

KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI

**ARYSTOTELESOWSKIE „KORZENIE” WSPÓŁCZESNEJ
BIOETYKI ISLAMU NA PRZYKŁADZIE
KONTROWERSJI WOKÓŁ STATUSU ONTYCZNEGO
POCZĘTEGO CZŁOWIEKA**

Arabowie bardzo szybko nauczyli się korzystać z dziedzictwa kulturowego podbitych ludów¹. Mając świadomość, że kultura tych narodów znacznie przewyższa ich własną, skrupulatnie gromadzili na przykład greckie teksty naukowe i filozoficzne, znajdujące się m.in. w syryjskich oraz perskich szkołach. Najwięcej dla przyswojenia dla kultury arabskiej starożytnego dorobku naukowego Greków uczyniła perska dynastia Abbasydów, która panowała od 750 (po dynastii Omajjadów) do 1258 roku. To perscy Abbasydzi założyli w Bagdadzie, ok. 830 roku, tzw. „Dom Mądrości”, składający się z akademii i biblioteki oraz centrum tłumaczeń, m.in. nauki i filozofii greckiej na język arabski. Dokonywano tam przekładów starożytnych prac naukowych i filo-

KS. DR MIROSŁAW TWARDOWSKI, kapłan diecezji rzeszowskiej, Wykładowca w WSD w Rzeszowie oraz na Wydziale Biologiczno-Rolniczym Uniwersytetu Rzeszowskiego. Kontakt: twardowskimiroslaw@poczta.fm

1 S. Wielgus, *Średniowieczna filozofia i nauka islamska oraz jej wpływ na filozofię i naukę zachodnią*, http://www.katedra.uksw.edu.pl/awicenna/sredn_filozofia_i_nauka_islamska.pdf, data odczytu 20 października 2013.

zoficznych, szczególnie dzieł Arystotelesa i jego komentatorów (Aleksandra z Afrodyzji, Porfiriusza, Temistiusza i Ammoniosa).

W średniowieczu na obszarze imperium islamu najbardziej znaczącą gałąź filozofii stanowili nawiązujący do spuścizny Arystotelesa perypatetycy islamscy. Inicjatorem tego nurtu był Al-Kendi (zm. 870), tłumacz i komentator Stagiryty. W X wieku głównym przedstawicielem tego kierunku był Al-Farabi (zm. 950), uczony, filozof, uchodzący za najlepszego znawcę filozofii Arystotelesa na gruncie arabskim². Na przełomie X/XI wieku żył Awicenna – Ibn Sina (zm. 1037), filozof-neoplatonik, lekarz i przyrodnik, autor m.in. komentarzy do pism Stagiryty³. W XII wieku działali jeszcze inni wybitni filozofowie islamscy z nurtu perypatetyckiego, a wśród nich najślawniejszy, teolog, prawnik, lekarz, filozof, Awerroes – Ibn Roszd (zm. 1198). Chrześcijańscy myśliciele średniowieczni nadali mu przydomek „Komentator”, m.in. ze względu na olbrzymi, kilkunasotomowy komentarz do wszystkich dzieł Arystotelesa. Dla Awerroesa grecki filozof był największym w historii myślicielem, wszystko co ważne w filozofii, wyszło spod pióra Stagiryty.

Dla filozofów muzułmańskich kluczową była kwestia pogodzenia greckiej filozofii, w tym zwłaszcza spuścizny Arystotelesa, z dogmatami Koranu i innych świętych ksiąg islamu. Także współczesna bioetyka islamska zdaje się wyraźnie zakorzeniona w filozofii greckiej. Arystotelesowskie inspiracje próbuje się w jej ramach uzgadniać z nauką Koranu i innych świętych ksiąg islamu. Zagadnieniem, w którym wspomniane inspiracje są szczególnie widoczne, jest status ontyczny poczętego człowieka.

Według muzułmańskiej antropologii człowiek został stworzony przez Boga i jest od niego bytowo całkowicie zależny⁴. Bóg jest stwórcą i panem każdego człowieka. Człowiek jako stworzenie boże jest istotą złożoną z pierwiastka materialnego (ciała) i duchowego (duszy)⁵. Dualizm duszy i ciała, charakteryzujący muzułmańską tradycję filozoficzną, to skutek wpływu filozofii starożytnej, w szczególności koncepcji Platona, z którą świat islamu zaznajomił się już począwszy od IX wieku. Dla Platona ciało i dusza są nieredukowalne; dusza jest ogniem ciała i stanowi oddzielną i wyraźną jednostkę. Muzuł-

2 A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1967, s. 58.

3 S. Wielgus, *Średniowieczna filozofia i nauka islamska...*, dz. cyt.

4 T. Stefaniuk, *Teologiczne aspekty koncepcji bliźniego w islamie – obrazy innowiercy i współwyznawcy*, [w:] *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Białystok 2010, s. 33.

5 D. Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Springer, New York 2007, s. 270.

mańscy myśliciele starali się więc połączyć doktrynę islamu z filozofią grecką. W początkowym okresie po neoplatonizmie najsilniejszy wpływ na myślicieli muzułmańskich wywierały prace Arystotelesa (*falsafa*⁶). Dla Stagiryty relacja ciało-dusza to relacja jedności i komplementarności, psychosomatycznej całości. Szczególnie wpływowy, aż do końca średniowiecza był pogląd Arystotelesa, iż zarodek staje się w pełni istotą ludzką 40 dni po poczęciu, jeżeli jest to zarodek męski, a 90 dni po poczęciu w przypadku zarodka żeńskiego.

W niniejszym artykule prześledzimy „ślady” Arystotelesowskich rozstrzygnięć wciąż obecne we współczesnej bioetycznej myśli islamu, zwracając szczególną uwagę na debatę wokół statusu ontycznego zarodka ludzkiego. Istnieje bowiem różnica w opinii współczesnych myślicieli muzułmańskich co do statusu ludzkiego embrionu w początkowym stadium ciąży. Jedni autorzy uważają, że bez względu na okoliczności już od 40 dnia po poczęciu zarodek jest w pełni człowiekiem. Inni twierdzą, że staje się on człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu dopiero od 120 dnia od momentu poczęcia, kiedy to – jak twierdzą – posiada nie tylko ciało, ale i duszę. Dokonanie aborcji od momentu, w którym embrion jest w pełni człowiekiem, a więc ma duszę, postrzegane jest jako forma zabójstwa i jako jeden z najcięższych grzechów w islamie.

1. Filozoficzne „korzenie” islamskiej bioetyki

Nim zaprezentujemy stan współczesnej debaty środowisk muzułmańskich wokół statusu embrionu ludzkiego, przedstawimy najpierw pokrótce poglądy Arystotelesa na przebieg embriogenezy i animację ludzkiego zarodka oraz pozostający w bezpośredniej relacji do głównego zagadnienia temat dopuszczalności sztucznego poronienia.

1.1. Poglądy Arystotelesa na przebieg embriogenezy

Według Stagiryty, prekursora embriologii porównawczej, embriony ludzkie w zależności od płci rozwijają się szybciej lub wolniej⁷. Zarodki męskie przechodzą etapy swojego rozwoju szybciej niż żeńskie. Do 40 dnia od zapłodnienia (w przypadku embrionów żeńskich dopiero do 90 dnia) tworzą one „masę ciała niezróżnicowaną”, a następnie przybierają stopniowo ludzką formę. Zatem organogeneza embrionów męskich przebiega dwukrotnie

6 Nurt tzw. arabskiego arystotelizmu. T. Stefaniuk, *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, s. 9.

7 A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 52.

szybciej niż żeńskich. Zacytujmy odnośny fragment z dzieła Arystotelesa *Zoologia*: „Gdy chodzi o embriony płci męskiej, ich ruch wyczuwa się zazwyczaj na boku prawym, po upływie mniej więcej czterdziestu dni; gdy chodzi o embriony płci żeńskiej, na boku lewym około dziewięćdziesiątego dnia. (...) W tym mniej więcej czasie embrion zaczyna się różnicować; przedtem tworzył masę ciała niezróżnicowaną. (...) Jeśli embrion wydalony w czterdziestym dniu jest płci męskiej, rozkłada się zupełnie i znika, gdy się go zanurzy w jakimkolwiek płynie; lecz gdy się go zanurzy w wodzie zimnej, stanowi rodzaj masy w błonie; gdy się błonę raz rozedrze, zjawia się embrion wielkości olbrzymiej mrówki: widać dobrze jego członki, tak jak wszystkie inne organy łącznie z członkiem męskim; również oczy jego są, jak u innych zwierząt, niepospolicie wielkie. Embrion żeński poroniony w trzech pierwszych miesiącach wygląda przeważnie na masę niezróżnicowaną. Jeśli embrion przekroczył czwarty miesiąc, jego części są dobrze dostrzegalne i szybko postępuje ich różnicowanie. Zatem aż do urodzenia embrion żeński dochodzi do wykończenia swoich części powolniej niż embrion męski (...)”⁸.

Badacze wskazują na kilka możliwych źródeł, z których Stagiryta mógł zaczerpnąć powyższe liczby (40 i 90) do swoich ustaleń odnośnie przebiegu embriogenezy: pisma pitagorejczyków (zwłaszcza Empedoklesa i Diogenesa z Apolonii), pisma lekarzy z kręgów Hipokratesa, własne obserwacje faktów empirycznych, wywiady przeprowadzane z kobietami brzemiennymi⁹. Dziś wiemy, na podstawie zdobyczy współczesnej embriologii, że w żaden sposób nie da się zaobserwować u 40-dniowego zarodka dokładnie ukształtowanych członków czy organów rozrodczych¹⁰. Powyższe poglądy Arystotelesa dotyczące przebiegu embriogenezy u ludzi opierały się więc na błędnym założeniu o ontycznej wyższości mężczyzny nad kobietą.

1.2. Arystoteles o animacji ludzkiego embrionu

Swe poglądy na przebieg embriogenezy Arystoteles uzupełnia o tezy dotyczące pojawienia się duszy w rozwijającym się ludzkim embrionie. Opinie Stagiryty na temat animacji zarodka miały ogromny wpływ na całe pokolenia przyrodników i filozofów. Streścimy je za Andrzejem Muszałą¹¹. W trakcie swego rozwoju ludzki zarodek przechodzi przez kolejne fazy. Każdy z etapów powiązany jest z występowaniem odpowiedniego rodzaju duszy. Na pierwszym

8 Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 514–515.

9 A. Muszała, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, s. 52.

10 Tamże, s. 53.

11 Tamże, s. 109–110.

etapie rozwoju od momentu zapłodnienia embrion posiada duszę wegetatywną; zrównuje to zarodek ludzki z roślinami, które mogą się tylko odżywiać i wzrastać. Drugą fazę cechuje posiadanie duszy zmysłowej. Zarodki ludzkie na tym etapie nie są bardziej żywe niż zwierzęta, które posiadają władzę ruchu, odczuwania i reagowania na bodźce. Dopiero po tym etapie embrion ludzki otrzymuje duszę rozumną, która jest pierwiastkiem boskim. Człowiek zatem, nim otrzyma od Boga duszę rozumną (co wiąże się z osiągnięciem odpowiedniej doskonałości cielesnej), rozwija się dzięki dynamice najpierw duszy wegetatywnej, a później zmysłowej. Stosowną doskonałość cielesną i przysługującą jej duszę rozumną zarodki męskie mają osiągać ok. 40 dnia, a zarodki żeńskie ok. 90 dnia od poczęcia. Aktualizacja duszy rozumnej ma miejsce dopiero po urodzeniu; wtedy dziecko zacznie używać swego rozumu¹².

1.3. Arystoteles o dopuszczalności sztucznego poronienia embrionu ludzkiego

Poglądy Arystotelesa dotyczące warunków dopuszczalności spędzenia embrionu ludzkiego są konsekwencją jego wcześniejszych ustaleń co do przebiegu embriogenezy i momentu animacji. Stagiryta dopuszcza możliwość przerwania ciąży, szczególnie gdyby dziecko miało się urodzić kalekie, ale tylko w czasie pierwszego z wyżej wymienionych etapów rozwoju zarodka ludzkiego, tj. na etapie duszy wegetatywnej, a więc do momentu wyraźnych oznak „czucia” i „życia”¹³. Później, tzn. już po otrzymaniu przez embrion ludzki duszy zmysłowej (zwierzęcej), a nie dopiero duszy rozumnej (40/90 dzień po poczęciu), aborcja w ocenie Arystotelesa jest czynem niegodziwym. Zacytujmy odnośny fragment z dzieła Stagiryty: „W kwestii usuwania czy wychowania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo; biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci należy, wobec tego że istniejące obyczaje nie pozwalają żadnego noworodka usuwać, liczbę urodzin prawem ograniczyć, jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi. Bo co tu jest godziwe, a co nie, zależeć będzie od tego, czy zarodek już czucie i życie posiada¹⁴”. Z powyższego fragmentu wynika, że choć Arystoteles dopuszczał możliwość spędzenia embrionu, to jednak daje na to przyzwolenie tylko w krótkim czasie od zapłodnienia.

12 M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wyd. UWM, Olsztyn 2007, s. 23.

13 A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, s. 113.

14 Arystoteles, *Polityka*, Księga VII, w. 1335b, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 331.

2. Bioetyka islamska o statusie embrionu ludzkiego

Bioetyka muzułmańska jest przedłużeniem świętego prawa islamu, szari'atu, opartego na Koranie (świętej księdze) oraz sunnie (słowach i czynach Mahometa)¹⁵. Bioetyka, tak jak cała etyka islamu ma wyraźnie jurydyczny i społeczny charakter, co oznacza, że postępowanie etyczne jest wyrazem przestrzegania prawa Bożego, a człowiek jako podmiot działania moralnego stanowi integralną część społeczności¹⁶. Şahin Filiz streszcza muzułmańskie poglądy dotyczące statusu ontycznego ludzkiego embrionu w następujący sposób: choć istnieje jakaś forma życia od poczęcia, pełni życia ludzkiego, z towarzyszącymi mu prawami, zaczyna się dopiero po animacji¹⁷. Według tego autora, na podstawie interpretacji fragmentów Koranu i sunny, większość muzułmańskich teologów i uczonych zgadza się, że animacja następuje ok. 120 dni (4 miesiące księżycowe plus 10 dni) od poczęcia, inni, będący w mniejszości, nawiązując do spuścizny Arystotelesa, uważają, że następuje ok. 40 dnia po zapłodnieniu. Echo ustaleń Stagiryty odnośnie animacji embrionu ludzkiego widać wyraźnie w podejmowanych w ramach współczesnej bioetyki muzułmańskiej różnych próbach ujmowania statusu ontycznego embrionu ludzkiego. Stanowisko islamu w powyższej kwestii nie jest jednoznaczne¹⁸.

Wiążące się bezpośrednio z interesującym nas tematem poglądy rzeczników bioetyki muzułmańskiej na temat warunków dopuszczalności aborcji są skomplikowane i zróżnicowane. Przed infuzją duszy, aborcja może być zabroniona, krytykowana lub dozwolona. Po animacji podejście bioetyków islamskich staje się bardziej jednoznaczne, na ogół pozwalają jedynie na tzw. aborcję terapeutyczną. W swych rozważaniach koncentrują się oni jednak bardziej na prawnych, niż etycznych skutkach aborcji.

2.1 Koran o statusie ludzkiego embrionu

Na początek przywołajmy główne fragmenty Koranu – świętej księgi islamu – traktujące o zarodku i jego statusie¹⁹. W Surze XXII, w jednym z frag-

15 B.S. Atiyeh, M. Kadry, S.N. Hayek, R.S. Musharrafieh, *Aesthetic Surgery and Religion: Islamic Law Perspective*, „Aesthetic Plastic Surgery” 32 (2008), s. 5.

16 A. Wańka, *Główne zasady moralności muzułmańskiej*, „Homo Dei” 1 (262) 2002, s. 52.

17 Ş. Filiz, *The Place of Bioethics Principles in Islamic Ethics*, [w:] *Islam and Bioethics*, B. Arda, V. Rispler-Chaim (red.), Ankara 2012, s. 12–37, <http://www.acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/23911/Microsoft%20Word%202012>, data odczytu 13 września 2013.

18 M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, dz. cyt., s. 277.

19 D. Atighetchi, *Islamic Bioethics...*, s. 91.

mentów, mamy nakreślony ogólny rozwój embrionu ludzkiego w łonie matki. Czytamy w nim: „O ludzie! Jeśli pozostajecie w zwątpieniu, co się tyczy zmartwychwstania... – to przecież My stworzyliśmy was z prochu, potem z kropli nasienia, potem z grudki krwi zakrzepłej, potem z kęska ciała kleistego, ukształtowanego i nie ukształtowanego – takie dajemy wam wyjaśnienie. I My umieszczamy w łonach to, co chcemy, aż do oznaczonego czasu; potem wyprowadzamy was jako dzieci, abyście następnie doszli do wieku dojrzałego²⁰”. Bardziej szczegółowy opis poszczególnych etapów rozwoju zarodka ludzkiego znajdujemy w jednym z fragmentów Sury XXIII. Zacytujmy ten fragment: „Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny. Następnie umieściliśmy go – jako kroplę nasienia – w naczyniu solidnym. Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia grudkę krwi zakrzepłej; potem stworzyliśmy z tej grudki krwi zakrzepłej załążek ciała; a z tego załążka stworzyliśmy kości; wtedy oblekaliśmy te kości ciałem; następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem. Niech będzie błogosławiony Bóg, najlepszy ze stwórców²¹”. Wyrażenie „inne stworzenie” z powyższego fragmentu przedstawia animację zarodka przez Boga²². Zdaniem Dariusza Atighetchi o animacji ludzkiego embrionu traktuje wyraźnie inny fragment Koranu – Sura XXXVIII: „Oto powiedział mój Pan do aniołów: »Ja stwarzam człowieka z gliny. Kiedy go ukształtuję harmonijnie i tchnę w niego Mojego Ducha, to padnijcie, oddając mu pokłony!«²³”.

Koran nie precyzuje więc, kiedy dokładnie ma miejsce animacja. Takie informacje są dostarczane przez inne teksty – Hadisy, które wskazują na różne cezury czasowe. Najczęstsza granica zbiega się z 120 (40 + 40 + 40 = 120²⁴) dniem od zapłodnienia. Inne, mniej powszechne, wskazują na ok. 40 dni²⁵.

2.2. Główne szkoły prawa muzułmańskiego o statusie embrionu (ujęcie historyczne)

Animacja embrionu ludzkiego, jak zauważa Atighetchi, nabiera fundamentalnego znaczenia dla bioetyki muzułmańskiej z dwóch powodów²⁶. Po pierwsze, podkreśla wyższość człowieka (który ma duszę) w stosunku do wszystkich innych istot żywych. Co więcej, wyróżniono dwa etapy w rozwoju zarodka,

20 *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

21 *Koran*, Sura XXIII, w. 12–14, dz. cyt., s. 408.

22 D. Atighetchi, *Islamic Bioethics...*, s. 91.

23 *Koran*, Sura XXXVIII, w. 71–72, dz. cyt., s. 547.

24 D. Atighetchi, *Islamic Bioethics...*, s. 94.

25 Tamże, s. 94..

26 Tamże, s. 92.

najpierw bez duszy, a drugi z duszą. Rozróżnienie to, nawiązujące do ustaleń Arystotelesa, miało wielkie znaczenie w podejmowanych przez wieki próbach określenia kwalifikacji moralnej i prawnej czynów aborcyjnych (tzn. czy jest to akt, który jest dozwolony, naganny lub zabroniony)²⁷.

Historycznie zawsze istniało istotne porozumienie w środowisku teologów i prawników muzułmańskich w sprawie zakazu (*haram*) przerwania ciąży po animacji, z wyjątkiem przypadku aborcji terapeutycznej (np. aby uratować życie matki), jako że z animacją embrion nabywa cech, które wymagają większej ochrony²⁸. Z drugiej strony, przed animacją opinie na temat przerywania ciąży są historycznie różne, podczas gdy aborcja w celu ratowania życia matki nie wzbudzała poważnych zastrzeżeń.

2.2.1. Status embrionu przed animacją

Przed animacją, hanafici (należący do sunnitów zwolennicy szkoły prawa muzułmańskiego, założonej w VIII wieku przez Abu Hanifę) są historycznie najbardziej otwarci na tolerowanie aborcji²⁹. Kamal Ibn al-Humam (XV wiek) w swojej „Szharh fatth al-kadir” pisze, że aborcja po zapłodnieniu jest dozwolona, chyba że zarodek zaczął się formować. Inny hanafita, Ibn Nudżajm al-Masri (zm. 1562), twierdzi, że kobieta, która zamierza dokonać aborcji, nie popełnia grzechu, chyba że embrion zaczął nabierać kształtu³⁰. Imam Al-Haskafi (zm. 1677) przyznaje kobiecie w ciąży możliwość jej przerywania w ciągu pierwszych 4 miesięcy, bez zgody męża³¹. Ibn Abidin (zm. 1836 lub 1842), prawnik, stoi na stanowisku, że powodowanie poronienia jest zgodne z prawem, chyba że embrion jest już utworzony, a to, jak twierdzi, nie zdarza się do 120 dnia i przy zaistnieniu poważnej przyczyny, takiej jak np. uniknięcie nowej ciąży, gdy istnieje już niemowlę karmione piersią³². Podobnie Ibn Wahban, prawnik z Damaszku, określa, że w uzasadnionym przypadku aborcja jest dopuszczalna do końca 4. miesiąca, na przykład, gdy w wyniku nowej ciąży matka nie jest już zdolna do karmienia piersią, a jej mąż nie ma środków na opłacenie usług mamki³³.

Szafi'ici pozostający pod wpływem Al-Ghazalego (zm. 1111), podkreślają, że pierwszym stopniem istnienia jest moment, w którym plemniki przepły-

27 Tamże, s. 92–93.

28 Tamże, s. 94.

29 Tamże, s. 95.

30 Tamże, s. 95.

31 Tamże.

32 Tamże.

33 Tamże.

wają do macicy i mieszają się z nasieniem kobiety stając się „żywoтными”³⁴. Zniszczenie zarodka w tym stadium jest już zamachem na życie żyjącej istoty. Jeśli kropla mieszaniny staje się skrzepem (*mudgha* i *alaqa*), zamach na życie staje się jeszcze bardziej poważny. Jeszcze poważniejszy jest, kiedy dusza jest „dodana” do zarodka. Maksymalna zbrodnia następuje wtedy, gdy przestępstwo zostało popełnione, kiedy dziecko przyszło już na świat. Według Al-Ghazalego i jego zwolenników, życie zaczyna się więc od biologicznego zapłodnienia, a przerwanie rozwoju embrionu w tej fazie jest już przestępstwem, które stopniowo staje się coraz poważniejsze (np. po animacji), aż do zamordowania dziecka, które zostało już urodzone.

Wśród hanbalitów spotykamy bardzo rygorystyczne stanowiska³⁵. Średnio-wieczny jurysta Radżab (XIV wiek) był w opozycji do tych uczonych w prawie, którzy zrównywali aborcję embrionu bez duszy ze stosunkiem przerywanym. Według niego zarodek jest dzieckiem, które zostało już poczęte, podczas gdy w przypadku *coitus interruptus* dziecko nie jest jeszcze poczęte. Ibn Abi Bakra (XVII wiek) twierdzi, że kobieta może podjąć legalnie lek do wydalania spermy, ale nie skrzepu krwi³⁶. W jednym ze swoich dzieł Ibn Kudama stwierdza, że każdy, kto uderza w brzuch ciężarnej kobiety, co powoduje poronienie, winien jest pokuty lub zapłaty ceny krwi; to samo dzieje się, jeśli kobieta w ciąży przyjmuje leki, aby ją przerwać. Dla Ibn al-Jawzi (zm. 1201), aborcja jest zabroniona począwszy od poczęcia, ale powaga przestępstwa jest proporcjonalna do długości ciąży.

Czwarta sunnicka szkoła prawna – szkoła malikicka, jest najsurowsza względem aborcji w ciągu pierwszych czterech miesięcy, większość zakazuje jej nawet w ciągu pierwszych 40 dni³⁷. Jednocześnie malikici są otwarci w stosunku do aborcji terapeutycznej. Powód tej rygorystyczności wywodzi się od pojęcia embrionu rozumianego jako stworzenia oczekującego na swoją duszę od Boga. Nasieniem zatem nie wolno manipulować, odkąd znajdzie się w macicy w postaci skrzepu przylegającego do jej ściany. Malikici konsekwentnie nakładają cenę krwi na każdego, kto powoduje aborcję, nawet na etapie skrzepu krwi. Mniejszość tolerowała aborcję w ciągu pierwszych 40 dni; w tym przypadku akt ten był uznawany za naganny (ale nie był zakazany).

Wahania między zwolennikami i przeciwnikami aborcji przed animacją są również obecne w pozostałych szkołach prawnych³⁸. Dla zahirytów aborcja jest

34 Tamże, s. 96.

35 Tamże.

36 Tamże, s. 97.

37 Tamże.

38 Tamże.

niezgodna z prawem przed i po animacji. Szkoła zajdytów (grupa szyitów) stoi na stanowisku, że eliminowanie zygoty, gastruli, czy skrzepu jest jak wyeliminowanie czegoś bez duszy, jak plemników, dlatego jest to zgodne z prawem. Szyicka szkoła dżafarytów i charydżycka często odmawiają aborcji na każdym etapie.

2.2.2. Status zarodka po animacji

Po animacji dobrowolne przerwanie ciąży jest tradycyjnie zakazane przez uczonych w prawie, jako że zarodek nabiera cech, które oznaczają, że potrzebuje większej ochrony³⁹. Zakaz ten po animacji nie stosuje się w ogóle do „terapeutycznej” aborcji, tzn. kiedy: kontynuacja ciąży może zabić matkę, będzie to miało poważne konsekwencje dla jej zdrowia fizycznego i/lub psychicznego, utrata mleka spowodowana nową ciążą zagraża życiu niemowlęcia karmionego piersią, a rodzice nie mają środków na opłacenie mamki.

Akceptacja aborcji terapeutycznej w celu uratowania kobiety pochodzi z określonego orzeczenia o wartości dwóch „żyć”⁴⁰. Matka jest uznawana za posiadającą większą wartość niż zarodek (forma życia, która dopiero się rozwija). Ponadto, matka prawdopodobnie nadal może być źródłem nowego życia. Poza tym istnieje odwołanie do prawnej zasady „mniejszego zła” oraz „drzewa i gałęzi”, w którym ta ostatnia (zarodek lub gałąź) może być poświęcana dla przetrwania poprzedniej (matki lub drzewa).

Obok dominującego trendu na rzecz aborcji terapeutycznej w każdym czasie, zawsze istniała mniejszość prawników (należących do bardzo różnych szkół prawa) przeciwnych jej po animacji, w oparciu o co najmniej dwie kwestie⁴¹: (1) nie jest pewne, że matka umrze, jeśli embriion nie zostanie poddany aborcji, więc ta wątpliwość jest wystarczającą motywacją, by go nie zabić; (2) po animacji zarodek jest istotą ludzką i jako taki musi być zawsze chroniony (np. fatwa Wielkiego Muftiego Egiptu, Abdula Madżida Salima z 1937 roku).

2.3. Współczesne opinie o statusie embrionu

W tym paragrafie przedstawimy za D. Atighetchi niektóre reprezentatywne opinie w sprawie statusu embrionu i warunków dopuszczalności aborcji z ostatnich dziesięcioleci, które podążają za różnymi historycznymi stanowiskami⁴².

W fatwie z 1964 roku Wielki Mufti Królestwa Jordanii, szajch Abd Allah al-Kalqili, utrzymuje, że cztery główne szkoły prawa przyjmują stosunek

39 Tamże, s. 98.

40 Tamże.

41 Tamże, s. 99.

42 Tamże, s. 111.

przerywany i antykoncepcję⁴³. Analogicznie odwołanie się do leków powodujących poronienie jest dopuszczalne w ciągu pierwszych 120 dni, kiedy zarodek nie ma jeszcze ludzkiej postaci.

Fatwa Prezesa Sądu Apelacyjnego Republiki Jemenu (1968) podkreśliła zgodną z szari’atem legalność aborcji dla kobiety wielodzietnej, za zgodą męża i w ciągu pierwszych 120 dni⁴⁴.

W fatwie z 11 lutego 1979 roku egipski szajch Ghad al-Hakk zestawił tradycyjne pozycje szkół prawa: zdaniem hanafitów aborcja bez odpowiedniego uzasadnienia i w ciągu pierwszych 120 dni jest aktem nagannym (ale nie zakazanym)⁴⁵. Uzasadnienia obejmują m.in. przypadek matki, która jest ponownie w ciąży i karmi piersią poprzednie dziecko, podczas gdy mąż nie może sobie pozwolić na mamkę. Opinia ta jest akceptowana przez niektórych salafitów. Niektórzy malikici zakazują tego aktu w ogóle, inni uznają tylko za naganny, podczas gdy szyici zajądyci zawsze na niego zezwalają. Po animacji (120 dni) jednak, juryści wszystkich szkół zgadzają się na zakaz aborcji, z wyjątkiem przypadku, gdy istnieje obawa trudnego porodu, lub gdy ciąża może być szkodliwa dla kobiety (jest to oparte na zasadzie „mniejszego zła”).

W lutym 1987 roku członkowie Rady Alimów Arabii Saudyjskiej w Uchwale nr 140 zadeklarowali możliwość aborcji w bardzo wąskich granicach⁴⁶: (1) w ciągu pierwszych 40 dni od zapłodnienia, w przypadku uzasadnionych korzyści (nie jest określone, czym są) lub w celu uniknięcia przewidzianej szkody (nie podano), ale nie z obawy przed zbyt wielką liczbą dziećmi, lub przyszłym obciążeniem ekonomicznym, (2) od 40 do 120 dnia, jest dozwolona tylko wtedy, gdy kontynuacja ciąży szkodzi zdrowiu matki, być może także powodując jej śmierć, musi to być wyrażone przez specjalną komisję medyczną, (3) po 4 miesiącach jest to zgodne z prawem tylko wtedy, gdy życie matki jest w niebezpieczeństwie.

Współczesny hanafita, Muhammad al-Buti, pozwala na aborcję w ciągu pierwszych 40 dni, jako że *nutfa* jest kroplą lub komórką życia bez duszy⁴⁷. W tym okresie jest jednak wymagana zgoda obojga rodziców⁴⁸. W ciągu pierwszych 120 dni aborcja może być zgodna z prawem, jeśli życie karmionego dziecka jest zagrożone ze względu na brak mleka spowodowany nową ciążą. Ponad-

43 Tamże, s. 112.

44 Tamże.

45 Tamże.

46 Tamże.

47 Tamże.

48 Tamże, s. 113.

to, po 120 dniach, aborcja jest zgodna z prawem, jeżeli występują obawy lekarza o życie matki, lub istnieje zagrożenie dla dziecka nieodstawionego od piersi.

Komisja Etyki Islamu Towarzystwa Medycznego Ameryki Północnej (IMANA) utrzymała legalność aborcji w ciągu pierwszych 120 dni, aby zachować życie matki i/lub jej zdrowie od poważnego uszkodzenia psychofizycznego⁴⁹. Aborcja jest dozwolona w ciągu pierwszych 120 dni w przypadku wad letalnych zarodka, ale także z innych niż śmiertelne wad rozwojowych, wymagających opinii ekspertów. Aborcja jest również zgodna z prawem w przypadku gwałtu, kazirodztwa i zbrodni wojennych.

W 2004 roku ostatnia wersja muzułmańskiego kodeksu etyki lekarskiej (IOMS) zakazuje aborcji, chyba, że zagrożone są zdrowie i życie matki⁵⁰. W tych przypadkach aborcja jest dozwolona przed końcem czwartego miesiąca ciąży. Ryzyko poważnego uszczerbku na zdrowiu matki musi zostać potwierdzone przez nie mniej niż trzech lekarzy.

Przedstawiciel imamitów (głównego nurtu szyizmu), szajch M.H. Bahishti utrzymuje, że nowa istota staje się człowiekiem dopiero po animacji, co odróżnia człowieka od wszystkich innych zwierząt⁵¹. Aborcja zarodka przed animacją nie jest odpowiednikiem zabójstwa człowieka, jeśli w ogóle, to jest to odpowiednik uśmiercenia zwierzęcia. Aborcja jest zabroniona tylko po animacji, ponieważ wtedy stanowi grzech śmiertelny. Wcześniej aborcję można było uznać za agresję wobec rodziców lub jednego z nich, jeśli została wykonana bez ich zgody.

Wiele ostatnich dokumentów wydaje się jednak bardziej restrykcyjnych, ponieważ zgadzają się z tradycyjnym podejściem malikitów, którzy są zasadniczo przeciwni aborcji także przed animacją⁵². Należą do nich m.in. opinie szajcha Ahmada Asz-Szarabasiego, profesora Al-Azharu, w ocenie którego szari'at zakazuje aborcji na każdym etapie macierzyństwa, z wyjątkiem przypadku wystąpienia takiej konieczności. Zawarte w jego pismach różne opinie na temat legalności aborcji przed animacją należy, jak twierdzi Asz-Szarabasi, przypisać brakowi wiedzy uczonych w prawie na temat embrionu zarodka⁵³. Zarodek jest żywy od poczęcia, więc począwszy od tego momentu, aborcja powinna być zakazana⁵⁴.

49 Tamże.

50 Tamże.

51 Tamże.

52 Tamże, s. 113.

53 Tamże, s. 113–114.

54 Tamże, s. 114.

2.4. Przepisy prawne dotyczące dopuszczalności aborcji w wybranych krajach muzułmańskich

Prawo aborcyjne w wybranych krajach, gdzie liczebnie przeważają wyznawcy islamu, w kolejności od najbardziej restrykcyjnego do najbardziej liberalnego, można ująć w następujących punktach (stan z lat przed 2007 rokiem)⁵⁵:

- Zgoda na przeprowadzenie aborcji tylko w celu ratowania życia ciężarnej matki: Bangladesz, Niger, Nigeria (północna część), Senegal, Indonezja, Pakistan (4 pierwsze miesiące ciąży);
- Zgoda na aborcję tylko w sytuacjach ratujących życie matki i jeśli ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa: Mali, Mauretania, Sudan (w ciągu pierwszych 90 dni);
- Zgoda na aborcję w pierwszej fazie rozwoju płodowego (4 pierwsze miesiące ciąży) w celu ratowania życia matki i jeśli płód jest umyślowo i/lub fizycznie upośledzony: Iran;
- Zgoda na aborcję w celu ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego matki, jeśli jest otwarcie zalecana przez lekarza za zgodą obojga rodziców: Maroko, Nigeria (południowa część), Algieria, Egipt, Malezja (4 pierwsze miesiące ciąży), Arabia Saudyjska (4 pierwsze miesiące ciąży);
- Zgoda na aborcję w ciągu pierwszych 4 miesięcy, gdy ciąża stanie się przyczyną uszkodzenia zdrowia matki lub spowoduje nieuleczalne uszkodzenia fizycznego i psychicznego zdrowia płodu: Katar, Kuwejt;
- Zgoda na aborcję w każdym czasie, jeśli dwóch lekarzy zaświadcza, że fizyczne i psychiczne zdrowie kobiety jest zagrożone lub zdrowie dziecka będzie poważnie zagrożone; ponadto, w przypadku gwałtu lub kazirodztwa, w ciągu pierwszych 10 tygodni: Burkina Faso;
- Zgoda na aborcję mogącą uratować życie matki lub chroniącą zdrowie fizyczne i psychiczne, w przypadku gwałtu lub kazirodztwa, wad rozwojowych płodu i społeczno-ekonomicznych problemów: Bahrajn;
- Zgoda na swobodną aborcję w ciągu pierwszych 90 dni ciąży; po tym okresie zgoda na aborcję, gdy zdrowie i równowaga psychiczna matki są zagrożone z powodu ciąży lub jeśli dziecko cierpi na poważną chorobę lub niepełnosprawność: Tunezja;
- Duża swoboda aborcji, zwłaszcza w ciągu pierwszych 12 tygodni, a czasem nawet do 28 tygodnia: większość krajów byłego ZSRR, czyli Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbekistan.

55 Tamże, s. 119–131.

* * * *

Muzułmańskie poglądy na temat statusu ontycznego embrionu i warunków dopuszczalności aborcji są historycznie skomplikowane i zróżnicowane, zwłaszcza ze względu na kryterium infuzji duszy oraz etapów rozwoju zarodka. Tak jak od najdawniejszych czasów, tak i dziś wśród myślicieli muzułmańskich istnieje różnorodność opinii co do statusu embrionu ludzkiego w początkowym stadium ciąży. Jedni, trzymając się tradycji Arystotelesowskiej, uważają, że bez względu na okoliczności już od 40 dnia po poczęciu płód jest w pełni człowiekiem i od tego czasu należy mu się bezwzględna ochrona i szacunek, jak każdemu człowiekowi. Inni, powołując się na Koran i hadisy, twierdzą, że płód staje się człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu dopiero od 120 dnia od momentu poczęcia, bo – jak twierdzą – dopiero wtedy posiada duszę. Kryteria te tworzą strukturę „kroku”, zarówno na poziomie myśli, jak i prawa.

Podsumowując tak różne stanowiska w sprawie statusu embrionu i płodu ludzkiego oraz dopuszczalności aborcji w islamie, stwierdzamy, że przed infuzją duszy aborcja może być zabroniona (embrion ma status człowieka), krytykowana (embrion ma status podobny do człowieka) lub dozwolona (embrion nie ma statusu człowieka). Po animacji, bioetycy i uczeni muzułmańscy są bardziej jednoznaczni, na ogół pozwalając tylko na aborcję terapeutyczną.

ARISTOTELIAN “ROOTS” OF CONTEMPORARY ISLAMIC BIOETHICS AS EXEMPLIFIED BY THE CONTROVERSY SURROUNDING THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE UNBORN HUMAN BEING

Summary

According to Islamic anthropology, man was created by God and is existentially absolutely dependent on Him. God is the Creator and Lord of every human being. Man as a creature of God is a being composed of a material element and a spiritual element. God is a being composed of the element material and spiritual element. This perspective on man and the soul-body relationship has existed in Islam from its beginnings. Despite this, Muslim thinkers, in order to make the doctrine of Islam more attractive, have tried to

combine it with Greek philosophy. The work of Aristotle had a particularly strong influence on Muslim thinkers. For Stagirite, the body-soul relationship is a relationship of unity and complementarity, a psychosomatic whole. Particularly influential, until the end of the Middle Ages, was Aristotle's view that the fetus becomes a full human being forty days after conception if the fetus is male, and ninety days after conception in the case of the female fetus. In this article, we follow the "footsteps" of Aristotelian decisions still present in contemporary bioethical thinking of Islam, paying particular attention to the debate about the ontological status of the human fetus.

There is a difference in opinion of contemporary Muslim thinkers as to the status of the human fetus in the early stages of pregnancy. Some authors believe that regardless of the circumstances the fetus is fully human from 40th day after conception. Others argue that the fetus becomes a human being in the full sense of the word only from 120th day from the moment of conception, from when – as they claim – it has not only the body, but also the soul. Abortion, from the moment at which the fetus becomes fully human, and therefore has a soul, is seen as a form of murder and is one of the worst sins in Islam.

Słowa kluczowe: Arystoteles, bioetyka islamska, ludzki embrion

Key words: Aristotle, Islamic bioethics, human embryo

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Polityka*, Księga VII, w. 1335b, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964
- Atighetchi D., *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Springer, New York 2007.
- Atiyeh B.S., Kadry M., Hayek S.N., Musharafieh R.S., *Aesthetic Surgery and Religion: Islamic Law Perspective*, „Aesthetic Plastic Surgery” 32 (2008), s. 1–10.
- Filiz Ş., *The Place of Bioethics Principles in Islamic Ethics*, [w:] *Islam and Bioethics*, B. Arda, V. Rispler-Chaim (red.), Ankara 2012, s. 12–37, <http://www.acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/23911/Microsoft%20Word%202012>, data odczytu 13 września 2013.

- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wyd. UWM, Olsztyn 2007.
- Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1967.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wyd. WAM, Kraków 2009.
- Stefaniuk T., *Al-Kindī i początki filozofii w świecie islamu*, Wyd. UMCS, Lublin 2013.
- Stefaniuk T., *Teologiczne aspekty koncepcji bliźniego w islamie – obrazy innowiercy i współwyznawcy*, [w:] *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Białystok 2010, s. 29–44.
- Wańka A., *Główne zasady moralności muzułmańskiej*, „Homo Dei” 1 (262) 2002, s. 48–57.
- Wielgus S., *Średniowieczna filozofia i nauka islamska oraz jej wpływ na filozofię i naukę zachodnią*, http://www.katedra.uksw.edu.pl/awicenna/sredn_filozofia_i_nauka_islamska.pdf, data odczytu 20 października 2013.