

اصل آسیب‌نرساندن در فقه و حقوق اسلامی و کاربرد آن

در فقه زیست‌پزشکی

سهیلا صفایی^۱

محمود عباسی^۲

چکیده

اصل آسیب‌نرساندن یکی از اصول چهارگانه اخلاق زیستی است که گاهی با اصل سودرسانی تحت عنوان یک اصل مطرح شده است. این اصل در کنار سایر اصول اخلاق زیستی به عنوان یک کد و راهنمای اخلاقی در به کارگیری فناوری‌های نوین زیستی به ویژه دستاوردهای جدید در زمینه پزشکی تعیین شده است. اصل آسیب‌نرساندن بیان می‌دارد که کاربرد تکنولوژی‌های جدید زیستی نباید موجب آسیب‌رساندن به هیچ فردی از انسان‌ها و نسل بشریت و حتی طبیعت و حیوانات گردد. این اصل در شرع مقدس اسلام سابقه‌ای دیرینه، یعنی مقارن با تولد آن دارد و در فقه و حقوق اسلامی که از آن با نام قاعده لاضرر نام برده می‌شود نیز به عنوان قاعده و قانونی فراگیر بر سرتاسر فقه حکومت می‌کند. از آنجا که فقه ناظر بر همه تعاملات و روابط فردی و اجتماعی انسان‌هاست طبعاً این اصل اخلاقی را نیز که مربوط به رفتار انسان در رابطه‌اش با خود و با هم‌نوعانش می‌باشد، دربر می‌گیرد.

واژگان کلیدی

اصل آسیب‌نرساندن، قاعده لاضرر و لاضرار، اضرار به خویش، دفع ضرر محتمل

۱. دکترای تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانش‌آموخته دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: ssafaei_57@yahoo.com

۲. دانشیار و رئیس مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی و نایب‌رئیس انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه

در فقه اسلامی قاعده‌ای به نام «لاضَرَر و لاَضِرَّار» وجود دارد. این قاعده به منظور حفظ حقوق همه انسان‌ها و تنظیم روابط فردی و اجتماعی و بیان مبنای معاملات مردم با یکدیگر و محدود نمودن تسلط مالکانه افراد و جلوگیری از اختلافات و اختلال در نظم جامعه تشریح شده است. منشأ و مستند اصلی این قاعده روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) است که عبارت لاضرر و لاضرار در آن به کار رفته و خاصه و عامه آن‌ها را نقل کرده‌اند، البته فقها برای اثبات این قاعده به ادله قرآنی، اجماع و عقل نیز استدلال نموده‌اند و این قاعده علاوه بر مستندات شرعی دلایل عقلی محکمی نیز دارد و «در واقع مدلول این قاعده جزء مستقلات عقلیه است.» (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۳۱) به عبارت دیگر نفی ضرر و عدم اضرار به غیر و قبح ضرر و اضرار از احکام عقل مستقل است.

قاعده «لاضرر» از قواعد مسلم و مشهور فقهی است که در بسیاری از ابواب فقه کاربرد داشته و می‌توان در بسیاری از مسائل سیاسی، اجتماعی و دستاوردها و فناوری‌های نوین علوم زیستی و پزشکی بدان استناد نمود و در جهت سودمندی بیشتر انسان‌ها و جلوگیری از ضرر و زیان به دیگران آن را به کار بست. اهمیت این قاعده به اندازه‌ای است که بسیاری از متفکران اسلامی از آن به عنوان راز و رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت‌ها و توسعه فرهنگ یاد نموده‌اند. به عنوان نمونه شهید مطهری (۱۳۷۲ ش، صص ۱۳۶-۱۳۵) می‌فرماید: «یکی دیگر از جهاتی که به این دین خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و آن را زنده و جاوید نگه می‌دارد، این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده که کار آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را «قواعد حاکمه» می‌نامند، مانند قاعده «لا حرج» و قاعده «لاضرر» که بر سرتاسر فقه حکومت می‌کنند. در

حقیقت اسلام برای این قاعده‌ها نسبت به سایر قوانین و مقررات خود «حق و تو» قائل است.»

بر مبنای این قاعده به طور کلی می‌توان گفت: «ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و عدم مشروعیت ضرر، هم شامل مرحله قانونگذاری می‌شود و هم شامل مرحله اجرای قانون. رسول اکرم (ص) با جمله «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» وجود ضرر را در محیط تشریح نفی کرده است. بنابراین همانطور که کلام رسول خدا (ص) حکایت از مرحله انشای قوانین دارد، در مراحل اجرا، یعنی در موارد خاص روابط اجتماعی مردم با یکدیگر نیز چنانچه منجر به اضرار فردی به دیگری گردد، مورد امضای شارع قرار نخواهد گرفت.» (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۵۰)

بنابراین لازم است مفهوم ضرر و ضرار و تفاوت آن دو به منظور درک بهتر و عمیق‌تر این قاعده و تطبیق آن بر مصادیق روشن گردد، لذا به بررسی مفهوم این دو واژه از دیدگاه لغویون و همچنین فقها می‌پردازیم:

الف - مفهوم قاعده لاضرر و ادله و مستندات آن

۱- مفهوم ضرر و ضرار در کلام لغویون و فقها

ضرر: در صحاح لغت ضرر به «خلاف نفع» معنا شده، در مصباح المنیر ضرر به معنای عملی مکروه نسبت به شخص و یا نقص در اعیان ذکر شده است. راغب اصفهانی در مفردات ضرر را به سوء حال تفسیر می‌کند، اعم از سوء حال جسم به سبب فقدان عضوی از اعضا یا به خاطر قلت مال و آبرو.

ضرار: در نهاییه ابن اثیر لفظ ضرار به این معانی آمده است:

اضرار عمدی (در مقابل ضرر که اعم از اضرار عمدی و غیر عمدی است)، ضرر رسانیدن متقابل دو نفر به یکدیگر، ضرر رسانیدن به دیگری و مجازات بر ضرر. همچنین ضرار هم معنی و مترادف ضرر است. (مکارم شیرازی، بی تا، صص ۴۳-۴۵) حاصل کلام آنکه ضرر و ضرار در عرف مفهوم واضحی دارند و آنچه لغویون گفته‌اند واضح‌تر از همان معنای متفاهم از عرف نیست.

فقه‌های بزرگوار نیز مفهوم ضرر و ضرار و تفاوت آن دو را این‌گونه بیان کرده‌اند: ضرر و ضرار بیشتر به معنای کاستی وارد کردن در مال و جان به کار برده شده است و ضرار و مشتقات آن به معنای در تنگنا قرار دادن و رساندن ناراحتی و زیان به دیگران است.

غالب استعمالات ضرر و مشتقات آن مالی یا نفسی است، ولی کاربرد ضرار و مشتقاتش در تضییق، اهمال، حرج، سختی و کلفت شایع و رایج است. پس ضرار به معنای اخیر غلبه دارد. در قرآن مجید هم هر جا کلمه ضرر استعمال شده، به معنای ضرر مالی و جانی آمده است، ولی هر جا کلمه ضرار آمده به معنای تضییق و ایصال حرج است؛ مانند آیه شریفه «لَاتَضَارُّ وَالِدَةَ بَوْلَهَا...» (بقره: ۲۳۳) و آیه نازل شده در خصوص مسجد ضرار «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ...» (بقره: ۱۰۷) و آیه «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا...» (بقره: ۲۳۱)

بنابراین ضرر در حدیث سمره بن جندب به مفهوم نقص در مال و جان و ضرار به معنای تضییق و تشدید به کار رفته است. (خمینی، بی تا، ص ۳۱)

«ضرار از فروع ظلم و تعدی بر نفوس و حقوق و اموال است. بنابراین از لحاظ عقلی محکوم به قبح و از لحاظ شرعی محکوم به حرمت است.» (سبحانی، ۱۴۱۵

ق، ص ۸)

«معنای ضرر و ضرار یکی و در مقابل نفع است و هر نوع نقص مالی، بدنی و عرضی که در مقابل آن پاداشی نباشد، ضرر و ضرار است.» (آخوند خراسانی، بی تا، ص ۲۶۷)

شهید صدر (۱۴۱۷ ق.، ص ۱۶۰) در توضیح «لاضرار» می‌فرماید: «کسانی که با تشبث به حقوق قانونی خودشان به دیگران ضرر محرم وارد می‌کنند، لاضرار آن حق قانونی آن‌ها را سلب می‌کند.»

آقای سیستانی نیز ضرار را اضرار معنی کرده و می‌فرماید: «لاضرر و لاضرار به معنای لاضرر و لا اضرار است. وقتی روایت می‌گوید لاضرار این نفی است. درست است که ما لبا از آن می‌فهمیم اضرار حرام است، اما فرق است بین این که بگویند یحرم الاضرار با این که بگویند لا اضرار. لا اضرار چیزی فراتر از تحریم اضرار را می‌فهماند و آن این که قانونگذار برای نفی وقوع جرم تدابیر لازم را هم اندیشیده است تا جرم در جامعه واقع نشود نه این که صرفاً گفته باشد اضرار حرام است، بلکه فرموده زیان‌زدن نیست به این معنا که تحقق اضرار را در خارج نفی می‌کند و این صادق نیست، مگر این که اضرار را تحریم کند و شارع به وسایل بازدارنده وقوع این جرم نیز متوسل شود...» (۱۴۱۴ ق.، ص ۱۳۴ و ۱۵۰)

منظور ایشان این است که مثلاً با جعل حکم ضمان شارع آسیب‌زننده را مجبور به جبران خسارت کرده و او را رها و آزاد نمی‌گذارد که بتواند به دیگری ضرر و آسیب بزند.

۲- مدارک و مستندات قاعده لاضرر

۲-۱- شواهد قرآنی: در آیات بسیاری از قرآن کریم الفاظ ضرر و ضرار و مشتقات آن‌ها به کار رفته است. همچنین برخی از این آیات شریفه مستقیماً بر نهی از اضرار دلالت دارند که بدون تردید با وجود نص صریح قرآن ضرر و ضرار

ممنوع و محکوم به حرمت است. «این آیات در موارد خاص احکامی را ارائه کرده‌اند که از باب تعلیق حکم بر وصف، حاوی معنای عام هستند و لاضرر را به صورت یک قاعده می‌توانند تثبیت کنند.» (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۳۱)

نمونه‌هایی از این آیات عبارتند از:

آیه اول: «... لَا تَضَارُّ وَالِدَةَ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بِوَلَدِهِ...» نباید بر مادر و فرزندش به خاطر یکدیگر زبانی وارد شود و نباید بر پدر و فرزندش از ناحیه یکدیگر ضرری وارد آید.» (بقره: ۲۳۳)

در این آیه شریفه اضرار هر کدام از پدر و مادر به فرزندشان متعلق تحریم قرار گرفته است. در توضیح و تفسیر این آیه چنین آمده است: «از عادات والدین در دوران جاهلیت این بود که مادر شیردادن به فرزندش را به خاطر غیض و ناراحتی از پدر فرزندش ترک می‌کرد و یا پدر با ترک انفاق یا با گرفتن فرزند از مادرش و سپردن به دیگری برای شیردادن به فرزند ضرر می‌زدند.» (موسوی خلخالی، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۹)

آیه دوم: «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان مهلت (عده) رسیدند، یا به طور شایسته آن‌ها را نگاه دارید و آشتی کنید و یا آن‌ها را به طرز پسندیده‌ای رها سازید و آن‌ها را به خاطر آزار و ضرر رساندن نگاه ندارید تا به (حقوقشان) تعدی کنید.» (بقره: ۲۳۱)

در این آیه شریفه نیز از این‌که مردان برای ضرر زدن و تجاوز به حقوق زنان، آن‌ها را نگهداری و از طلاق آن‌ها خودداری کنند، به طور صریح نهی شده است. وجه زیان و اضرار هم «یا بدین جهت است که در نفقه او کوتاهی کند و یا این‌که بخواهد به این بهانه مدت طلاق را آن قدر طولانی کند که زن مجبور شود مهریه

خود را ببخشد» (حلی، ۱۴۲۵ ق، ص ۲۸۲) البته چنین عملی موجب ضرر و آسیب روحی نیز می‌گردد. آیه شریفه چنین عملی که مصداق اضرار (به هر گونه‌ای) است را ممنوع و تحریم نموده است.

آیه سوم: «... و لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَّ؛ ... و بر زنان مطلقه زیان و آزار نرسانید تا در مضیقه و رنج افکنید.» (طلاق: ۶)

آیه چهارم: «... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ؛ پس از انجام وصیتی که به آن سفارش شده و ادای دین، به شرط آنکه (از طریق وصیت و اقرار به دین) به ورثه ضرر نزند.» (نساء: ۱۲)

خداوند در این آیه شریفه نهی کرده از این‌که وصیت‌کننده در وصیت‌نامه خویش به وارث ضرر وارد کند و مانع از حقوق او شود یا به نیت این‌که مال به ورثه نرسد، اقرار به دینی کند که مدیون نیست. به نظر می‌رسد این آیه شریفه تنها بر حکم تکلیفی حرمت اضرار دلالت ندارد، بلکه حکم وضعی را هم شامل شده و استفاده می‌شود که چنین وصیتی صحیح و نافذ نیست. همچنین آیات ۲۸۲ سوره بقره و ۱۰۷ سوره توبه مستقیماً از ضرررسانیدن به دیگران نهی فرموده است.

در این آیات هرچند اضرار در موارد معین به عنوان مصداق مورد نهی قرار گرفته، ولی به طور قطع موارد مزبور هیچ‌گونه خصوصیتی ندارند و همه موارد را جز مواردی که ضرر اندک و غیر قابل اعتنا بوده و یا مصلحت مهم‌تری از تحمل آن وجود داشته باشد، شامل می‌گردد و با عنایت به آیه چهارم وقتی در مسأله وصیت و دین که مال خود میت بوده است ضرررسانیدن ممنوع است به طریق اولی ضرر به مال و جان و شخصیت دیگران ممنوع و منهی است.

ب - ادله روایی

در دسته‌ای از روایات مربوط به این باب به طور مستقیم حکم ضرری و اضرائی نفی شده است و پیامبر اکرم (ص) عبارت لاضرر و لاضرار را بیان فرموده‌اند. از جمله در پاسخ به شخص متعرضی به نام سمره بن جندب که فرمودند: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ لِضَرَّرٍ وَ لِضَرَّارٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۴۱) و بعد دستور دادند نخل ایشان را که موجبات ضرر و آزار دیگران را فراهم نموده بود، از ریشه درآورده و جلوی او بیندازند تا هر کجا خواست آن را بکارد.

همچنین پیامبر (ص) میان شرکای اراضی و شرکای مسکن‌ها حکم به شفعه نموده و در تعلیل آن فرمودند: «لَا ضَرَرَ وَ لِضَرَّارٍ».

متن روایت که از امام صادق (ع) نقل شده چنین است: «وَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضِينَ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لِضَرَّارٍ؛ عِلَّتْ يَأْ حِكْمَتُ دَرِ جَعَلَ حَقَّ شَفْعِهِ لِأَيِّ شَرِيكٍ أَيْنَ اسْتِ كَهْ نَبُودِنِ چَنِينِ حَقِّي مَوْجِبِ ضَرَرٍ وَ اَضْرَارٍ مِي شُود.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۸۰)

در روایت دیگری چنین نقل شده که شخصی بر روی نهر روستایی آسیابی داشت (البته با حق بهره‌برداری از آن). مالک روستا می‌خواست آب را از جای دیگری غیر از این نهر به روستا برساند که در این صورت آسیاب از کار می‌افتاد. به امام حسن عسکری (ع) موضوع را می‌نویسند که آیا صاحب روستا چنین حقی دارد؟ امام (ع) مرقوم می‌فرمایند: «يَتَّقِي اللَّهُ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يُضِرُّ أَحَاهُ الْمُؤْمِنِينَ؛ اَزْ خِدا بَتَرَسِدْ وَ مَطَابِقِ عَرَفْ عَمَلْ كِنْدْ وَ بَهْ بَرَادِرْ مُؤْمِنَشْ ضَرَرْ وَاَرْدْ نَكْنَد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۳۱)

«در این روایت امام (ع) حکم را مستند به عنوان اضرائی کرده‌اند. از این اسناد استفاده می‌شود که عدم جواز اضرائی مؤمن نسبت به برادرش، حکم عامی است که

در همه موارد جاری است و این حکم گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد حکم تکلیفی باشد، ولی می‌توان با تأمل بیشتر حکم وضعی نیز از آن برداشت نمود.» (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۳۹) به عبارت دیگر علاوه بر این که آسیب و زیان‌رساندن به دیگری حرام و ممنوع است، رساندن ضرر و آسیب موجب ضمان نیز می‌گردد و زیان رساننده ضامن جبران زیان و ضرر وارده است.

روایات بسیار دیگری نیز از معصومین (ع) در این باره رسیده است که قاعده کلی «لاضرر و لااضرار»، یعنی حرمت و ممنوعیت تکلیفی و وضعی اضرار و آسیب‌رساندن به خود و دیگران را به روشنی اثبات می‌نماید. (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۱۱)

ج - اجماع فقها

اگرچه در موقع بحث از قاعده «لاضرر و لااضرار» فقها سخنی از اجماع اصطلاحی به میان نمی‌آورند، ولی اگر مقصود از اجماع این باشد که تمام یا اکثر فقهای برجسته فتوایی دهند که کشف از حجت یا موجب حدس وجود دلیل قطعی در آن مورد بوده باشد، بدون تردید می‌توان گفت ثبوت قاعده لاضرر به عالی‌ترین و متقن‌ترین منابع اسلامی مستند می‌باشد و اگر ما اختلاف درباره این قاعده با ادله سایر حقوق و تکالیف را کنار بگذاریم، با اطمینان می‌توانیم بگوییم همه فقهای شیعه و اهل سنت درباره قاعده «لاضرر و لااضرار» اتفاق نظر دارند.» (جعفری، ۱۴۱۹ ق، صص ۹۹-۱۰۰) پس اجماع در مورد این قاعده بر فرض وجود، اجماع مدرکی است که حجت نمی‌باشد.

د - دلیل عقلی

بدون شک عقل مستقلاً به نفی ضرر و اضرار حکم می‌کند و ضرر و اضرار به دیگری یا به خویشتن محکوم به قبح عقلی است. اگر هیچ دلیل نقلی و شرعی هم بر ممنوعیت ضرر و نفی آن وجود نداشت، باز هم عقل به تنهایی به ممنوعیت و قبح آن حکم می‌کرد. بنابراین عقل یکی از مدارک محکم قاعده لاضرر در فقه بلکه مهم‌ترین مدرک آن است.

هرچند فقها در ارتباط با مفهوم قاعده لاضرر نظرات گوناگونی ابراز داشته‌اند مانند نفی ضرر، نهی از ضرر رساندن، جبران و تدارک ضرر و نهی از ضرر به عنوان حکم حکومتی، چنین به نظر می‌رسد که همه این‌ها مصادیق و موارد قاعده لاضرر در شرع اسلام هستند، اگرچه گاهی اثرات متفاوتی بر آن‌ها مترتب است، مانند رفع همه احکام ضرری توسط قاعده لاضرر، حرمت اضرار به دیگری، اثبات ضمان و وجوب تدارک ضرر به دنبال ضرر زدن، محدود و مقید شدن قاعده تسلط و نهی از اضرار به پشتوانه تسلط مالکانه و حکومت قاعده لاضرر بر احکام اولیه در هر جا که موجب ضرر گردد، ولی از همه این‌ها می‌توان حرمت و عدم مشروعیت ضرر و اضرار را نتیجه گرفت و این ضرر و اضرار هم مربوط به ضررهای شخصی است و هم نوعی، هم اضرار به نفس را شامل می‌شود و هم اضرار به غیر را، نفی ضرر و اضرار هم مربوط به مرحله تشریح است و هم مرحله اجرای احکام و در روابط اجتماعی مردم، احکام هم شامل احکام تکلیفی است و هم احکام وضعی، لذا می‌توان گفت همه آثاری که ذکر شد، از ثمرات قاعده لاضرر در فقه است.

از سوی دیگر پیش‌تر گفتیم که از مهم‌ترین مستندات «قاعده لاضرر» دلیل عقلی و بنای عقلاست که پشتوانه بسیار محکمی برای این قاعده به شمار می‌رود. همان‌گونه که عقل به قبح ضرر رساندن به دیگری حکم می‌کند به رفع این قبح و

ضرر و ضامن بودن در مقابل زیان دیده و جبران خسارت ناشی از این زیان نیز حکم می‌کند. بنای عقلا در طول زمان نیز بر همین امر استوار بوده و «هیچ ردع و منعی هم از طرف شارع واصل نشده که از این رهگذر امضای شارع احراز می‌گردد.» (محقق داماد، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۵۱)

۱- اضرار به دیگران و اضرار به خویش و ادله حرمت آن

۱-۱- اضرار به دیگران: آنچه تاکنون درباره مفهوم، مدارک و مستندان قاعده لاضرر بیان نمودیم، بیانگر اضرار به دیگران و ادله حرمت آن بود.

۱-۲- اضرار به خویش: اطلاق واژه ضرر و اضرار در حدیث لاضرر، انواع زیان مالی، نفسی و حیثیتی و به طور کلی تمامی گونه‌های ضرر و آسیب‌رساندن را دربر می‌گیرد، البته به شرط آنکه انگیزه عقلایی در پذیرش آن وجود نداشته و ضرر اندک و غیر قابل اعتنا نباشد، مثلاً بخشش مال به منظور احسان به نیازمند از مصادیق ضرر نیست. واژه ضرر نیز هم شامل اضرار به دیگران است و هم اضرار به نفس. مؤید این مطلب حکم عقل و شرع است که به موجب آن دفع ضرر از نفس واجب است و لازمه این وجوب، حرمت اضرار به نفس است، زیرا اگر اضرار به نفس جایز باشد، وجوب دفع ضرر از نفس بی‌معنا خواهد بود. غالب فقها نیز به حرمت ضرررساندن به خود و وجوب دفع ضرر از خویش اذعان نموده‌اند و در حقیقت حرمت ضررزدن به خود مورد اجماع علمای شیعه و همچنین اهل سنت است که به طور اجمال به بیان برخی از نظرات آن‌ها می‌پردازیم:

شیخ انصاری فرموده است: «از دلایل عقلی و نقلی استفاده می‌شود که ضررزدن به نفس حرام است.» (۱۴۱۴ ق، ص ۱۱۶)

شیخ طوسی در وجوب خوردن حرام بر شخص درمانده و مضطر به سبب بیم داشتن بر نفس خود استدلال می‌فرماید که: «دفع ضرر هم عقلاً واجب است و هم

به دلیل سخن خداوند که فرموده: «ولاتقتلوا انفسکم؛ خودتان را به کشتن ندهید.» (۱۳۸۷ ق، ص ۲۸۵) از نظر ایشان دفع ضرر واجب عقلی است. ایشان در کتاب «الخلاف» (۱۴۰۷ ق، صص ۲۳ و ۹۴) همچنین گفته‌اند: «هرگاه شخص به خوردن مردار ناچار شود، بر او واجب است که از آن بخورد و برای او جایز نیست خودداری کند... دلیل ما بر وجوب خوردن مردار چیزی است که ما به گونه‌ای آن را بدیهی می‌دانیم، یعنی وجوب دفع ضرر از نفس. بر این اساس هرگاه خوردن مردار به هنگام ضرورت مباح باشد و شخص بتواند به وسیله آن ضرر بزرگ را از خود دفع کند، بر او واجب است که این کار را بکند.»

ابن ادریس همانند شیخ طوسی خوردن از مردار را به دلیل وجوب دفع ضرر واجب می‌داند و می‌فرماید: «هرگاه انسان ناچار به خوردن مردار شود، خوردن بر او واجب است و نخوردن جایز نیست، دلیل ما وجوب جلوگیری از ضرر از نظر عقل است.» (۱۴۱۰ ق، ص ۱۲۵)

با توجه به اطلاق کلام شیخ طوسی و همچنین ابن ادریس که «دفع ضرر عقلاً واجب است»، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که دفع ضرر و زیان چه در حد تلف شدن نفس باشد و چه کم‌تر از آن، واجب است.

فقه‌های دیگر نیز با بیان‌های متفاوت و در ابواب مختلف کتب فقهی یا اصولی خود این مسأله را بیان نموده‌اند. از جمله ابن زهره، حلبی در مسأله اصل منع یا اباحه در اشیا بدین مطلب اشاره کرده است که «هر چیزی که ضرر دارد و هیچ منفعتی در آن نیست، چه در حال حاضر و چه در آینده، اقدام به آن ناپسند و ممنوع است.» (۱۴۱۷ ق، ص ۴۱۶)

برخی از فقها نیز در باب اطعمه و آشربه کتب خود به حرمت خوردن سم‌های کشنده حتی به مقدار کم از باب اضرار به بدن تصریح کرده‌اند. از جمله محقق

حلی در مقام شمارش محرمات خوردنی‌ها می‌فرماید: «... پنجم سم‌های کشنده، چه کم و چه زیاد آن». (۱۴۰۳ ق، ص ۲۲۴)

شهید ثانی نیز در توضیح کلام ایشان فرموده است: «میزان حرمت این اشیا، ضررزدن به بدن و یا مزاج است. بنابراین خوردن سم‌های زیان‌آور حرام است، خواه کم باشد و خواه زیاد، ضرر به مرحله تلف برسد یا نرسد، همین در حرمت این نوع سم‌ها کافی است که موجب بدمزاجی شود و ضرر آن آشکار گردد.» (۱۴۱۳ ق، ص ۷۰)

صاحب ریاض المسائل دلیل حرمت اضرار بر بدن را اجماع و حدیث نفی ضرر و ضرار و برخی روایات دیگر بیان فرموده است: «تمام انواع سم‌های کشنده و اشیای زیان‌آور حرام است، خواه جامد باشد یا مایع... میزان حرمت چیزی است که موجب ضرر بر بدن و تباهی مزاج شود. دلیل بر حرمت علاوه بر اجماع، حدیث نفی ضرر و اضرار است.» (حائری، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۳۷)

نیز روایتی که درباره منع خوردن گل وارد شده است.

از سخنان فقها چنین برداشت می‌شود که اضرار به نفس حرام و دفع ضرر از نفس واجب است به دلایل عقلی و نقلی، یعنی هم حکم عقل بر لزوم دوری از ضرر دلالت دارد هم آیات و هم روایات به خصوص حدیث «لاضرر و لاضرار».

«سخنان فقهای مسلمان درباره ضررزدن به خود، از نظر مضمون به سه بخش قابل تقسیم است: در برخی به طور صریح ادعای اجماع شده است، در بعضی ادعای ضرورت و در اکثر موارد در فروع فقهای به حرمت ضررزدن به خود تمسک شده است. عنوان بحث در این قسم اخیر متفاوت است، برخی عنوان را «اضرار به نفس»، بعضی «فساد مزاج» و دسته‌ای نیز «حفظ نفس از خطر و ضرر» قرار داده‌اند.» (نظری توکلی، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۵)

۳-۱- ادله حرمت اضرار به خویش: علاوه بر دلیل اجماع ادله دیگری بر حرمت ضررزدن به خود دلالت دارند که عبارتند از:

دلیل اول: آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «... ولاتلقوا بأیدیکم الی التهلکة؛ ... و خویشتن را با دست‌های خویش به هلاکت میندازید.» (بقره: ۱۹۵)

هرچند آیه در مورد نابودکردن و هلاکت نفس است، اما می‌توان گفت هلاکت همان تلف کردن و ضررزدن به نفس است.

دلیل دوم: حدیث پیامبر (ص) که فرمودند: «لاضرر و لااضرار» دلالت بر حرمت اضرار به نفس هم دارد. هم بر مبنای نظر فقهای که «لا» را به معنای نفی احکام ضرری دانسته‌اند که در این صورت نفی احکام ضرری با جواز اضرار (چه به خود و چه به دیگران) قابل جمع نیست و هم بر مبنای نظر فقهای که «لا» را به معنای نهی از اضرار دانسته‌اند که در این صورت شارع از هر گونه اضرار نهی فرموده است و «بعد از حرمت ضرر و اضرار به قول مطلق، اگر لاضرار شامل ضررزدن به نفس نشود، لاقلاً لاضرر شامل آن خواهد شد.» (نظری توکلی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۸)

دلیل سوم: روایتی از شخصی به نام عذافر است که از امام باقر (ع) سؤال کرد: «چرا خداوند مردار، خون، گوشت خوک و شراب را حرام کرده است؟» و امام (ع) در پاسخ فرمودند: «... خدای عزوجلّ وقتی مخلوقات خود را آفرید، هر چیزی را که می‌دانست به نفع ایشان است، برایشان حلال و مباح کرد و هر چیزی را که می‌دانست برای آنها ضرر دارد، آنان را از آن نهی کرد. آنگاه همان چیز را برای شخصی که بدان نیاز ضروری پیدا می‌کند و بدنش جزء به وسیله آن نمی‌تواند استوار بماند، حلال کرد، البته آن هم به اندازه رفع نیاز و نه بیشتر.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۰)

بیان استدلال: از عبارت امام (ع) که فرمودند: «و علم مایضُرهم فَنهاهم...» یک مفهوم کلی استنباط می‌شود که خداوند هر چیزی را که می‌دانست مضر بدن است، انسان‌ها را از آن نهی کرده است و وقتی هر چیز مضر بدن حرام و مورد نهی شارع است، پس ضرررساندن به خویش نیز مورد نهی شارع و حرام است، مگر این‌که به استفاده از آن چیز مضر مجبور و مضطر شوند.

دلیل چهارم: روایت تحف العقول: امام صادق (ع) فرمودند: «... وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ الْمَضَرَّةُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي بَدَنِهِ وَ قُوَّتِهِ فَحَرَامٌ أَكَلُهُ إِلَّا فِي حَالِ الضَّرُورَةِ؛ ... هر آنچه به بدن انسان ضرر رساند و نیروی او را ضعیف کند، خوردنش حرام است، مگر در حال ضرورت.» (حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۳۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۶۱)

از این روایت هم، چنین به دست می‌آید که ملاک تام در حرمت این خوراکی‌ها، همان مضر بودن است و آنچه حرام و ممنوع شده، همان ضررزدن به بدن انسان است، پس هر چیزی که ضرر داشته باشد، از نظر شرع حرام است و ضرر به بدن نیز مشمول همین حکم است.

دلیل پنجم: حدیث جارّ: امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ الْجَارَّ كَالنَّفْسِ غَيْرُ مُضَارٍّ وَ لَا آثَمٍ؛ همسایه همانند خود انسان است، نباید ضرر رسانید و نباید به گناه انداخت.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۹۲)

گویا امام (ع) حرمت ضرررساندن به خویش را مسلم دانسته و سپس حکم حرمت اضرار به همسایه را به آن تشبیه فرموده است.

دلیل ششم: آیات و روایات باب عبادات: آیات و روایاتی در زمینه عبادات داریم که دلالت بر آن دارد که هرگاه عبادت یا مقدمه آن برای بدن مضر باشد، وجوب آن ساقط می‌گردد. مانند وضو یا روزه یا حجی که موجب ضرر و زیان به بدن

باشد که در این صورت به جای وضو باید تیمم کرد و تکلیف روزه و حج مضر بر نفس هم ساقط می‌شود.

از جمله روایات در این زمینه روایتی از امام صادق (ع) است که فرمودند: «كُلُّ مَا أَضَرَ بِهِ الصَّوْمَ فَإِلْفَاطَارُ لَهُ وَاجِبٌ؛ هر کس روزه برای او ضرر دارد، افطار برایش واجب است.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۵۶)

دلیل هفتم: حکم عقل: عقل سلیم نیز ضرررساندن به خویش را قبیح و منهی می‌داند و حکم به وجوب دفع ضرر از خویش می‌نماید. البته واضح است که عقل به وجوب دفع هر گونه ضرری، مانند ضررهای اندک و ضررهایی که اغراض عقلایی بر تحمل آن‌ها مترتب است، حکم نمی‌کند. بنابراین می‌توان گفت که نه از روایات و نه از حکم عقل چنین بر نمی‌آید که مطلقاً اضرار حرام است، زیرا گاهی اهدافی عقلایی بر این اضرار مترتب است، مانند اهدای اعضای غیر ریسه بدن جهت پیوند به بیماری مضطر که حیاتش وابسته به آن پیوند است که در این صورت حرمت اضرار به بدن با این جهت عقلایی که اهم است، تزامم پیدا کرده و اصلاً فعلیت و تنجز نمی‌یابد. همان‌گونه که مقام معظم رهبری (سایت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، احکام پزشکی، بی تا) نیز فرموده‌اند: «مطلقاً اضرار به نفس دلیل بر حرمت ندارد و اهدای عضو جهت پیوند به شخص دیگر از مصادیق اضرار به نفس به نحو کلی نیست، زیرا ممکن است برای کثیری از افراد ضرر به همراه نداشته باشد.»

در روایات نیز اضرار به نفس اگر به حدی برسد که منجر به فساد یا هلاکت بدن و مانند این‌ها شود می‌توان استفاده حرمت از آن‌ها نمود. مثلاً در مقام بیان حرمت خوردن مردار و خون این چنین آمده است:

امام رضا (ع) فرمودند: «... وَ حُرِّمَتِ الْمَيْتَةُ لِمَا فِيهَا مِنْ فَسَادِ الْأَبْدَانِ...» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ ق، ص ۹۴)

۳- قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

هم از دیدگاه عقلا و هم از ظاهر روایاتی که بر حرمت اضرار به دیگران یا اضرار به خویش دلالت دارند، چنین استنباط می‌شود که تنها ضرر قطعی مراد نیست، بلکه اگر ضرر مزبور ظنی و حتی کم‌تر از ظن نیز باشد، باید از آن اجتناب کرد و نهی از اضرار به این موارد نیز تعلق گرفته است، البته در مورد ضررهای قابل اعتنا مثل فساد یا هلاکت بدن اهمیت این امر تا آنجاست که قاعده‌ای به نام «وجوب دفع ضرر محتمل» که قاعده‌ای عقلی یا عقلایی است، به وجود آمده و خود مبنایی برای اصل احتیاط شده است، البته باز هم قابل ذکر است که منظور از ضرر در اینجا ضرر معتنابه است و مربوط به مواردی است که منفعت اهمی در تزامم با آن قرار نگیرد. فقهای متقدم و متأخر نیز در مواردی به این مطلب اشاره فرموده‌اند. از جمله صاحب جواهر الکلام تصریح می‌فرماید: «هر چیزی که احتمال ضرر در آن باشد حرام است، در هر صورت هر چیزی که در آن ضرر قابل اعتنا وجود دارد، حرام است چه علم به آن باشد یا گمان.» (نجفی، ۱۹۸۱ م، ص ۳۷۰)

همچنین علامه حلی می‌فرماید: «پنجم از محرمات سم‌های کشنده است، چه کم و چه زیاد... و آنچه خوف ضرر در آن هست.» (۱۴۱۳ ق، ص ۱۷۵)

ابن زهره در کتاب اصول غنیه در مسأله اصل منع و یا اباحه در اشیا می‌گوید: «دفع ضرر محتمل از دیدگاه عقل واجب است و مبادرت به ضرر به نفس ناپسند و حرام است.» (۱۴۱۷ ق، ص ۴۱۶)

برخی از فقهای معاصر نیز درباره این که در حرمت اضرار تنها ضرر قطعی ملاک نیست، بلکه مظنه ضرر هم کفایت می‌کند فرموده‌اند: «مراد از فساد الابدان

که در روایات به آن تعلیل شده، فساد قطعی نیست، یعنی مراد این نیست که قطعاً فساد مترتب می‌شود، بلکه منظور این است که در معرض فساد قرار می‌گیرد و معرضیت ظنی مراد است. حتی می‌توان گفت که اگر شک بر ضرر هم وجود داشته باشد، ایراد ضرر مورد نهی قرار گرفته است. عقلاً نیز هلاکت و فساد مشکوک و حتی موهوم را در ضررهای معتنابه مثل فسادالابدان جایز نمی‌دانند.» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۴)

پس چنین به دست می‌آید که بر مبنای این اصل در شرع و فقه اسلام و همچنین حکم عقل به هنگام کاربرد تکنولوژی‌های زیستی و پزشکی نه تنها باید از رساندن آسیب قطعی به انسان و نسل بشریت و حتی حیوانات و طبیعت اجتناب نمود، بلکه لازم است در صورت احتمال و مظنه ضرر و آسیب نیز جانب احتیاط را رعایت نموده و مانع رساندن زیان محتمل شد، یعنی از انجام آزمایشات و تحقیقاتی که احتمال آسیب‌رساندن به انسان یا نسل بشریت یا طبیعت در آن وجود دارد، خودداری نمود.

۴- کاربرد قاعده لاضرر در فقه زیست‌پزشکی

یادآوری چند نکته: پیش از پرداختن به این مبحث یادآوری چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

- اقدام به ضرر و زیان برای اغراض عقلایی و اهداف مهم‌تر همچنین ضرر و آسیبی که کم و غیر قابل اعتنا باشد، بدون اشکال است و عقل و شرع تحمل چنین ضرر و آسیبی را منهی نمی‌دانند، مانند زمانی که راه درمان و یا پیشگیری از بیماری که ضرر آن بیشتر و سخت‌تر است، منحصر به تحمل ضرر کم‌تر باشد. به عبارت دیگر ضرر بزرگ‌تر را باید با تحمل ضرر کم‌تر دفع کرد، مانند پیوند

کلیه از انسان زنده به انسان نیازمندی که حیاتش در گروی این پیوند است و دفع چنین زیان کثیری جزء به واسطه آن ضرر قلیل امکان پذیر نیست.

- وجوب دفع ضرر از خویشتن به مفهوم حقوقی از مقوله حکم است نه حق، یعنی قابل تغییر و قابل اسقاط نمی باشد و هیچ کس اختیار ضرر به خویش را ندارد.
- «قاعده لاضرر» به عنوان دلیل ثانویه بر ادله احکام اولیه حکومت دارد و احکام اولیه را مقید و محدود به عدم ضرر و اضرار می نماید.^۱

- هم از نظر شرع و هم به حکم عقل ضرر را نباید با ضرر همانند یا شدیدتر از آن دفع کرد، مثلاً انسان نمی تواند قرنیه چشم خود را جهت پیوند به فرد دیگری که یکی از چشم های خود را از دست داده بدهد تا از او رفع نقص گردد، زیرا خودش دچار چنین ضرر و نقص مشابه می شود.

- در خصوص تشخیص معیار ضرر و اضرار با توجه به این که در احادیث معیار واحد و مشخصی تعیین نشده است، تعیین حدود و مقدار ضرر و زیان و همچنین تشخیص تحقق ضرر و اضرار به خود یا دیگری بر عهده عرف و عقلا و به طور مسلم در امور پزشکی بر عهده متخصصان این رشته است، یعنی برای تعیین و تشخیص آن باید به عرف و عقلا و متخصصان رشته مربوطه رجوع کرد. پس آنچه در عرف ضرر بر آن صدق نکند، ضرر منفی و حرام شمرده نمی شود جزء در مواردی که دلیل خاص از شرع داشته باشیم. علاوه بر آن ارزیابی شخصی و فردی نیز در تعیین برخی تکالیف مربوطه نقش اساسی دارد، مثلاً در باب عبادات در برخی موارد شخص بیمار با ارزیابی خود باید مشخص کند که آیا ملزم و مکلف به گرفتن روزه در ماه رمضان هست یا روزه گرفتن موجب آسیب و ضرر به وی می گردد و حکم اولیه وجوب در مورد او برداشته می شود. البته مسلم است که در امور تخصصی پزشکی تشخیص و تعیین میزان ضرر و حدود و ثغور آن بر عهده

کارشناسان و متخصصان این فن است، مانند جداسازی اعضا از بدن انسان و پیوند اعضا و وظیفه فقها در این رابطه استنباط احکام کلی شرعی است و تحقیق موضوعات احکام فقهی به عهده متخصصان آن موضوعات است.

۱-۴- کاربرد قاعده در تحقیقات زیست پزشکی: در فقه اسلامی بنابر اصل

اباحه و اصل حلیت انجام آزمایش‌ها و تحقیقات زیست پزشکی به منظور دستیابی و کشف حقایق موجود در جهان هستی و جسم انسان و در جهت درمان بیماری‌ها و سلامتی و بهروزی او برای محقق و پژوهشگر، البته به شرط رضایت آگاهانه سوژه‌های آزمودنی مجاز است و شرکت فرد آزمودنی در این تحقیقات نیز بدون اشکال است، حتی اگر احتمال آسیب و ضرر اندک و قابل تحمل وجود داشته باشد، زیرا هدف از تحمل چنین آسیب‌هایی منفعت اهمی است که در نتایج این تحقیقات عاید همه بشریت و یا عاید خود فرد می‌شود. بنابراین هرگاه ضرورت و یا مصلحت اهمی وجود داشته باشد که تنها با تحمل ضرر و انجام فعل ضرری می‌توان به آن مصلحت و منفعت عقلایی دست یافت اقدام به ضرر جایز است.

۲-۴- کاربرد قاعده در معالجه و درمان:

۱-۲-۴- کاربرد قاعده در پیوند اعضا: بر مبنای قاعده «لاضرر و لاضرار» در فقه، انسان مجاز نیست در اعضای ریسه خود مانند قلب، کبد، قرنیه چشم و... تصرف نموده و آن‌ها را به دیگری اهدا نماید، زیرا موجب اضرار به خویش و نقص عضو، اذلال و یا مرگ وی شده و بنابر ادله‌ای که پیش‌تر ذکر گردید این عمل محکوم به حرمت است. در این موضوع هرچند بر پایه حکم اولی «الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسم» فرد می‌تواند در همه اعضا و اندام‌ها حتی اعضای ریسه خود تصرف کند و اجازه برداشت هر کدام از آن‌ها را دارد، ولی چون این تصرف و سلطه معنون به عنوان ضرر می‌باشد، بنابر قاعده لاضرر و حرمت اضرار به نفس

همچنین ادله وجوب حفظ نفس، این سلطه و سلطنت رفع می‌گردد. همچنین به دلالت این قاعده از باب حرمت اضرار به غیر، پزشک جراح نیز مجاز به برداشت اعضای ریسه انسان زنده و پیوند آن به انسان دیگر نمی‌باشد و این از موارد حکومت قاعده لاضرر بر قاعده تسلیط است، یعنی تسلط انسان بر نفس خویش محدود و مضیق به عدم اضرار می‌گردد. نه تنها فقه اسلام، بلکه اخلاق پزشکی و عرف بین‌المللی نیز در صورتی که برداشت عضو به مرگ یا نقص عضو دهنده آن منجر شود، آن را جایز نمی‌داند، زیرا پیش‌تر بیان کردیم که قاعده لاضرر یک قاعده عقلایی است. از سوی دیگر این عمل مصداق دفع یا جبران ضرر با ضرری همانند یا شدیدتر از آن است که هم از دیدگاه شریعت مقدس اسلام و هم به حکم عقل جایز نیست.

جمعی از علمای اهل سنت نیز در بند اول قطعنامه هشتمین نشست مجمع فقهی اسلامی بر این نکته تأکید نموده‌اند: «... برداشت عضو از انسان زنده با تحقق شرایط زیر عملی پسندیده و نیکو محسوب می‌شود: برداشت عضو از شخص دهنده عضو موجب ضرر و زیان و اختلال زندگی عادی او نباشد، زیرا قاعده شرعی حاکی از این است که ضرر با ضرر همانند یا شدیدتر از آن از بین نمی‌رود و اهدای عضو در صورتی که مستلزم ضرر باشد، از قبیل در معرض نابودی و هلاکت انداختن خویشتن است و این عمل شرعاً جایز نیست...» (تسخیری، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۷)

ولی اهدای اعضای غیر ریسه مانند یکی از کلیه‌ها جهت پیوند به انسان مضطر که سلامتی یا حیاتش در گرو این پیوند است، چون مبنا و سبب مصلحت ضروری و مهم‌تری، یعنی نجات جان یک انسان است در تزامم با ادله حرمت اضرار به نفس آن را از تنجز و فعلیت می‌اندازد. از سوی دیگر بنابر قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحظورات» ضرورت نجات جان یک انسان مضطر این میزان اضرار به

خویش را مباح می‌کند. برخی از فقها هم با تصریح پزشکان مبنی بر ادامه زندگی عادی با یک کلیه اصلاً این میزان ضرر را در برداشت عضو مشمول ادله حرمت اضرار به نفس قرار نمی‌دهند.

از سوی دیگر می‌توان گفت: «اطلاق قاعده لاضرر بر نفی حکم ضرری [مطابق تفسیر برخی فقها از این قاعده] در بحث پیوند اعضا با یک دید همه‌جانبه ایجاب می‌نماید که حکم تحریم تشریح میت یا حفظ نفس و منع اضرار به خویشتن، به واسطه ضرورتی که در اهدای عضو به نیازمندان به پیوند وجود دارد، برداشته شود، چراکه در غیر این صورت و نظر به کارکرد روزافزون مسأله پیوند اعضا و نقش آن در نجات جان انسان‌ها، بایستی قائل بدین شد که حکم منع تشریح یا اضرار به خویشتن با از بین رفتن افراد نیازمند ملازمه دارد که به نظر متضمن ضرر بیشتری خواهد بود و این حکمی ضرری است که تالی فاسد به همراه خواهد داشت.» (عباسی، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۷۹)

۲-۲-۴- کاربرد قاعده در سقط جنین: کاربرد دیگر اصل آسیب‌نرساندن در مسائل زیست‌پزشکی در مسأله سقط جنین در غیر موارد خاص است که بنابر حرمت اضرار به غیر، مادر و یا کادر درمانی مجاز به آسیب‌نرساندن و یا نابود کردن جنین در هیچ یک از مراحل حیاتش نیستند. اسقاط جنین به حکم اولی از محرّمات قطعی است و ادله اربعه یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل بر آن دلالت دارند و جواز آن در برخی موارد به دلیل عارض شدن عناوین ثانویه، مانند اضطراب یا ضرر و حرج است. آیات و روایاتی هستند که حرمت اولیه سقط جنین را اثبات می‌کنند، اما در بحث اجماع «علمای اسلام بر وجوب دیه (بر سقط جنین) برای جبران خسارت به سبب جنایت عمدی بر غیر که حرام است اجماع دارند.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۸۸)

عقل نیز بر قبح ظلم و اضرار دلالت دارد و اسقاط جنین از مصادیق بارز اضرار و ظلم بر کسی است که قادر به دفاع از خویشتن نیست.

از سوی دیگر مشروعیت سقط جنین موجب وارد آمدن زیان و آسیب به بافت اخلاقی جامعه می‌شود، اما اگر بقای جنین موجب بیماری یا خطر یا ضرر و حرج برای مادر باشد، به استناد همین اصل «لاضرر» سقط آن جایز است، یعنی قاعده «لاضرر» در این موارد بر حکم اولیه حکومت دارد. گاهی هم ضرورت و اضطرار حاکم شده و بنابر قاعده فقهی «اضطرار» و «الضرورات تبیح المحظورات» اسقاط جنین جایز می‌گردد، البته تا پیش از ولوج روح در آن اما پس از دمیده شدن روح، جنین نفس محترم به شمار آمده و حفظ آن الزامی است جزء در مواردی خاص مثلاً زمانی که ادامه بارداری حیات مادر و جنین هر دو را تهدید کند و نجات زندگی جنین ممکن نباشد، ولی نجات زندگی مادر به تنهایی با سقط جنین امکان داشته باشد، چاره‌ای جز این نیست که زندگی مادر با سقط جنین نجات داده شود. فقها نیز بعضاً بر همین قاعده و قاعده لا حرج در باب تجویز سقط جنین درمانی استدلال نموده و همگام با مصالح و ضرورات زمانه برخی احکام اولیه را تخصیص می‌زنند. نمونه‌هایی از نظرات فقها در سقط درمانی مبین این استدلال می‌باشد:

آیتا... سیستانی در پاسخ به این سؤال که حکم اسقاط جنین معلول عقب‌مانده ذهنی یا ناقص‌الخلقه چیست می‌فرماید: «در هیچ حالی جایز نیست، مگر این که بقای آن در شکم مادر برای او موجب ضرر و یا حرج فوق تحمل باشد و روح در او دمیده نشده باشد.» (پرتال انهار فتاوی آیتا... سیستانی، بی تا)

آیتا... بهجت نیز در همین رابطه این‌گونه فتوا داده‌اند: «در موردی که به تشخیص دکتر حمل برای مادر ضرر دارد و ادامه حمل ممکن است منجر به مرگ مادر شود، چنانچه اشکالی در تشخیص دکتر نباشد و تحقیق کامل هم در این

جهت شده باشد، سقط جنین قبل از دمیده شدن روح مانعی ندارد.» (بهجت، ۱۳۸۱ ش.، ص ۱۷۳)

۳-۲-۴- کاربرد قاعده در شبیه‌سازی انسانی: در مورد مخالفت با شبیه‌سازی انسان - هرچند بنابر حکم اولیه و اصل اباحه دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد - برخی از فقها به تحمیل ضرر و آسیب بر سلامت و رشد جسمی و روحی فرزندی که از این طریق به وجود آمده و از داشتن والدین عادی محروم است، استناد کرده و این‌گونه استدلال نموده‌اند که: «به وجود آوردن چنین انسان‌های شبیه‌سازی شده‌ای با توجه به منشأ ایجادشان دارای خطراتی است و همان‌گونه که اضرار به غیر موجود حرام است، سبب ایجاد موجود دارای ضرر و نقص شدن هم حرام است.» (آصف المحسنی، ۱۴۲۴ ق.، ص ۱۱۵)

۴-۲-۴- کاربرد قاعده در سلول‌های بنیادین: به موجب قاعده «لاضرر و لااضرار» حرمت و ممنوعیت اضرار به دیگری محقق و پژوهشگر، پزشک و یا کادر درمانی مجاز به تحقیق و آزمایش بر روی ژن‌ها یا سلول‌های بنیادین و یا اعضا و جوارح انسان که حیات و سلامتی فرد آزمودنی و یا دیگر انسان‌ها و نسل بشریت را به مخاطره می‌اندازد و ضرر قابل‌اعتنایی به آن‌ها وارد می‌نماید، نیستند. سوژه‌های تحقیق هم با وجود آگاهی از این مضرات و خطرات از باب حرمت اضرار به خویش و وجوب حفظ نفس، مجاز به شرکت در این‌گونه آزمایش‌ها و تحقیقات نیستند، حتی اگر احتمال خطر و ضرر قابل‌توجهی هم وجود داشته باشد، بنابر حکم عقل، هم بر محقق و هم بر فرد آزمودنی دفع ضرر محتمل لازم و واجب است و عقل گواهی می‌دهد که در این موارد باید جانب احتیاط را مراعات نمود.

۵-۲-۴- کاربرد قاعده در اجبار به معالجه و درمان: بنابر حکم اولیه و قاعده عقلایی «الْأَنْسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» و همچنین بنابر اصل کرامت انسان

و احترام به اراده او هیچ شخص یا بیماری را نمی‌توان مجبور به معالجه و مداوا کرد، جزء در صورتی که موجب آسیب و زیان به دیگری و یا تلف نفس خود گردد که در این صورت اصل «لاضرر» بر قاعده تسلط حکومت یافته و بیمار را مجبور به معالجه می‌کنند. بیان این دو صورت استثنا بدین گونه است: «اول آنکه مرض او موجب آزار یا زیان و ضرر به دیگری گردد. در این صورت با اجازه ولی خاص یا ولی عام، او را مجبور به معالجه می‌کنند و حرمت اجبار با قاعده نفی ضرر و ضرار و قاعده نفی حرج و نفی عسر از بین می‌رود و بعید نیست نفی ضرر شامل غرض اذیت کردن دیگران نیز بشود؛ همان گونه که از مورد قاعده نفی ضرر معلوم می‌گردد، زیرا عمل صحابی (سمره بن جندب) موجب آزار و اذیت بود نه موجب اضرار؛ دوم خوف تلف شدن نفس مریض وجود داشته باشد و توضیح آن بدین صورت است که ضرر دارای مراتب سه‌گانه‌ای است: ۱- تلف نفس، و شکی در وجوب معالجه شخص با اجبار و قهر در این مورد در صورت امتناع از معالجه وجود ندارد به دلیل وجوب حفظ نفس محترمه بر همه مکلفین به صورت کفایی...؛ ۲- بیماری‌های مهم مانند ایدز، سرطان و مانند این‌ها و یا از بین رفتن چشم‌ها یا قطع شدن پاها و دست‌ها. شکی نیست که مکلف یا ولی او باید از این وقایع پیشگیری کنند و اگر مکلف یا بیمار از معالجه امتناع نمود اجبار او بر حاکم شرع بعید نیست؛ ۳- اضرار خفیف: هیچ دلیلی بر وجوب اجتناب از آن بر مکلف وجود ندارد تا چه رسد به دیگری، پس حرمت اولیه اجبار او بر معالجه به حال خود باقی است، البته در فرض معالجه اجباری موفقیت معالجه در به دست آمدن بهترین نتایج همراه با کم‌ترین اضرار ممکن ضروری و لازم است.» (أصف المحسنی، ۱۴۲۴ ق، ص ۲۵۴)

برخی از فقها دایره وجوب دفع ضرر از خویش را به وجوب مداوا و درمان بیماری‌های خطرناک نیز گسترش داده‌اند: «مداوا نمودن و معالجه بیماری‌های

خطرناک به دلیل وجوب دفع ضرر (بر انسان مکلف) واجب است و اگر احتمال ضرر هم بدهد مداوا جایز بلکه واجب است... . مداوا و معالجه هم چنانکه بر بیمار واجب است بر پزشک هم به گونه واجب کفایی واجب است»، (آصف المحسنی، ۱۴۲۴ ق، ص ۹) البته در صورتی که بیمار جهت درمان به پزشک مراجعه کند.

۶-۲-۴- کاربرد قاعده در عقیم‌سازی: برخی عقیم‌نمودن دائمی مرد یا زن را نیز از مصادیق وارد آوردن نقص به بدن و اضرار به نفس دانسته و آن را از محرمات شرعی به حساب می‌آورند. در حالی که پیش‌تر هم بیان نمودیم که اضرار به نفس به گونه مطلق نه از نظر شرع حرام است و نه از نظر عقل. بنابراین اگر در عقیم‌سازی اغراض عقلایی و مصلحت مهم‌تر از تولید نسل وجود داشته باشد، مانند کسب علم برای خدمت به مردم یا مبارزه با دشمنان، می‌توان گفت اصلاً از مصادیق اضرار نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

حاصل کلام آنکه همان‌گونه که بیان شد اصل «لاضرر» در فقه اسلامی از پشتوانه هر چهار منبع فقهی برخوردار است و گستره آن همه مناسبات فردی و اجتماعی افراد را دربر می‌گیرد. بر مبنای این قاعده هیچ حکم ضرری تشریح نشده و هر عملی که موجب اضرار به خود یا فرد دیگری گردد، غیر مشروع بوده و هرگز مورد امضای شارع قرار نمی‌گیرد. مقصود از ضرر و زیان هم ضررهای شخصی است و هم ضررهای نوعی، یعنی ممکن است عملی نسبت به فردی موجب زیان باشد و نسبت به دیگری این‌گونه نباشد که به موجب این قاعده زیان در مورد همان فرد مرتفع می‌گردد.

تشخیص و تعیین ضرر در امور مهم پزشکی از موضوعات احکام فقهی و بر عهده متخصصان این رشته است و وظیفه فقیه استنباط حکم شرعی آن است. در حوزه اخلاق زیستی اسلامی نیز «قاعده لاضرر» می‌تواند یک قاعده اخلاقی باشد که بنابر آن نمی‌توان به جهت پیشرفت در علوم زیستی و فناوری‌های نوین و نیاز به تحقیقات و پژوهش‌ها و آزمایش‌های مختلف بر روی انسان‌ها، اعضا، اندام‌ها و سلول‌های آن‌ها، موجبات اضرار به آن‌ها را فراهم نمود، بلکه این قاعده اقتضا می‌کند که تحقیقات و پژوهش‌ها بر روی انسان پس از طی مقدمات و مراحل اولیه در آزمایشگاه‌ها و حصول اطمینان از نتایج بی‌خطر و بدون ضرر آن‌ها انجام شود. «قاعده لاضرر» هم قاعده‌ای شرعی است و هم قاعده‌ای عقلی و عقل و شرع هر دو ادعان دارند که اضرار و آسیب‌رساندن به خود یا دیگران ممنوع و قبیح است.

پی‌نوشت

۱. عنوان‌های اولیه احکامی هستند که از طریق کتاب و سنت به طبیعت افعال مکلفین تعلق می‌گیرند، مانند وجوب روزه یا وضوگرفتن برای نماز. اگر این عناوین اولیه موجب ضرر یا عسر و حرج شوند یا ضرورت و اضطراری به وجود آید، در این موارد عناوین ثانویه ضرر، عسر و حرج و اضطرار حاکم شده و احکام عناوین اولیه را تغییر می‌دهند، یعنی قاعده لاضرر و قاعده لاحرج و اضطرار و... بر ادله عناوین اولیه حکومت دارد، زیرا به فرموده پیامبر (ص) اسلام دین سهل است و از هر گونه ضیق و فشار و تحمیل ضرر بر پیرامون خود به دور است.

فهرست منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (بی‌تا). *کفایة الاصول*. تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، جلد دوم.
- آصف المحسنی، محمد. (۱۴۲۴ ق.). *الفقه و مسائل طَّیِّبَة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، دو جلدی، جلد اول و دوم.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ ق.). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد سوم، چاپ دوم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق.). *عیون اخبار الرضا (ع)*. تهران: نشر جهان، دو جلدی، جلد دوم.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق.). *تحف العقول*. محقق: غفاری، علی اکبر. قم: جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۴۱۴ ق.). *رسائل فقهیه*. محقق و مصحح گروه پژوهش در کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
- بهجت، محمدتقی. (۱۳۸۱ ش.). *رساله توضیح المسائل*. قم: انتشارات شفق، چاپ سی و دوم.
- تسخیری، محمدعلی. (۱۴۱۰ ق.). *مصوبات مجمع الفقه الاسلامی در زمینه احکام شرعی پیوند اعضا*. *مجله التوحید*. شماره چهل و ششم.

جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق.). *رسائل فقهی*. تهران: مؤسسه منشورات کرامت، چاپ اول.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳ ق.). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. تهران: مکتبه الاسلامیه. جلد هفدهم، چاپ دوم.

حسینی سیستانی، سیدعلی. (۱۴۱۴ ق.). *قاعده لاضرر و لاضرار*. قم: دفتر آیتا... سیستانی، چاپ اول.

حلبی، ابن زهره. (۱۴۱۷ ق.). *حمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*. قم: مؤسسه امام صادق (ع). جلد دوم، چاپ اول.

حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۳ ق.). *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. بیروت: دارالاضواء، جلد سوم.

خامنه‌ای، سیدعلی. (بی‌تا). *احکام پزشکی*. سایت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری دانشگاه علوم پزشکی تهران، ارائه الکترونیکی در: www.nahad-tums.ir.

خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). *الرسائل*. قم: انتشارات طباطبایی. جلد اول.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۵ ق.). *الرسائل الاربع*. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چهار جلدی، جلد دوم، چاپ اول.

سیستانی، سیدعلی. (بی‌تا). *پرتال انهار، فتاوی آیتا... سیستانی*. ارائه الکترونیکی در:

<http://portal.anhar.ir/contentview.php?export=print&ID=15057>

سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۵ ق.). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. قم: انتشارات مرتضوی، جلد دوم، چاپ اول.

شبییری زنجانی، سیدموسی. (۱۴۱۹ ق.). *کتاب نکاح*. محقق: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۷ ق.). *القواعد الفقهیة (بحوث فی علم الاصول)*. قم: مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام، جلد پنجم، چاپ پنجم.

طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد. (۱۴۱۸ ق.). *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، جلد سیزدهم، چاپ اول.

- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ق.). *المبسوط فی فقه الامامیه*. محقق سیدمحمدتقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیای الآثار الجعفریه، هشت جلدی، جلد ششم، چاپ سوم.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق.). *الخلاص*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد ششم.
- عاملی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ ق.). *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*. محقق و مصحح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، پانزده جلدی، جلد دوازدهم.
- عباسی، محمود. (۱۳۹۴ ش.). *مطالعه تطبیقی سقط جنین*. تهران: انتشارات حقوقی، چاپ اول.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ ق.). *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد دوم، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد پنجم، چاپ چهارم.
- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۳ ش.). *قواعد فقه*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، جلد اول، چاپ دوازدهم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ ش.). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا، جلد اول، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۲ ق.). *بحوث فقهیه هامة*. قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا). *القواعد الفقهیه*. قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام.
- موسوی‌الخلخالی، سیدمرتضی. (۱۴۱۸ ق.). *قلعه لاضرر و لاضرر، تقریر ابیات الشیخ ضیاء‌الدین العراقی*. محقق سیدقاسم حسینی جلالی، قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱ م.). *جواهرالکلام*. بیروت: دارالاحیای التراث، چهل و سه جلدی، جلد سی و ششم.
- نظری توکلی، سعید. (۱۳۸۱ ش.). *پیوند اعضا در فقه اسلامی*. مشهد: مؤسسه چاپ آستان قدس رضوی، چاپ اول.

نظری توکلی، سعید. (۱۳۸۰ ش.). *الترقیع و زرع الاعضاء فی الفقه الاسلامی*. مشهد: مؤسسه چاپ آستان قدس رضوی، چاپ اول.

یادداشت شناسه مؤلفان

سهیلا صفایی: دکترای تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانش‌آموخته دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
پست الکترونیک: ssafaei_57@yahoo.com

محمود عباسی: دانشیار و رییس مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی و نایب‌رییس انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی، تهران، ایران.

No harm principle in Islamic Jurisprudence and law and its usage in Biomedical Jurisprudence

*Soheyla Safaei
Mahmoud Abbasi*

Abstract

No harm is one of the four bioethics principles that sometimes it and beneficence are defined as one principle. This principle, beside other bioethics principles, is used as an ethics code in modern biotechnologies especially in new achievements in medicine.

This principle states that use of modern biotechnologies should not harm to any person even the nature and animals. This principle has a long history in Islam so that we can say it is contemporaneous with it. In Islam it is called la-zarar act that governs all of Jurisprudence as a universal act.

Since the jurisprudence supervises on all of interactions and personal and social relationships, naturally it involves this ethical principle that is related to human behavior wit himself / herself and with other congeners.

Keywords

No Harm Principle, La-Zarar and La-Zerar Act, Harm to Him/ Her Self, Remove Possible Harm