta Zemlja radi od njihovih tijela, u Nas je Knjiga pouzdana. (50:2-4)

Kur'an poziva ljude da razmišljaju o oživljenju, koristeći razum:

Reci: „Oživjet će ih Onaj koji ih je i prvi put stvorio. On ima sve znanje o svem stvorenom: On je Taj Koji vam iz zelenog drveća daje vatru i vi je palite.“ Zar, onda, nije Onaj koji je stvorio nebesa i Zemlju kadar stvoriti nove, slične njima? Da, zaista – samo je On Sveznajući Stvoritelj svega. (36:79-81)

Ibrahim B. Syed je u prilog kloniranja rekao da primjenom *idžtihada* možemo zaključiti da je kloniranje proces koji ukazuje na realnost oživljenja. To je brz pogled na metodu koja nam može omogućiti da shvatimo oživljenje (*kijama*) i dokažemo ga naučno. Osim toga, sve dok kloniranje ljudi ne krši Allahove zapovijedi i sve dok koristi ljudima, muslimani treba da ga prihvataju. Syed dalje odbacuje argumente učenjaka koji se suprotstavljaju kloniranju tvrdnjom da nauka ne može klonirati dušu i da se ljudska bića ne mogu klonirati, i tvrdi da ako identični blizanci imaju dušu, može je imati i klonirano ljudsko biće. Kako klon raste u materici surogat-majke, ona mu priskrbuje sve hranjive materije potrebne da se klonirana ćelija razvije u embrion. Jedina razlika između normalnog i kloniranog djeteta bila bi u genima. Dok normalno dijete ima 23 hromozoma od majke i 23 hromozoma od oca ili 23 para u svakoj ćeliji tijela, osim u gametima (spermi ili jajnoj ćeliji), klonirano dijete imalo bi 23 para hromozoma od jednog roditelja.²⁸³

Međutim, većina islamskih učenjaka kloniranje ljudi smatra *haramom* (zabranjenim) iz sljedećih razloga:

283 Syed, „Human Cloning“, (2006).

- a) Kloniranje vrijeđa osnovnu ideju reprodukcije kako je odobrava šerijat, a koja je sjedinjenje sperme i jajne ćelije u zakonski valjanom braku. Kod kloniranja ljudi ovaj se prirodni proces braka i rađanja potomstva, susreta sperme i jajne ćelije, seksualne veze muža i žene – kvari i srozava.
- b) Ono izaziva negativne posljedice, uglavnom poremećaje i onečišćenje porijekla, porodičnih odnosa, društvene strukture i vrijeđa mnoge šerijatske principe koji se odnose na potomstvo. Ozbiljan problem se javlja kada se pokušava klasificirati „klonirana“ osoba: Je li to sin/kćerka ili identični blizanac osobe od koje je dobijena somatska jezgra?
- c) Nema jamstva da će klonirani ljudi biti normalni, ni odmah po rođenju, ni kasnije u životu.²⁸⁴

Iako reproduktivno kloniranje nije dozvoljeno u islamu, ne bi trebalo biti ograničavanja u terapijskoj upotrebi kloniranja. Na jednom naučno-pravnom seminaru u Jordanu dozvoljeno je korištenje tehnologije kloniranja kako bi se uveo ljudski genetski materijal u bakteriju ili u životinjsko jajašce, s ciljem izrade medicinskih materijala potrebnih za liječenje ili preventivu bolesti kod ljudi.²⁸⁵

Kloniranje ljudi: Zapadne sekularne i islamske bioetičke perspektive

Zapadna sekularna bioetika vrlo je kritična prema kloniranju ljudi, u čemu se ogleda negativno mišljenje tamošnje javnosti o tome. Međutim, ima i bioetičara koji govore u korist kloniranja ljudi.

284 Mishal (a) (2002), str. 33-47.

285 Qaradawi, „Cloning and Its Dangerous Impacts“ (2006), http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnlineEnglishAsk_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544346 (posjećeno 10. oktobra 2006); Mishal (a) (2002), str. 33-47.

Ima kritičara koji tvrde da bi kloniranje ljudi stvorilo ogromnu konfuziju u porodičnoj grupi. Čak i ako je ćelija uzeta od muža ili žene, u kakvoj će srodničkoj vezi biti klonirano dijete s njima? Raskorak između dječijeg genetskog i društvenog identiteta nije dobar za stabilnost porodice, i pitanja kao što su ova su legitimna, zato što, kada se jednom uvede tehnologija kloniranja, zakonski i društveni status djeteta neće biti jasan. Suštinska razlika između kloniranja i drugih reproduktivnih tehnologija je postojanje genetskih „dvojnika“ koji se u porodici premještaju na novu poziciju i gdje će genetski blizanac klona biti stariji. Ovo novo blizanačko srodstvo ukršta se s mogućnošću „objektifikacije“ ili kontrole djeteta u pogledu sredstvo-cilj.²⁸⁶

Iako neke kritičare zabrinjavaju komplicirane veze koje tehnologija kloniranja donosi, takve kritike nisu uvjerile druge. Oni tvrde da se i djeca rođena pomoću drugih tehnologija potpomognute reprodukcije također suočavaju s neobičnim vezama, genetskim i gestacijskim roditeljima te roditeljima koji ih odgajaju, pa šta ima loše u kloniranju? Dodaju i da nema dokaza da je konfuzija u pogledu porodičnih uloga pogađala djecu rođenu pomoću tehnologija potpomognute oplodnje, iako ta tema nije ozbiljnije istražena.²⁸⁷ Ovaj argument ide u korist kloniranja i odbacuje prigovor da je kloniranje prijetnja dobrim porodičnim vezama i porodičnoj harmoniji.

Islamska bioetika zauzima negativan stav prema ovome. Što se tiče procedura priznatih pristupa (*mesalik el-ille*), može se reći da je prava osnova (*ille*) ili da je pravi način dobijanja potomstva korištenjem sperme bolji nego ijedan drugi način. Na početku ove procedure identificira se izvorno pravilo. Potom slijedi niz postupaka: izvođenje mogućih osnova (*ilel*), tj. *tehridž el-ille*; pročišćenje

286 Cahill, „No Human Cloning: A Social Ethics Perspective“, *Hofstra Law Review*, 27:3 (1999), 487-501.

287 National Bioethics Advisory Commission: Recommendations available at [bioethics, Georgetown](http://bioethics.georgetown.edu/nbac/pubs/cloning/chapter6.pdf), pp. 107-110, edu/nbac/pubs/cloning/chapter6.pdf., (pregledano 6. oktobra 2013).

osnova pravila (*'ilel*), tj. *tenkih el-'ille*, i, naposljetku, *tahkik el-'ille*, gdje se staro pravilo može primijeniti na novi slučaj primjenom odgovarajućeg djelotvornog razloga – osnove (*'ille*).²⁸⁸ Budući da u kloniranju sperma nije preduvjet, islamska etika ne može ga odobriti.²⁸⁹ Osim toga, djeca rođena putem kloniranja bila bi „njegova“ ili „njena“, a ne „njihova“. Napokon, na kloniranje ljudi ne mogu se primijeniti različita pravila i propisi šerijata, kao što su propisi o braku, nasljedstvu, starateljstvu, onom što je zabranjeno (*maharim*), o zabranjenim stupnjevima krvnog srodstva itd.

Zbog toga što kloniranje podrazumijeva tačnu repliku donorske DNK-a, neminovna posljedica su čudne veze, tj. beba koja se rodi mogla bi biti kasni biološki blizanac donora DNK-a, pa se muž, ako je donor, ne može smatrati ocem djeteta, nego njegovim mnogo starijim blizancem. Žena bi se, za razliku od toga, ipak mogla smatrati majkom, budući da daje jajnu ćeliju i nosi bebu. Situacije kao što je ova mogle bi izazvati metež u samom stvaranju porodičnih odnosa.²⁹⁰

U zapadnoj sekularnoj bioetici tvrdi se da ljudska psihologija ne može podržati kloniranje ljudi, jer se svaki čovjek prirodno pita o svom porijeklu i prošlosti: ko sam i odakle sam? Kloniranje bi omelo tok ovog narativa i izazvalo ozbiljne psihičke poremećaje kod klonirane osobe. Saznanje da je identični blizanac svog pretka i da se njegovim rođenjem manipuliralo, dovelo bi do ozbiljnog kompleksa inferiornosti kod klona, ugrozilo njegovu/njenu ličnost i narušilo njegov/njen osjećaj jedinstvenosti. Kako bi klon sebe definirao? Jednostavno rečeno, kloniranje ljudi stvorilo bi velike nevolje i nanijelo zlo kasnijem blizancu.²⁹¹

288 Za detaljnu diskusiju ovih procedura, pogledati Bakar, „Principles of Islamic Law in Contemporary Medical Issues, *Journal of Federation of Islamic Medical Association* 1:1 (jun, 1996), 1-26.

289 Zawawi, „Human Cloning – Ethical And Legal Perspectives“, u *Bioethics In The Biotechnology Century*, Majdeed (ur.) (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding, 2002), str. 123-60.

290 Zawawi, „Human Cloning“, str. 123-60.

291 National Bioethics Advisory Commission (2013), str. 107-110.

Suprotno tome, neki kloniranje porede sa sadašnjim stanjem jednojajčanih blizanaca i smatraju da ni kod klonova neće biti rizika od psihičke traume, baš kao što ga nema ni kod djece koja su identični blizanci, zbog čega ne treba kritizirati kloniranje ljudi jer to vrijeđa jedinstvenost pojedinca. Ovo zvuči dobro, ali mi govorimo o dvije različite stvari: blizanci su ishod prirodne reprodukcije, reprodukcije kojom se nije manipuliralo, i ta razlika ima ogroman značaj. Naravno, može se tvrditi da kasniji blizanac može imati psihičke koristi, tj. s obzirom na to da je svjesno kloniran s određenim genima, može biti posebno poželjan zbog toga kakva osoba jest. Međutim, to je spekulacija. Ako bi praksa kloniranja ljudi potvrdila da su kod kasnijeg blizanca česte ozbiljne i neizbježne psihičke traume, to bi bila ozbiljna moralna osnova da se ta praksa izbjegava.²⁹²

Postoji argument ograničene štete, po kojem se sugerira ograničenje broja kloniranih ljudi kako bi se izbjegle psihičke traume kod njih. Naprimjer, Dan W. Brock naglašava da kloniranje putem dijeljenja embriona (što su izveli i o tome izvijestili Hall i njegove kolege na Univerzitetu Georgetown 1993) ima ograničenja broja genetski identičnih blizanaca koji se mogu klonirati. Međutim, on dalje tvrdi da kloniranje nema ograničenja u broju genetski identičnih individua koje bi se mogle klonirati. Po intuiciji se može reći da su ranije navedene mnoge psihičke traume i teret vjerovatniji i ozbiljniji kod klona koji bi bio samo jedan od brojnih identičnih blizanaca koji potječu od jednog originala: on bi mogao na svakom ćošku naletjeti na još jednog identičnog blizanca. Ovakva perspektiva, smatra Brock, dobar je razlog da se postave stroga ograničenja na broj blizanaca koji se mogu klonirati iz nekog izvora.²⁹³

Jonas smatra da je kloniranje uvijek zločin prema klonu. Ovaj zločin je u tome što se klona lišava njegovog „egzistencijalnog prava

292 Brock, „Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, Arras, i London (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 631-43.

293 Brock, „Cloning Human Beings“, str. 631-43.

na neznanje“ ili činjenica da će njegovo ili njeno porijeklo vjerovatno „paralizirati spontanost postanka vlastitosti“. To što unaprijed zna šta je drugi čovjek postigao ili šta nije, kod klona uništava „uvjet autentičnog razvoja“ u traženju odgovora na vječno pitanje „Ko sam ja?“ Jonas dalje piše: „Ovdje na golemu scenu naših moći ulazi etička zapovijed: ‚Nikada ne povrijedi pravo na to neznanje koje je uvjet autentičnog djelovanja‘, ili: ‚Poštuj pravo svakog ljudskog bića da pronade svoj vlastiti put i bude iznenađenje samom sebi.“ Jonasov argument ovdje je ispravan. Nije ispravan pristup kazati da se tehnika kloniranja koja zadire u slobode i izbore djeteta može opravdati na temelju tvrdnje da kloniranje proširuje slobode i izbore navodnih klonera.²⁹⁴

Kass kritizira prijenos jezgre somatske ćelije (SCNT) na temelju toga što će dijete rođeno primjenom ovog postupka imati „problematičan psihički identitet“, što će biti sasvim zbunjeno zbog svojih društvenih, genetskih i srodničkih veza. On čak spominje i mogućnost da je ovo dijete poput djeteta rođenog u incestu i da, ako kao muškarac potječe od oca, može gajiti ista spolna osjećanja prema ženi prema kojoj ih gaji i otac. Osim toga, Kass smatra da stariji muškarac može imati jake seksualne porive prema mlađoj ženi s genomom njegove žene.²⁹⁵

U reagiranju na Kassov prigovor da bi djeca rođena kloniranjem imala „problematičan psihički identitet“, G. E. Pence tvrdi da bi, ako je tako, svaki muž oženjen ženom koja ima blizanku mogao imati ista seksualna osjećanja prema blizanki svoje žene. Osim toga, oni koji su u vezi s blizancem ili blizankom tvrde da su njihove ličnosti vrlo različite.²⁹⁶

Tvrđi se i to da, čak i da se uvjerimo da će klonovi vjerovatno patiti od određenih problema, to ne bi bio dovoljan razlog da

294 Annas, „Why We Should Ban Human Cloning“, u *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Bioethical Issues*, 9. izd., Levine (ur.) (U.S.A.: McGraw-Hill, 2001), str. 200-6.

295 Pence, „Will Cloning Harm People?“, u *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Pojman, L. P. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2000), str. 349-59.

296 Pence, „Will Cloning“, str. 349-59.

se ova tehnologija odbaci. I dijete iz siromašne porodice nailazit će na posebne teškoće i nositi breme problema. Međutim, mi se ne protivimo njihovom rođenju, bez obzira na finansijske teškoće. Zapravo, ničiji život nije potpuno bez teškoća i problema.²⁹⁷

John Robertson smatra da odrasli imaju pravo stvarati potomstvo na koji god način hoće. Osim toga, interesi djece ovdje nisu važni, jer ne bi ni postojali bez kloniranja. Međutim, ovaj je argument tautologija, tvrdi G. J. Annas. Njegov stav je da se to odnosi na sve ljude koji postoje, zato što niko ne bi postojao da se u tačno i nepredvidivo vrijeme nisu susreli očeva sperma i majčino jajašce. Biološka činjenica ne oslobađa roditelje obaveza prema nama kao svom budućem potomstvu. Kad bi bilo tako, bilo bi jednako prihvatljivo da dijete nosi neki veliki majmun, pa čak i krava, u svojoj materici ili da se ono „sastavlja“ miješanjem majmunskih i ljudskih gena.²⁹⁸

Pence odbija prigovor da kloniranje ljudi nanosi psihičku štetu potomstvu. On smatra da se u naučnoj fikciji SCNT vezuje uz pogrešne motive, međutim, sve dok ne budemo imali dokaze da će se ta tehnika tako i koristiti, zašto pretpostavljati najgore o ljudima? Naravno, ako neko namjerno donosi dijete na svijet s ciljem da mu nanese zlo, to bi bilo nemoralno. Međutim, SCNT nije povezan s nemoralnim motivima. „Putem tehnike kloniranja, čovjek je lišen otvorene budućnosti, zato što, ako znamo kako je njegov prethodni blizanac živio, onda ćemo znati i kako će novo dijete živjeti. Istina je da činjenica što ovdje odrasli biraju ovaj genotip radije nego neki drugi mora značiti da imaju i određena očekivanja. Međutim, kako znamo, nijedan čovjek koji se rodi prijenosom jezgre somatske ćelije (SCNT) neće biti identičan pretku, zbog mitohondrijske DNK-a, zbog različite trudnoće, zbog različitih roditelja, zbog različitog historijskog trenu u

297 Wachbroit, „Genetic Encores: The Ethics of Human Cloning“, u *Biomedical Ethics*, 4. izd., Mappes i Degrazia (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 571-577.

298 Annas, „Why We Should“, str. 200-6.

kojem živi i možda zbog različite zemlje i kulture u kojoj odrasta. Dakle, pretpostaviti da budućnost djeteta rođenog prijenosom jezgre somatske ćelije (SCNT) nije otvorena, znači pretpostaviti genetski redukcionizam. Osim toga, očekivanja koja roditelji imaju u vezi s ovako rođenim djetetom nisu ni bolja ni gora od normalnih očekivanja koja imaju roditelji djeteta začetog seksualnim odnosom.²⁹⁹ Dakle, u kloniranju nema ničeg lošeg.

Nekoliko loših ishoda reproduktivnog kloniranja ljudi već su naznačeni i sa zapadnog sekularnog i sa islamskog bioetičkog stajališta. Međutim, najvažniji interes je da li je ono moguće ili je puka spekulacija. Kloniranje ljudi je još uvijek san i nije naučno dokazano. Islamski učenjaci nisu skloni baviti se ovim pitanjem, budući da to još nije dokazana činjenica. Islamsko pravo i etika odvrću od spekulativnog razmišljanja o hipotetskim događajima. Problemi se diskutiraju i sa pravnog i sa etičkog aspekta nakon što se dese. Detaljnu raspravu o kloniranju ne bi trebalo voditi sve dok se ono ne ostvari i dok ne vidimo njegove posljedice u praksi.³⁰⁰ Osim toga, dobro mora biti opće (*masleha*) i ne smije biti u sukobu ni s jednim propisom Kur'ana, sunneta ili *idžma'a*. Međutim, samo kao hipoteza ili samo kao spekulacija, ono ne ispunjava ovaj uvjet.

Neki kritičari prigovaraju da prijenos jezgre somatske ćelije dehumanizira ljude jer ih tretira kao objekte, a ne kao ličnosti. „Personalitet“ je urođeno ljudsko pravo, a kloniranje tretira ljude kao predmete, ne kao ljude. Značajna je razlika između ličnosti i predmeta. Predmet ne posjeduje nikakvo samopoštovanje, ličnost, integritet itd. Međutim, ličnost, ima sva ova obilježja. Ličnost je moralni činilac kadar za donošenje odluka, a predmet to nije. Dakle, ličnost je direktno suprotna predmetu. Predmet je izraz usmjerenih čovjekovih želja, kao kada pravimo stol u skladu sa svojim izborom vrste drveta, boje itd. Slično tome, kloniranje ljudi više odgovara „pravljenju“, a ne „rađanju“ djece. Pravna

299 Pence, „Will Cloning“, str. 349-59.

300 Kasule, „Human Cloning“, (2006).

stručnjakinja Margaret Radin poredi predmet i ličnost ovako: „Ličnost je subjekt, moralni činilac, autonoman i nezavisan. Predmet je neličnost i ne smatra se nezavisnim moralnim činio-
cem (...). Pod ‚objektifikacijom ličnosti‘ mi grubo podrazumijevamo ono što ‚Kant ne bi htio da činimo‘.“³⁰¹

Drugačije rečeno, kloniranjem ljudi, vrijednosti i vrline ličnosti se umanjuju, zato što se njime ljudsko biće može izraditi ili napraviti. Ovaj prigovor je adekvatniji za terapijsko nego za reproduktivno kloniranje. Ponekad se koristi za transplantaciju organa, tj. planira se da se njime priskrbi zdrav organ.

Međutim, neki kritičari iz zapadne sekularne bioetike misle drugačije. Njihov stav je da je pogrešno misliti da je ljudsko biće stvoreno kloniranjem manje vrijedno ili zaslužuje manje poštovanja nego ono rođeno putem spolnog razmnožavanja. Vrijednost nekog bića ovisi o karakteru tog bića, a ne o tome kako se razmnožava. Ličnost vrednujemo na osnovu njenog karaktera.³⁰²

Pristup islamske bioetike ovom pitanju sasvim se razlikuje. Ona kloniranje ljudi označava kao odmak od prirodnog načina stvaranja. Čovjeku je određeno da živi u harmoniji s prirodom. Kloniranje ljudi nije u skladu s obrascem stvaranja stvari u paru, kako se navodi u Kur'anu:

I od svega Mi stvaramo po par, da biste razmislili. (51:49)

I On stvara par – muško i žensko – od kapi sjemena kad se izbaci. (53:45-46)

Zar nije bio samo kaplja sjemena koja se podijelila, a potom postala ugrušak kojem je On, potom, odredio obličje i mjere u skladu s onim što treba biti i od tog dva spola – muški i ženski – stvori? (75:37-39)

301 National Bioethics Advisory Commission (2013), str. 107-110.

302 Goldman, „The Refutation of Medical Paternalism“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, Arras, i London (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 56-64.

U islamskoj bioetici se tvrdi da je kloniranje prijetnja ljudskoj ličnosti, dostojanstvu i časti.³⁰³ Islam na ljudsko biće gleda kao na tjelesnu manifestaciju duha, to jest uma. U poduhvatu stvaranja genetske replike ljudskih bića, zar kloniranje ljudi zapravo nije dehumanizacija čovječanstva? Ono, zasigurno, srozava status ljudi – napokon, čovjek nije mašina, on ima odlike mišljenja, osjećanja i spoznajnih sposobnosti.

Ovaj problem je u svojim djelima lijepo opisao Munawar A. Anees:

Budući da narušava nepovredivost ljudskog tijela, kloniranje je uljez prvom pokretaču (*primum mobile*) genetskog ekosistema. Čak i u prvobitnom eksperimentu nije se moglo mnogo postići, bez uvođenja sintetičkih elementa. Snagu ove invazivne procedure samo može povećati zahtjev uporedne moći računarstva, koju proširuje genetička kartografija. Nema mnogo prepreka toj jednoj eksplozivnoj mješavini kompjutera i biologije u službi kloniranja. Je li naše tijelo samo hrpa gena, tkiva i organa? Šta je ličnost? Šta je tijelo? Šta je suština posjedovanja tijela? Šta je ta srž koja nam daje jak lični osjećaj tjelesnih zadovoljstava? U ovoj kartezijanskoj dvojnosti, tijelo naspram ličnosti, koliko se daleko može otići u poricanju egzistencijalnog identiteta *vis-a-vis* njegove bliskosti organskom sastavu?³⁰⁴

Kloniranje ljudi ima potencijal za nanošenje i fizičke štete. „Ne nanesi štetu“ je važan princip zapadne bioetike. Kritičari sumnjaju da kloniranje ljudi može zadovoljiti taj princip. Kloniranje ovce Dolly je uspjelo tek nakon 276 neuspjelih pokušaja, što ukazuje na to da procedura nije tako lahko izvediva. Isti sistem pokušaja i pogrešaka na ljudskom biću nosio bi rizike hormonalne manipulacije donoricom jajne ćelije, višestrukim pobačajima i mogućim razvojem poremećaja kod rođenog djeteta. Korištenje medicinskih lijekova ili

303 Siddiqi, „Human Cloning: An Islamic Perspective“ (2006), <http://www.somali-doc.com/smf/islam-and-medicine/human-cloning-an-islamic-perspective/> (posjećeno 10. oktobra 2006).

304 Anees, „Re-defining the Human: Triumphs and Tribulations of Homo xeroxiens“ (2006), <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/human.htm> (posjećeno 10. oktobra 2006).

sredstava na čovjeku – a na osnovu takve jedne preliminarne studije i bez dodatnih medicinskih istraživanja, po standardnoj praksi u biomedicinskoj nauci i kliničkoj njezi – nije dozvoljeno. Nadalje, na osnovu liječenja ili izlječenja neke bolesti, rizici u medicinskom liječenju obično se pravdaju inovativnom terapijom. Kod kloniranja ljudi mi se ne susrećemo ni sa kakvom bolesti kao takvom, pa kako se, onda, može opravdati rizik pacijenta? Zato, u ovom trenutku, nijedan savjestan ljekar ili institucionalni nadzorni odbor ne treba odobriti pokušaje korištenja tehnologije kloniranja za „stvaranje“ djeteta.³⁰⁵ Istovremeno, tačno je da se ne može sa sigurnošću znati stvarni rizik nanošenja fizičke štete djetetu rođenom kloniranjem, ukoliko i sve dok se istraživanja ne sprovode na ljudima. Zapravo, ako insistiramo na apsolutnoj garanciji da neće biti opasnosti prije nego što dozvolimo da se bilo kakva nova medicinska intervencija izvede na ljudima, to bi moglo ozbiljno omesti, ako ne i potpuno zaustaviti uvođenje novih terapijskih intervencija, uključujući i tehnologije potpomognute reprodukcije.³⁰⁶ Stoga nije uvjerljivo zaustaviti kloniranje ljudi uz obrazloženje da je to eksperimentiranje za dobrobit djeteta.

Brock, također, smatra da je prerano reći da li će, zbog neizbježnih rizika kloniranja, kloniranje ljudi biti neetično. Na najnižem nivou, dalja istraživanja na kloniranim životinjama, kao i istraživanja u svrhu boljeg određivanja potencijalnih rizika, od suštinske su važnosti. Kada predviđamo moguće loše ishode, ne bi trebalo zapostaviti rizike po klona, pretpostavljajući da mu se ne može nanijeti šteta, budući da mu je alternativa da uopće ne postoji. To bi bio loš argument. Uprkos tome, ne smijemo ustrajavati na standardu koji zahtijeva smanjenje rizika više od onih koje prihvatamo u spolnoj reprodukciji, ili u drugim formama potpomognute reprodukcije.³⁰⁷

305 National Bioethics Advisory Commission, str. 107-110.

306 National Bioethics Advisory Commission, str. 107-110.

307 Brock, „Cloning Human“, str. 631-43.

Sve u svemu, zapadna sekularna bioetika još uvijek ispituje i raspravlja različite „ako“ i „međutim“ tehnologije kloniranja ljudi, a da nije dala nikakav uvjerljiv sud o njegovoj etičkoj dopuštenosti. S druge strane, iako je dopuštenost ove tehnike u islamskoj etici sporna, većina učenjaka, ipak, iskazuje negativan sud o njoj.

Tu je, također, i etičko pitanje da li je kloniranje ljudi neskladno s društvenim vrijednostima. Kritičari kloniranja prijenosom jezgre somatske ćelije traže od nas da zamislimo svijet u kojem je dozvoljena i raširena praksa kloniranja putem prijenosa jezgre somatske ćelije. Kakvi bi ljudi, roditelji i djeca bili u takvom svijetu? Stvaranje djece kloniranjem moglo bi poremetiti isprepletenu mrežu društvenih vrijednosti, prakse i institucija koje pomažu zdrav razvoj djece. Ova tehnika mogla bi ohrabriti nepoželjni stav da se djeca vrednuju, ne zbog njih samih, nego prema tome koliko su zadovoljila očekivanja roditelja. Protivnici kloniranja tvrde da bi svijet u kojem se ono široko prakticira prešutno odobravao sujetu, narcizam i pohlepu, pa, stoga, ako je moguće, treba izbjeći promjene koje to podstiču. U najmanju ruku, takve nepoželjne promjene ne treba podupirati javna politika.³⁰⁸

U svakom slučaju, tako stvoreno dijete bilo bi vrednovano ne zbog svojih unutrašnjih vrijednosti, svoje čovječnosti, već zbog svoje instrumentalne vrijednosti, to jest po očekivanjima određenog genomskog fenotipa. Uzmimo hipotetički primjer očajnih roditelja koji su izgubili šestogodišnje dijete: njima neko može predložiti da ga kloniraju, tako da na svijet dođe njegova prava replika. Međutim, hoće li klon, napokon, potpuno zadovoljiti njihove želje? Naravno, oni nikada neće vrednovati klonirano dijete u istom stupnju kao što su ono koje je umrlo.

Islamska etika je, zbog višeg interesa društva, također, protiv kloniranja. Važan pravni princip islamske jurisprudencije je *masleha* (opći interes). Dopustiti kloniranje kao oblik reprodukcije zakonski vjenčanih supružnika – da bi se tako doprinijelo

308 National Bioethics Advisory Commission, str. 107-110.

općem interesu – moglo bi izgledati kao prihvatljiva argumentacija, međutim, ideja *maslehe* mora se analizirati hijerarhijski. Da bi to bila *masleha darura* (neophodno), o tome mora ovisti nečije izdržavanje. Međutim, ne može se proglasiti neophodnim (*darura*) da se imaju djeca, jer to ne uzrokuje nikakvu štetu paru. Zapravo je to *masleha hadžijja*, a ne *darura*. Budući da bi kloniranje poremetilo porodične odnose i stvorilo konfuziju u potomstvu, ne može se smatrati čak ni dopunskom potrebom (*hadžijat*), nego nečim što izaziva zlo ili štetu (*mafsada*).³⁰⁹

Može se tvrditi i to da je kloniranje ljudi, ako bi se široko koristilo, prijetnja tradicionalnom sistemu društvenih vrijednosti. Bioetičar Leon Kass zapaža:

Skoro niko ne vidi neki uvjerljiv razlog za kloniranje ljudi. Skoro svi pretpostavljaju moguće zloupotrebe. Mnogi se osjećaju deprimirano, zbog osjećaja da ništa ne možemo uraditi kako bi to spriječili, zbog čega su izgledi te prakse još odbojniji. Odbojnost, zasigurno, nije argument (...). Međutim, u bitnim slučajevima odbojnost često nosi dublju mudrost, koja je izvan moći razuma da je u potpunosti artikulira.³¹⁰

Za razliku od Kassa, Pence ispituje da li je takozvana šteta u kloniranju ljudi predodređena i smatra da je ona preuveličana i da potječe iz iracionalnih strahova od nepoznatog. Ova predviđanja često se zasnivaju na psihološkim spekulacijama amatera „iz fotelje“. On dalje tvrdi da će prigovori prestati kada jednom studije dokažu da je SCNT siguran kao i normalna spolna reprodukcija kod nesisara. Zapravo, on tvrdi da je argumentacija kako će tehnologija prijenosa jezgre somatske ćelije (SCNT) naštetiti djeci slaba i da je treba vrednovati prema mnogim potencijalnim upotrebama.³¹¹

Kloniranje ljudi se, također, smatra suprotnim društvenim vrijednostima, zato što bi moglo utrti put komercijalnoj zaradi, što znači da bi u jednom kapitalističkom društvu motiviranom

309 Zawawi, „Human Cloning“, str. 123-60.

310 Kass, „Why We Should Ban the Cloning of Human Beings“, u *Biomedical Ethics*, 4. izd., Mappes i Degrazia (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 561-564.

311 Pence, „Will Cloning“, str. 349-59.

profitom, laboratorije, vjerovatno, radile kao konkurenti i „potrošačima“ nudile kataloge različitih kloniranih embriona ljudi s različitim koeficijentom inteligencije, izgledom, ili s drugim poželjnim osobinama. Ne smijemo zanemariti ovu mogućnost, bez obzira što prvo treba uspješno klonirati čovjeka.

Kloniranje ljudi moglo bi utrti put za još jednu kontroverznu, a neki kažu i zastrašujuću mogućnost, a to je selektivni uzgoj. Favoriziranje određenih crta i karakteristika ljudi u odnosu na druge, težnja je koja se povezuje s rasističkom ideologijom i pretpostavkom o superiornosti određenih ljudi. Zapravo, to je put kojim je čovječanstvo koračalo i ranije, do genocida. Zato se ne smije dozvoliti da se nauka kloniranja ikada vrati na taj put niti joj dati ikakvu podršku za to.³¹²

U ovom kontekstu, stavovi islamske bioetike su manje-više slični. Kloniranje ljudi povlači teška etička pitanja i možda nikada nije bilo toliko rizika za čovječanstvo. Svijet u kojem su svi isti bilo bi vrlo dosadno mjesto, jer ljepota čovječanstva jest u njegovoj raznolikosti, u razlikama koje vidimo jedni u drugima. Kloniranje ljudi uklonilo bi iznenađenje i donijelo predvidivost. Ono bi, također, utrlo put genetskom determinizmu, sve dok ne bi pomjerilo granice ideje da stvorenje čini tijelo i duh. Kloniranje ljudi prijeti selektivnom uzgoju, fokusirajući se na proizvodnju genija ili potomstva s posebnim karakteristikama, što vodi ka tome da se izgubi, razvodni ili pobrka shvatanje šta čini srodstvo. Užasno genetski identično čovječanstvo moglo bi izložiti cijelu vrstu velikom riziku da jedan patogen najavi veliku virusnu katastrofu. Drugi negativni učinak bio bi incestuoznost; spolno sjedinjavanje srodnika. Kloniranje bi dalo čovječanstvu veliku šansu za katastrofu; ako se osloni na reprodukciju, a izgubimo sposobnosti kloniranja, svi bi imali isti genotip. Osim toga, ako bi se nastavila takva reprodukcija među nama samima, to bi nas odvelo u nestanak.³¹³

312 National Bioethics Advisory Commission, str. 107-110.

313 Nawash, „Cloning: Friend of Foe“ (2006), <http://www.islamonline.net/iol-english/dowlia/techng-15-10/technglb.asp>, (posjećeno aprila 2004).

Zaključak

Ukratko, kada je riječ o kloniranju ljudi, islamska bioetika bavi se time kakav je život vrijedan življenja. Glavni problem s kloniranjem ljudi je što se, umjesto poboljšanja kvaliteta života, stvara konfuzija o porodici i nasumično shvatanje kako ona treba izgledati, šta čini majčinstvo, šta je očinstvo itd. Kloniranje, također, povlači pitanje kako će se klonirani pojedinac odnositi prema vezama i odnosima u zajednici koje islam teži uspostaviti. Odnosi čovjeka su u središtu sve religioznosti u islamskom pravu. Sloboda je u islamskoj etici čvrsto povezana s odgovornošću kako tu slobodu ostvarivati, pa otuda i neka vrsta relacije etike koja se koncentrira i na prava i na obaveze. Stoga, kada donosimo odluke koje se tiču budućih generacija, moramo snositi odgovornost za njihova prava, za to kako će gledati na svoje pretke, kao i za naslijeđe ove djece.³¹⁴ Ne radi se o tome da zapadna sekularna bioetika nije sklona da se bavi kolektivnim aspektima etike i da se koncentrira samo na individualne aspekte, već se radi o tome da je ona vrlo sklona uspostavljati ravnotežu autonomije budućih roditelja i kloniranog djeteta. To pokazuje kako pomiriti autonomiju jednih i drugih, tako da sloboda i roditelja i djeteta bude zaštićena i ostane na snazi.³¹⁵ Jedina razlika između ova dva pristupa je ta da, dok u zapadnoj sekularnoj bioetici ova dihotomija postoji između dvije strane, naime roditelja i djece, u islamskoj bioetici ta dihotomija postoji između Boga i ljudskog bića kao cjeline.

314 Sachedina, „Human Cloning: Religious Perspectives“ (2006), <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=8>.<http://pewforum.org/events/index.php?EventID=8>, (posjećeno 10. oktobra 2006).

315 Za detalje vidjeti Choo, „Two Master Arguments in the Ethics of Human Cloning vs. Autonomy of the Future Clones“ (2006), <http://www2.unescobkk.org/eubios/ABC4/abc4402.htm> (posjećeno 10. oktobra 2006).



9. Odnos zapadne sekularne i islamske bioetike prema tehnologiji potpomognute reprodukcije (ART): opće poređenje

Nakon što smo u prethodnim poglavljima analizirali principe bioetike sa islamskog i sa sekularnog stajališta, u ovom poglavlju iznijet ćemo komparativnu studiju tehnologije potpomognute reprodukcije (ART) sa zapadnih sekularnih i sa islamskih etičkih gledišta, koncentrirajući se na njihove filozofske razlike. Ideja etičke uporedivosti ili neuporedivosti važna je u ovom pogledu i podrazumijeva poređenje obaju pristupa, u smislu njihove zamisli realnog i njihovih načina istraživanja i objašnjavanja.

Bioetika, bilo islamska ili zapadna, suštinski je etika u kojoj se obje perspektive slažu oko slijeđenja nekih etičkih smjernica u rješavanju pitanja života i smrti. Temeljna razlika između njih leži u njihovim epistemološkim temeljima, kao i na njihovom metafizičkom planu. U odgovoru na epistemološko pitanje ko posjeduje autoritet poznavanja moralnog sadržaja, zapadna sekularna bioetika poziva se na pojedinca kao standard moralnosti. S druge strane, islamska bioetika ukazuje na božansko: Boga. Islamska bioetika zasniva se na vrhunskoj božanskoj uputi i vjerski je usmjerena. Zapadna sekularna bioetika lišena je ovog

elementa i ne vezuje se za natprirodno biće. Ovdje je moralni sud relativan i osnova mu je u moralnom konsenzusu etičara. Kao posljedica, na isto moralno pitanje nude se različiti moralni sudovi, a nedostaju objektivni standardi suđenja. Ponekad su ovi sudovi sumnjivi i dezorijentirani. Po islamskoj bioetici, ljudsko tijelo nije samo mašina, nego i ključni spoj materije i duha. Nasuprot tome, zapadna sekularna bioetika smatra da je čovjek malo više od mašine. Zato je pristup islamske bioetike obuhvatniji od zapadne sekularne bioetike.

Poređenje dvaju pristupa može se ilustrirati na sljedeći način: dobročinstvo nije instrument samo zapadne sekularne bioetike, nego i islamske bioetike. To je i jasan put ka društvenoj pravednosti. Ovaj princip spominje se u brojnim kur'anskim ajetima, kao i u hadisima. Kur'an stavlja jak naglasak na činjenje dobra. Allah kaže:

Neka se, među vama, nađe grupa ljudi koji će pozivati na sve što je dobro, naređivati sve što je ispravno i zabranjivati sve što je zlo: to su oni koji će naći sreću. (3:104)

Allah u Kur'anu obećava:

Onaj koji bude uradio koliko trun dobra – vidjet će ga; a onaj koji bude uradio koliko trun zla – vidjet će ga. (99:7-8)

U islamskoj bioetici značaj dobročinstva u medicinskom kontekstu vrlo je jasan. Doktori se podstiču da vide dobro u pacijentu, bez obzira na okolnosti. U Hipokratovoj zakletvi se, također, ogleda isti taj duh dobročinstva. Međutim, postoji upečatljiva razlika između zapadne sekularne bioetike i islamske bioetike u tumačenju termina „dobro“. Opće dobro je, po utilitarizmu, definirano kao „najviše dobro za najveći broj ljudi“, međutim, islamska etika ne priznaje kao opće dobro ono dobro koje sva ljudska bića imaju kao zajedničko, poput hrane, vode, odjeće, doma, druženja itd. Ovo se može uporediti sa sljedećim riječima Dianne Irving:

Cilj društva je dobro zajednice, društvenog korpusa. Međutim, ako se dobro društvenog korpusa ne razumijeva kao opće dobro *ličnosti ljudi*, baš kao da je i sami društveni korpus u cjelini jedna ličnost, ovo shvatanje će odvesti u druge totalitarne greške. Opće dobro grada nije puki zbir ličnih dobara, niti istinsko dobro cijeline koje (...) vezuje dijelove samo uz sebe i žrtvuje ih za sebe. Ono je dobar *ljudski* život većine, većine ljudi; to je njihovo zajedništvo u dobrom življenju. Ono je, dakle, zajedničko *i za cjelinu i za dijelove* u koje se vraća i koji, potom, moraju imati koristi od njega. (...) Ono pretpostavlja ljude i slijeva se među njih i, u tom smislu, ostvaruje u njima... Temeljna teza tomizma jest da je čovjek kao takav cjelina. Shvatanje o dijelovima protivrječi shvatanju o čovjeku. Reći, dakle, da je društvo, kao cjelina, sastavljeno od ljudi, znači reći da je cjelina sastavljena od cjelina (...). Ako čovjek sam traži „da bude dio“ društva ili „da bude pripadnikom društva“, to nipošto ne znači da mora biti u društvu gdje je dio u cjelini i da se tretira kao dio u cjelini. Naprotiv, čovjek, kao ličnost, zahtijeva da se tretira kao cjelina u društvu.³¹⁶

Drugo važno pitanje u bioetici je: Ko odlučuje? Iako islamska bioetika poštuje slobodu i autonomiju pojedinca, postoji razlika u tome kako ona i kako zapadna sekularna bioetika to shvataju, u smislu da je islamski koncept slobode relativan, dok je zapadni sekularni koncept slobode apsolutan. Po islamu, svijest pojedinca zasniva se na njegovom priznavanju Stvoritelja, Allaha. Vjera u Allaha je primarni izvor ljudskog razumijevanja. Svako ljudsko biće je slobodno i ne može biti ni pod čijom kontrolom, ali, u krajnosti – vodi ga Allah. Zahvaljujući božanskim principima ljudi razumijevaju puni značaj svog postojanja u ovom svijetu i svoje mjesto u njemu. Zbog valjanog i temeljitog znanja o ukupnom planu univerzuma, čovjek istinski razumijeva da, iako jest slobodan, nema apsolutnu slobodu. Ljudska savjest je slobodna od služenja bilo kome, osim Allahu Sve-moćnom. Nema vrhovnog autoriteta, osim Allahovog. Niko ne daje život i smrt, osim Njega. On je jedini Koji ima moć i svi mu se potčinjavaju, a sami ne posjeduju ni sebe, ni druge. Allah kaže:

316 Irving, „Which Medical Ethics for the 21st century?“ (2005), http://www.life-issues.net/writers/irv/irv_02ethics2.html (posjećeno 16. augusta 2005).

Reci: „On je Jedan Bog: Vječan, Neuzrokovani Uzrok Svega. Rodio nije, niti je rođen; i niko Mu ravan nije. (112:1-4)

On naređuje čovjeku da otvoreno obznani svoje pravo mjesto, ovako:

Reci: „Samo se svom Zaštitniku klanjam, i Njemu ravnim nikog ne smatram.“ Reci: Uistinu, u mojoj moći nije da vam štetu nanese ili da vas obdarim sviješću šta je pravo.“ Reci: „Uistinu, niko me od Božije kazne zaštititi ne može, niti mogu naći utočište od Njega, samo mogu prenijeti ono što mi dolazi od Boga i Njegovih poruka.“ (72:20-23)

Božanski principi otkrivaju činjenicu da je Allah čovjeka ni iz čega stvorio, i stoga je on stvoreno biće. Tarik Ramadan to lijepo kaže:

Samo Bog odlučuje put, smjer i cilj, a unutar općih i globalnih pravila koja im je On objavio, muslimani moraju širiti svoje znanje i razumijevanje, kako izvora, tako i društvene stvarnosti, kako bi mogli vjerno ostvariti ova učenja. Bog je odlučio na koji način da Ga štujemo, da se mole, a također, i šta je zakonito, a šta ne: ljudska bića to ne mogu izmijeniti, ali, istovremeno, ona se ne mogu osloniti samo na opće šerijske norme u rješavanju problema u jednom svijetu koji svakodnevno postaje sve složeniji.³¹⁷

Dakle, iako mnogi uživaju slobodu, ona nije apsolutna. Božija volja je najviša vlast. Jednom kad to shvatimo, možemo pobliže uvidjeti autonomiju datu čovjeku i vidjeti šta zaista znači oslobođenje čovjeka od želja i instinkta, pa se predati Allahu i samo Njemu se klanjati. Naravno, Čovjek ima slobodu da se ne pokori, ali je upozoren na posljedice ako to ne učini. Dakle, u islamu, autonomija nije ništa drugo doli osnovno ljudsko pravo, gdje je čovječanstvo autonomno, ali u granicama Allahovih uputa. Nakon što ga je stvorio u najljepšem obličju, Allah je čovjeku dozvolio da uživa u svim blagodatima ovoga svijeta, u skladu s Njegovim zapovijedima, što

317 Ramadan, „Who Decides? Right or Wrong“ (2005), <http://www.islamicity.com/articles/articles.asp?ref=IC0306-2000&p=3>, (posjećeno 16. augusta 2005).

znači da čovjek mora živjeti pokoravajući se Allahovim naredbama, uz samokontrolu i disciplinu kako bi pročistio svoju dušu i duhovno rastao.

Allah nije samo počastvovao čovjeka slobodom volje, stvorio ga u najboljem obličju ni iz čega i udahnuo u njega Svoj duh, već mu je dao i dar razuma. Mnogi kur'anski ajeti naglašavaju značaj ljudskog razuma. Kur'an kaže:

Zaista, u stvaranju nebesa i Zemlje, u smjeni dana i noći, u lađama koje hitaju morem i nose što je korisno ljudima, u vodi koju Bog spušta s neba i oživljava zemlju nakon što je beživotna bila, te u tome što je dao da se po njoj namnože svakovrsna stvorenja, u promjeni vjetrova, u oblacima što svojim određenim pravcem putuju između neba i Zemlje: u svemu ovome su poruke za one koji razum koriste. (2:164)

Time što upućuje na veliku priču prirode, veličanstvenost svijeta oko njega, ovaj ajet potiče čovjeka da misli, da promišlja i koristi razum, da razmatra i istražuje sve na Zemlji. Ovaj ajet ne podrazumijeva determinizam, nego savjetuje ljude da budu neovisni time što će postavljati svoje hipoteze i prikupljati podatke da potkrijupe svoja mišljenja. Islam podstiče slobodu izbora u svakoj sferi ljudskog življenja i poslovanja. On obuhvata sve društvene, ekonomske, političke i religijske sektore. On podstiče muslimanske učenjake da koriste logiku u rješavanju svakog ličnog i društvenog problema. Ovdje se pod učenjacima podrazumijevaju oni koji su temeljito ovladali šerijatom, tako da ne mogu zaobilaziti islamsku jurisprudenciju u ime slobodnog mišljenja, nego su obavezani osnovnim pravilima i principima šerijata, koji je oličenje islamske etike. Učenjaci ne smiju slijediti lične hirove da bi riješili neko pitanje. Zapravo, neovisnost mišljenja je suštinska za rast i razvoj naših ideja, standarda življenja i civilizacije, ali, naravno, mora funkcionirati unutar okvira Objave. Ako naša savjest ne može slobodno djelovati, to će omesti društveni napredak, a ličnost čovjeka izgubiti sposobnost da valjano funkcionira. Po islamskoj etici,

ograničenje slobode mišljenja na kraju dovodi do nazadovanja i neznanja društva u cjelini.

Stoga postoji velika razlika između islamske bioetike i zapadne sekularne bioetike. Naprimjer, Robertson se čvrsto i odlučno zauzima za jedan obuhvatni sistem prokreativne slobode za svaki par. Možda je, u području zapadne sekularne bioetike, Robertson najgorljiviji zagovornik reproduktivne slobode. On naširoko diskutira etička pitanja umjetne oplodnje, *in vitro* oplodnje (IVF), surogatstva, ljudskog kloniranja, abortusa, statusa ljudskog embriona itd. Robertson identificira reproduktivnu slobodu kao „najvažniji interes pojedinca“.³¹⁸ Pod reproduktivnom slobodom on podrazumijeva „odluku da se djeca imaju ili nemaju“³¹⁹ i „izbor pojedinca ili para da koriste tehnologiju u ostvarivanju reproduktivnih ciljeva“.³²⁰ U ostvarivanju reproduktivnih sloboda, biološka veza koja se stvara s djecom je nematerijalna. On podržava različite vrste saradničkih sporazuma, uključujući oplodnju sjemenom donora i surogat-majčinstvo, te komentira da, iako ovo „nije reprodukcija u strogom smislu te riječi, ipak je reproduktivna sloboda, zbog važnosti roditeljstva za ljude koji ne mogu sami stvarati potomstvo“.³²¹

Međutim, kako smo ukazali u prethodnim poglavljima, islamska etika je vrlo konzervativna kada je riječ o surogat-majčinstvu i umjetnoj oplodnji sjemenom donora. U ocjeni validnosti ovih sistema potpomognute reprodukcije, ni na koji način ne smije se zanemariti pet ciljeva šerijata koje smo naveli ranije. Robertson nas nastoji uvjeriti u „središnju važnost reprodukcije za lični identitet, smisao i dostojanstvo“³²² i tvrdi da je na središnjem mjestu u dostojanstvu ljudi njihova „želja da se 'ponove“.³²³

318 Robertson, *Children of Choice*, str. 22.

319 Robertson, *Children of Choice*, str. 5.

320 Robertson, *Children of Choice*, str. 18.

321 Robertson, *Children of Choice*, str. 143.

322 Robertson, *Children of Choice*, str. 30.

323 Robertson, *Children of Choice*, str. 32.

Nužni zaključak Robertsonove argumentacije jeste to da je čovjek slobodan razmnožavati se onako kako izabere. Nema značaja to da li je par koji stvara potomstvo u zakonitom braku ili ne, i sve strane su slobodne od ograničenja, bilo u izboru muža ili u podizanju djeteta koje se rodi. Drugim riječima, roditeljstvo se dodjeljuje onima koji svjesno razdvajaju sastavne dijelove roditeljstva i raduju se što će doživjeti samo neke od tih dijelova. Zahtjevu za dostojanstvom i identitetom nekog supruga, supruge ili neoženjenog muškarca ili neudate žene, kao i potrebi za samoodređenjem kroz stvaranje potomstva, daje se veliki, ozbiljan značaj, čime se opravdava korištenje bilo kakvih sredstava da se taj zahtjev i ta potreba ostvare; međutim, njihove obaveze podizanja potomstva ne smatraju se neophodnim. Tako par ne mora imati nikakve odgovornosti i obaveze za novorođeno dijete. Nasuprot tome, u islamskoj etici, sloboda i odgovornost idu zajedno, i u skladu s tim, apsolutna sloboda ne donosi dobro čovječanstvu, ukoliko se ne ograniči odgovornostima i obavezama. Bez granica ili ograničenja, sloboda volje gubi značaj. Islam naglašava lične obaveze unutar društva. Kako smo ranije napomenuli, sloboda je u islamu osnovno ljudsko pravo, što od drugih zahtijeva da poštuju to pravo. Pravo na privatnost ili na imetak ne smije ići protiv prava drugih u društvu. Ovo je sasvim prirodno, zato što čovjek ne može živjeti sam, a društvena jedinica je pojedinačno biće. Ljudsko biće ima različite dimenzije, obuhvaćene jednim subjektom. Ovaj entitet ličnosti ne može dobro funkcionirati ako ne ispuni sve zahtjeve ovih dimenzija. Kao društveno biće, čovjek ne može zapostaviti interese drugih ljudi oko sebe. Da bi ljudi koegzistirali u skladu, islam osigurava pravila po kojima se organiziraju lični i društveni odnosi. To su društveno lijepo ophođenje, tradicija, običaji, navike itd. Sloboda je u islamu osmišljena tako da osigura sigurno i zdravo društvo za sve.

Prema Kantu, svaki čovjek ima sposobnost shvatanja ideja ispravnog i pogrešnog i može djelovati u skladu s tim. On je smatrao da sva racionalna bića imaju svojstvo dosljednog moralnog

djelovanja i treba im dozvoliti da to čine. Ovim se štiti i ukazuje na pravo svakog čovjeka da donosi svoje odluke i da te odluke drugi poštuju. Značaj ovakvog shvatanja u medicinskim pitanjima je da odluke donosi primarno pacijent, da se njegovo zdravlje poštuje i vodi medicinska briga o njemu. Nužna posljedica ovog principa je koncept „informiranog pristanka“. Odluka pojedinca se mora poštovati, zato što on ima pravo odlučivanja da li će prihvatiti liječenje ili odbiti nastavak liječenja. U islamskoj etici ova se autonomija drugačije shvata. Tu se porodica označava kao središte sveg dobra i pokušava raditi najbolje da se izgrade čvrste i skladne porodične veze. Budući da je porodica najmanja jedinica društva, ona igra važnu ulogu u donošenju odluka, bilo da je to u medicinskom ili nekom drugom području. Autonomija, u ovom pogledu, nije isključivo lična stvar, nego se zahtijeva savjetovanje s drugim članovima, što je bitan element. Dakle, o autonomiji se može govoriti samo kao o kolektivnom pravu, a ne ličnom izboru. Zajednica ne počinje od pojedinca, nego od porodice kao jedinice, što je osnova makrovizije harmoničnog svijeta. Zapravo, u islamskoj etici, središte života pojedinca nije sami pojedinac, nego porodica. Čovjek je dio društvenog zdanja. Naprimjer, kada se dijagnosticira da je par neplodan, bračni partneri morali bi se međusobno savjetovati šta će biti sljedeći korak, da li će to biti tehnologija potpomognute oplodnje (ART) ili ne, a odluka mora biti zajednička; ne odluka koju je donio pojedinac. Dalje, odluka mora biti kompatibilna sa šerijatskim pravilima, zato što je pojedinac dio šireg „ja“, a ne individualno manjeg „ja“. Autonomija je suštinski element u zdravstvenoj zaštiti i svi pacijenti moraju imati slobodu donošenja odluka i izbora, sve dok su dovoljno sposobni da to čine. Naprimjer, dijete ne može dati informirani pristanak za obavljanje operacije, nego odluku donosi njegov staratelj. Autonomija obuhvata i ideju prava i obaveza. Ova ideja uključuje i nečije pravo da umre, pravo na liječenje neplodnosti, pravo da donira ili primi organ itd. U islamu je transplantacija organa s mrtvih osoba

na žive dozvoljena pod uvjetom da je čovjek (prije svoje smrti) dao dozvolu za to (vidjeti odluku sa Konferencije Islamskog fikhskog vijeća, održanoj u Džeddi /Saudijska Arabija/ od 6. do 11. februara 1988). Međutim, ideja prava obuhvata i ideju obaveza: gdje su prava – tu su i obaveze. Ove obaveze mogu biti obaveze supružnika, roditelja, srodnika, djece, a u širem spektru i obaveze društva i države. Za čovjeka „sloboda nije nekakav idejni sistem bez primjene. Također, (...) sloboda nije cilj po sebi; to je sredstvo kojim se ostvaruje svrha čovjekove misije u ovozemaljskom životu. Funkcija slobode je pomoći da postanemo bolji ljudi, da dosegnemo vrhunac svojih sposobnosti i da završimo naše uzdizanje do slobode“.³²⁴ Fazlur Rahman to dobro predočava:

Islam ne dozvoljava ni neograničenu slobodu koja šteti interesu zajednice ili pojedinca niti preporučuje totalitarnu poslušnost koja bi uništila ličnost pojedinca, koji je centralna figura i izvor snage sistema.³²⁵

Muslimanski ljekari treba da uvide da je poštovanje zapadnih sekularnih etičkih teorija i principa jedna stvar, a njihova primjena nešto sasvim drugo. Danas, možda kao nikad prije, muslimanski ljekari moraju, kao izvor etičkih principa u medicini, duboko promišljati svoje intelektualno i pravno naslijeđe. Dublja analiza će im otkriti da je islamska etika moćna i da nudi dosljedne smjernice za etičke dileme u medicini. Iako islamska bioetika ne odbacuje u potpunosti duh četiriju principa zapadne sekularne bioetike, ona, ipak, ne može graditi svoje principe na njihovim temeljima. Analizom ideje čovjekove autonomije u svjetlu islamske i u svjetlu zapadne sekularne bioetike, vidjeli smo ogromne razlike između dva shvatanja. Svako ljudsko biće, bez obzira na boju, rod, religiju, zemlju, status i dostojanstvo, jednako je u svojim obavezama prema Allahu, pa time i prema svom dostojanstvu i svojim ljudskim pravima. Dok zapadna sekularna bioetika daje čovjeku apsolutnu

324 Khouj, *Ascent to Freedom* (U.S.A.: 1992), str. 104.

325 Rahman, *Quranic Sciences* (London: The Muslim Schools Trust, 1981), str. 159.

slobodu, islamska bioetika sve stavlja pod najvišu Allahovu vlast. U svojim zahtjevima za ličnim razvojem, islamska bioetika nije individualistički usmjerena kao zapadna sekularna bioetika. Porođica i zajednica za pojedinca istog su značaja – po islamskoj bioetici. Ukratko, iako obje ove tradicije poštuju čovjekovu autonomnost, postoje razlike u njihovim akcentima i tumačenjima. Jedan musliman mora slijediti pet šerijatskih ciljeva (*mekasid eš-šeri'a*), a to su očuvanje vjere (*din*), života (*nefs*), razuma (*'akl*), potomstva (*nasl*) i imetka (*mal*). On ne smije zanemarivati ove ciljeve da bi ostvarivao samo vlastitu slobodu. Kada je ovih pet ciljeva u sukobu, islamska bioetika ima svoje rješenje. Musliman tada istražuje sljedeće principe Zakona (*kava'id eš-šeri'a*): namjeru, nenaonošenje štete, učenje o pravnoj pretpostavci trajanja, olakšanje teškoće, običaj itd. Drugom principu zapadne bioetike, to jest dobroćinstvu, u islamskoj bioetici je, također, limitirana upotreba, zato što ono što je dobro u svjetlu islama, ne mora uvijek biti dobro i u zapadnoj sekularnoj bioetici. Sličan zaključak važi za pravdu i nenaonošenje štete.

Danas su kontroverzna medicinska pitanja, kao što su umjetna oplodnja, *in vitro* oplodnja, surogat-majčinstvo i kloniranje – dio svakodnevice. Ne možemo ih ignorirati, sve i da hoćemo. Što je još važnije, moramo donositi odluke o njima. Muslimanski način razmišljanja razlikuje se od onog razmišljanja po principima zapadne sekularne bioetike. Ova studija fokusirala se na dvije vrste bioetike, zapadnu sekularnu i islamsku: u njoj se porede njihovi zaključci o tome šta je ispravno, a šta pogrešno i otkriva gdje su nas oni odveli. Zapravo, različite etike vode ka različitim odlukama u etičkom rasuđivanju. Jedno direktno poređenje različitih zaključaka do kojih se došlo u zapadnoj sekularnoj i u islamskoj bioetici, bit će dovoljno objašnjenje.

Naprimjer, islamska bioetika ima vrlo restriktivan stav prema umjetnoj oplodnji sjemenom donora (AID) i osuđuje je iz različitih razloga, među kojima su prekidanje porodičnih veza, narušavanje

psihičke stabilnosti novorođenčeta, stvaranje problema u nasljeđivanju itd. S druge strane, zapadna sekularna bioetika može je motriti s drugog gledišta i ovjeriti njenu valjanost. Umjesto da naglašava dobrobit djeteta, može naglašavati ličnu autonomiju. Razlozi zapadne sekularne etike jesu u slobodi izbora: čovjek može odlučiti hoće li će dozvoliti nekome da mu donira sjeme kako bi dobio dijete ili će sam biti davalac sjemena za dijete nekog drugog. Slično, osmotrimo problem surogatstva. Da bi očuvala porodične veze, islamska bioetika zabranjuje sporazume o surogatstvu. Međutim, zapadne sekularne feministkinje bile bi iznenađene i glasno bi protestirale: „To je moje tijelo, ja mogu raditi s njim šta mi je volja, i, ako odlučim da ga iznajmim nekome tako što ću nositi njegovo dijete, onda je to samo moja stvar i ne tiče se drugih!“ Dakle, nije dozvoljeno miješanje i svaka donesena odluka je lična stvar. Zašto ova dva etička sistema dovode do tako suprotnih i protivrječnih zaključaka? Vjerovatno zato što se ti zaključci zasnivaju na vrlo različitim etičkim pretpostavkama.

Zapravo, suština islamske bioetike je holistički sklad, za razliku od zapadne sekularističke težnje ka dualističkom individualizmu. Uočili smo da, kada izučavamo i primjenjujemo ove principe na etiku zdravstvene zaštite u svjetlu šerijata, suočeni smo s različitim dilemama koje se ne mogu lahko riješiti. Pobliza analiza pokazala je da, iako islamska etika uvažava unutrašnji duh principalizma, ipak nailazi na različite nedosljednosti i protivrječnosti povezane s provedbom tih principa kada se neki konkretni slučaj rješava u svjetlu islamske bioetike. Zato će svaki pokušaj potpune adaptacije zapadne sekularne bioetike u islamsku bioetiku zasigurno odvesti u kaos. Razmotrimo sljedeću analogiju: transfuzija krvi s osobe koja ima neodgovarajuću krvnu grupu vodit će ka odbacivanju; slično, vrijednosti različitih etičkih sistema nikada ne mogu zadovoljiti potrebe onog drugog. Zapadna sekularna bioetika nikada ne može biti sasvim uspješna u rješavanju izazova islamske bioetike. Zaključak je da

islamski bioetičari imaju obavezu izgraditi bioetiku u skladu s vlastitim epistemološkim i metafizičkim okvirom.

Budući da je bioetika ponikla na Zapadu, ona odražava moralne principe i tradiciju Zapada, što znači da ovi principi mogu biti strani za društveno-kulturnu realnost ostatka svijeta, pa mu se, stoga, i ne smiju nametati. Samo zato što se pretpostavlja da je proizvod zapadni, ne znači da ćemo o ispravnosti ili pogrešnosti neke medicinske stvari suditi prema četiri (ranije spomenuta) zapadna principa ili se referirati na Kantovu deontologiju, Millov utilitarizam itd. Zar to nije puko kopiranje? Muslimanski ljekari lahko će izgraditi svoje vlastite bioetičke principe, to je jednostavno dio njihove jurisprudencije, pa nemaju potrebe imitirati druge. Međutim, oni moraju ojačati svoja gledišta i zauzeti neovisne stavove kako bi sprovodili vlastitu, islamsku bioetiku. Religijski razraditi relevantne principe bioetike postao je, u novom mileniju, važan zadatak za muslimane. Za ovo su posebno prikladne (parafrazirane) riječi filozofa Sv. Tome da mala greška na početku vodi mnoštvu grešaka na kraju.³²⁶ Zapravo, jedna obuhvatna, cjelovita bioetika mora imati čvrsto polazište.

U jednom multikulturnom društvu, međukulturni susreti često dovode do posebnih međusobnih tenzija. Vrlo je malo toga što nam je zajedničko. Zapravo, mnogo je neslaganja unutar same zapadne sekularne bioetike, zbog različitih tumačenja njenih principa i teorija.

Čini se da su nesaglanja u savremenoj bioetici bez kraja i konca. Čim neka diskusija počne, vodi se u nedogled. Bioetičke pretpostavke nemaju karakteristike koje ima empirijska naučna debata, koja naizgled vodi spoznajnoj izgradnji nekog konkretnog objašnjenja stvarnosti. Različita objašnjenja bioetičke stvarnosti sukobljavaju se jedno s drugim. Svaki pokušaj da se pozove na principe, naprimjer, Beauchampa ili Childressa, odvešće do toga da duž nesaglasnih moralnih shvatanja otkrivaju više tačke

326 Irving, „Which Medical Ethics“, (2005).

sporenja nego tačke slaganja. Ukratko, bioetički diskurs nije diskurs zajednice koja ima zajedničku paradigmu moralne stvarnosti, nego takvu u kojoj se „konkurentna sekularna i religijska biotička shvatanja moralne stvarnosti sukobljavaju jedna s drugom.“³²⁷ Još veća frustracija ogleda se u stavu Alasdaira MacIntyre-a. MacIntyre smatra da je korijen nepomirljivih moralnih neslaganja u današnjem svijetu u tome što smo izgubili zajednički rječnik kojim možemo razborito komunicirati. Nema zajedničkog standarda po kojem bi se takva moralna neslaganja razumijevala i mjerila. Čak i kada koristimo iste termine, ne znači nužno da ih koristimo u istom značenju, ili da govorimo o istoj stvari. Nekada se mislilo da se, u principu, ljudi mogu udaljiti od svog ličnog i kulturnog porijekla, tradicije i opredjeljenja, i slagati u nekim apsolutno sigurnim etičkim pretpostavkama na osnovama apstrahirane, neopredijeljene racionalnosti. Međutim, nemoguće je ostati izvan nekog rješenja za različite etičke nazore. Dakle, bačeni smo u neku vrstu relativizma, po kojem su etički sudovi, u najmanju ruku, čisto lični etički stav (koji se obično naziva emotivizam) ili su, šire, ono što je čovjek spreman učiniti sam i preporučiti drugima da čine (što se obično naziva preskriptivizmom). Zato je, s takvim ograničenjem, bilo kakav zajednički temelj na milosti upravitelja, terapeuta ili birokrate.³²⁸

Stoga, ne možemo poreći da svijet jest pluralan i da postoje raznovrsni, pa i protivrječni moralni stavovi. Iako želimo imati jedno univerzalno shvatanje bioetike, ne možemo jednostavno zanemariti raznolikost kultura i religija širom svijeta. To bi, naprosto, bila iluzija. Međutim, zašto ne bismo govorili istim ili približno istim jezikom?

327 Engelhardt, „Bioethics as a Plural Noun: Competing Understanding of Morality in Health Care“ (2005), <https://aabhl.org/files/papertrisengelhardt.pdf>, (posjećeno 16. augusta 2005).

328 Preston, „The Four Principles and their Use: The Possibilities of Agreement Between Different Faiths and Philosophies“ u *Principles of Health Care Ethics*, Gillon (ur.) (Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 1994), str. 23-30.

Moralni relativizam ne znači da ne može biti rasprave o usklađenosti, zato što je sami moral univerzalna i jedinstvena ideja i zato što bi trebalo koegzistirati u svijetu zarad ličnog opstanaka. Treba da poznamo jedni druge radi boljeg života. Vrijedna pažnje je sljedeća priča koju kazuje Leonardo D. De Castro:

Kada sam razgovarao s nekim prijateljima s Filipina o jelu koje zovemo kari, neki od njih iz naroda Bikolani rekli su da bikolanski kari uvijek sadrži puno kokosovog mlijeka. Opet, neki su, iz drugog filipinskog područja, osporili tu tvrdnju i rekli da možete prepoznati da, ako sadrži kokosovog mlijeka u obilju, onda je kari iz njihovog kraja. Kada sam kasnije razgovarao s nekim azijskim prijateljima na istu temu, čuo sam Malajce i Indijce kako kari u svakoj od tih zemalja sadrži više mlijeka nego onaj iz druge zemlje. Rasprava nije stala. Onda sam jedne večeri nabasao na neki program iz Šri Lanke s lekcijom kuhanja karija. Pred kraj, domaćin emisije je izjavio: „Pravo obilježje šrilankanskog karija je to što sadrži dosta kokosovog mlijeka.“

Svako u ovoj anegdoti izriče istu tvrdnju o prepoznatljivom obilježju nekog autentičnog karija, a to je da on mora sadržavati više kokosovog mlijeka nego što se obično stavlja u kari u drugim krajevima. Ta istovrsnost povezuje i osigurava mjesto susreta, što omogućuje komunikaciju. Međutim, u osnovi te zajedničke karakteristike je osebujno stajalište koje je svakome u razgovoru osiguralo njegovo lično iskustvo vlastite kulinarske kulture. Tu istančanost, koja, mislim, prevladava u diskursu, možemo shvatiti samo ako možemo uspostaviti ravnotežu između pažnje koja se mora dati zajedničkim obilježjima i pažnje koja se mora dati razlikama. I za područje bioetike važi ista plemenita težnja kakva je u težnji za kulinarskom nadmoći.³²⁹

Zapravo, raznolikost ili razlike u raspravi vidljive su i u zapadnoj sekularnoj bioetici i islamskoj bioetici. Ne možemo ignorirati činjenicu da je raznolikost dio svakodnevnog života. Čak i u muzici, harmonija proističe iz izvođenja različitih tonova u ritmičkom odnosu. Zapadna sekularna bioetika i islamska bioetika pozivaju na

329 De Castro, „Is there an Asian Bioethics“ (2005), [www.hi.is/~ssigma/PDF files/de Castro.pdf](http://www.hi.is/~ssigma/PDF%20files/de%20Castro.pdf), (posjećeno 16. augusta 2005).

čovječnost kao glavnu vrlinu i primarni moralni princip, iznad i preko svih teoloških ili filozofskih učenja. Prema njemačkom filozofu Immanuelu Kantu, sva ljudska bića su rođena s urođenim poštovanjem za moralne zakone. On pravi epistemološku distinkciju između znanja *a priori* i znanja *a posteriori*. Znanje *a priori* je ono koje nam je očigledno, bez pribjegavanja prethodnom empirijskom iskustvu, a znanje *a posteriori* je ono koje postaje očigledno tek nakon raznovrsnog iskustva. Koncept znanja *a priori*, kada se primijeni u etici, znači da možemo tvrditi da je čovjek rođen s određenim općim moralnim impulsom, neovisnim o društvenim, kulturnim, religijskim ili filozofskim posljedicama. Univerzalni moralni principi u Kantovom shvatanju obuhvataju poštovanje prema ljudskom dostojanstvu, saosjećajnost i poštovanje prema pravilima i principima koji podupiru poštovanje ljudskog dostojanstva, a ne oni koji ga zapostavljaju, pa i vrijeđaju.

Ne može se osporiti da su principi bioetike u islamskoj bioetici i u zapadnoj sekularnoj bioetici različiti. Ipak, ne može se tvrditi da se apsolutno razlikuju u tumačenju etike tehnologije potpomognute oplodnje (ART). Ove savremene tehnologije prisiljavaju ih da iznova otkrivaju ideje porodice, ličnosti i drugih društvenih fenomena. Na ovakav izazov ne može se adekvatno odgovoriti standardizacijom principa i stajališta. Predložiti neki mehanizam donošenja odluka, koji se može prenositi iz kulture u kulturu, bio bi težak posao. Međutim, otkrivanje nekog univerzalnog stajališta koje ne protivrječi integritetu nijednog pristupa, ne bi trebao biti pretežak zadatak.

Kada bračni par ne može začeti i zatraži pomoć ljekara, treba li im ljekar pomoći? Sigurno! To je zajedničko shvatanje i zapadne sekularne filozofije i islamske bioetike: pomoći pacijentu. Oba pristupa snažno zagovaraju liječenje neplodnosti. Međutim, kada je riječ o lezbijskim i gej-parovima, islamski pristup bio bi da im se ne pomaže, ne zbog njihove homoseksualnosti, nego zbog toga što islam kritizira ovu praksu na deontološkoj osnovi.

I neki zapadni sekularni filozofi zabranjuju potpomognutu oplodnju za ove ljude, ali iz različitih razloga; međutim, zaključak je isti po tome što i oni imaju negativan stav prema ovome.

Islamska i zapadna sekularna bioetika pripadaju istoj grani znanja – etici. Kad je riječ o umjetno potpomognutoj oplodnji (ART), islamska bioetika zaista izriče određene moralne bojazni spram zapadne sekularne bioetike. Michael S. Yesley ispravno zapaža:

Društva mogu učiti jedna od drugih, ali ne moraju oponašati jedna druge. Zato smatram da je bioetika univerzalna na apstraktnom nivou, a usmjerena na etos na praktičnom nivou. Također, smatram da je praktični nivo važniji od apstraktnog i smatram dobrom idejom da će, sa istog polazišta, različite kulture ići u različitim smjerovima. Istovremeno, vjerujem da postoji zajedničko polazište. Zar svi mi ne vjerujemo u „ne nanesi štetu“ i „poštuj svakog pojedinca“, iako ovi široki principi mogu voditi različite ljude u različitim pravcima?³³⁰

Jedna uobičajena slika razlika između ova dva shvatanja postulira njihovu radikalnu neuporedivost u samoj prirodi filozofskog tražanja. Zapadna sekularna bioetika bavi se sistematskom argumentacijom i teorijom, a islamska je revelacijska. Istovremeno, mora se naglasiti i to da, čak i kada govorimo o razlikama, govorimo više o stepenu nego o apsolutnoj suprotnosti. Iako je tačno da zapadna sekularna bioetika, široko govoreći, koristi striktnu argumentaciju i eksplanatorne moći kao alat za uspostavljanje svojih tvrdnji, nije tačno da ima isključive ovlasti u ovome. Islamska bioetika je razgovijetna i koristi moći razuma u donošenju odluka. Nedvosmisleni antagonizam ovih dvaju pristupa leži u tome što, dok islamska bioetika slijedi božanske zapovijedi u rješavanju svih pitanja medicine, zapadna sekularna bioetika isključivo ovisi o ljudskom rezonovanju i argumentima. Međutim, i sami muslimani moraju razmišljati i pitati se kako razumijevaju ili tumače

330 Yesley, „Diversity in Bioethics“ (2005), <http://www.eubios.info/EJ54/EJ54D.htm>, (posjećeno 16. augusta 2005).

Kur'an. Ima li ičeg zapisanog u Kur'anu o kloniranju ljudi? Kur'an samo osigurava određene suštinske životne principe. Učenjaci moraju koristiti svoje intelektualne sposobnosti da postignu konsenzus i riješe problem kloniranja. Dakle, božanska objava niti je zamjena za rasuđivanje, niti ga ukida. Ona ga jednostavno dopunjava i vodi poput svjetionika u marku, pokazuje pravi put, put koji treba slijediti. Dalje, ona funkcionira kao podsticaj da se dva pristupa slože u rješavanju vitalnih problema neplodnosti. U rješavanju ovih osjetljivih pitanja, oba pristupa prakticiraju moćna svojstva uma ili „intelekta“. Islamski uvjet da par mora biti u zakonitom braku nije toliko sporan u zapadnoj sekularnoj filozofiji, a u islamskoj etici je etički prigovor jak. Dakle, postoje zajedničke karakteristike i razlike, međutim, dva se shvatanja ne smiju razdvajati na slabim razlozima. Da bi istražili mogućnosti obaju i da bi jedan drugog bolje razumjeli, treba da se približimo, baš kao što bismo i međusobna isključivanja, nadmetanja i međusobne sukobe različitih kultura i civilizacija mogli prevladati međusobnim razumijevanjem.



10. Završna riječ

S napretkom medicine tokom posljednjih nekoliko decenija, bioetika se razvila u važno područje istraživanja, posebice u području reprodukcije, naglašavajući potrebu da se medicinska etika bavi mnogim pitanjima i izazovima koji se pojavljuju. Kad je riječ o primjeni homologne umjetne oplodnje (AIH), zapadna sekularna i islamska bioetika uglavnom se slažu; obje imaju pozitivan stav prema njenoj upotrebi (osim u slučaju posthumnog uzimanja sjemena). Međutim, ne slažu se u pogledu prihvatljivosti heterologne umjetne oplodnje, tj. oplodnje sjemenom donora (AID). Po mišljenju islamske bioetike, ako bi se dozvolila oplodnja sjemenom donora, onda bi, realno govoreći, osim određenog privremenog zadovoljstva roditelja, konačne posljedice po dijete, roditelje i šire društvo bile negativne. U ovome se jasno ogleda duh deontologije i konsekvencijalizma. Deontologija kao bioetička teorija zauzima stav da, u osnovi, ispravnost ili pogrešnost nekog čina više ovisi o njegovoj unutrašnjoj prirodi nego o situaciji i posljedicama. Islamska bioetika zabranjuje uključivanje donora sperme ne samo da bi spriječila preljubu i očuvala porijeklo nego i da očuva čistotu spolnih odnosa ljudi. Ovo je deontološki dokaz zato što je ovdje naglasak na ispravnosti djela, bez obzira na moguće koristi ili štete koje bi to djelo moglo proizvesti.

Konsekvencijalizam stavlja moralni akcent na posljedice ili ishode nekog čina, a ne na sami čin. Prema ovom mišljenju, svako djelo se smatra moralno ispravnim, pod uvjetom da su njegove posljedice korisne. Ovdje, u gruboj formi konsekvencijalizma, traži se od islamske bioetike da dozvoli oplodnju sjemenom donora (AID) kako bi se ispunila želja neplodnog para za potomstvom. Međutim, islamska bioetika zauzima stav o dugoročnim posljedicama i njen pristup se može sažeti u iskaz: slatko je kratko, tuga je duga. Značenje ovoga je da, umjesto da se posmatraju neposredne koristi heterologne umjetne oplodnje, tj. oplodnje sjemenom donora (a ta korist je rođenje djeteta), islamska bioetika daje prednost dalekovidnijem mišljenju šta je dobro za par i šta je dobrobit svih uključenih, uz što se snažno zastupa i interes šireg društva. Stoga se ova praksa osuđuje zbog njenih potencijalno negativnih psihičkih posljedica po djecu, roditelje i donore. Ništa ne znači to što zagovornici ove metode tvrde da odnosi i osjećanja i dalje mogu biti normalni. Islamska bioetika ukorijenjena je u Kur'anu, sunnetu i šerijatu, tako da uzima u obzir stroge i božanske zakone o nasljeđivanju i imetku. Dakle, učenje islamske bioetike je ovdje, sa šireg gledišta, u skladu s konsekvencijalizmom.

Deontologija i konsekvencijalizam obično se predstavljaju kao dvije suprotstavljene etičke teorije bioetike. Međutim, islamska bioetika pokazuje da je moguće spojiti etos obiju, tako što pokazuje da je AID direktno odvratanje od Božijih zakona. Tako je zato što je savršeno jasno da je bračna veza čista, a da su psihički rizici prema djeci, problemi nasljeđivanja, mogući kaos u društvu i druge komplikacije – da su to opasnosti koje daleko nadilaze krajnju korist da se ima dijete. I u zapadnoj sekularnoj bioetici postoji slična briga za slabljenje porodičnih veza i psihičke posljedice po djecu, buduće roditelje, pa čak i donore sperme itd. Dakle, između dva stajališta zasigurno postoje sličnosti. Oba primjenjuju konsekvencijalizam kao filozofski alat u određivanju ispravnosti ili pogrešnosti nekog djela. Jedina razlika je

u tome što, dok islam spaja deontologiju s konsekvencijalizmom, stav zapadne sekularne bioetike fokusira se samo na konsekvencijalizam. Stoga, ova dva pristupa nisu potpuno različita.

U vrednovanju etike *in vitro* oplodnje (IVF), islamska bioetika se odvaja od utilitarnog modela mišljenja, po kojem se o ispravnosti i pogrešnosti nekog djela sudi na osnovu veće koristi. Islamska bioetika odbija da se ograniči na razmatranje posljedica. Umjesto da se približi konsekvencijalističkom pristupu, ona se više fokusira na karakter djela, što je karakteristično za deontološku etiku. Njen cilj je utvrditi ispravnost ili pogrešnost djela, time što se oslanja na standard koji obuhvata posebna pravila ili principe. Islamska bioetika funkcionira na uvjerenju da je, bez obzira na posljedice, čovjek obavezan pridržavati se šerijatskih principa i djelovati u skladu s njima. Međutim, to ne znači da je islamska etika suprotna od konsekvencijalističkog rasuđivanja.

U raspravi o pitanju istraživanja embrionskih matičnih ćelija, čini se da su i islamska i zapadna sekularna bioetika naklonjene njihovim koristima, tj. i zapadni sekularni i islamski etičari zagovaraju da se ova istraživanja sprovode za dobro čovječanstva. Zaključujemo da tu postoji zajedničko razumijevanje između dvije perspektive, u smislu brige za dobrobit čovječanstva.

Stav koji ove dvije bioetike zauzimaju prema surogatstvu, što je otkrio komparativni pristup, ilustrira postojanje i samjerljivog i nesamjerljivog odnosa. Islamska bioetika je potpuno jasna i direktno zabranjuje surogatstvo, kako na unutrašnjim, tako i na vanjskim osnovama. Njen etički stav fokusira se na „unutrašnje dobro“ i isključuje mogućnost da se ženina materica iznajmljuje. Ona naglašava i „vanjsko“ ili „instrumentalno dobro“, time što uglavnom ističe probleme porijekla, društvenog haosa i anarhije. Zapadna sekularna bioetika je relativna. Podupire surogatstvo zbog određenih vanjskih dobara, a osuđuje je zbog vanjskog zla, te, također, ističe da, iako se neke druge stvari mogu iznajmljivati, ženska materica ne. Dakle, unutar zapadne

bioetike imamo i zagovornike i protivnike surogatstva, dok je islamski stav jednoglasan. Iako su oba pristupa sklona naglašavati dobro majke, djeteta i društva u cjelini, njihova stajališta nisu uvijek ista.

Kod problema kloniranja ljudi, u prvi plan iznosi se poštovanje prema ljudskom tijelu, možda kao nikad prije, uz ogromno javno interesovanje koje raspiruje žučne debate o etičkim posljedicama i značaju etičkih interesa i tumačenja. Potrebno je da bioetika napravi taj presudni korak naprijed. U zapadnoj sekularnoj biotici ima stavova i za i protiv kloniranja, tu postoji prava močvara argumenata i protivargumenata kako bi ovo novo naučno otkriće dobilo ovjeru ili se dokinulo. Mnogo toga, u ovom smislu, ovisi o analizi i komentarima bioetičara koji iznose čitav spektar etičkih pravila zasnovanih na različitim standardima. Bioetičari bi ovdje mogli mnogo toga reći! Tokom protekle decenije između bioetičara se odvijala velika i žučna debata o etičkoj i zakonskoj dopustivosti kloniranja ljudi. U zapadnoj sekularnoj biotici protivnici kloniranja ljudi tvrde da je ono napad na tradicionalnu ideju porodice, međutim, zagovornici kloniranja ukazuju na osebuje i složene porodične odnose koji već postoje kao posljedica primjene tehnologije potpomognute reprodukcije, što znači da to nije valjan razlog za zabranu kloniranja. U bioetičkom pokretu se, također, vodi debata o tome da li je kloniranje dehumanizirajući čin ili ne. U igru ulazi važnost identiteta ljudi. Dok protivnici kloniranja ljudi smatraju prijetnjom ljudskoj ličnosti, prijetnjom da bi se kloniranoj osobi uskratio osjećaj jedinstvenosti, zagovornici odbacuju prigovor da bi klonirani čovjek mogao imati problematičan psihički identitet.

Islamska bioetika nije tako duboko zaglibila u sporenjima i njen stav je prilično jasan u odnosu na zapadni bioetički tabor. Argumenti protiv kloniranja ljudi su da je to neprirodna metoda reprodukcije, protivna Allahovom određenju te je, stoga, i zabranjena. Nemamo pravo miješati se u Allahove planove. Dalje,

kloniranje ljudi ima za posljedicu nestanak srodstva, ono predstavlja prijetnju i individualnosti i raznolikosti, i opasnost je za ljudsku psihu, ljudsko dostojanstvo i čast čovjeka. Ono učvršćuje genetski determinizam. U kloniranju ljudi odbacuje se dvojnost um-tijelo. Jedini argument u korist kloniranja jeste to što podstiče istraživanja i ispitivanja i što svjedoči činjenici oživljenja.

Dakle, ni u jednom od dva pristupa ovdje se ne daje neko odlučno mišljenje o kloniranju. Islamski stav povremeno je saglasan sa zapadnim, onda kada se smatra da kloniranje dehumanizira. Međutim, u pogledu dualizma um-tijelo, islamska bioetika iskazuje stav protivljenja, dok zapadna sekularna bioetika šuti o tome. Da li se u tijelu sreću tjelesni i duhovni svijet? Nužno se postavlja pitanje kako kloniranje ljudi utječe na ovo. Ovo je važno pitanje. Je li ljudsko biće sačinjeno od gena, tkiva i organa odvojeno od ličnosti ili su oni integrirani? Šta je sa sviješću i inteligencijom? Iako zapadna sekularna bioetika postavlja različita etička pitanja o kloniranju ljudi, ne iskazuje interes i brigu za pitanje dualizma um-tijelo.

U poređenju sa zapadnom sekularnom bioetikom, islamsko shvatanje ima ogromnu unutrašnju snagu, zato što je u stanju dokinuti teške etičke probleme, samo ako se smisao onog što nam je objavljeno može ispravno dešifrirati. Nasuprot tome, u zapadnoj filozofskoj debati ima protivrječnosti i/ili tenzija među bioetičarima koje vode ka situacijama u kojima je nemoguće donijeti odluku.

Naposljetku, kada razmatramo odnos zapadne sekularne bioetike prema islamskoj bioetici u pogledu medicine potpomoćne reprodukcije, motriti ih samo kao „neuporedive“ ili „nesamjerljive“ bio bi jednostran zaključak. Bolje bi bilo, umjesto toga, fokusirati se na to koji se aspekt poredi i naznačiti koja vrsta mišljenja se poredi. Da li su filozofije uporedive ili nisu ovisi o tome u kakvom svjetlu preferiraju posmatrati jedna drugu. Svak način posmatranja podrazumijeva da se ne mogu precizno

preklapati. Insistirati na njihovoj potpunoj neuporedivosti znači mnogo izgubiti, a to nije intelektualno korisno.

Medicinska etika uobličuje medicinsku praksu i politiku zdravstvene zaštite, a od presudne važnosti je da se bioetičari različitih shvatanja – koji mogu legitimirati potencijalno štetnu praksu, posebno u pogledu otkrića savremene medicine – međusobno razumiju i raspravljaju. To je od suštinskog značaja, zato što bioetika definira ono što čini ljudski život, što prednjači u postavljanju kontroverznih pitanja kao što je pravo čovjeka da umre, te što utječe na politiku rješavanja tih pitanja. Svetost i vrijednost života moraju se očuvati po svaku cijenu.

Islamski model daje održivu i jasnu alternativu koja nadilazi dominaciju zapadnog shvatanja i njegove sekularne, utilitarne, kao i druge osnove, i daje prednost Objavi i duhovnom tumačenju.



Bibliografija

- Ahmad, ID. (a), „Federal Funding for Stem Cell Research“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islamonline.net/english/Views/2001/08/article6.htm>
- Ahmad, K., „Family Life in Islam“ (2005) [Online, posjećeno 10. decembra 2005], <http://www.islam4all.com/newpage112.htm>
- Ahmad, K., „Family Life in Islam“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islam4all.com/newpage112.htm>
- Anderson, E. S., „Is Women’s Labor a Commodity?“, u *Social and Personal Ethics*, Shaw, W. H. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 286-94.
- Anees, M. A., „Re-defining the Human: Triumphs and Tribulations of Homo xeroxiens“ (2006) [Online, posjećeno 10. oktobra 2006], <http://www.iol.ie/~afifi/Articles/human.htm>
- Annas, G. J., „Redefining Parenthood and Protecting Embryos: Why We Need New Laws“, *The Hastings Center Report*, 14:5 (1984), 50-52.
- , „Why We Should Ban Human Cloning“, u *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Bioethical Issues*, 9. izd., Levine, C. (ur.) (U.S.A.: McGraw-Hill, 2001), str. 200-6.

- Anonymous, „Cloning“, u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: MacMillan, 1999), vol. 1, str. 131-36.
- Anonymous, „Fetus“ u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: Macmillan, 1999), vol. 1, str. 154-63.
- Anonymous (a), „Reproductive Technologies“, u *Bioethics for Students: How Do We Know What's Right? Issues in Medicine, Animal Rights and the Environment*, Post, S. G. (ur.) (New York: Macmillan, 1999), vol. 1, str. 177-99.
- Anonymous (b), „Artificial Insemination from an Islamic Perspective“ (2005) [*Online*, posjećeno 26. maja 2005], <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=76500>
- Anonymous (b), „*In vitro* Fertilization: Islamic View“ (2005) [*Online*, posjećeno 15. juna 2005], <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=100160>
- Anonymous (b), „Does Islam Allow ‚Surrogate Motherhood?‘“ (2005) [*Online*, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islamonline.net/fatwa/English/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=98806>
- Anonymous (c), „Brave New Womb: Ethical and Legal Issues Surrounding Reproductive Technologies“, *Chatelaine* (engl. izd.), 66:8 (1993), 30-38.
- Anonymous (c), *Al-Ahram Weekly Online* (2005) (17-23. maj 2001), no. 534 [*Online*, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.weekly.ahram.org.eg/2001/534/feat1/htm>

- Anonymous (c), *OIC Resolution* (2006) [Online, posjećeno 15. oktobra 2006], <http://www.islamibankbd.com/page/oicres.htm>
- Anonymous (d), „Using a Husband’s Frozen Sperms“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=71039>
- Anonymous (d), „Surrogate Parenting“ (2005) [Online, posjećeno 10. decembra 2005], <http://www.themodernreligion.com/misc/hh/surrogate-parenting.html>
- Anonymous (d), „Islamic View on Artificial Insemination“ (2006) [Online, posjećeno 13. oktobra 2006], <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=4108>.
- Anonymous (e), „Surrogacy“ (2005) [Online, posjećeno 14. juna 2005], <http://www.islamset.com/bioethics/obstet/surrog.html>
- Anonymous (e), „IVF Using Donated Sperm“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=109678>
- Anonymous (e), „Making Babies – Interview: Nigel Cameron (2006)“ [Online, posjećeno 13. oktobra 2006], www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/fertility/interviews/cameron.html
- Anonymous (f), *Medžellat medžma’ el-fikh el-islami*, no. 7, vol. 3, 563.
- Anonymous (f), „Using Sperm Frozen before Marriage“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=114060>
- Anonymous (g), „Islamic Voice“ (2002) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islamicvoice.com/july.2002>

- Arafa, H., „Ethics of the Medical Profession from the Islamic Viewpoint“ (2006) [Online, posjećeno 13. oktobra 2006], <http://www.islamonline.net/iob-english/dowalia/techng-2000-August-22/techng7.asp>
- Arras, J. D. „Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics“, *Journal of Medicine and Philosophy*, 16:1 (1991), 29-51.
- Asad, M., *The Message of the Qur'an* (Lahore: Arafat Publications, 1980).
- Attas, el-, S. M., *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd., 1978).
- Bakar, M. D., „Principles of Islamic Law in Contemporary Medical Issues“, *Journal of Federation of Islamic Medical Association*, 1:1 (jun, 1996), 1-26.
- Beauchamp, T. L., „Ethical Theory and Bioethics“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp, T. L. i Walters, L. R. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 1-32.
- _____, „Does Ethical Theory Have a Future in Bio-ethics?“, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32:2 (2004), 209-17.
- _____, and Childress, J., *Principles of Biomedical Ethics*, 5. izd. (NY: Oxford University Press, 2001), str. 32-38.
- Beck, L. W., *Foundations of the Metaphysic of Morals* (Translation of the book by Immanuel Kant) (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1959).
- Beddington, R., „Cloning – Mill Hill Essays“, National Institute for Medical Research (2006) [Online, posjećeno 10. oktobra 2006], <http://www.nimr.mrc.ac.uk/millhillessays/1997/cloning.htm>
- Bracci, S. L., „Bioethics: A ,New' Prudence for an Emergent Paradigm?“, *Argumentation and Advocacy*, 38:3 (2002), 115-18.

- Brock, D. W., „Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, B., Arras, J. D. i London, A. J. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 631-43.
- Brody, H., *Ethical Decisions in Medicine* (Boston: Little, Brown & Company, 1976).
- Brown, J. i Brown, L., *Our Miracle Called Louise* (London: Paddington, 1979).
- Cahill, L. S., „No Human Cloning: A Social Ethics Perspective“, *Hofstra Law Review*, 27:3 (1999), 487-501.
- Callahan, D., „Religion and the Secularization of Bioethics“, *The Hastings Center Report*, 20:4 (1990), 2-4.
- , „Bioethics: Private Choice and Common Good“, *The Hastings Center Report*, 26:1 (1994), 28-31.
- Chambers, T., „From the Ethicist's Point of View: The Literary Nature of Ethical Inquiry“, *The Hastings Center Report*, 26:1 (1996), 25-33.
- Charo, R. A., „Legislative Approaches to Surrogate Motherhood“, *Law, Medicine and Health Care*, 16:1-2 (1988), 96-112.
- Choo, D. R., „Two Master Arguments in the Ethics of Human Cloning vs. Autonomy of the Future Clones“ (2006) [Online, posjećeno 10. oktobra 2006], <http://www2.unescobkk.org/eubios/ABC4/abc4402.htm>
- Daniel, W. J., „Sexual Ethics in Relation to IVF and ET: The Fitting Use of Human Reproductive Power“, u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. W. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 71-78.
- De Castro, L. D., „Is there an Asian Bioethics“ (2005) [Online, posjećeno 16. augusta 2005], [www.hi.is/~ssigma/PDF files/de Castro.pdf](http://www.hi.is/~ssigma/PDF%20files/de%20Castro.pdf)

- Dent, M. D. [Dmin, Tyler, TX], „Licenced to Heal“, *Bulletin of the American College of Surgeons*, 87:8 (2002), 8-12.
- De Vries, R., „How Can We Help? From ‚Sociology in‘ to ‚Sociology of Bioethics“, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32:2 (2004), 279-92.
- Doberstein, J. W., *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964).
- Duffner, P. A., „The Fruits of Secularism“, *The Rosary Light & Life*, 51:1 (1998) [Online, posjećeno 10. decembra 2005], <http://www.rosary-center.org/1151n1.htm>
- Edge, R. S. i Groves, J. R., *Ethics of Health Care: A Guide for Clinical Practice*, 2. izd. (Albany: Delmar Publishers, 1999).
- Ekila S., „Palestinians Defy Detention, Have Children“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.islamonline.net/English/News/2003-08/03/article03.html>
- Engelhardt, H. T., „Creating a Discipline: Theory“, *Proceedings of The Birth of Bioethics Conference* (Seattle, WA, 23-24. septembar 1992).
- _____, „Bioethics as a Plural Noun: Competing Understanding of Morality in Health Care“ (2005) [Online, posjećeno 16. augusta 2005], <https://aabhl.org/files/papertrisengelhardt.pdf>
- _____, „Can Philosophy Save Christianity“, *Christian Bioethics*, 5:3 (1999), 203-12.
- Evans, J. H., *Playing God: Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate* (Chicago: University of Chicago, 2002).
- Faruqi, Al, Ismail R., *Toward Islamic English* (Virginia: International Islamic Publishing House and the International Institute of Islamic Thought, 1995).

- _____, *Towards Islamization of Disciplines* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (1989).
- Feiler, C. L., „Human Embryo Experimentation: Regulation and Relative Rights“, *Fordham Law Review*, 66:6 (1998), 2435-2469.
- Fletcher, J., *Morals and Medicine: The Moral Problems of The Patient's Right to Know the Truth, Contraception, Artificial Insemination, Sterilization, Euthanasia* (Princeton: Princeton University press, 1979), str. 124.
- _____, „Ethical Aspects of Genetic Controls: Designed Genetic Changes in Man“, *New England Journal of Medicine*, 285:14 (1971), 776-783.
- Frader, J. E., „Have We Lost Our Senses? Problems with Maintaining Brain-dead Bodies Carrying Fetuses“, *Journal of Clinical Ethics*, 4:4 (1993), 347-348.
- Frankena, W., *Ethics*, 2. izd. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).
- Gardiner, P., „A Virtue Ethics Approach to Moral Dilemmas in Medicine“, *Journal of Medical Ethics*, 29:5 (2003), 297-302.
- Garlikov, R., „The ‚Slippery Slope‘ Argument“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.garlikov.com/philosophy/slope.htm>
- Glendon, M. A., *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (NY: Free Press, 1991).
- Goldman, A., „The Refutation of Medical Paternalism“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, B., Arras, J. D. i London, A. J. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 56-64.
- Gorovitz, S. , „Bioethics and Social Responsibility“, *The Monist*, 60:1 (1977), 3-15.

- Haring, B., *Ethics of Manipulations* (New York: The Seabury Press, 1975), str. 197.
- Harris, J., *The Value of Life* (London: Routledge, 1997).
- Hoffman, S. i Morriss, A. P., „Birth After Death: Perpetuities & the New Reproductive Technologies“, *Georgia Law Review*, 38:2 (2004), 575-631.
- Hogan, L. i Clague, J., „Feminist Ethical Theories: Key Trends, Past and Future/Response“, *The Month*, 32:8 (1999), 315-21.
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (NY: Simon & Schuster, 1996).
- Hursthouse, R., „Virtue Theory and Abortion“, *Philosophy and Public Affairs*, 20:3 (1991), 223-46.
- Irving, D. N., „Which Medical Ethics for the 21st century?“ (2005) [Online, posjećeno 16. augusta 2005], http://www.life-issues.net/writers/irv/irv_02ethics2.html
- Islam, S., Rusli, B. N., Ab Rani, B. S., Hanapi, B. M. N., „Ethics of Artificial Insemination: An Islamic Perspective“, *Journal of the Islamic Medical Association of North America* (JIMANA), vol. 39, no. 1 (2007).
- _____, „Spare Embryos and Human Embryonic Stem Cell Research: Ethics of Different Public Policies in the Western World“, *The International Medical Journal* (IMJM), 4:2 (2005), 1-16.
- Itzkovich, J. S., „Israel Allows Removal of Sperm from Dead Men at Wives' Request“, *British Medical Journal* (International Edition), 327:7425 (2003), 1187.
- Johnson, R. A., „Virtue and Right“, *Ethics*, 113:4 (2003), 810-34.
- Jonsen, A. R., *The Birth of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1998).

- Kamali, H., *Principles of Islamic Jurisprudence* (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd., 1989).
- Kant, Immanuel, Paton, H. J., *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (New York: Harper & Row, 1964).
- Kass, L. R., „The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans“, *The New Republic*, 216:22 (1997), 17-26.
- _____, „Making Babies – the New Biology and the ‚Old‘ Morality“ (1972) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.lawlink.nsw.gov.au/lrc.nsf/pages/dp15chp4>
- _____, „Why We Should Ban the Cloning of Human Beings“, u *Bio-medical Ethics*, 4. izd., Mappes, T. A, i Degrazia, D. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 561-564.
- Kasule, O. H., „Human Cloning“ (2006) [Online, posjećeno 10. oktobra 2006], www.missionislam.com/health/cloning.htm
- _____, „A Critique of the Biomedical Model from an Islamic Perspective“, u *FIMA Year Book 2003*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council [MIRC] and Islamic International Medical College, 2003), str. 95-108.
- _____, „Medical Jurisprudence Between Originality and Modernity. Proceedings of the 5th Scientific Meeting of the Islamic Medical Association of Malaysia“ (Penang, 28-29. maj 2004).
- _____, „Derivation of Legal Rulings on *In vitro* Fertilization From the Purposes of the Law“, *International Medical Journal*, 4:1 (2005), 1-9.
- Kerr, S. M., et al., „Postmortem Sperm Procurement“, *Journal of Urology*, 157:6 (1997), 2154-2158.

- Ketchum, S. A., „Selling Babies and Selling Bodies“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, B., Arras, J.D., London, A. J. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003), str. 625-30.
- Khan, I. A., „Islamic Research in Philosophy: Issues and Problems“, u *Research Methodology in Islamic Perspective*, Muqim, M. (ur.) (Kuala Lumpur: Synergy Book International, 1999), str. 117-27.
- Khan, J. A., *Secularism – A Reaction to the Experience of the Christian Church in Europe* (Karachi: International Islamic Publishers, 1982).
- Khouj, A. M., *Ascent to Freedom* (U.S.A.: 1992).
- Krauthammer, C., „Mounting the Slippery Slope“, *Time*, 158:3 (2001), 80.
- Krimmel, H. T., „The Case Against Surrogate Parenting“, *The Hastings Center Report*, 13:5 (1983), 35-39.
- Kuczewski, M., „The First Bioethicist“, *The Hastings Center Report* (Hastings-on-Hudson), 33:5 (2003), 45-47.
- Kuhse, H., „An Ethical Approach to IVF and ET: What Ethics is all About“, u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. W. & Singer P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984).
- Ladd, J., „The Task of Ethics“, u *Encyclopedia of Philosophy*, Reich, W. T. (ur.) (NY: The Free Press, 1978), vol. 1, str. 400-407.
- Landau, „To Reveal or Not to Reveal a Secret“, *American Journal of Psychotherapy*, 57:1 (2003), 122-37.
- Larijani, B. i Zahedi, F., „Islamic Perspective on Human Cloning and Stem Cell Research“, *Transplantation Proceedings*, vol. 36 (2004), 3188-3189.
- Leeton, J. F., Trounson, A. O. i Wood, C., „IVF and ET: What It is and How it Works“, u *Test Tube Babies*, Walters, W.A.W. i P.

- Singer (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 2-10.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, 2. izd. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).
- Macklin, R., „Is There Anything Wrong with Surrogate Motherhood? An Ethical Analysis“, u *Social and Personal Ethics*, Shaw, W. H. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 270-79.
- Makki, M. A. (ur.), *Fatva Mustafa ez-Zerka* (Damask: Dar el-Kelam, 2004), str. 302.
- Malm, H., „Paid Surrogacy: Arguments and Responses“, u *Social and Personal Ethics* Shaw, W. H. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 2002), str. 279-86.
- Mappes, T. A. i DeGrazia, D., „General Introduction“, u *Biomedical Ethics*, 5. izd., Mappes, T. A. i DeGrazia, D. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 1-55.
- Maududi, A. A., „The Islamic Concept of Life“ (2006) [*Online*, posjećeno 22. marta 2006], <http://www.islam101.com/sociology/conceptLife.htm>
- May, W., „Attitudes toward the newly dead“, *Hastings Center Report*, 1 (1973), 3-13.
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (New York: Liberal Arts Press, 1957).
- Mishal, A. A. (a), „Cloning and Advances in Molecular Biotechnology: Islamic Shariah Guidelines“ u *FIMA Year Book 2002*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with Medico Islamic Research Council [MIRC] Islamic International Medical College, 2002), str. 33-47.
- _____, (b), „Human Life Before Birth: the Contemporary Issues“, u *FIMA Year Book 2002*, Fadel, H. E. (ur.) (Islamabad: Federation of Islamic Medical Associations in collaboration with

- Medico Islamic Council [MIRC] and Islamic International Medical College, 2002), str. 1-14.
- Mitchell, G. D., Singer, P. „*In vitro* Fertilization: The Major Issues – A Comment“, *Journal of Medical Ethics*, 9:4 (1983), 196-9.
- Mohamed, Y., *Human Nature in Islam* (Kuala Lumpur: A. S. Noor-deen, 1998).
- Morgan, J. L., „The Created Individual: Are Basic Notions of Humanity Threatened“, u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. W. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 88-96.
- Mori, M., „The Morality of Assisted Reproduction and Genetic Manipulation“ (2006) [*Online*, posjećeno 13. oktobra 2006], http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid
- Morris, J. W., *The Wisdom of the Throne, An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981).
- Munson, R., „Reproductive Control: *In vitro* Fertilization, Artificial Insemination and Surrogate Pregnancy“, u *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*, 5. izd., Munson, R. (ur.) (Stamford: Wadsworth, 1996), str. 489-551.
- Murphy, G., „Donor Insemination: Finding your Roots“, *The Lancet*, 360:9330 (2002), 419.
- Murray, T. H., „Families, the Marketplace and Values: New Ways of Making Babies“, u *BioMedical Ethics*, Mappes, T. A. i Zembaty, J. S. (ur.) (NY: Mcgraw-Hill, 1991), str. 546-53.
- National Bioethics Advisory Commission: Recommendations available at bioethics, Georgetown, pp. 107-110 [*Online*, posjećeno 6. novembra 2013], [edu/nbac/pubs/cloning/chapter6.pdf](http://www.bioethics.edu/nbac/pubs/cloning/chapter6.pdf)

- Nawash, A., „Cloning: Friend of Foe“ (2006) [Online, posjećeno aprila 2004], <http://www.islamonline.net/iol-english/dowlia/techng-15-10/technglb.asp>
- Neumann et al., „The Cost of a Successful Delivery with *In vitro* Fertilization“, *New England Journal of Medicine* 331:4 (1994), 239-43.
- Niekerk, A. V. i Zyl, L. V., „The Ethics of Surrogacy: Women’s Reproductive Labour“, *Journal of Medical Ethics*, 21 (1995), 345-9.
- _____, „Interpretations, Perspectives and Intentions in Surrogate Motherhood“, *Journal of Medical Ethics*, 26:5 (2000), 404-9.
- Norris, C., „The Necessity of a Feminist Bioethics“, *The Georgetown Philosophical Review*, 1:1 (2004), 10-15.
- Nyazee, I. K., *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1989), str. 202-11.
- Oglesby, C., „Donors Give Eggs, Sperm for Stem Cells“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.cnn.com/2001/HEALTH/07/11/stemcells>
- Orr, R. D. i Siegler, M., „Is Posthumous Semen Retrieval Ethically Permissible?“, *Journal of Medical Ethics*, 28:5 (2002), 299-302.
- Ostrom, K., „Psychological Considerations in Evaluating AID“, *Soundings*, 54:3 (1971), 293-96.
- Ozar, D., „The Case for Not Unthawing Frozen Embryos“, *The Hastings Center Report*, 15:4 (1985), 7-12.
- Park, A., „Designer Baby“, *Time*, 157:16 (2000), 76.
- Parker, M., „Response to Orr and Siegler – Collective Intentionality and Procreative Desires: The Permissible View on Consent to Posthumous Conception“, *Journal of Medical Ethics*, 30:4 (2004), 389-392.

- Pellegrino, E. D. i Thomasma, D. C., *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethics of the Healing Professions* (NY: Oxford University Press, 1981).
- Pence, G. E., *Classic Cases in Medical Ethics*, 2. izd. (New York: Mc Graw-Hill, 1995).
- _____, „Will Cloning Harm People?“, u *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, (Pojman, L. P. (ur.) Belmont: Wadsworth, 2000), str. 349-59.
- Pojman, L. P., *Life and Death: Grappling with the Moral Dilemmas of Our Time* (Belmont: Wadsworth, 2000).
- Preston, R. H., „The Four Principles and their Use: The Possibilities of Agreement Between Different Faiths and Philosophies“ u *Principles of Health Care Ethics*, Gillon, R. (ur.) (Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 1994), str. 23-30.
- Purdy, L. M. „Surrogate Mothering: Exploitation or Empowerment?“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp, T. L. i Walters, L. R. (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 666-74.
- Qaradawi, -al, Yusuf, *The Lawful and The Prohibited in Islam [El-halal ve el-haram fi el-islam]*, preveli sa arapskog El-Helbawy, K., Siddiqui, M. M., Shukry, S. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001).
- _____, „Cloning and Its Dangerous Impacts“ (2006) [*Online*, posjećeno 10. oktobra 2006], http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544346
- Qutb, S., „In the Shade of the Qur'an“ (2006) [*Online*, posjećeno 13. oktobra 2006], www.ymsite.com/books.php
- Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy* (San Francisco, CA: McGraw-Hill, 1999).

- Rahman, F., *Quranic Sciences* (London: The Muslim Schools Trust, 1981).
- Rahner, K., „Experiment Man“, *Theology Digest*, 15:2 (1968), 2-8.
- Ramadan, T., „Who Decides? Right or Wrong“ (2005) [*Online*, posjećeno 16. augusta 2005], <http://www.islamicity.com/articles/articles.asp?ref=IC0306-2000&p=3>
- Rawls, J. A., *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
- Reich, W. T., „Introduction“, u *Encyclopedia of Philosophy*, Reich, W. T. (ur.) (NY: The Free Press, 1978), vol. 1, str. 15-22.
- Rickard, M., „Is it Medically Legitimate to Provide Assisted Reproductive Treatment to Fertile Lesbians and Single Women?“ (2006) [*Online*, posjećeno 13. oktobra 2006], <http://www.aph.gov.au/library/pubs/rp/2000-01/01RP23.htm>
- Robertson, J. A., *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies* (Princeton: Princeton University Press, 1994), str. 23.
- _____, „Liberalism and the Limits of Procreative Liberty: A Response to My Critics“, *Washington and Lee Law Review*, 52:1 (1995), 233-267.
- _____, „IVF, Infertility and the Status of Embryo“, u *Contemporary Issues in Bioethics*, 5. izd., Beauchamp, T. L. i Walters, Le Roy (ur.) (Belmont: Wadsworth, 1999), str. 635-646.
- _____, „Surrogate Mothers: Not So Novel After All“, *The Hastings Center Report*, 13:5 (1983), 28-34.
- Robinson, B. A., „Ethical Concerns: Extracting Stem Cells“ (2005) [*Online*, posjećeno 15. juna 2005], http://www.religioustolerance.org/res_stem2.htm

- Rothman, B. K., „Motherhood: Beyond Patriarchy“, u *Biomedical Ethics*, 5. izd., T. A. Mappes i D. Degrazia (ur.) (New York: Mc Graw-Hill, 2001), str. 557-61.
- Sachedina, A., „Human Cloning: Religious Perspectives“ (2006) [Online, posjećeno 10. oktobra 2006], <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=8>
- Sandel, M. J., „Embryo Ethics – The Moral Logic of Stem-Cell Research“, *The New England Journal of Medicine*, 351:3 (2004), 207-209.
- Sarkar, B. K., *Organon of Medicine* (Delhi: Birla Publications Private Limited, 2006).
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1971).
- Schenker, J. G., „International Regulation of Human Embryo Research, FIGO Statements and World Experience“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.humrep.ou-pjournals.org/cgi/reprint/13/8/2047.pdf>
- Schneider, E. D., „Artificial Insemination“, *Journal of Lutheran Ethics* (2006) [Online, posjećeno 3. juna 2010], <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Journal-of-Lutheran-Ethics/Portfolios/Social-Statements-of-the-ELCA/Predecessor-Church-Body-Documents/Procreation-Ethics-Series/Artificial-Insemination.aspx>
- Schwartz, L., Preece, P. L., Hendry, R. A., *Medical Ethics: A Case-Based Approach* (Edinburgh: Saunders, 2002).
- Serour, G. I., „Bioethics in Infertility Management in the Muslim World“ (2006) [Online, posjećeno 10. jula 2006], <http://www.islamicworld.net/sister/h12htm>
- , „Reproductive Choice: A Muslim Perspective“ (2005) [Online, posjećeno 15. juna 2005], <http://www.hsph.harvard.edu/organizations/grhf/SAsia/suchana/1130/rh393.html>

- Sherwin, S., „Feminist Ethics and *In vitro* Fertilization“, u *Biomedical Ethics*, 4. izd., T. A. Mappes i D. Degrazia (ur.) (New York: Mc Graw-Hill, 1996), str. 532-36.
- Siddiqi, M. H., „Human Cloning: An Islamic Perspective“ (2006) [*Online*, posjećeno 10. oktobra 2006], <http://www.somali-doc.com/smf/islam-and-medicine/human-cloning-an-islamic-perspective/>
- Sistare, C., „Reproductive Freedom and Women’s Freedom: Surrogacy and Autonomy, *Philosophical Forum: A Quarterly*, 19:4 (1988), 227-240.
- Simmons, P. D., *Birth and Death: Bioethical Decision Making* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983).
- Smith, W. J., „Is Bioethics Ethical?“ (2000) [*Online*, posjećeno 16. augusta 2005], http://www.catholiceducation.org/articles/medical_ethics/me0005.html
- Steinbock, B., Arras, J. D., London, A. J., „Moral Reasoning in the Medical Context“, u *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6. izd., Steinbock, B., Arras, J. D. i London, A. J. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2003). str. 1-41.
- Stolberg, S., „Scientists Create Scores of Embryos to Harvest Cells“, *The New York Times* (11. juli 2001); A1, A15.
- Syed, I., „Ijtihad“ (2006) [*Online*, posjećeno 13. decembra 2006], http://www.irfi.org/articles/articles_1_50/ijtihad.htm
- Syed, I. B., „Human Cloning“ (2006) [*Online*, posjećeno 10. oktobra 2006], http://www.irfi.org/articles/articles_1_50/human_cloning.htm
- Toeh, *Infertility: Finding the Right Solution* (Singapore: Times Books International, 1987).

- „The Internet Encyclopedia of Philosophy“ (2005) [Online, posjećeno 12. augusta 2005], <http://www.iep.utm.edu/c/comparat/htm>
- Thomasma, D. C., „Bioethics and International Human Rights“, *The Journal of Law, Medicine and Ethics*, 25:4 (1997), 295-306.
- Tiefel, H. O., „Human *in vitro* Fertilization: A Conservative View“, *Journal of American Medical Association*, 247:23 (1982), 3235-3242.
- Tuckler, D., „Some Legal Problems of Fabricated Man. Proceedings of the Conference on Fabricated Man IV: Fabricated Man and the Law“, (Saint Louis, Missouri: The Institute for Theological Encounter with Science and Technology [ITEST], Fordyce House, 7-9. oktobar 1977) [Online, posjećeno 14. januara 2006], <http://itest.slu.edu.dloads/70s/fabman6/fabman6.txt>
- Wachbroit, R., „Genetic Encores: The Ethics of Human Cloning“, u *Biomedical Ethics*, 4. izd., Mappes, T. A. i Degrazia, D. (ur.) (NY: McGraw-Hill, 2001), str. 571-577.
- Walters, W. A. W. i Singer, P., „Conclusions and Costs“ u *Test Tube Babies*, Walters, W. A. E. i Singer, P. (ur.) (Melbourne: Oxford University Press, 1984), str. 128-41.
- Warren, M. A., „IVF i Women’s Interests: An Analysis of Feminist Concerns“, *Bioethics*, 2:1 (1988), 37-57.
- Wilson, B. R., „Secularization“, u *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ur.) (Toronto: Macmillan Reference, 1993), vol. 13, str. 159-65.
- Wolff, J., „Sperm Donor Ruling Could Open the Door for Offspring“ (final edition), *USA Today* (McLean, VA, 15. jun 2004): A13.
- Yacoub, A. A. A., *The Fiqh of Medicine* (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2001).

- Yesley, M. S., „Diversity in Bioethics“ (2005) [Online, posjećeno 16. augusta 2005], <http://www.eubios.info/EJ54/EJ54D.htm>
- Zawawi, M., „Human Cloning – Ethical And Legal Perspectives“, u *Bioethics In The Biotechnology Century*, Majdeed, A. B. A. (ur.) (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding, 2002), str. 123-60.

Popis seminara

- Istraživanje na rezervnim embrionima i matičnim ćelijama ljudskih embriona: etički pristup*, 10. Nacionalna konferencija medicinskih nauka, 21-22. maj 2004, Univerzitet nauke Malezije (USM).
- Etička pitanja o in vitro oplodnji: zapadna filozofska stajališta*, 10. Nacionalna konferencija medicinskih nauka, 21-22. maj 2004, USM.
- Etička pitanja o in vitro oplodnji: zapadna filozofska stajališta*, Postdiplomski istraživački kolokvij 2005, USM.
- Istraživanje na rezervnim embrionima i matičnim ćelijama ljudskih embriona: etički pristup*, Seminar iz filozofije i etike reproduktivne medicine: Zapadna naspram islamskih stajališta, 10. juli 2005, USM.
- Etička pitanja o in vitro oplodnji: zapadna filozofska stajališta*, Seminar iz filozofije i etike reproduktivne medicine: Zapadna naspram islamskih stajališta, 10. juli 2005, USM.
- Etika umjetne oplodnje: islamsko stajalište*, Konferencija: El-Kur'an i savremeni izazovi u dobu globalizacije, 19-20. septembar 2005, Islamski univerzitetški koledž Malezije (KUIM), Kualal Lumpur, Malezija.

Bioetika se, tokom posljednjih nekoliko decenija, razvila u važno područje za izučavanje. Sa napretkom u medicini koji progresivno preobražava naše shvatanje onoga šta čini život, javlja se potreba za medicinskom etikom koja bi rješavala mnoga nova pitanja i nove izazove, posebno u području genetike i reprodukcije.



Od vitalnog značaja su ozbiljne moralne dileme sa kojima se suočavaju medicinski stručnjaci, a koje zahtijevaju teološko stajalište. Međutim, sekularna bioetika je ta koja definiše šta čini ljudski život, a sekularna bioetika je ta koja vrši utjecaj na politiku u pitanjima koja se tiču svih nas, koja će vjerovatno imati veliki društveni utjecaj. Je li ispravno da neka žena posluži kao surogat svojoj sestri? Ili, da par bez djece pribjegava umjetnoj oplodnji sjemenom donora? Šta islam ima da kaže o tome?



Djelo *Etika medicinski potpomognute reprodukcije* poredi i suprotstavlja zapadne i islamske modele bioetike, dokazujući da islamsko shvatanje (uzeto iz Kur'ana i sunneta) daje održivu jasnu alternativu koja nadilazi dominaciju sekularnog sa njegovim raznovrsnim filozofskim osnovama, kako bi dalo prednost Objavi i duhovnom tumačenju. Čineći to, držeći se principa, ono mapira izlaz iz začaranog kruga mišljenja, zbog kog je vrlo teško odlučiti „šta je najbolje“.