



جامعة المصطفی (ص) العالمية
مجتمع آموزش عالی فقه و اصول
رسالة سطح چهار
رشته فقه و اصول

بررسی فقهی اصلاح ژنتیکی انسان

استاد راهنما
حجت الاسلام و المسلمین علی سائلی

استاد مشاور
حجت الاسلام و المسلمین دکتر عباسعلی واشیان

دانش پژوه
اسکندر آکوت

۱۳۹۶

بسم الله الرحمن الرحيم

تأییدیه:

عنوان:

بررسی فقهی اصلاح ژنتیکی انسان

مسئولیت:

تقديم:

مطالب این نوشتار از عنایت و برکات قائم آل محمد (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و کریمه
اهل بیت حضرت معصومه (علیها السلام) است.
که به محضر رفیع بانوی دو عالم حضرت زینب کبری (علیها السلام) تقدیم می شود.

تشکر و قدردانی:

« من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق »

قبل از هر چیز از کسانی که در نوشتن این پایان نامه به ما کمک کردند و این بستر را برای ما آماده ساختند تقدیر و تشکر می کنم.

در این راستا از جمله کسانی که شایان تقدیر و تشکر است جامعه المصطفی العالمیه است که در این راه زحماتی زیادی کشیدند و طبیعتاً متحمل هزینه های زیادی هم شدند بنده به نوبه خود تقدیر و تشکر می کنم.

و همچنین از اساتید گرانقدر استاد راهنما حجة الاسلام و المسلمین جناب آقای علی سائلی و استاد مشاور حجة الاسلام و المسلمین جناب آقای دکتر عباسعلی واشیان که واقعاً برای اتمام این وظیفه از راهنمای ها و ارشاداتشان دریغ نکردند و هر موقع که مزاحمشان می شدم با اخلاق اسلامی و خصوصاً با تواضعشان ما را شرمند می کردند. از ایشان هم بخاطر کمکهای فراوان تقدیر و تشکر می کنم.

و باز از گروه فقه و مدیریت دروس تکمیلی مدرسه مبارک حجتیه که ما را در این مدت تحمل و راهنمائی کردند صمیمانه تشکر می کنم و در پایان از خداوند متعال برای همه کسانی که در این راه زحمت کشیدند، آرزوی طول عمر با موفقیت مسئلت دارم.

اسکندر آکوت

چکیده:

این پایان نامه با عنوان "بررسی فقهی اصلاح ژنتیکی انسان" در راستای تبیین و توصیف اصلاح ژنتیکی و قابل تغییر بودن آن و همچنین بررسی ادله فقهی آن نگاشته شده است. برای رسیدن به حکم فقهی مباحث مستحده، بدون شناخت صحیح موضوع، امکان پذیر نیست. بنابر این ضرورت و اهمیت برای موضوع شناسی غیر قابل انکار است. علم ژنتیک شاخه ای از علوم زیست شناسی است که از توارث و گوناگونی موجودات زنده بحث می کند. این علم از عوامل بیماری زا جلوگیری می کند و تمام بیماریهای ژنتیکی حتی در دوره جنینی نیز قابل درمان خواهد بود. در بررسی های فقهی در مورد جواز یا عدم جواز اصلاح ژنتیکی انسان، سه نظریه وجود دارد؛ جواز، عدم جواز و قائلین به تفصیل. عده ای با استفاده از قاعده اولیه که مستفاد از عموماًت و اطلاقات می باشد، قائل به جواز شدند. گروه دوم با ادله فقهی مانند سد ذرایع و قیاس، حرمت این عمل را قائل شدند و اما قائلان به تفصیل با نقد ادله هر دو گروه قائل به حرمت ثانوی اصلاح ژنتیکی انسان شدند. در ادامه اصلاح ژنتیکی بدن، خلیات و انتقال ژن به بیمار و همچنین رضایت و عدم رضایت بیمار از نظر ادله فقهی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و به این نتیجه رسیدیم که اصلاح ژنتیکی چون به عنوان درمان حساب می شود بنابر ادله وجوب حفظ نفس کاربردش از نظر فقهی بلا اشکال است. در مورد مسئله ضمان پزشک در صورت عدم موفقیت و ایجاد خسارت به نظرات فقها اشاره شد که مشهور استناد به روایات، قاعده فقهی، عقل و اجماع، تعهد پزشک را (تعهد به نتیجه) و غیر مشهور نیز با استناد به روایات دیگر و قاعده عقلی قائل به (تعهد به وسیله) شدند. ادله هر دو گروه نقد و بررسی شد و به این نتیجه رسیدیم: بطور مطلق هیچ یکی از این نظریات مورد قبول نیست زیرا در مورد بیماریهای مانند سرطان، سکته قلبی، سکته مغزی و جراحی های خطرناک بخاطر احتمال مشکلات غیری منتظره نمی شود قائل به نتیجه شد ولی در بیماریهای مانند جراحیهای زیبایی و پلاستیکی و... باید قائل به نتیجه شد برای این که بیمار نظرش به نتیجه مطلوب است. در آخر هم با ادله فقهی (آیات، روایات و سیره) ثابت شد که تعیین و تشخیص ضمان پزشکی با اهل خبره است.

کلید واژه ها: اصلاح ژن، ژن درمانی، اصلاح ژنتیک، شبیه سازی، رضایت بیمار، ضمان طبیب.

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
تبیین موضوع.....	۵
فرضیه های تحقیق.....	۶
پرسش های اصلی و فرعی تحقیق.....	۷
پرسش های فرعی.....	۷
اهمیت و ضرورت تحقیق.....	۷
پیشینه تحقیق.....	۸
روش تحقیق.....	۱۰
موانع تحقیق.....	۱۰
فصل اول مفاهیم و کلیات.....	۱۲
الف: مفاهیم.....	۱۳
مراد از ژن و ژنتیک.....	۱۳
ساختمان سلول.....	۱۴
ساختمان ژن.....	۱۵
آشنایی با واژگان ژنتیک.....	۱۶
ب: کلیات.....	۲۱
امکان اصلاح ژنتیک و قابل تغییر بودن آن.....	۲۱
تشخیص ژن ها از افراد یک دیگر.....	۲۲
تنوع ژنتیکی چگونه حاصل می شود.....	۲۳
ژن ها چگونه به ارث می رسند.....	۲۳
بیان و بروز ژن.....	۲۵
تغییر و جهش در ژن.....	۲۶
شیوه عملکرد در ژن درمانی.....	۲۹
انجام ژن درمانی بر روی سلولها.....	۳۱

۳۲.....	تمایز سلولها.....
۳۴.....	انواع سلولهای بنیادی.....
۳۶.....	مزیت بالقوه استفاده از سلولهای بنیادی.....
۳۶.....	بانک سلولهای بنیادی خون بند ناف.....
۳۸.....	تکنولوژی سلولهای بنیادی.....
۳۹.....	اهداف اصلاح ژنتیکی.....
۴۱.....	خطرات غیر قابل پیش بینی ناشی از اصلاح و تغییر ژنتیک.....
۴۳.....	فصل دوم: اصل اولی در اصلاح ژنتیکی انسان
۴۴.....	مبحث اول: ادله قائلین به جواز، نقد و بررسی آن.....
۴۴.....	اصول لفظیه.....
۴۶.....	اصول عملیه.....
۴۶.....	۱- اصالة الاباحه.....
۴۶.....	۲- اصالة البرائه.....
۴۸.....	مبحث دوم: ادله قائلین به عدم جواز، نقد و بررسی آن.....
۴۹.....	گروه اول:.....
۴۹.....	ادله گروه اول.....
۴۹.....	دلیل اول: تغییر خلق الله.....
۵۰.....	نقد و بررسی.....
۵۰.....	فرضیه اول:.....
۵۰.....	فرضیه دوم:.....
۵۰.....	فرضیه سوم:.....
۵۱.....	دلایل و قرائن فرضیه سوم.....
۵۴.....	دلیل دوم: ودیعه بودن جسم انسان.....
۵۴.....	ادله قائلینی به تصرفات نامحدود.....
۵۴.....	۱- کتاب.....
۵۵.....	۲- سنت.....

۳-قاعده تسلیط.....	۵۵
۴-عرف عقلا.....	۵۵
نقد و بررسی.....	۵۶
ادله‌ی قائلین به تصرف محدود.....	۵۶
۱-کتاب.....	۵۶
۲-سنت.....	۵۶
۳-قاعده لا ضرر.....	۵۷
۴-بنای عقلا.....	۵۷
نقد و بررسی اصل دلیل.....	۵۷
گروه دوم.....	۵۹
ادله و مستندات گروه دوم.....	۵۹
دلیل اول: قاعده‌ی سد ذرایع.....	۵۹
تقریب استدلال:.....	۶۰
نقد و بررسی دلیل.....	۶۰
دلیل دوم: قاعده درء المفاسد اولی من جلب المنافع:.....	۶۳
تقریب استدلال.....	۶۳
تحلیل و بررسی در مورد دلیل.....	۶۳
دلیل سوم: قیاس.....	۶۴
تقریب استدلال.....	۶۴
توضیحات در مورد قیاس.....	۶۵
ارکان قیاس.....	۶۶
نقد و بررسی.....	۶۷
گروه سوم:.....	۷۰
ادله گروه سوم.....	۷۱
دلیل اول: نقض کرامت انسانی.....	۷۱
تقریب استدلال.....	۷۱

ج

نقد و بررسی.....	۷۱
دلیل دوم: نابودی جنین‌های بسیار.....	۷۳
نقد و بررسی.....	۷۳
دلیل سوم: بازی کردن با مخلوقات به وسیله‌ی اصلاح و تغییر ژنتیک.....	۷۷
نقد و بررسی.....	۷۹
مبحث سوم: قول مختار و ادله آن.....	۸۰
فصل سوم: حکم اصلاح ژنتیکی انسان	۸۳
مبحث اول: حکم اصلاح ژنتیکی بدن انسان، آراء و ادله.....	۸۴
اهمیت حفظ سلامتی.....	۸۴
تعریف سلامت.....	۸۴
تعریف بهداشت.....	۸۵
دلایل وجوب حفظ نفس.....	۸۷
الف) آیات قرآن.....	۸۷
ادله حرمت خودکشی.....	۸۷
ادله نفی عسر و حرج.....	۸۷
ادله وجوب تقیه.....	۸۸
ب) روایات.....	۸۹
ج) عقل.....	۹۰
حکم عقل بر لزوم دفع ضرر قطعی.....	۹۰
د) اجماع.....	۹۱
نتیجه بحث.....	۹۳
مبحث دوم: حکم اصلاح ژنتیکی خلقیات و روحیات انسان، آراء و ادله.....	۹۴
نقش ژن‌ها در شخصیت و روان انسان.....	۹۴
تعریف شخصیت.....	۹۴
عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری شخصیت:.....	۹۴
نقد و بررسی عوامل سه‌گانه:.....	۹۵

۹۶.....	ژن‌های رفتاری:.....
۹۷.....	ارتباط ژن‌ها با رفتار آدمی
۹۸.....	نتیجه:.....
۹۹.....	اصلاح پذیر بودن خلیات و رفتار انسان:.....
۱۰۰.....	ادله تغییر خلیات:.....
۱۰۵.....	مبحث سوم: حکم اصلاح ژنتیکی در صورت تراحم:.....
۱۰۵.....	تعریف تراحم.....
۱۰۵.....	معنای لغوی.....
۱۰۵.....	معنای اصطلاحی.....
۱۰۶.....	تراحم بین احکام.....
۱۰۶.....	مرجحات باب تراحم.....
۱۰۷.....	الف) نبود جایگزین.....
۱۰۷.....	ب) سبق زمانی.....
۱۰۸.....	ج) قانون اهم و مهم.....
۱۰۸.....	صور تراحم در اصلاح ژنتیکی:.....
۱۰۸.....	۱. تراحم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با حرمت مقدمات.....
۱۰۹.....	۲. تراحم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با از دست دادن یک عضو.....
۱۱۰.....	۳. تراحم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با داشتن هزینه های گزاف.....
۱۱۰.....	۴. تراحم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با عقیم شدن.....
۱۱۱.....	لزوم تقدیم اهم بر مهم.....
۱۱۱.....	الف) ادله لفظی.....
۱۱۱.....	۱. قرآن.....
۱۱۱.....	حفظ نفس و حالت اضطرار.....
۱۱۲.....	حفظ نفس و وجوب تقیه.....
۱۱۳.....	۲. سنت.....
۱۱۶.....	ب) ادله غیر لفظی.....

ج. سیره و بناء عقلا.....	۱۱۶
(د) سیره متشرعه	۱۱۷
نتیجه	۱۱۷
مبحث چهارم: حکم استفاده از ژن حیوان یا انسان دیگر، آراء و ادله.....	۱۱۷
روشهای انتقال ژن	۱۱۸
اقسام پیوند اعضا.....	۱۱۹
حکم شرعی اقسام فوق.....	۱۲۰
(۱) استفاده از ژن و اعضای انسان زنده.....	۱۲۰
(۲) استفاده از ژن و اعضای مردگان.....	۱۲۲
ادله مخالفان برداشت عضو.....	۱۲۳
الف) حرمت انتفاع از مرده.....	۱۲۳
ب) نداشتن منفعت حلال.....	۱۲۳
ج) اجماع:.....	۱۲۳
د) روایات وارد شده در حرمت بهره بردن از مردار.....	۱۲۴
هـ) هتک حرمت میت مسلمان:.....	۱۲۵
ادله موافقان برداشت عضو.....	۱۲۷
الف) حکومت ادله عناوین ثانوی بر ادله عناوین اولیه:.....	۱۲۷
ب) قاعده تراحم:.....	۱۲۷
ج) روایات:.....	۱۲۸
(۳) استفاده از ژن و اعضای حیوان.....	۱۲۹
ادله فقهی مشروعیت انتقال و تزریق ژن.....	۱۳۰
دلیل عقلی.....	۱۳۱
دلیل نفی عسر و حرج.....	۱۳۲
نتیجه	۱۳۲
مبحث پنجم: حکم اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه‌های مختلف، آراء و ادله.....	۱۳۲
الف) اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه درمان بیماران.....	۱۳۲

ادله حفظ نفس خود و دیگران.....	۱۳۳
ادله ضرورت.....	۱۳۴
نتیجه.....	۱۳۴
ب) اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه تراریخته انسانی.....	۱۳۶
مبحث ششم: حکم اصلاح ژنتیکی انسان در فرض رضایت و عدم رضایت وی، آرا و ادله.....	۱۳۷
مفهوم رضایت:.....	۱۳۷
اصلاح ژنتیک در صورت عدم رضایت بیمار:.....	۱۳۹
الف) ادله سلطه بر نفس.....	۱۳۹
۱- قرآن.....	۱۳۹
۲- روایات.....	۱۴۰
۳- بنای عقلا و امضای شارع.....	۱۴۰
۴- اجماع.....	۱۴۱
ب) قاعده لا ضرر و لا ضرار.....	۱۴۲
۱- قرآن.....	۱۴۲
۲- روایات.....	۱۴۳
۳- عقل.....	۱۴۴
مواردی که رضایت بیمار لازم نیست:.....	۱۴۵
رضایت بیمار در دیدگاه فقهای.....	۱۴۷
نتیجه بحث:.....	۱۴۸
فصل چهارم: ضمان	۱۵۰
الف: ضمان قهری.....	۱۵۱
ب: ضمان قهری:.....	۱۵۱
مبحث اول: بررسی ضمان در فرض عدم موفقیت اصلاح ژنتیکی، آرا و ادله.....	۱۵۳
الف) در صورت اذن.....	۱۵۳
۱- پزشک جاهل.....	۱۵۵
۲- پزشک مقصر:.....	۱۵۵

۳- پزشکی بدون تقصیر و عدم جهل	۱۵۶
تعهد پزشکی	۱۵۶
۱- تعهد به نتیجه:	۱۵۶
۲- تعهد به وسیله:	۱۵۸
ضمان طیب در فقه شیعه	۱۵۸
۱- دیدگاه مشهور	۱۵۹
ادله دیدگاه مشهور	۱۵۹
دلیل اول: روایات	۱۵۹
دلیل دوم: قواعد و اصول حاکم بر درمان	۱۶۰
۱- قاعده اتلاف و تسبیب:	۱۶۰
۲- قاعده غرور:	۱۶۱
۳- قاعده ی ضمان ید:	۱۶۲
۴- قاعده نفی ضرر	۱۶۲
۵- قاعده اجرت بر واجبات	۱۶۳
دلیل سوم: اجماع	۱۶۴
نقد و بررسی ادله مشهور	۱۶۴
۲- دیدگاه غیر مشهور و ادله آن	۱۶۷
دلیل اول: برائت	۱۶۸
دلیل دوم: اذن شارع	۱۶۸
دلیل سوم: اذن بیمار یا ولی او به درمان	۱۶۸
دلیل چهارم: روایت	۱۶۸
نقد و بررسی	۱۶۹
ب: در صورت عدم اذن	۱۷۱
الف) قاعده تسلط یا سلطنت:	۱۷۱
ب) قاعده لا ضرر:	۱۷۳
ج) در صورت ابراء ذمه	۱۷۳

۱۷۶.....	ضمان طیب در فقه مقارن:
۱۷۹.....	ضمان طیب در اقوال علما:
۱۸۲.....	مبحث دوم: بررسی ضمان در فرض ایجاد خسارت به سبب عمل اصلاح ژنتیکی، آرا و ادله:
۱۸۴.....	مراد از افراط و تفریط.....
۱۸۵.....	تاثیر تعدی و تفریط در امانات.....
۱۸۶.....	۱-دیدگاه اول:
۱۸۷.....	ادله دیدگاه اول:
۱۸۸.....	دیدگاه دوم:
۱۸۸.....	ادله دیدگاه دوم:
۱۹۰.....	بررسی دیدگاه ها.....
۱۹۱.....	تطبیق قاعده و نتیجه بحث.....
۱۹۲.....	نظر مختار.....
۱۹۲.....	بررسی تعهد پزشک نسبت به نتیجه.....
۱۹۳.....	مقدمه اول: حقیقت دارو و درمان:
۱۹۳.....	روایات:
۱۹۳.....	احتمالات درباره طب و دارو:
۱۹۵.....	سیره عقلا.....
۱۹۶.....	مقدمه دوم: شفا از خدا است یا از سبب:
۱۹۶.....	قرآن.....
۱۹۷.....	روایت.....
۱۹۷.....	نتیجه.....
۱۹۹.....	مبحث سوم: مرجع تشخیص ضمان و تعیین خسارت، آرا و ادله.....
۲۰۰.....	کیفیت تشخیص ضمان و تعیین آن.....
۲۰۱.....	مفهوم کارشناس و کارشناسی.....
۲۰۲.....	اهمیت کارشناسی.....
۲۰۲.....	ادله فقهی حجیت نظر کارشناس.....

- ۱- کتاب..... ۲۰۲
- ۲- سنت..... ۲۰۴
- ۳- اجماع..... ۲۰۶
- ۴- سیره عقلاء..... ۲۰۷
- بیان سیره..... ۲۰۷
- نتیجه گیری:..... ۲۰۹
- منابع..... ۲۱۱

مقدمه

ژنتیک دسته ای از علوم بیولوژی که از توارث و تنوع و تکامل موجودات زنده بحث میکند. اولین دانشمند که قدم در راه علم توارث برداشت، شخصی بنام kolreuter از اهالی آلمان بود. ایشان گیاه شناسی بود که تجربیات زیادی داشت. در سال ۱۷۶۰ میلادی گرده ی یک نوع توتون را بر روی کلالة، نوع دیگری از این گیاه قرار داد و بذرهایی به دست آورد که بعد آنها را کشت داده و گیاهان حاصله را مورد مطالعه قرار داد و دید که بسیار از صفت حد وسط بین دو گیاه وجود دارد. بوسیله آزمایشات دیگری که انجام داد به دو نتیجه رسید.

۱- اهمیت دانه گرده و تخمک را در تولید گیاه و دانه نشان داد.

۲- متوجه شد که خواص ارثی به وسیله این سلول ها از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد. بعد از ایشان هم Charles naudim ve gartener goss هر یک در این زمینه به آزمایش هایی پرداختند ولی آن ها نیز نه شهرتی یافتند و نه کشف قوانین توارث گردیدند. به این ترتیب مسئله توارث همچنان تا نیمه دوم قرن ۱۹ لاینحل باقی مانده است.

در همان زمان کشیشی گمنام بنام کورکور مندل gregor mendel در باغ خود زمان فراغت خود را بر کشت نخود فرنگی می گذرانید. در این کشت ها راهب نام برده با حوصله تمام گرده و تخمک گل نخود های مختلف را با هم ترکیب و نسبت اختلافات حاصل از آن ها را یادداشت می کرد.

آن چه که ایشان از تجربیات خود تنظیم کرده بود ارقام قابل فهم و منطقی بودند که بعدها بنام قوانین وراثت یا قوانین مندلی معروف گردید.

مندل در سال ۱۸۶۵ این قوانین را که حاصل ۸ سال کار و کوشش شبانه روز بود در جمع دوستان علمی خود در شهر برنو berno پایتخت چکسلواکیا عنوان کرد. ایشان چون مشکل لکنت زبان داشت، آن چه لازم بود نتوانست بیان کند.

در سال ۱۹۰۰ شش سال پس از مرگ مندل، سه نفر از گیاه شناسان معروف vrios هلندی ، correns آلمانی و Tschormak رمانی هر یک جداگانه مشغول تجسس در توارث گیاه بودند، قوانین را که مندل کشف کرده بود مجدداً پیدا کردند و اهمیت این قوانین را به علمای عصر

خود شناساندند و از آن زمان برای این که حق مقدم کشیشی اطریش محفوظ بماند کشفیاتشان را بنام قوانین مندل نام گذاری کردند و نحوه انتقال خواص که طبق این قوانین به ارث برده می شود به (توارث مندلی) یا مندلیسم معروف گردید.

در سال ۱۹۰۵ در کنفرانس که درباره گیاهان، در لندن تشکیل شده بود دانشمند بنام William Bateson متذکر شده که کارهای مندل از نظر انتقال صفت در افراد و اثرات محیط نسبت به آن ها خیلی مهم بوده و مناسب است که نام جدیدی برای مطالعه در این رشته به وجود آید و بدین ترتیب برای اولین بار علم مطالعه در توارث را ژنتیک Genetic نام گذاری کردند.

مقارن همان زمان Hogo Devries هلندی، مطالعات در مورد تغییرات ناگهانی که در گیاهان و حیوانات ظاهر می شود، پرداخت و آن را تکامل در موجودات زنده بیان داشت. دو دانشمند East و nilson Ehle هر یک فرضیات درباره صفت چند عاملی پیشنهاد کردند.

در این میان دانشمندان انگلیسی F.Galton ریاضیات و آمار را وارد ژنتیک ساخت و اساس علم بیومتری را پایه گذاری کرد، که امروزه در پرتو این علم می توان تشابهات فامیلی را به کمک اعداد بیان کرد.

بعد از این پیشرفت ها مطالعه سلول اهمیت فوق العاده پیدا کرد و دانشمندان چون van Hertwig و bonden و bovri و Wilson در شناخت ساختمان های داخلی سلول موفقیت های زیادی پیدا کردند و خصوصا با این نکته که کروموزوم ها مقرر عوامل ارثی هستند توجه زیادی مبذول داشتند پس از آن نوبت به دانشمند امریکایی T.H.Morgan و همکارانش , sturtivant H.U Muller bridges رسید. آن ها ۲۰ سال از عمر خود را در تحقیق چگونگی توارث گذاشتند و تئوری اتصال ژن ها و تعیین جای آن ها در روی کروموزوم ها و بسیاری از پدیده های دیگر نتیجه آن تحقیق است. در پایان قرن نوزدهم روند کشفیات وسیع علمی شدت گرفت. پیشرفت های چشمگیر در علم پزشکی کمک کرد تا مردم از فقر و جهل بیرون آید و به زندگانی خود غنا بخشند.^۱

۱. خاوری، هوشنگ، اصول ژنتیک، ص ۵۳

در پایان قرن بیستم، علم به اوج شکوفایی خود رسید، راز اتم گشوده شد، مولکول های حیات آشکار گردیدند و رایانه های الکترونیک به وجود آمدند. این سه دست آورد سر آغاز سه انقلاب بنیادی شدند. انقلاب کوانتومی، انقلاب DNA و انقلاب رایانه ای.^۱

به لحاظ تاریخی در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ دستیابی دانشمندان به روش ها و فنون جدید امکان ایجاد تغییرات طراحی شده ی ژنتیکی را برای شکل تازه ای از درمان بسیاری از بیماریها در انسان مهیا ساخت. حتی امروزه فناوری زیستی وارده حوزه های جدیدی چون مهندسی بافت و ساخت اندام های انسانی نیز شده است. هم اکنون در برخی آزمایشگاه های دنیا تحقیقات در زمینه ساخت بخش های مختلف بدن، چون قلب، گوش، پستان، بینی، شش و ... صورت می گیرد.

مهندسی ژنتیکی، نقش تعیین کننده در روش های ژن درمانی داشته است، در سال ۱۹۷۲ انتقال مؤثر ژن توسط ناقلین رتروویروس (Retroviruses) مبتنی بر اهداف درمانی ترسیم شد و از آن زمان پیشرفت ها فوق العاده بوده، به نحوی که هم اینک استفاده از ژن های سالم بیگانه یا درمانگر در سلول های معیوب انسان به عنوان روش جدی از ژن درمانی در حال انجام است.

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که هر زمانی یک فناوری نوین اختراع و به جامعه عرضه می گردد، تبلیغات گسترده ای از سوی شرکت های چند ملیتی ذی نفع در زمینه مزایا و دست آوردهای مثبت آن صورت می گیرد بدون آن که اشاره ای به جنبه های اخلاقی، حقوقی و موضوعات نگران کننده ملازم با این فناوری صورت پذیرد.

از طرف دیگر گر چه این پیشرفت های علمی زندگی بشر امروز را دلپذیر و آسان تر نموده است و توانمندی های شگرفی را به او بخشیده، اما لطماتی را نیز به ساحت های مختلف او، جامعه و محیط زیست وارد آورده و در کنار خود با ظهور عقاید و اندیشه های مختلف، چالش های جدیدی را فرا روی اندیشمندان گشوده است. در بسیاری نقاط نیز معرفت های دینی ما را با

۱. کاکو، میچیو، چشم اندازها، انقلاب های علم در قرن ۲۱، ترجمه یوسف اردبیلی، ص ۱۶ (به نقل از شبیه سازی، علی

محمدی)

چالشهای جدیدی در حوزه های کلامی، فقهی، حقوقی، اخلاقی، تاریخی و... مواجه ساخته است.

بایستی که فقیهان والا مقام به ارائه راه کارهای علمی و در عین حال مطابق با نیازهای روز آمد پردازند. این تلاش و نهضت علمی هر چند تا حدودی در مجامع علمی اهل سنت رونق یافته است، اما در حوزه ها و محافل علمی تشیع آن گونه که بایسته است مورد توجه واقع نشده است و این در حالی است که روند اکتشافات و دست آوردهای جدید علمی همواره چندین گام جلوتر از تلاش های فقهی در عرصه مباحث نوپیدا بوده است.

به هر حال فقیهان گرامی باید در تعامل مستمر با پزشکان، متخصصان و دست اندرکاران مسائل بهداشت و درمان، به شناخت و دریافت همه جانبه موضوعات نو پیدا دست پیدا کنند و حکم مناسب آن را از نظر دین مبین اسلام بیان کنند.

نوشتار حاضر در چهار فصل اصلاح ژنتیکی را از منظر فقهی بررسی می کند. در فصل اول، در مورد مفاهیم و کلیات بحث شده و موضوع تبیین گردیده است. بعد از این که ژن و ژنتیک مفهوماً معلوم شد و امکان اصلاح آن مشخص شد، در فصل دوم به اقوال و ادله قائلین جواز و حرمت پرداخته، و ادله هر کدام مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و به این نتیجه رسیدیم که در فقه اسلامی بنابر ادله وجوب حفظ نفس و ادله ضرورت مداوا، استفاده کردن از مزایای این فناوری جائز است و هیچ یکی از اشکالات فقهی بر آن وارد نمی باشد.

و در فصل سوم که بیشترین مبحث را در خود جای داد به حکم اصلاح بدن، خلیقات و همچنین حکم استفاده از ژن حیوان و انسان دیگر بررسی شد. بعد انگیزه های اصلاح ژنتیک و رضایت و عدم رضایت بیمار با ادله آن مطرح و مورد نقد و بررسی شد. در فصل چهارم هم در مورد تعهد پزشکی (تعهد به نتیجه و تعهد به وسیله) بحث مفصلی شده و در نتیجه با راییه ادله فقهی و بررسی جوانب دیگر قائل به تعهد به وسیله شده ایم. در آخر بحث ضمان در صورت عدم موفقیت اصلاح و ایجاد خسارت مطرح گردیده و در مورد تشخیص آن بحث کرده ایم.

تبیین موضوع

یکی از حوزه های مرتبط با مسائل نو پیدا حوزه مسائل پزشکی است که مانند دیگر جنبه های زندگی پیشرفته، دستخوش دیگر گونه های بسیاری شده است. این تحولات و پیشرفت ها توانسته در بهبود و ارتقای بهداشت و درمان جوامع و افزایش میانگین سن افراد و تقلیل مرگ و میر، خدمات ارزنده ای عرضه کنند.

آن چه همواره در مطالعات مسائل مستحدثه در دوران ما بسیار نقش کلیدی و مهم یافته است، موضوع شناسی است، به گونه ای که شناخت و تجزیه و تحلیل دقیق و درست موضوع، گاهی به مراتب از حکم یابی آن، دشوارتر، طولانی تر و پر اهمیت تر است. یکی از کاستی هایی که در زمینه مسائل مستحدثه وجود دارد، کم توجهی به شناخت موضوعات آن است. به اندازه ای که گاهی در اثر فقدان شناخت دقیق، علمی و کافی از موضوع، فتاوی عجیب یا غیر متناسب صادر می شود.

یکی از موضوعات نوپیدای پزشکی امروز که موضوع این پایان نامه نیز می باشد، مهندسی ژنتیکی و به ویژه اصلاح ژنتیکی انسان است. اصلاح ژنتیکی انسان به مجموعه روش هایی گفته می شود که به منظور جداسازی و خالص سازی ژن ها و وارد کردن یک ژن خاص در یک میزبان بکار می رود. در نهایت کار منجر به بروز یک صفت خاصی یا تولید محصول مورد نظر در انسان می شود.

این دانش مسیر خود را از ساده ترین آموزه های مربوط به حیات انسان آغاز و در همه شئون انسانی رشد کرده تا آن جا که با اکتشافات و نوآوری های پی در پی به ویژه در دهه های اخیر مهندسی ژنتیک نقش شگرفی در توسعه علوم زیست شناسی ایفا کرده است. این علم تاکنون بسیاری از رازهای عالم حیات کشف و برای بهبود زیست گیاهان به حیوانات و انسان و بهره وری بهینه از آن ها، گامهای مؤثری برداشته است.

در حال حاضر با استفاده از این فناوریها بسیاری از بیماریهای ژنتیکی در سطح مولکولی شناسایی شده اند که با استفاده از تکنیک «ژن درمانی» به سهولت قابل درمان هستند.

اصلاح گیاهان، اصلاح نژاد حیوانات تکثیر آن‌ها و تشخیص بسیاری از امراض وراثتی و راه‌های درمان آن‌ها از جمله دستاوردهای مهم مهندسی ژنتیکی به ویژه شاخه مهم آن، یعنی اصلاح ژنتیکی است. باز در توضیح این فناوری باید گفت: پشرفت‌های شگرف حاصله در زیست‌شناسی مولکولی به ویژه در روش‌ها و فنون مهندسی ژنتیکی و بیوتکنولوژی مولکولی در سه دهه اخیر برای نخستین بار این امکان را فراهم آورده است که بسیاری از بیماریها به ویژه نواقص ژنتیکی اصلاح شدند.

همچنین پیشرفت‌های دیگری چون فناوری نگهداری طولانی مدت اسپرم، تخمدان و حتی جنین، لقاح آزمایشگاهی (IVF)، فناوریهای کمک باروری (ART)، پیوند رحم، پدیده‌ی مادر جایگزین، تولید رحم‌های مصنوعی و... امکان دیگرگون‌سازی آینده بارداری و تولید مثل بشر را فراهم می‌سازد و بدین ترتیب آدمی می‌تواند تا حد گسترده‌ای حتی بر روی کودکان متولد نشده، کنترل و دستکاری اعمال نماید. با عنایت به این که امروزه با تحولات همه‌جانبه و سریع نظام زندگی روبرو هستیم و بسیاری از موضوعات فقهی نیز بطور مستقیم از همین نظام زندگی پر تکاپو گرفته شده است، در این میان مخالفین این علم، با استناد به ادله کلامی و فقهی مانند (تغییر خلق الله، سد ذرایع و قیاس...) این علم را مغایر با اعتقاد و باورهای دینی دانستند. بنابر این ضروری است که فقها در اندیشه فقهی خود بررسی تحول موضوعات را در نظر و در عمل مورد توجه قرار دهند. عدم توجه به تحول کارکردی موضوعات موجب عوض شدن حکم شرعی آن می‌شود. برای ایجاد سازگاری بین واقعیت‌های موجود و احکام فقهی، فقیه باید در مقام استنباط حکم، امکان تغییر و تحول موضوعات را هم در نظر داشته باشد و اگر موضوعی موقعیت تازه‌ای در نظام زندگی پیدا کرد، حکم آن نیز باید با این موقعیت تازه تحول پیدا کند.

فرضیه‌های تحقیق

- ۱- ژنتیک انسان اصلاح‌پذیر است.
- ۲- اصل اولی در اصلاح ژنتیکی انسان جواز است.
- ۳- اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه‌های مختلف و همچنین در فرض رضایت و عدم رضایت، تابع

مصالح اهم است.

۴- در کليه فروض خسارت، ضمان جريان دارد و تشخيص آن با کارشناس است.

پرسش های اصلی و فرعی تحقیق

بيان و سوال اصلی تحقیق بر این است که اصلاح ژنتیکی انسانی، به مجموعه روشهایی گفته می شود که به منظور جداسازی و خالص سازی ژن ها و وارد کردن یک ژن خاص در یک میزبان بکار می رود، در نهایت کار منجر به بروز یک صفت خاص یا تولید محصول مورد نظر در انسان می شود. بنابراین سؤال اصلی این می شود که دیدگاه فقهی امامیه درباره اصلاح ژنتیکی انسان چیست؟

پرسش های فرعی

- ۱- ژن چیست و مراد از اصلاح ژنتیکی انسان چیست؟
- ۲- مقتضای اصل اولی در اصلاح ژنتیکی انسان چیست؟
- ۳- حکم اصلاح ژنتیکی انسان در فرض سالم سازی بدن و خصوصیات روحی وی چیست؟
- ۴- حکم اصلاح ژنتیکی انسان در فرض تعارض بدن و خصوصیات روحی چیست؟
- ۵- حکم اصلاح ژنتیکی انسان در فرض رضایت و عدم رضایت بیمار چیست؟
- ۶- حکم اصلاح ژنتیکی مجرمان و بزه کاران به صورت قهری چیست؟
- ۷- دیدگاه فقه درباره ضمان خسارت در فرض عدم موفقیت اصلاح ژنتیکی چیست؟
- ۸- کیفیت محاسبه ضمان و تعیین خسارت در فرض عدم موفقیت اصلاح ژنتیکی چگونه است؟

اهمیت و ضرورت تحقیق

در ده های اخیر تحولات و پیشرفت های علمی در زندگی بشر به وجود آمده و سیمای جوامع انسانی را دگرگون ساخته است و در روابط انسان و طبیعت و شکل استفاده از منابع و خصوصاً در زمینه های علوم پزشکی موفقیت های چشمگیر علمی و فنی در تمام عرصه ها و قلمروها افزون به ایجاد فرآورده ها و دست آوردهای نوپیدا، مسائل و نگاه های تازه ای نیز در حوزه های مختلف معرفتی بوجود آورده است. دانش مهندسی ژنتیکی خصوصاً در بخش ژنتیک

انسان و پژوهش بر روی آن ممکن است امکان پیشرفت های مهمی را در دانش و معرفت علمی فراهم سازد. در سطح بین المللی، گزارش و مقاله های زیادی در مورد مهندسی ژنتیکی و خصوصاً در بخش اصلاح ژنتیکی انسانی نوشته و مطرح شده است. نکته مشترک این گزارش و مقاله ها این است که در حال حاضر به علت وجود پرسش ها و ابهامات پیرامون خود تکنیک از لحاظ سلامت و ایمنی و همچنین احتمال ورود آسیب های فیزیکی به افراد دخیل در آن غیر اخلاقی محسوب می شود. همچنان که آشکار است نوشته ها تأکید می کند که این اندیشه نیاز به تأمل بیشتری دارد تا سایر جنبه های آن چون مسائل اخلاقی و اجتماعی آن نسبت به مباحث علمی و پزشکی از اهمیت بیشتری برخوردارند، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

موضوعات در مباحث فقه پزشکی از جمله پیوند اعضا، مرگ مغزی، شبیه سازی انسان از نظر حقوقی بحث شده است. در بحث شبیه سازی انسان به اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان هم پرداختند ولی بصورت جزئی بوده که در حد فتوای علما به این بحث اشاره شده است. بیشتر مسئله را از نظر پزشکی مورد بررسی قرار دادند. در این مورد باید بیشتر تحقیق شود زیرا بشر در بعد از اصلاح ژنتیکی گیاهان و حیوانات به اصلاح ژنتیکی انسانی رسیدند، از این که انسان اشرف مخلوقات است، یک چنین اصلاحات در این موجود برتر احتیاج به تأیید شرع و دین دارد. بنابراین موضوع ژنتیکی انسانی خصوصاً اصلاح آن یک موضوع جدید و پرچنگال است که محققان علم پزشکی در انتظار آن هستند که دیدگاه فقه را در این مورد بدانند و کاری که انجام می دهند از نظر دینی اشکال نداشته باشد. بنابراین تحقیقی که انجام گرفت هر چه ناقص، تنها قصد آغازگری طرح و فرا پیشنهاد اصل موضوع را داشته و امید دارد که این فتح باب در مسئله اصلاح ژنتیکی باشد تا محققان در این مورد بیشتر به تحقیق بپردازند و فقهای اعظام را به سمت سوق دهد که با در نظر گرفتن مشکلات جامعه آن گونه که هست، پاسخ های جدید، متقن و متناسب با زمان ارائه نمایند.

پیشینه تحقیق

دانش مهندسی ژنتیکی یکی از برانگیزترین مباحثی است که در دنیای علم مطرح شده است. با همه علوم و یافته های آن ها متفاوت است. از قدیم الایام نظر دانشمندان بر این است که

فناوریهای علوم باید در اختیار و در کنترل انسان باشد زیرا کوچک ترین سهل انگاری در دانش و شناخت همه جانبه و کاربرد آن صورت می گیرد، عواقب بسیار خطرناکی برای بشریت در پی خواهد داشت. البته این ویژگی منحصر به علم ژنتیک نیست بلکه هر گونه فناوری نیازمند آگاهی از دانش مربوطه می باشد.

مهندسی ژنتیکی یا اصلاح ژنتیکی انسان هم یک فناوری مهم در زندگی انسان خصوصاً در قرن اخیر است.

از مدتها قبل دانشمندان اطلاعاتی درباره ساختار ژن، اعمال فیزیولوژیک آن، مراحل جنینی و در دسترس داشتند که آنان را به تغییرات ژن ها و ایجاد ویژگی های جدید علاقه مند می کرد. تا رفته رفته بحث انتقال ژنوم یک سلول به سلول دیگر و در نهایت بحث تولید موجودات زنده از یک نسخه موجود مطرح گردیده است در این مورد کارهای زیادی انجام گرفته خصوصاً در مورد شبیه سازی انسان که هم دانشمندان و هم مردم عادی نگرانی های زیادی داشتند. بنابراین از جهات مختلف، کلامی، اخلاقی، فقهی، تاریخی و... مورد نقد و بررسی قرار گرفت و در مورد آن مقاله و کتاب ها نوشته شده و سمینارهایی تشکیل دادند. لکن در جوامع علمی از مقوله اصلاح ژن، تغییر و دستکاری آن، برای درمان و غیره، آن هم از جهت فقهی که آیا اصل مسئله یعنی اصلاح ژنتیکی انسان جایز است یا خیر با ادله آن بحث نشده است به عنوان مثال چند کتاب که در مورد مهندسی ژنتیکی نوشته شده مانند شبیه سازی انسان، مال آقای حسن اسلامی و مقاله های زیاد همه آنها فقط بخش شبیه سازی را مطرح کردند و جالب این است که در مورد بحث ژن و ژنتیک خلاصه وار گذاشتند. بنابراین اصلاح ژن و ژنتیک که مربوط به ژن، جهش ژن، ژنوم انسانی، زن درمانی، سلول های بنیادی و... همه این ها از نظر فقهی باید بررسی شود. بلی در سخنان بعضی از بزرگان در این مورد بحث شد لکن بیشتر آن ها جواب های جایزاست یا جایز نیست را دادند در حالی که جامعه امروز اقتضای آن را دارد که جواب های قانع کننده و متناسب امروز با ادله و آراء داده شود.

تحقیق حاضر اصلاح ژنتیک انسان را از جهت فقه فریقین و بحث های جانبی را هر چند ناقص، نقد و بررسی کرده است و امید است که این فتح الباب برای تحقیق های بیشتر و بهتر در این زمینه باشد.

روش تحقیق

در این پژوهش حاضر از روشهای مختلف استفاده شده است و از جمله روش تحلیلی که به نظر می رسد بهترین روشی باشد استفاده شده است. در کتابخانه های مختلف در مورد موضوع ژنتیک انسان بررسی و از کتاب هایی در این مورد استفاده شده و نیز از روش میدانی هم کم و بیش استفاده کردیم خصوصاً در مورد ژن و ژنتیک با متخصصین این امر در ترکیه در دانشگاه وان (دانشگاه یوزنجی ییل) مشورت و از نظرشان استفاده کردیم.

نکات که در این تحقیق انجام گرفت از این قرار است:

۱- منبع شناسی عقلی و نقلی و کتاب هایی که درباره این موضوع یعنی ژن، ژنتیک، سلول، سلول های بنیادی، درمان، ژن درمانی، شبیه سازی، مشکلات اخلاقی و اجتماعی در مهندس ژنتیکی، موضوعات پزشکی و همچنین منابع فقهی و حدیثی، اخلاقی و حقوقی و کتاب هایی که در مورد اخلاق حرفه ای پزشکی نوشته شده استفاده کردیم.

۲- آشنایی با موضوعات که مستقیم یا غیر مستقیم با این موضوع ارتباط دارند.

۳- تهیه تعیین فصل ها و بخش های تحقیق

۴- فیش برداری بر اساس طرح مورد نظر، نگارش، ویرایش و آرایش تحقیق انجام گرفته است.

موانع تحقیق

از جمله موانع این تحقیق همچنان که در بحث های قبلی هم به آن اشاره کردیم نبود منابع است. برای این که مهندسی ژنتیک و اصلاح ژن و ژنتیکی در مورد انسان سابقه زیادی ندارد، علاوه بر این در متون دینی خصوصاً از نظر فقهی، بحثی آنچنانی نشده است. بنابراین منابع آن چنانی وجود نداشت و این مشکل بزرگ برای تحقیق این موضوع بود.

از نظر فقهی در این مورد خصوصاً و در موضوعات پزشکی عموماً زیاد کار نشده است فقط در حد بحث های لابلای درس خارج فقها بطور گذرا بحث کردند. بنابراین به دلیل محدود بودن منابع و مآخذ و نو بودن موضوع تحقیق کار به سختی پیش می رفت لکن با تلاش، مطالب و منابع قابل توجهی مربوط به موضوع تحقیق به دست آمده که کار یک دست کردن یافته ها و استفاده از آن ها در موضوع تحقیق وقت بسیاری را به خود اختصاص داد.

فصل اول

مفاهیم و کلیات

الف: مفاهیم

مراد از ژن و ژنتیک چیست؟

قبل از این که تعریف ژن و ژنتیک را داشته باشیم، باید بدانیم که بدن انسان شامل سیستم‌های مختلفی است که این سیستم‌ها اثر متقابلی به هم دارند. هر سیستم از اندام‌ها و بافت‌های تشکیل شده است که با کمک یکدیگر عملکرد ویژه‌ای را انجام می‌دهند.

بعنوان مثال بافت‌های مختلف دستگاه گوارش که اندام‌ها و قسمت‌های بدن را می‌سازند کاملاً اختصاص یافته هستند.

سلولهای بهم پیوسته‌ای که این بافت‌ها را تشکیل می‌دهند، هر یک حاوی آن‌های هستند که فعالیت‌های سلول را برنامه‌ریزی می‌کنند.

بعد از این مقدمه‌ی کوتاه به تعریف ژن می‌پردازیم.

در مورد ژن تعریف‌های گوناگون انجام گرفت. در یک تعریف چنین گفته شده است: ژن‌ها قطعاتی از یک کروموزوم هستند که اطلاعات مورد نیاز برای یک مولکول DNA را دارند.

در تعریف دیگر چنین آمده است: ژن‌ها رشد، ترمیم و عملکرد سلولها را در بدن انسان کنترل می‌کنند. ژن‌ها از DNA (دی اکسی ریبونوکلئیک اسید) موجود در هسته سلولها که تحت عنوان ساختارهایی بنام کروموزوم یافت می‌شوند، ساخته می‌شوند.^۱

و در تعریف سوم آمده است که: عوامل وراثتی را که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند ژن می‌نامند. در واقع ژن‌ها رمزهای شیمیایی بنیادی هستند که طبیعت فیزیکی موجودات زنده را تعیین می‌کنند، ژن‌ها مسئول ساخت و کنترل کننده سلول است که نحوه گسترش سلول را در تمام جهات تعیین می‌کند.

در هر سلول بدن انسان در حدود ۹۰۰۰۰ جفت ژن وجود دارد، ژن یک عملکرد دارد که با ارائه اطلاعات لازم به سلول، برای ساخت پروتئین‌ها در هنگام نیاز ضروری است.

۱. ژنتیک، توارث و سرطان، ترجمه حمید رضا صفا، ص ۲۱

ساختمان سلول

سلول بعنوان کوچک‌ترین واحد حیاتی قابل تکثیر و موجود زنده‌ی بنیادی شناخته می‌شود که همه اعمال اولیه حیات را می‌توان در سطح آن دید. سلول‌ها فقط در اثر تقسیم از سلولی مشابه و یا در اثر ترکیب دو سلول جدا از هم به وجود می‌آیند. سلول‌های بدن، محل مصرف اکسیژن، تولید انرژی، سنتز پروتئین، تشکیل دی‌اکسید کربن، تولید مثل و بسیاری از اعمال دیگر است که هر کدام توسط قسمت خاصی از سلول انجام می‌شود. تمام فعالیت‌های ارادی و غیر ارادی که در بدن انسان انجام می‌گیرد، توسط واحد‌های ساختمانی ویژه‌ای انجام می‌گیرد که یاخته نام دارند. یاخته‌ها انواع مختلفی دارند که هر نوع از آنها برای انجام یک یا چند کار خاص سازگاری یافته است. تعداد این یاخته‌ها در بدن انسان حدود ۱۰۰ تریلیون تخمین زده شده است. واحد زنده اصلی بدن انسان، سلول می‌باشد. گرچه، بسیاری از سلول‌های بدن تفاوت‌های زیادی با هم دارند، ولی برخی از خصوصیات پایه در میان تمام آنها مشترک است. مثلاً اکسیژن در تمام سلول‌ها با مواد حاصل از تجزیه کربوهیدرات‌ها، ترکیب شده و انرژی لازم را برای اعمال سلول تامین می‌کند. همچنین، تقریباً تمام سلول‌ها از نظر ساختمانی تشابهات زیادی دارند. سلول‌ها مانند انواع خودروها در اساس، بهم دیگر شبیه‌اند. همان‌گونه که همه خودروها چرخ، موتور، چرخ فرمان، ترمز و بدنه دارند و هر کدامشان به بنزین یا گازوئیل نیاز دارند و کار همه آنها انتقال سریع و آسان انسانها، جانوران و ااثیه است، سلول‌های زنده هم از اجزایی ساخته شده‌اند که در همه سلول‌ها عمده یکسان‌اند، همه آنها برای ادامه زندگی به منبعی از انرژی نیاز دارند. تصویری از یک سلول در زیر میکروسکوپ نوری دیده می‌شود. به طور خلاصه، قسمت‌های اصلی یک سلول عبارتند از:

۱- غشاء سلول

۲- سیتوپلاسم

۳- اندامک‌ها

۴- هسته

در ۲۰۰ نوع سلول پیکر آدمی یک نو از آن ها بسیار ویژه است که در زنان تخمک و در مردان اسپرم نام دارد، این گونه سلولها که آن ها را «گامت» نیز می نامند، جنسی هستند و تنها سلولهایی هستند که ژنهای هر نسل را به نسل بعدی منتقل می نمایند. ۱۹۹ سلول دیگر ژنی را به نسل بعد منتقل نمی نمایند. بلکه ژنهای خود را تنها به سلولهای انتقال می دهند که پیکر همان موجود را می سازند. این سلولهای غیر جنسی یا پیکری را «سلولهای سوماتیک» و مجموع آن ها را «سوما» می نامند.

ساختمان ژن

در هسته ی هر یک از سلولهای آدمی ۲۳ کروموزوم متفاوت از هم وجود دارد. به غیر از گامت ها در بقیه سلولهای آدمی این ۲۳ کروموزوم به صورت جفت های دوتایی یافت می شود، و با این حساب در هر یک از این سلولها مجموعاً ۴۶ کروموزوم (۲۳ جفت) وجود دارد. در گامت ها (کروموزومهای جنسی) فقط ۲۳ عدد کروموزوم یافت می شود. ۲۲ جفت از این کروموزوم ها در مردان و زنان مشابه است. به این جفت های مشابه کروموزوم های (اتوزوم) یا غیر جنسی گفته می شود که بر اساس اندازه و سائز، از بزرگترین یعنی کروموزوم شماره یک تا کوچکترین آن ها یعنی کروموزوم ۲۱ و ۲۲ شماره گذاری شده است. یک جفت باقی مانده کروموزوم های جنسی هستند که در زنان بصورت دو کروموزوم (XX) و در مردان بصورت یک کروموزوم (XY) یافت می شود.

هر نوع ژن فقط در یکی از جفت کروموزوم های سلولی قرار دارد و هر دست از کروموزوم ها محتوای یک کپی از هر ژن هستند. بنابراین در سلول های بدن بجز گامت ها از هر ژن دو کپی وجود دارد که هر یک از این دو کپی در یکی از ۲۳ کروموزوم قرار دارد.^۱

یک عضو از هر زوج کروموزوم همتا از پدر و دیگری از مادر به ارث می رسد. بطور طبیعی اعضای یک جفت کروموزوم اتوزوم یا غیر جنسی از نظر میکروسکوپی از یکدیگر قابل تمایز نیستند. حتی در زنان نیز کروموزوم های جنسی (XX) از یکدیگر قابل تمایز نیستند. اما در مردان کروموزوم های جنسی با هم تفاوت دارند. یکی از آنها (کروموزوم X) مشابه کروموزوم X زنان

^۱ . روسو، انزوا و کوو، دیوید، مهندسی ژنتیک، ترجمه حمید علی غروی و دکتر محمد صبوری، ص ۳۰-۳۵

است که از مادر به ارث می رسد و به دختران منتقل می گردد. دیگری کروموزوم Y است که از پدر به ارث می رسد و به پسران انتقال داده می شود.^۱

ژنتیک چیست؟

ژنتیک یا علم وراثت یکی از رشته‌های علوم زیستی است که موضوع آن مطالعه پدیده‌هایی است که توسط آن‌ها خصوصیات یا صفات جانداران از والدین به فرزندان به ارث می رسد و علاوه بر این، اساس شباهت و تفاوت‌ها را توضیح می دهد. به عبارت دیگر، ژنتیک دسته‌ای است از علوم بیولوژی که از توارث و تنوع و تکامل موجودات زنده بحث می کند.^۲ دانستن علم ژنتیک نه تنها از نظر بهبود اصلاح نژادهای مختلف حیوانی، گیاهی و انسانی قابل اهمیت است بلکه به بسیاری از سوالات و معماها و مسائل علمی دیگر نیز پاسخ می دهد و بسیاری از مجهولات را به آسانی برای ما روشن می سازد.

آشنایی با واژگان ژنتیک

برای درک هر علم دانستن زبان و قواعد مخصوص آن علم نهایت ضرورت دارد. فهم مطالب ژنتیکی بدون اطلاع به معانی بعضی از لغات که در واقع زبان این علم را تشکیل می دهند، میسر نیست. لذا ذیلاً به شرح بعضی از این کلمات می پردازیم.

صفت (Caractere)

عبارت از عمل یا حالت از بدن یا عضوی از بدن می باشد که باعث تمایز دو فرد از یک گونه می گردد.

صفت متقابل (Characters Oppositifs)

در مقایسه دو حیوان و یا گیاه، صفت از عضو معینی که باعث تمایز آن‌ها از یکدیگر می شوند در مقابل هم قرار می گیرد مانند قهوه‌ای یا آبی بودن رنگ چشم در انسان، سفید یا خاکستری بودن در رنگ پوست در موش یا صفت و چروکی بودن در دانه در نخود، این قبیل صفت را اصطلاحاً متقابل گویند.

۱. نوس بام، روبرت و دیگران، ژنتیک پزشکی تامپسون ترجمه محمد نغعی، ص ۵

۲. بهزاد، محمود، ژنتیک، ص ۱

صفت غالب و مغلوب (Caracters dominants et recessifs)

یکی از دو صفتی که در والدین هست کاملاً ظاهر و دیگری مخفی میماند. اصطلاحاً صفتی را که ظاهر شده است غالب، و صفتی که مخفی مانده است مغلوب می نامند.

ژنوتیپ و فنوتیپ (Genotype et Phenotype)

ژنوتیپ عبارت از مجموعه عوامل ارثی است که از والدین به فرزند منتقل می گردد. در صورتی که فنوتیپ عبارت از صورت ظاهر قیافه یک موجود است.

ژنهای آلل یا همردیف

وقتی دو ژن را آلل یا همردیف می گویند که در روی یک جفت کروموزوم مشابه، نقاط مشابهی را اشغال کرده و در ایجاد یک صفت همکاری داشته باشد.

صفت مندل

صفت یا حالتی است که از نظر انتقال از قوانین مندل متابعت می کنند.

آمیزش (Hybridation)

عبارت است از جفت گیری دو فرد که هر یک از نظر یک یا چند صفت ارثی خالص با یکدیگر تفاوت داشته باشند.

آمیخته (Hybride)

عبارت از فردی است که در نتیجه آمیزش بوجود آمده باشد.

ژنهای مکمل

ژنهای مکمل به ژنهای غیر همردیف اطلاق می گردد که قادرند به کمک یکدیگر جفت جدیدی را ایجاد کنند. چنین ژن هایی به تنهایی نمی توانند اثری از خود نشان دهند. ۱

ژن (Gene)

۱. خاوری، هوشنگ، اصول ژنتیک، ص ۲۸

یک قطعه از DNA که واحد وراثت خوانده می شود. این توالی نوکلئوتیدها در ژن مانند یک رمز یا کد عمل می کند که به سلول ها فرمان می دهد که کی و چگونه یک پروتئین خاص را بسازد و این پروتئین خاص بر سایر کنش های سلول اثر می گذارد. برخی از ژن ها بطور مستقیم به یک صفت خاص در یک جاندار اثر می گذارد. در موارد دیگر، چنین ژن به طور هماهنگ با یکدیگر کار می کنند تا صفاتی قابل مشاهده را ایجاد کنند.

کروموزوم (Chromosome)

یک ساختار نخ مانند در هسته سلول که حاوی زنجیره ای بلند از DNA است که یک چارچوب پروتئین پیچیده شده است.

کروموزوم ها ساختارهایی هستند که بوسیله آن ها DNA به طور فیزیکی از نسلی به نسل بعدی منتقل می شود. انسان ها در هر سلول بدنشان ۲۳ جفت کروموزوم دارند.

آل (Allele)

نسخه از یک ژن که در محل خاص در کروموزوم قرار دارد جانداران برای هر صفت معین دارای دو آل هستند که هر یک از آن ها از یکی از والدین به آن ها رسیده است.

این دو آل ممکن است مشابه یا متفاوت باشند. اگر این دو آل متفاوت باشند، آل غالب، معمولاً به آل مغلوب پیشی می گیرد و به ظهور می رسد. برای مثال اگر شخصی یک آل برای چشم قهوه ای و یک آل برای چشم آبی داشته باشد نهایتاً چشم قهوه ای می شود. زیرا این نسخه ژنی غالب است. البته این نوع رابطه غالب و مغلوب در مورد همه آل ها صادق نیست.

ژنوم (Genome)

کلی توالی DNA یک جاندار، ژنوم انسانی از حدود سه میلیارد جفت باز تشکیل می شود.

ژنتیک (Genetics) شاخه ای از زیست شناسی است که وراثت و گوناگونی در جانداران

را مورد بررسی قرار می دهد. ۱

معنای اصلاح ژنتیک چیست؟

دستکاری و اصلاح ژنتیک به مجموعه روش هایی گفته می شود که به منظور جداسازی و خالص سازی ژن ها و وارد کردن و بیان یک ژن خاصی در یک میزبان به کار می رود و در نهایت منجر به بروز یک صفت خاص و یا تولید محصول مورد نظر در جاندار میزبان می شود. علم مهندسی یا دستکاری ژنتیک که قابلیت تلفیق ژن های مختلف و تولید انواع موجودات عجیب، درمان انواع بیماریها، تولید تمامی اندام های بدن و ... دارد، در آینده ی نزدیک به تولید سربازان شکست ناپذیر نیز منجر خواهد شد. در این عرصه همچنین دانشمندان در حال کار روی پروژه ای هستند تا با اصلاح ژن ها انسان هایی با طول عمر بیش از ۲۰۰ سال و توانایی های بدنی فوق العاده در آزمایشگاه تولید کنند.

همچنان که قبلاً هم اشاره کردیم DNAی ژن ها در واقع رمزهای شیمیایی بنیادی هستند که طبیعت فیزیکی موجودات زنده را تعیین می کنند. ژن ها مسئول ساخت کنترل کننده سلول است که نحوه گسترش سلول را در تمام جهات تعیین می کند. علم دستکاری ژنتیکی، در واقع علمی است که منجر به ایجاد تغییر در مهمترین بخش سلول، یعنی ماده ژنتیکی می باشد.

به جز سلولهای قرمز خون، هر سلول دیگر در بدن انسان حاوی یک رشته کامل دستورالعمل برای رشد و حفظ یک ارگانیسم انسانی است. این دستورالعمل ها یا ژن ها بصورت کدها یا رمزهای متشکل از ۴ حرف الفبا با ترتیب خاصی نوشته شده اند.

A (آدنین) T (تیمین) S (سایتوسین) G (گوانین) و به صورت رشته درازی در درون یک سلول اسید دی اکسی ریبونوکلوئید یا DNA قرار دارند.

سلولهای بنیادی چیست؟

سلولهای بنیادی، سلولهایی هستند که وظیفه مشخص در بدن ندارند مانند بازیگرانی می باشند که منتظر تعیین نقش خود هستند. منتظر سیگنال هایی هستند که به آنها بگویند در بدن چکار کنند.

سلولهای بنیادی دو خصوصیات مهمی دارند که آن ها را از سلولهای دیگر متمایز می سازد.

الف: سلولهای تخصص نیافته هستند و به مدت‌های طولانی از طریق تقسیم سلولی، خود را نوسازی می‌کنند.

ب: تحت شرایط فیزیولوژیکی یا آزمایشی می‌توان آن‌ها را تحریک کرد تا به سلولهایی با عملکردهای ویژه مثل سلولهای تپنده ماهیچه قلب یا سلول انسولین ساز لوزالمعده تبدیل شوند. وقتی سیگنال به سلول بنیادی می‌رسد به آن می‌گویند که بعضی از ژن‌هایش را روشن کند و پروتئین‌های جدیدی را بسازد که سلول بنیادی شبیه به سلولی است که قرار است به آن تبدیل شود فعالیت کند.^۱

دانشمندان عمده با دو نوع سلول بنیادی کار می‌کنند. سلولهای بنیادی جنینی و سلولهای بنیادی بالغ که عملکرد و خصوصیات متفاوتی دارند. سلولهای بنیادی به دلایل زیادی برای موجودات زنده مهم هستند. در جنین ۳ تا ۵ روزه، گروه کوچکی متشکل از حدود ۳۰ سلول بنام توده سلولی داخلی، موجب پیدایش صدها سلول بسیار تخصص یافته مورد نیاز برای ساخت یک موجود بالغ می‌شوند. در جنین در حال رشد، سلولهای بنیادی موجود در بافت‌های در حال سنتز باعث پیدایش چندین نوع سلول تخصص یافته می‌شود که قلب، ریه و سایر بافت‌ها را می‌سازد.

در بعضی بافت‌های بالغ، جمعیت‌های مجزای سلولهای بنیادی بالغ، جایگزین‌هایی را برای سلولهای از دست رفته، بر اثر مرگ طبیعی جراحی یا بیماری ایجاد می‌کند. دانشمندان دنبال این هستند که با آزمایش‌های متعدد بفهمند که چه چیز آن‌ها را از سلولهای تخصص یافته متفاوت می‌سازد. تا بدین وسیله آنها را نه تنها در سلول درمانی بلکه در جهت آزمایش داروها و نواقص مادرزادی هم مورد استفاده قرار دهند.^۲

معنای ژن درمانی چیست؟

ژن درمانی، بطور عمده، انتقال مواد ژنتیکی به درون سلولهای یک موجود برای مقاصد درمانی است.

۱. فریور، فرزانه و دیگران، سلولهای بنیادی، مقدمه کتاب

۲. مهرزاد، منوچهر، سلولهای بنیادی، مقدمه کتاب.

به عبارت دیگر، ژن درمانی، روش اصلاح ژن‌های معیوب و عامل بیماری است. این امر که به روش‌های مختلف و متنوع صورت می‌گیرد، به انتقال ژن سالم به درون سلول یا به اصلاح ژن معیوب توسط رفع نقص و تغییر ژنوتیپ آن یا مهار کردن بیان ژن معیوب استوار است. برای انتقال ژن درمانگر به سلول هدف روش‌های مختلف فیزیکی، شیمیایی و زیستی وجود دارد. به علاوه فنون جدید و تکمیلی نیز به طور مستمر ابداع می‌شود. هر یک از این روش‌ها، مزایا و معایب و در مجموع کارایی مربوط به خود را دارد. پیش از هر اقدامی برای ژن درمانی، مجموعه‌ای از عملیات‌های دقیق و ظریف باید صورت گیرد تا زمینه مناسب برای انجام موفقیت آمیز آن را فراهم آورد. هر چند که بسته به نوع ژن و سلول هدف و مانند آن کمابیش تفاوت‌ها و محدودیت‌هایی وجود دارد. اما بطور کلی موارد زیر از جمله مهمترین این اقدامات به حساب می‌آیند:

۱- استخراج ژن یا ژن‌های مناسب و مورد نظر در بر دارنده ردیف تنظیمی شناخته شده و معین.

- ۲- تهیه و جمع آوری سلول‌های هدف مناسب و صلاحیت دار
- ۳- ابداع و آماده سازی ناقلین با کفایت و مطمئن جهت انتقال ژن یا DNA درمانگر به طور صحیح به سلول هدف.
- ۴- در دسترس داشتن شواهد قوی و اطمینان بخش از تجارب حیوانی مبنی بر این که ژن انتقال یافته در سلول یا جمعیت سلولی هدف بتواند با بازدهی کافی بیان شود.
- ۵- جمعیت سلولی هدف نیز باید بطور منطقی عمر طولانی داشته باشد.
- ۶- از پیش باید معلوم شود که ژن بیگانه آثار کشندگی در سلول یا سلولهای هدف نداشته باشد.

ب: کلیات

امکان اصلاح ژنتیک و قابل تغییر بودن آن:

مهندسی ژنتیکی و بیوتکنولوژی در چند سال اخیر توانسته منشاء خدمات ارزنده‌ای برای نوع بشر باشد. از مهمترین دستاوردهای این دانش می‌توان تأثیر آن را حیطه‌های مختلف از جمله

اصلاح نژادی حیوانات و گیاهان با هدف تولید فراورده‌های بیشتر، تهیه داروها و هورمون‌ها با درجه خلوصی بالا و صرف هزینه‌های پایین، درمان بیماریهای ژنتیکی با ایجاد تغییرات در سلول تخم و موارد متعدد دیگر اشاره کرد. تشخیص قبل از بارداری بیماری‌های ژنتیکی، تشخیص صحت رابطه فرزند با پدر و مادر و همچنین تکنیک شناسائی مجرمان از روی باقی مانده از بدن، مو و یا خون آن‌ها از جمله توانایی‌های دیگر ژنتیک مولکولی است.

تکنولوژی مدرن بیولوژی مولکولی این امکان را فراهم کرد تا بتوان تغییرات خاصی در اطلاعات ژنتیکی سلول هدف به وجود آورد. یعنی یک قسمت از DNA را که حاوی یک ژن مخصوص است، بیرون آورد و با یک DNAی دیگر جایگزین و یا این که یک تکه دیگر DNA اضافه کرد. بنابراین امکان تعدیل ساختمان ژنتیک سلولی در هسته‌هایی که جهت تولید حیوانی ترانس ژنیک (انتقال یک ژن نو از گونه دیگر) و یا یک ژن بیرون آورده یا غیر فعال شود، به ما اجازه می‌دهد که در ارگانیسم ساخته شده، ژن‌های معیوب با ژنهای سالم جایگزین شود. به این تغییرات در بافت‌هایی که در تولید اسپرم در بیضه و یا تخمک در تخمدان دخالت می‌کنند، دستکاری گفته می‌شود. زیرا این تغییرات و اصلاح به وسیله نوزادان فرد نیز به ارث خواهد شد.

تشخیص ژن‌ها از افراد یک دیگر:

ژن‌های آلل همیشه با یک حرف لاتینی نمایش داده می‌شود و هر گاه یکی از آن‌ها به دیگری غالب باشد، آن را که غالب است با حرف بزرگ و ژن همردیف آن را با همان حرف ولی کوچک نمایش می‌دهند. مثلاً اگر A را برای یک ژن در نظر بگیریم، ژن همردیف آن به حسب این که موجود از نظر این صفت خالص یا ناخالص باشد ممکن است A یا a باشد. به این ترتیب فرمول ژنوتیپ فرد مذکور را می‌توان به ۳ شکل $aa - Aa - AA$ که نماینده سه فرد مختلف است در نظر گرفت و نتیجه‌ی اولی AA فردی است با صفت غالب که در عین حال از نظر این صفت خالص می‌باشد و Aa فردی است که از نظر فنوتیپی مانند اولی

بوده ولی از نظر ژنوتیپی با آن اختلاف داشته و ناخالص است و بالاخره ژنوتیپی aa نماینده موجودی است که با دارا بودن صفتی مغلوب که بالطبع خالص است. ۱.

تنوع ژنتیکی چگونه حاصل می شود

با توجه به این که هر فردی دارای ۲۳ جفت کروموزوم است تعداد انواع ممکن سلولهای تخمک در آدمی حدوداً ۸ میلیون حالت مختلف می باشد. هنگامی که دو سلول گامت در هم می آمیزند و یک سلول تخم یا زیگوت شکل می گیرد، هر گامت یک نسخه از همه ژنهای یکی از دو والد را به زیگوت که پس از نمو به فرد جدید تبدیل می شود، انتقال می دهد. فرایند لقاح شامل آمیزش به ظاهر اتفاقی یک سلول تخمک با یک سلول اسپرم می باشد و تقریباً ۸ میلیون سلول وجود دارد. یعنی در حدود ۶۴ تریلیون نوع زیگوت بالقوه ممکن است تولید شود که رقمی بسیار بزرگ است.

بنابراین هر تخمکی که مادر تولید می کند نوع چهل تکه است. بخش هر کروموزوم تخمک از کروموزوم پدر مادرش و بخشی دیگر از کروموزوم مادری او ناشی شده است. ورود اتفاقی کروموزوم ها به گامت و همچنین نو ترکیبی سبب می شوند که هر فرد آدمی از نظر ژنتیک بی مانند باشد. با وجود این امکان دارد که توالی DNA سلولهایشان به علت جهشهای سوماتیک که معمولاً در طول زندگی آنان رخ می دهد متفاوت باشد. ۲.

ژن ها چگونه به ارث می رسند

توارث ژنهای آدمی درونی یا بیرونی است. مراد از توارث درونی این است که سلولهای آدمی ژنوم خود را به سلولهایی از جنس خود منتقل می نمایند، مثلاً سلولهای پوست، سلولهای خونی، سلولهای کلیه و با تقسیمهای متوالی سلولهای شبیه خود را تولید می کنند تا بافت و اندامهای مربوطه را ترمیم و یا بازسازی نمایند. در این نوع تقسیم سلول نخست باید نسخه ای کامل از ژنوم خود را بسازد، یعنی همانندسازی کنند تا سلولهای حاصل از تقسیم از نظر ژنتیکی با سلول قبلی همسان شوند و هر یک از آنان دارای یک ژنوم کامل ۴۶ کروموزومی

۱. خاوری، هوشنگ، اصول ژنتیک، ص ۳۰

۲. روسو، انزوا و کوو، دیوید، مهندسی ژنتیک، ترجمه حمید علی غروی و محمد صبوری، ص ۴۸-۵۱

باشند. این نوع تقسیم را که برای رشد، تمایز و ترمیم بافت ها و اندام های بدن صورت می یگیرد تقسیم میتوز (mitosis) می نامند.

آن چه که در تقسیم میتوز بسیار مهم و شگفت انگیز می باشد همانندسازی سریع و در عین حال بسیار دقیق ۶ میلیارد جفت باز ژنوم انسان است. در مورد ژنوم انسانی می بایست ۶ میلیارد جفت باز ظرف ۶ تا ۱۲ ساعت به دقت کپی برداری شود. این کار بایستی به تندی و با دقتی غیر قابل تصور انجام شود. زیرا هر اشتباه مرادف است با یک جهشی که برای همیشه به شکل یک تغییر در ژنوم پایدار خواهد ماند.

مولکول DNA ی اصلی موجود در سلول تخم یا زیگوت می بایستی ۱۰ بار در طول عمر انسان تقسیم شود. برخی از این تقسیم ها هنگامی صورت می گیرد که انسان از یک سلول تا یک فرد ۷۰ کیلویی رشد می کند و پس از آن همین تقسیمات در طول عمر انسان پیوسته صورت می گیرد و سلول های انسان مرتب از نو ساخته می شوند. بنابراین حتی یک خطایی کوچک در همانندسازی DNA تغییرات گسترده ای در ژنوم به بار می آورد و سلول با مکانیسمی منحصر به فرد و حیرت انگیز مانع بروز اشکالات جدی در آن می گردد.^۱

منظور از توارث بیرونی، شیوه به ارث رسیدن ژنها به فرزندان آدمی است، ساختن نسل بعدی که با مشارکت ژنوم والدین صورت می پذیرد. زمانی که کودکی متولد و در نهایت بزرگ می شود، برخی از ویژگی های او به مادرش می ماند و برخی از آن ها به پدرش، اما همسان با هیچ کدام از آن ها نیست. هر یک از والدین ۵۰ درصد از ژنوم خود را (۲۳ کروموزوم) در این امر به مشارکت می گذارند تا فرزندی که با ویژگی های ژنتیکی منحصر به فرد زاده می شود میراث دار ترکیبی از ژنهای والدین خود باشد.

شاید وقتی صحبت از توارث می شود ذهن عموم مردم بر روی عوامل کروموزومی والدین (پدر و مادر) متمرکز شود، زیرا در تشکیل کروموزوم های سلول تخم یا زیگوت (۴۶) مجموع کروموزوم های والدین شرکت می کنند ۲۳ عدد از پدر و ۲۳ عدد از مادر به ارث می رسد و سلول تخم ترکیب جدیدی از مجموع کروموزوم های پدری و مادری را به همراه دارد.

۱. راس، دینس، دیباچه ای بر پزشکان مولکولی، ترجمه محمد بن سر بلوکی و صدیقه عادل زاده، ص ۲۱

باید توجه کرد که علاوه بر توارث عوامل کروموزومی، توارث دیگری نیز در میان عوامل فرا کروموزومی وجود دارد که امروز از آن با عبارت (توارث مادری) یاد می کنند.

توارث مادری یکی از ویژگی های جالب است که فقط از راه سلولهای مادری به فرزندان منتقل می گردند.^۱

بیان و پروژن

تحقیقات گوناگون نشان داده است که تعداد از ژن ها وظیفه نگهداری از سلولها و فعالیت های مربوط به ترجمه و نسخه برداری را بعهده دارند و در همه سلولها بیان می شوند. اما تعداد از ژن ها فقط در بافت مشخص و در زمان معینی فعال می شوند.^۲ اهمیت این مسئله که بعضی از ژن ها می توانند در بافت های گوناگون و در زمان های متفاوت بیان پیدا کنند و بروز یابند، این است که تعداد الگوی بیان این ژن ها در بدن افزایش پیدا می کنند. بنابراین یک ژن می تواند چندین نوع اثر در بدن داشته باشد. یکی از ویژگی های بیان ژن ها این است که عوامل محیط زیستی می توانند از راه و مکانیسم هایی مانند متالیسیون و استیلایسیون به بیان ژن ها اثر بگذارد و نوع فعالیت های آن ها را معکوس کند.^۳

همچنین با کشفیات اخیر روشن شده است که تأثیرات ژنتیکی به پایه یک فرایند دینامیکی است و نه یک فرایند غیر انعطاف پذیر که در فرضیه‌های پیشین در ژنتیک کلاسیک مطرح بوده است.

نتایج این نوع مطالعات نشان می دهد که به ضرورت وجود یک ژن طبیعی و یا معیوب در یک کروموزوم مشخص، نمی تواند پیش آگهی فعالیت دقیق یک ژن در سلول را بدهد و عوامل محیط مختلف در بیان ژن مؤثر می باشد. هر ژن می تواند از هر فردی متفاوت باشد. دانشمندان معتقدند که موجودات زنده و پیچیده مانند انسان از دو نوع برنامه ژنتیکی

۱. نوس بام، روبرت و دیگران، ژنتیک و پزشکی تامپسون، ترجمه محمد نفعی ص ۴۰۵

۲. متولی، زاده اردکانی، علی، ژنتیک رفتار و فرهنگ. ص ۲۳-۲۴.

۳. آنایای، مبانى ژنتیک، ترجمه کاظم پریور، ص ۱۴۷ و ۲۵۳.

برخوردارند. یکی برنامه ای برای دستور ساخت پروتئین ها و دیگری برای کنترل تکوینی و رشد و نسخه برداری ژنوم است.^۱

تغییر و جهش در ژن

همه اطلاعات ژنتیکی که از والدین به ما ارث می رسد، در مولکولهای DNA و با الفبایی ویژه نوشته شده است. اطلاعات موجود در مولکولهای DNA که در واقع خود (دائرة المعارف زندگی) می باشد با زبانی نوشته شده که الفبایی آن فقط چهار حرف دارند بدین وسیله با طرح بسیار جامع و قدرتمند (پروژه ژنوم انسانی) قصد دارند به بخشی از اطلاعات موجود در مولکول DNA دست یابند.^۲

مولکول بزرگ DNA از ۴ مولکول کوچک تر بنام «باز» تشکیل شده است که از حلقه های کربن و هیدروژن تشکیل شده اند. این چهار «باز» آدنین (A)، گوانین (G) سیتوزین (C) و تیمین (T) هستند. ترکیبات ۳ تایی و متفاوت این ۴ «باز» رمز اطلاعات ژنتیک در موجودات زیستی و انسان را تشکیل می دهند و بصورت کوتاه و بلند روی دو رشته مولکول DNA قرار گرفته اند و شکل مارپیچ کروموزوم ها را بوجود می آورند.

جهشی که در هر یکی از این «باز»ها می تواند منتهی به تغییر در رمز اطلاعات ژنتیک شود، پیام را تغییر دهد و باعث تولید پروتئین شود که سازنده بخشی از سلولهای مغز، قلب، ماهیچه یا هر سلول دیگری بدن است.

تبدیل اطلاعات از RNA به پروتئین در سیتوپلاسم سلول انجام می شود. تبدیل اطلاعات ژنتیکی از DNA به پروتئین با کمک صدها پروتئین و آنزیم انجام می شود که هنوز فعالیت های دقیق و ساختمان آن ها کاملاً شناخته نشده اند. یکی از مهمترین مراحل تبدیل اطلاعات نهفته در DNA قسمت تبدیل و ترجمه به پروتئین است. تغییر شکل در پروتئین ها می تواند فعالیت تغییر و ترجمه را تحت تأثیر قرار دهد و خود می تواند تحت تأثیر محیط سلول و

۱. متولی زاده اردکانی، علی، ژنتیک رفتار و فرهنگ، ص ۲۳-۲۸.

۲. محمد، علی، شبیه سازی انسان. ص ۱۰۰.

پروتئین‌های درون سلول قرار بگیرد. یک بخش مهم در فرایند تبدیل اطلاعات از DNA به پروتئین، فعالیت پروتئین‌هایی است که در کنترل و تنظیم بروز ژن درگیر می باشد. تغییر در مقدار و فعالیت پروتئین‌های تنظیم کننده بروز ژن ها می تواند تاثیر بسیار مهمی در تولید پروتئین‌های درگیر در شکل گیری ساختار، فعالیت‌های سلولی و بافتی در هر یکی از ارکان‌های بدن بویژه مغز داشته باشد.^۱

در هر نوع حیوان یا گیاه انواع گوناگون ژن وجود دارد. سوالی که در اینجا مطرح است این است که، این ژن‌های نو چگونه به وجود می آیند؟ چنان که می دانیم هر مولکول DNA در هنگام تقسیم سلولی همانندسازی می کند. از آن جا که هر نوکلئوتید در موقع همانندسازی با نوکلئوتید معینی ترکیب می شود. هر ژن، ژنی همانند خود می سازد و این فرایند میلیون ها بار بدون اشتباه تکرار می شود. اما گاه در مانند سازی مولکول DNA اشتباه روی می دهد. آن اشتباه این است که به دلیل نامعلوم نوکلئوتیدی از یکی از رشته‌های ماریچ مضاعف با نوکلئوتیدی غیر از آن چه با آن در یک رشته قرار دارد ترکیب می شود. یا نوکلئوتیدی از رشته حذف می شود یا بالاخره نوکلئوتیدی اضافه وارد رشته می گردد. این عمل باعث می شود که مولکول DNA اندکی تغییر یابد.

پس کاملاً نظیر DNAی اولیه نخواهد شد. بنابراین پیام ارثی که در الفبایی نوکلئوتیدها نوشته بود تغییر می یابد. پیام جدید ممکن است بوجود آمدن پروتئین را باعث شود که با پروتئین اولیه تفاوت داشته باشد. این گونه تغییر در پیام ارثی را جهش گویند.

این جهش ممکن است اثرات ناچیز در سلول به بار آورد. یعنی بقدری کم باشد که قابل تشخیص نباشد. اما اگر جهشی در تولید آنزیم مهمی حاصل گردد، تغییر حاصل ممکن است موجب مرگ سلول شود. این گونه جهش ها را جهش مرگ آور می گویند. بیشتر جهش هایی که مورد مطالعه زیست شناسان قرار گرفته اند بین این دو نوع جهش (ناچیز- مرگ آور) قرار دارند. بدین معنا که اثرات قابل تشخیص به بار می آورند ولی چنان زیان آور نیستند که به مرگ سلول بینجامد.

۱. متولی زاده اردکانی، علی، ژنتیک رفتار و فرهنگ، ص ۲۳-۲۴.

بطوری که زیست شناسان مشاهده کردند، یک ژن ممکن است جهش‌های گوناگون حاصل کند. همه جنبه‌های حیاتی هر جاندار ممکن است در نتیجه جهشی دستخوش تغییر شوند. جهشی ممکن است به جثه و شکل جاندار دست دهد یا در ساختمان داخلی آن حاصل شود یا به کنش سلسله عصبی یا رفتار یا کارآمدی فعالیت‌های سلولی دست دهد.

برخی کاربردهای مهندسی ژنتیکی

تخمیرهای میکروبی

تعدادی از محصولات مهم صنعتی بوسیله میکرو ارگانیسم‌ها ساخته می‌شوند که از بین آن‌ها، آنتی بیوتیک‌ها مهمترین گروه هستند بوسیله مهندسی ژنتیک می‌توان میکرو ارگانیسم‌هایی ایجاد کرد که آنتی بیوتیک بیشتری تولید کنند و یا مشتقی از آنتی بیوتیک اولیه را بسازند.

واکسن‌های ویروسی

واکسن ماده ای است که می‌تواند سیستم ایمنی بدن را علیه یک عامل عفونی تحریک کند. معمولاً از ویروس‌های کشته شده بعنوان واکسن استفاده می‌شود. ولی همواره این خطر احتمالی وجود دارد که ویروس بطور کامل غیر فعال نشده باشد. از آن جایی که معمولاً قسمت فعال و ایمنی سازی ویروس پروتئین‌های پوششی آن هستند می‌توان پروتئین‌های پوششی را به تنهایی و بدون قسمت‌های دیگر تعمیر کرد. برای این کار ژن مربوط به پروتئین پوششی را در یک باکتری و یا در یک ویروس غیر بیماری زا کلون می‌کنند و از آن‌ها به عنوان واکسن‌های بی خطر استفاده می‌کنند.

تولید پروتئین‌های خاص

تولید پروتئین‌های خاص از نظر پزشکی و تجاری ارزش دارد. تولید تجاری پروتئین‌های انسان از طریق استخراج از بافت‌ها یا مایعات بدن غیر ممکن یا بسیار گران است. با کلون کردن ژن‌های مربوط به این پروتئین‌ها در باکتری‌ها، تولید تجاری این پروتئین‌ها امکان پذیر می‌شود.

تنظیم ژن‌ها و ژن درمانی

استفاده اولیه مهندسی ژنتیک در تولید محصولات مفید صنعتی و یا بهبود تولید بود، ولی مطالعات (Antisense) اخیر بر روی کنترل ژن های خاص بنا شده است. امروزه قسمت اعظم تحقیقات پایه رد مهندسی ژنتیک بر روی پایه گذاری شده است که نقشی مهم در تنظیم ژنتیک بیان ژن ها بهره دارد.

همچنین مطالعات گسترده ای بر روی امکان درمان بیماریهای ژنتیکی از طریق وارد کردن ژن سالم یعنی ژن درمانی در حال انجام است.

تولید هورمون ها

تولید هورمون های انسانی یکی از کاربردهای مهندسی ژنتیک است. تولید هورمون انسولین انسانی اولین داروی تولید شده بوسیله مهندسی ژنتیک بود که مصرف عمومی پیدا کرد.

از اطلاعات بالا به دست می آید که مهندسی ژنتیک در رشته ای اصلاح و تغییر ژنتیکی خیلی پیشرفت کرده است. این نشان دهنده آن است که در بسیاری از کاربردها، خصوصاً در کارهای پزشکی آینده بسیار روشن تری خواهند داشت. علم که ابتدا با عنوان «زیست شناسی مولکولی» خوانده می شد و به تدریج «مهندسی ژنتیکی» نامیده شد، انتخاب و جداسازی ژن مورد نظر، وارد کردن ژن مورد نظر در حامل، تکثیر ژن در میزبان مناسب، انتقال حامل ژن به سلول هدف، تکثیر سلول هدف و در نهایت تولید انبوه محصول یا ایجاد صفت مورد نظر مراحل مختلفی هستند که در مهندسی ژنتیک مورد استفاده قرار می گیرند.

شیوه عملکرد در ژن درمانی

ژن درمانی روشی است برای اصلاح ژنهای معیوبی که باعث ایجاد بیماری می شوند. روش های مختلف برای اصلاح ژن معیوب وجود دارد که مهمترین آنها عبارتند از:

الف: قرار دادن یک ژن سالم در ژنوم بیمار است. در بیشتر مطالعات ژن درمانی یک ژن سالم بجای معیوب قرار داده می شود تا ژن مولد بیماری اصلاح شود و یک مولکول حامل ژن که وکتور نامیده می شود برای انتقال ژن به سلول بیمار استفاده می شود.

یکی از مهمترین وکتورهای مورد استفاده، ویروسهای دستکاری ژنتیکی شده می باشند که قادر به حمل DNA ی انسانی هستند. ویروسها توانایی انتقال ژن های خود به سلولهای

انسانی و در نتیجه ایجاد بیماری را دارند که محققین از همین خاصیت استفاده کرده و ژن‌های مورد نظر به سلولهای انسانی را به کمک ویروس‌ها منتقل می‌کنند. معمولاً سلولهای هدف در شخص بیمار توسط ویروسهای حامل ژن مورد نظر آلوده می‌شوند که این امر باعث تولید پروتئین می‌شود که قبلاً شخص بیمار قادر به تولید آن نبوده است و در نتیجه بیماری شخص درمان می‌شود.

علاوه بر ویروسها از سایر وکتورهای غیر ویروس نیز استفاده می‌شود.

ب: لیپوزوم‌ها یکی دیگر از روشهای انتقال ژن به داخل سلولها هستند. لیپوزوم‌ها کره‌هایی هستند که در مرکز آن‌ها ژن مورد نظر و در اطراف آن لایه چربی قرار دارد که در نتیجه قادر به عبور از غشاء سلولی و در نتیجه آزاد کردن ژن در داخل سلول می‌باشند.

ج: روش دیگر استفاده از کمپلکس‌های پلی کاتیونی است که قادر به اتصال به ژن می‌باشد. مخلوط پلیمر و ژن قادر به فاگوسیت شدن^۱ توسط سلول می‌باشند که در نتیجه ژن به داخل سلول وارد و سپس بیان می‌شود. تحقیق بر روی دو روش آخر اخیراً مورد توجه بیشتری قرار گرفته است که عمده‌ترین دلایل آن معایب استفاده از ویروسها به عنوان وکتور است که شامل:

۱- امکان بروز بیماری ثانویه ناشی از وکتور ویروسی و یا قرار گرفتن ژن در محلی غیر از سلولهای مورد نظر.

۲- تغییر ایجاد شده در بیمار معمولاً دائمی است بدین معنا که بیان ژن در شخص بصورت دائم خواهد بود و در صورت غیر مطلوب بودن درمان، امکان بازگشت به حالت اولیه وجود نخواهد داشت.

^۱ . وکتورهای پلی کاتیونی را به کمپلکسهایی متصل می‌کنند سپس DNA را با آن‌ها مجاور می‌کنند و DNA به پلی کاتیونی متصل می‌شود سپس در کنار سلولهای انسانی یا حیوانی در محیط آزمایشگاه قرار داده می‌شود. اصطلاحاً عمل اتصال ژن به پلیمر را فاگوسیت کردن می‌گویند.

اهمیت این دو روش از اینجا سرچشمه می گیرد که در دو روش فوق ژن درمانی موقت است و بیمار مجبور به درمان در فواصل زمانی می باشد که در نتیجه برای شرکت هایی از جذابیت اقتصادی بیشتری برخوردار است.

انجام ژن درمانی بر روی سلولها

در یک تقسیم عمده می توانیم سلولها را به سلولهای جنسی یا سلولهای سوماتیک (غیر جنسی) تقسیم بکنیم. انجام ژن درمانی بر هر یکی از این سلول ها دو پدیده متفاوت است.

الف: ژن درمانی در سلولهای جنسی

در این روش ژن درمانی، افزایش، تغییر یا جایگزینی یک ژن غیر طبیعی به نحوی است که سلولهای تولید کننده گامت ها را نیز تغییر می دهد. جایگزینی یک ژن غیر طبیعی در سلول تخم یا انتقال یک ژن درمانگر به فرد مبتلا، به گونه ای که اجازه وارد شدن در گامت ها را بیابد، با وارد سازی ژن ها به درون سلولهای ژرمینال (تخمکهای لقاح یافته)، اطلاعات ژنتیکی می تواند به سلولهای آینده انتقال یابد.

بطور کلی معیارهایی که باید برای انتخاب بیماری قابل درمان با ژن درمانی در نظر گرفت عبارت اند از:

۱- بیماری غیر قابل علاج و کشنده باشد.

۲- سلولها، بافت ها و یا اعضاء بیمار که توسط بیماری تحت تأثیر قرار گرفته به خوبی شناسایی شده باشند.

۳- ژن سالم مورد نظر که قرار است به سلول شخص بیمار وارد شود قبلاً جداسازی و کلون شده باشد.

۴- ژن سالم قادر به ورود به تعداد زیادی سلول بافت مورد نظر باشد.

۵- ژن بطور مناسبی قابل بیان^۱ باشد.

۶- قبلاً باید تجربیات قابل توجه و معنی داری با ژن درمانی سلول سوماتیک به عمل آید که به روشنی اثربخشی، کارایی و بی خطری آن را به اثبات برساند.

^۱ . بیان عبارت است از اکسپرسی شدن یعنی در زمینه کاری که باید انجام دهد شروع به فعالیت کند.

۷- روی الگوهای مناسب جانوری مطالعات کافی صورت گرفته باشد. تا قابلیت تولید مثلی، اعتماد و بی خطر بودن ژن درمانی سلول جنسی را با استفاده از همان ناقلین و روش ها به اثبات برساند.

۸- باید جامعه و مردم درک درست و کاملی از اینگونه درمان داشته باشند و عالمانه و مسئولانه آن را مورد تایید قرار دهند.

ب: ژن درمانی در سلولهای سوماتیک (غیر جنسی)

اگر ژن درمانی به روی سلولهای سوماتیک و غیر جنسی انجام بگیرد به عکس درمان به سلولهای جنسی، فقط شخص دریافت کننده ژن، بهبود می یابد و ژن مورد نظر به نسلهای بعدی به ارث نخواهد رسید. بعضی از کسانی که ژن درمانی را رد می کنند فقط ژن درمانی در سلولهای غیر جنسی را تایید می کنند ولی استفاده از ژن درمانی سلولهای جنسی را نمی پذیرند. بطور خلاصه می توانیم بگوییم پیشرفتهای شگرف حاصله در زیست شناسی مولکولی بویژه در روشها و فنون مهندسی ژنتیک و بیوتکنولوژی مولکولی در سه دهه اخیر برای نخستین بار این امکان را فراهم آورده است که بسیاری از بیماریها بویژه نواقص ژنتیکی اصلاح شدند. شاخه مهم ژن درمانی نیز با بکارگیری طیف وسیع از فناوریها بطور پیوسته از رشد شگرف برخوردار بوده و چند سالی است که به شکل جدی از قلمرو نظری، وارد میدان عملی بالینی شده است.

تمایز سلولها

همه سلولهای بدن انسان از یک سلول (سلول تخم) ناشی شده اند. با توجه به این که از مجموع تقسیمات سلول تخم حدود ۲۰۰ نوع سلول مختلف حاصل شده است، در طی این تقسیمات پیاپی سلولی بایستی مرحله ای هم باشد که در آن دو سلول حاصل از تقسیم سلولی از یکدیگر متفاوت می گردند که این مرحله تمایز نام دارد.

اگر به مرحله ی رشد و نمو رویان اولیه^۱ در رحم توجه نماییم، می بینیم که در مرحله معینی از رشد و نمو اتفاق خاصی رخ می دهد. سلول در حال تقسیم، دو سلول جدیدی ایجاد می نماید که یکی از آن ها مثلاً سلول ماهیچه ای می شود و دومی همچنان تقسیم می شود بدون آن که از نظر نمو برای تبدیل شدن به سلول مخصوصی تعیین شود. به همین شیوه سلول دیگر می تواند به یک سلول عصبی و یک سلول تعیین نشده تقسیم شود. زمانی که در مرحله رویانی این تصمیم گیری تمایز صورت می پذیرد، سلول عصبی فقط سلولهای عصبی و سلول ماهیچه ای فقط سلولهای ماهیچه ای تولید می نماید. یعنی سلول ماهیچه قلبی جزء ماهیچه قلب یا سلول عصبی جزء مغز شده، به کنش می پردازد و در نتیجه آن اندام می تواند کار خود را انجام دهد.

ساده ترین و در عین حال کامل ترین تعریف تمایز عبارت است از مجموع تغییرات و تحولات ساختاری، شیمیایی و عملی که موجب می شود از توده ای از سلولهای هم ارزشی، سلولهای تخصص یافته بدن مانند، سلولهای پوست، سلولهای کبدی، سلولهای استخوانی، سلولهای خونی و بطور کلی در مجموع ۲۰۰ گونه سلول بدنی تولید گردد و یا موجب می گردد که سلولی در طول زمان نسبت به گذشته خود متفاوت شود. آن دسته از تغییرات و تحولاتی که موجب تشکیل سلولهای تخصص یافته از مجموعه سلولهای هم ارزشی می گردند «تمایز بین سلولی» و تغییر و تحولاتی که موجب تمایز یک سلول در طول زمان می گردند «تمایز درون سلولی» نام دارد.

بطور کلی تمایز سلولی دارای دو پایگاه اصلی است:

۱- پایگاه ژنتیکی

۲- پایگاه محیطی

بخشی از تمایز سلولی در گونه های مختلف وابسته به ژنوم سلولی است، بدین صورت که از ژنوم سلولی هر نوع جاندار، انتظار تولید همان نوع را داریم نه چیزی دیگر. بعنوان مثال از ژنوم سلول تخم ماهی انتظار تشکیل ماهی و از ژنوم سلول تخم قورباغه انتظار تشکیل قورباغه را داریم نه چیزی دیگر.

^۱. مراحل رشد و نمو رویان آدمی از لقاح تا لانه گزینی در دیواره رحم.

در مورد پایگاه محیطی هم امروزه با عنوان «عوامل اپی ژنتیکی» یاد می کنند که اشاره ای است به همه عواملی که بدون تغییر در ساختار ژن ها بر فنوتیپ یک فرد اثر می گذارد.

انواع سلولهای بنیادی

بدن انسان از چندین نوع از سلولهای بنیادی برخوردار است.

سلولهای بنیادی جنینی اولیه

اولین مرحله در ساخت انسان وقتی است که تخمهای جدید بارور به وجود می آیند و شروع به تقسیم شدن می کنند و گروهی از سلولهای بنیادی را می سازد که (امبریو) نامیده می شود. سلولهای بنیادی اولیه خاصیت تبدیل به هر نوع سلول را در بدن دارند.

سلولهای بنیادی جنینی پلاستوسیت

هفت روز پس از باروری که جنین در این مرحله شامل دو دسته سلول می شود
الف: سلولهای بنیادی جنینی اولیه که توده سلولی داخلی را می سازند و نهایتاً به جنین تبدیل می شوند.

ب: سلولهای تروفوبلاست، شبیه توپ است لایه خارجی توپ را می سازد که سرانجام به جفت تبدیل می شوند مواد مغزی جنینی را فراهم می کند.

سلولهای بنیادی فتال

بعد از ۸ هفته رشد، جنین تبدیل به یک فتوس می شود. فتوس ظاهری شبیه انسان دارد، سلولهای بنیادی در فتوس مسئول به وجود آمدن و تمایز همه بافتهای قبل از تولد هستند.

سلولهای بنیادی بند ناف

قبل از تولد، بند ناف مانند رگ حیاتی برای جنین است، که مواد غذا، اکسیژن و خون غنی را از جفت به جنین می رساند، بعد از تولد از جنین جدا می شود. خون بند ناف حاوی سلولهای بنیادی است که به طور ژنتیکی مطابق نوزاد متولد شده می باشد. خاصیتشان این است که می توانند به طیف متعددی از انواع سلولها تبدیل شوند.

سلولهای بنیادی بالغین

سلولهای بنیادی بالغین، سلولی است که تمایز نیافته است. در میان سلولهای تمایز یافته یک بافت یا عضو بدن پیدا می شود و می تواند در جهت تولید انواع سلولهای تخصص یافته بافت یا عضو بدن تمایز پیدا کند.

وظایف اصلی سلولهای بنیادی در موجودات زنده حفظ و ترمیمی بافتی است که در آن قرار دارند. هم اکنون برخی دانشمندان بجای سلولهای بنیادی بالغ از اصطلاح سلول بنیادی سوماتیکی استفاده می کنند.

برخی انواع سلولهای بنیادی بالغ در صورت فراهم کردن شرایط لازم این توانایی را دارند که به چندین نوع سلول مختلف تمایز پیدا کنند اگر بتوان تمایز سلولهای بنیادی بالغ را در آزمایشگاه کنترل کرد این سلولها ممکن است اساس درمان بسیاری از بیماریهای جدی و رایج شود.^۱

دانشمندان برای آزمایش سلولهای بنیادی راههای مختلف را ارائه کردند ولی عمده از سه روش استفاده می کنند.

الف: علامت گذاری سلولها در بافت زنده با مارکدهای مولکولی و بعد تعیین انواع سلولهای تخصص یافته ای که تولید می کنند.

ب: جدا کردن سلولها از جاندار زنده علامت گذاری آن ها در کشت سلولی و انتقال آن ها به دیگری برای تعیین این موضوع که آیا این سلول ها بافت هایی را که از آن منشاء گرفته است ایجاد می کنند.

ج: جدا کردن سلولها، رشد دادن آن ها در کشت سلولی و دستکاری آن ها اغلب با افزودن عوامل رشد یا وارد کردن ژنهای جدید برای تعیین این که به چه نوع سلولهای تمایز یافته ای می توانند تبدیل شوند.

۱. جعفری، محمد تقی، طرح ژنوم انسانی. ص ۱۰.

مزیت بالقوه استفاده از سلولهای بنیادی

سلولهای بیمار را می توان در محیط کشت زیاد کرد. و بعد دوباره به خود بیمار تزریق نمود. این کار به این معنا است که این سلول به وسیله سیستم ایمنی بدن پس زده نخواهد شد. این نشان دهنده مزیت قابل توجهی است، چون عدم پذیرش ایمنی مشکل بزرگی است که تنها با داروهای مهار کننده ایمنی می توان به آن غلبه کرد.^۱

سلولهای بنیادی از دیگر نوع سلولهای موجود در بدن متفاوت می باشند. تمام انواع سلولهای بنیادی بدون توجه به منشأ آن ها سه تا خاصیت کلی دارند.

دارای قابلیت تقسیم

خود نوسازی به مدت طولانی

غیر تخصصی بودنشان

بانک سلولهای بنیادی خون بند ناف

پیوند سلولهای بنیادی در درمان بدخیمیهای فراوان و بیماریهای غیر بدخیم به وجود آوردند. تاریخچه ی پیوند به ۴۰ سال قبل بر می گردد. در طول این مدت این روش فقط روش درمانی نبوده است بلکه انتخاب اصلی تحقیقات در مطالعه دانشمندان در رشته هماتولوژی و انکولوژی در سرتاسر دنیا بوده است.

سلولهای بنیادی خون بند ناف نسبت به دیگر منابع پیوند مثل سلولهای بنیادی مغز استخوان مزیت های زیر را دارند:

۱- سلولهای بنیادی خون بند ناف باعث میزان کمتری از پس زدن پیوند می شود.

۲- در هر نوع پیوند، بافت پیوند شده دارای سلولهای ایمنی است که به دنبال پیوند بر علیه بدن شخص بیمار فعالیت می کنند باعث ایجاد عوارض در بیمار می گردند که به آن ها، بیماری پیوند علیه میزبان گفته می شود. اما میزان بیماری پیوند بر علیه میزبان به دنبال پیوند با سلولهای بنیادی بند ناف کمتر می باشد.

۱. فریور، فرزانه، سلولهای بنیادی، مقدمه کتاب

۳- در مقایسه با سلولهای بنیادی بالغین، سلولهای بنیادی بند ناف در معرض خیلی از بیماریها قرار نگرفته اند.

جمع آوری و ذخیره این سلولها چندین نفع دارد

۱- سلولهای بنیادی خون بند ناف، اغلب شانس بهتری در پیوند نسبت به سلولهای بنیادی مغز استخوان دارند.

این سلولها اخیراً در درمان انواع لوسمی ها و سایر بیماریهای خونی و ایمونولوژیکی استفاده می شوند.

۲- این سلولها کمتر با ویروسهای مخفی آلوده می شوند.

۳- خون بند ناف به آسانی بدون ضرر رساندن به نوزاد و مادر جمع آوری می شوند در مقابل گرفتن سلولهای بنیادی مغز استخوان که باید از درون مغز استخوان با روشهای تهاجمی جمع آوری می شوند و نیاز به بی هوش عمومی می باشد.

۴- در استفاده از سلولهای بنیادی خون بند ناف بانک شده، زمان برای پیدا کردن سلولهای مطابق با بیمار کم می باشد. زیرا با آسانی با یک جستجوی کامپیوتری در میان سلولهای ذخیره شده، می توان سلولهای مطابق با بیمار را به دست آورد.

۵- در کنار پیوند سلولهای بنیادی خون بند ناف تکنولوژی پزشکی جدید ممکن است بتواند از این سلولها برای ساخت مجدد بافت قلبی و همچنین تعمیر آسیبهای ناشی از صدمه نخاعی و درمان بیماریهای مثل مولتیپل، اسکروزیس و پارکینسون استفاده کنند. اما هنوز تحقیقات در مرحله اولیه می باشد.

۶- پیوندهای موفق آمیزی در نتیجه پیوند با دهندههای منسوب و مطابق با بیمار انجام شده است. خون بند ناف ذخیره شده می تواند به عنوان دهنده برای خود بیمار و همچنین برای دیگر اعضای خانواده استفاده شود.

۷- در موقعی که ممکن است فرزند شما به بیماری مبتلا شود که باید با شیمی درمانی یا اشعه درمانی درمان گردد و ممکن است این درمان ها عوارض بدی روی سیستم ایمنی بدن آن ها داشته باشد و حتی نمی توان از پیوند اتولوگ برای درمان آن ها استفاده کرد در این زمان

است که می توان از سلولهای بنیادی خون بند ناف برای بازسازی سیستم ایمنی کودک استفاده کرد.^۱

تکنولوژی سلولهای بنیادی

سلولهای بنیادی همچنان که قبلاً هم گفته شد، این خاصیت را دارند که به سلولهای دیگر تبدیل می شوند. در هر ارگانیسم، تعدادی از این سلولهای بنیادی وجود دارد. بهترین نمونه آن ها در مغز استخوان است که گلبول سفید تولید می کند.

انواع دیگر از سلولهای اصلی نیز وجود دارد که پیدا کردن آن ها در اعضا بسیار مشکل است. پیوند مغز استخوان و انتقال سلولهای بنیادی خون عملی است که هم اکنون به خوبی انجام می شود. قدرت خاص این سلولها، آن ها را برای درمان جایگزینی سلولی ایده آل ساخته است. با این روش سلولهای بنیادی در بافت یا عضو صدمه دیده مریض قرار داده می شوند و با دریافت دستورات و علامات صحیح، این سلولها می توانند بافت صدمه دیده اطراف را درست کرده و سلولهای جدید بوجود بیاورند تا جایگزینی سلولهای صدمه دیده شوند.

با پیشرفت علوم زیست شناسی، امروزه اصلاح نژاد حیوانات و گیاهان نه بصورت تنها یک علم تحقیقاتی که به صورت رشته یا رشته های مهندسی و کاربردی در آمده است و از این راه پیشرفت های مادی و رفاهی فراوانی برای بشریت حاصل شده است. از آن جا که انسان خود از لحاظ زیست شناسی و علم فیزیولوژی یک حیوان محسوب می شود طبیعی است که تمایل اصلاح ژنتیکی دامن گیری خود انسان هم بشود. این امر به ویژه از آن لحاظ اهمیت پیدا می کند که علم پزشکی که در مورد بدن و اجزاء بدن انسان و کارکردهای آن صحبت می کند بسیار پیشرفت کرده است و همچنین تحقیقات ژنتیکی صورت گرفته روی انسان گسترده تر از موارد مشابه آن در دیگر جانداران است.

پیشرفت مهندسی ژنتیک و علوم مربوط به بارداری و نیز علوم تربیتی امروزه باعث ایجاد تمایل روز افزونی به ویژه در جوامع غربی در این مورد شده است که خانواده ها با اتخاذ تمهیدات لازم قبل و حین و بعد از زایمان، فرزندان داشته باشند که حتی الامکان دارای

۱. جعفری، محمد تقی، سلولهای بنیادی. ص ۵۳.

مشخصات مطلوب آن ها باشد. این فرایندی است که می توان به نوعی از آن بعنوان اصلاح، تغییر یا تکنولوژی تولید مثل تعبیر کرد.^۱

اهداف اصلاح ژنتیکی

اساس مهندسی ژنتیکی و بیوتکنولوژی، انتقال یک یا تعدادی از ژن های یک ارگانیسم به درون خزانه ژنتیکی یک ارگانیسم دیگر است. به این ترتیب ارگانیسم جدید واجد ژن هایی خواهد شد که در گذشته فاقد آن بوده و اینک وادار می شود که در شرایط محیطی مناسب اقدام به بیان آن ژن نماید که محصول آن می تواند منجر به بروز صفت خاصی و یا تولید فراورده ای شود. برخی از اهداف این تکنولوژی از این قرار است:

۱- تولید اندام برای پیوند: یعنی می توان با دستکاری ژنتیکی جانوری تولید کرد که اندام هایش برای پیوند به انسان مناسب باشد و توسط دستگاه ایمنی بدن پس زده نشود. پس زدن عضو پیوند شده در انسان یک معضل بوده، بیماران دریافت کننده عضو باید مدام دارو دریافت کنند و مرتباً معاینه شوند تا خطر پس زدن به حداقل برسد. این معضل با تغییر ژنتیک و تولید اندام برطرف می شود و این یکی از هدف های مهندسی ژنتیک است.

۲- بچه دار شدن زوج های نازا:

۳- به وجود آوردن اطفال با ویژگیهای ارثی خاص:

۴- جلوگیری از تولید نوزادان بیمار: اگر پدر و مادر یک ژن نهفته معیوب داشته باشند، احتمال داشتن نوزادان بیمار در آن ها بسیار بالا است که با بکارگیری این فناوری مشکل حل خواهد شد.

۵- تغییر کارکردهای فیزیولوژیکی برخی از انواع باکتریها و تولید آن ها با ویژگیهای مشخص و برخورداری از توانایی های خاص به منظور حل مشکلات، مانند آنفولانزا یا تولید سلولهای

توانمند و مقاوم در برابر آسیب‌های زیستی از قبیل آن چه که بر اثر جنگ‌های میکروبی به وجود می‌آید.^۱

۶- یکی دیگر از اهداف‌های اصلاح ژنتیکی، درمان جدید بر اساس پیوند سلولی است. بسیاری از بیماری‌های دژنراتیو در نتیجه نارسایی یکی از ۲۰۰ نوع سلول بدن به وجود می‌آیند. مثلاً دیابت در اثر نارسایی سلول‌های پانکراسی حاصل شده و بیماری پارکنسون عمدتاً در نتیجه نارسایی بعضی از نورون‌های مغز که تولید نورو ترانس میسر می‌کنند، ایجاد می‌شود. درمان این قبیل بیماری‌ها با دارو محدودیت دارد، لذا سراسر جهان در پی درمان جدیدی بر اساس پیوند سلول‌ها می‌باشند.

البته می‌توان همه موارد بالا را به دو قسمت تقسیم کرد:

الف- اهداف و فواید تولید مثلی

ب- اهداف و فواید درمانی

در مهندسی ژنتیک بوسیله تغییر ژنتیکی می‌توان با کشت سلول‌های بنیادی، جنین به انواع سلول‌های تخصص یافت شده، دست یافت. این سلول‌ها قابلیت کشت و پیوند در بیماران را جهت درمان بیماری‌های مثل آلزایمر، پارکنسون، دیابت و بیماری‌های قلب و عروقی دارد.

و یا حیوان‌های شیر دهی تولید کرد که شیر آن‌ها خاصیت دارویی برای درمان بیماران هموفیلی و دیابت داشته باشد. همچنین می‌توان با کشت سلول‌های بنیادی رویان انسان می‌توان بافت‌ها یا اعضای مصدوم را ترمیم یا جایگزین نمود مثلاً پوست برای قربانیان سوختگی، سلول‌های مغزی و نخاعی برای افراد که از گردن به پایین فلج شده‌اند تولید کرد و نیز تغییر و اصلاح ژن‌ها باعث می‌شود که امراض وراثتی دقیق‌تر فهمیده بشود و بیماران بهتر مورد معالجه قرار گیرند.^۲

۱. بدل سازی انسان، فصلنامه حوزه و دانشگاه شماره ۱۰. ص ۱۱۶.

۲. مجله الشریعه والدراسات الاسلامیه. ج ۴۹. ص ۱۵۵

خطرات غیر قابل پیش بینی ناشی از اصلاح و تغییر ژنتیک

توسعه دانش زیست شناسی و به ویژه روش‌های نو ترکیب ژن، مهندسی ژنتیکی و فناوری زیستی در عرصه‌های مختلف تحقیقاتی، صنعتی و نقش آن در زندگی بشر و محیط زیست سبب گردیده است تا برای پیشگیری از آسیب‌های احتمالی و یا بروز خطرات پیش بینی نشده، یک سری ملاحظات اخلاقی و ایمنی زیستی نیز در این زمینه مد نظر قرار بگیرد.

در حوزه اخلاق پیشرفت علم ژنتیک به ویژه در زمینه ژنوم انسانی و امکان استفاده نادرست از این دانش، موجب طرح پرسش و نگرانی‌های اخلاقی متعدد شده است از جمله اینکه یافته‌های علم ژنتیک می‌تواند مورد سوء استفاده کار فرمایان و بیمه گران قرار گیرد و اصول اخلاقی چون احترام به خود مختاری فرد، برابری و عدم تبعیض را خدشه دار کند. همچنین به کار گیری گسترده ژن درمانی می‌تواند به فرونشاندن خصیصه‌های اجتماعی مانند خصیصه‌های رفتاری یا فیزیکی نا مطبوع و تجدید فعالیت، اصلاح نژاد و استفاده از آن به منظور ارتقای نژاد انسانی منجر شود. در زمینه روان شناختی نیز یافته‌های علم ژنتیک با توجه به تاثیر ژن‌ها در رفتار و برنامه‌های تربیتی آثار قابل توجه دارد که در ژنتیکی رفتاری مورد بررسی قرار می‌گیرد. این تاثیر هم در حوزه نظری و هم در حوزه روانشناسی به خوبی آشکار است. در این حوزه ها مسائل متعدد قابل طرح است.

به اعتقاد بعضی از جامع شناسان، بشر در حال ورود به دوره و عصری جدید از دانش و تکنولوژی یا بیوتکنولوژی است که رقم زننده و تعیین کننده ترین عنصر هزاره سوم در زمینه حیات اجتماعی بشر است. شرکتهای چند ملیتی با اتکا به این دانش در پی دستکاری و تغییر در طبیعت و خلق موجودات جدید گیاهی، حیوانی و انسانی اند که حاصل آن نیل به ثروت و قدرت است.

یا این که دستکاری و تغییر در ساختار ژنتیکی هر فرد، پیش از به دنیا آمدن وی ممکن است عواقبی در برداشته باشد. عواقبی که شاید حتی از سندروم و پارکنسون هم بدتر باشد و یا این که تکنیکهای مورد نظر در اصلاح ژنتیکی انسان خط قرمزهای اخلاقی را نادیده بگیرند. همه این

تحولات اگر چه در نگاه اول غرور آفرین و افتخار آمیز به نظر می‌رسد، اما از یک منظر دیگر، حاوی تهدیدها و خطرات بالقوه فراوانی برای آینده‌ی بشریت است. بنابراین باید متخصصین این علم به مخاطبینشان اطمینان بدهند که قوانین و خط قرمز های اخلاقی را در نظر می‌گیرند.

فصل دوم:

اصل اولی در اصلاح ژنتیکی انسان

مبحث اول: ادله قائلین به جواز، نقد و بررسی آن

یکی از روشهای علمی قبل از ورود به استنباط حکم، بر اساس ادله خاصه از کتاب، سنت، اجماع و عقل، پرداختن و اهمیت دادن به تاسیس «اصل» است. گاهی مجتهد به موضوعاتی برخورد می کند که نمی تواند برای استنباط حکم آن ها به ادله خاصه مراجعه کند، چرا که موضوع فاقد دلیل خاص بوده و اصلاً دلیل در خصوص آن موضوع در منابع شرعی نیامده است. در این جا است که فقیه تاسیس اصل نموده و حکم موضوع یا وظیفه مکلف را بر اساس اصول اولیه تبیین می نماید. این اصول دو قسم می باشد؛ اصول لفظیه و اصول عملیه. اصول لفظیه عبارتند از عمومات و اطلاقاتی که موضوع مورد نظر را فرا گرفته و می توان حکم موضوع را در پرتو آن عمومات و اطلاقات تبیین نمود. اصول عملیه، اصولی هستند که وظیفه مکلف را معین نموده و او را از حالت تحیر و تردید خارج می نمایند. استفاده از اصول اولیه برای مسائل مستحدثه که دلیل خاص ندارد فوق العاده پر اهمیت است.

اصول لفظیه

۱- عمومات و اطلاقات ادله استحباب فعالیت های علمی، دلیلی که این کار را بلا مانع نشان می دهد، لزوم آزادی در پژوهشی های علمی است. به این معنا که، حق آزادی پژوهش های علمی برای کسب دانش و اطلاعات علمی بشر است.^۱

از جنبه ی تاریخی، همواره جامعه و عموم مردم از پژوهش های علمی حمایت کرده و آنها را تشویق نموده اند. چرا که دانش علمی همواره فناوریهای را به دنبال داشته و بهره های فراوانی را برای آنان به ارمغان آورده است.

در نتیجه این فناوری در تکمیل و بهبود برخی از جنبه های زندگی آدمی بسیاری مؤثر می باشد. از قبیل سلامت نوزادان و کودکان، امکان تولید مثل برای زوجین نابارور، امکان داشتن بچه متناسب به خود و این که در همه این موارد تغییر و دستکاری ژنتیک می تواند بسیاری از مشکلات احتمالی را برطرف نماید.

۱. مجله فقهی، کاوش نو در فقه اسلامی، شماره ۴۶ ص ۳۵ س ۱۳۸۵

در واقع در اندیشه اسلامی، برای آزادی انسان اهمیت زیادی داده شده است. از آیات، روایات و متون اسلامی تکریم انسان بطور واضح فهمیده می‌شود. این مفهوم بسیار لطیف و گسترده ای را دارد که آزادی را در خود جای داده است. آن چنان که خداوند او را به طور مختار و فعال و حرکات او را تحت انضباط و انتظام در آورده و سرنوشت انسان را به اراده و اختیار او دانسته است.^۱

بنابراین انسان در جایی که برایش مانع نداشته باشد، می‌تواند تحقیق کند و در نتیجه وارد عمل بشود. اصلاح ژنتیک انسان هم یکی از این موضوعات است که می‌توان در موردش تحقیق کرد و متخصصین این علم وارد عمل شوند.

۲- عموماً و اطلاقات لزوم اصلاح جسم و جان از مریضی‌ها و آلودگی‌های معنوی: در این مورد امام رضا(علیه السلام) چنین می‌فرماید: «در دنیا چیزی بهتر از یقین و سلامتی به مردم داده نشده، شما این دو نعمت را (همیشه) از خداوند مسألت نمایید.»^۲ در روایت دیگر چنین آمده است «مومنی که قوی و نیرومند باشد، در نظر من از مومنی که ضعیف باشد بهتر و دوست داشتنی تر است.»^۳ در اسلام، حفظ صحت و سلامت واجب شمرده شده است. حتی اگر عباداتی، مانند نماز و روزه واجب، برای انسان مضر باشد نه تنها جایز است، ترک شود بلکه واجب است که ترک شود و در چنین مواردی، کار واجب به کار حرام مبدل می‌گردد. در جای دیگر امیرمومنان(علیه السلام) در باره بیمار که گزارش درستی از بیماری خود به پزشک نمی‌دهد می‌فرماید: «کسی که بیماریش را از پزشک پنهان کند، به بدنش خیانت کرده است.»^۴ خیانت که ضد امانت است، امام(علیه السلام) در جمله‌اش بکار می‌برد و از آن وجوب حفظ نفس را می‌رساند.

۱. غفاری، سعید، آزادی بیان در اسلام، ص ۲۰۰

نیکزاد، عباس، اسلام، آزادی، دموکراسی، ص ۳۷

۲. «إِنَّ النَّاسَ لَمْ يُوْتُوا فِي الدُّنْيَا شَيْئاً خَيْراً مِنَ الْيَقِينِ وَالْعَاقِبَةُ، فَاسْأَلُوهُمَا».

محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ص ۴۴۹

۳. «المومن القوى خير واحب من المومن الضعيف»

۴. آمدی، ابوالفتح، غرر الحکم، ص ۴۸۴.

در مورد آلودگی های معنوی، قرآن کریم انسانهای طیب و پاکیزه را در ردیف توبه کنندگان معرفی می کند. آنجا که فرموده است «انّ الله يحب التوابين و يحب المتطهرين» یعنی «خداوند انسانهای پاکیزه و با طهارت را دوست دارد.» و در سوره مائده غذاهای حلال را طعام پاکیزه معرفی می کند اینکه با عبارت «قل لا یستوی الخبیث و لا الطیب» «هرگز پاک و ناپاک برابر نیست.» همه اینها بیانگر اهتمام فوق العاده قرآن کریم است به طهارت و پاکیزگی معنوی.

اصول عملیه

۱- اصالة الاباحه

این اصل از اصولی است که هنگام نبود دلیل و در موضوع شک از آن استفاده می شود، وقتی دلیل حرمت یا حلیت نبوده است و ما هم در مقابل شی ای مشکوک مانده ایم، آیا مباح است یا حرام، بنابر قاعده «کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام»^۱ حکم می کنیم که اصل در اشیاء اباحه است.

بنابراین، موضوع اصلاح ژنتیکی از نظر شرع، بخاطر نبودن دلیل بر حرمتش، جائز و مباح می باشد.

۲- اصالة البرائه

این اصل در واقع در مورد شک در تکلیف است و بر دو قسم است. براءت عقلی و براءت شرعی.

براءت عقلی، عبارت است از حکم عقل به عدم استحقاق عقوبت به عملی که در حکمش تردید و شک باشد و دلیل شرعی معتبر بر آن نباشد، که در علم اصول از آن بعنوان قبح عقاب بلا بیان تعبیر می شود.

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه ج ۲ ص ۶۰
حکیم، سید محمد تقی، اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۴۵۵

برائت شرعی هم عبارت است از این که حکم شارع بر عدم تکلیف فعلی است. به این معنا که در فعلی که در حکم آن تردید و شک دارید، شارع تکلیف نکرده و حکم نداده است.^۱

بنابراین در موضوع اصلاح و تغییر ژنتیک، چون دلیل بر حرمت نداریم و شک در تکلیف داریم، برای رهایی از این سرگردانی به اصل برائت مراجعه می‌کنیم و می‌گوییم؛ هنگام شک در تکلیف چون دلیل بر حرمت نداریم پس این مسئله حرام نمی‌باشد و انجامش اشکالی ندارد.

بعد از مراجعه به این دو اصل نتیجه می‌گیریم کسانی که قائل به جواز اصلاح ژنتیکی انسان شدند بخاطر نبود دلیل و نصی در متون شرع است. بنابراین نظرشان به این است که اصلاح ژنتیک هیچ اشکالی ندارد جائز و مباح می‌باشد که بیشتر فقهای شیعه قائل به جواز هستند.^۲

در بررسی اصولی که در بالا طرفداران جواز اصلاح ژنتیکی آوردند می‌توان چنین گفت:

سوال که پیش از بحث از ادله به ذهن می‌آید این است که اصل اولی در تصرفات در اعمال و رفتارهای انسانی چیست؟ اباحه است یا حرمت؟

در جواب بالا باید گفت؛ ما معتقد هستیم هیچ فعلی بر حسب واقع خالی از حکم واقعی نیست گرچه ما ندانیم. یک وقت این حکم واقعی را از راهی تشخیص می‌دهیم و یک وقتی هم در حکم واقعی شک می‌کنیم. در این گونه موارد ما در همان ابتدا نمی‌توانیم بگوییم اصل اولی در هر چیزی اباحه است. برای اینکه اصل اولی بعد از فحص از حکم واقعی است که اگر در نهایت یعنی بعد از فحص از حکم واقعی باز به جایی نرسیدیم و شک کردیم، آنگاه اباحه است از باب مثال: برای ساخت بمب اتم که یک مسئله‌ی مستحذنه است نمی‌توان بلا فاصله اصله الاباحه را جاری ساخت. بلکه باید ابتدا موضوع مستحذنه را بر اساس ضوابط که شارع برای شناخت احکام واقعی داده، بررسی کرد.

۱. حکیم، سید محمد تقی، اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۴۶۵

مشگینی، علی، اصطلاحات اصول، ص ۴۴

موسوی اردبیلی، عبدالکریم، مجموع آرای فقهی، ص ۲۳۱

فضل الله، محمد حسین، الاستنساخ، ص ۱۰۰

حکیم، محمد سعید، الاستنساخ الجنینی، ص ۵۹

۲. مومن، محمد، الاستنساخ، ص ۲۱

اگر اطلاق « ما یأتی منه الفساد حرام » را که یکی از اصول لفظی شماره شده می‌شود به عنوان یک ضوابط و یک قانون بدانیم، دیگر جای برای اجرای اصالة الاباحه وجود ندارد. در اینجا نیز چنین است اگر در حکم واقعی شک کردیم باید فحص کنیم آنگاه اگر این شک پس از فحص هم مستقر شد و ما به نتیجه نرسیدیم، اصالة الاباحه یا اصول دیگر جاری می‌شود. بنابر این ابتدا باید دید که کدام یک از ضوابط محرمات و حلیت واقعی بر آن منطبق است، اگر به یکی از آن دو منطبق بود، به همان عمل می‌کنیم و الا باید به سراغ اصل برویم. تا اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اصلاح و تغییر ژنتیک انسان در حقیقت بکارگیری قوانین و سنن الهی است که در نهان موجودات نهاده است بشمار می‌رود. از این منظر ادعای تحریم (که بعداً به آن پرداخته می‌شود) نیازمند دلیل می‌باشد در حالی که ادعای جواز موافق اصل است و قائل به آن ملزم به ارائه دلیل نیست.

مبحث دوم: ادله قائلین به عدم جواز، نقد و بررسی آن

مهندسی ژنتیکی شاخه‌ی جدیدی از علوم زیست است و چهل - پنجاه سال بیشتر سابقه ندارد. ابتدای کار به عنوان شیوه درمانی نگاه می‌شد ولی الان مشخص شده است که صفت فیزیکی، جسمانی و حتی روانی و شخصیت ما متناسب به ژن‌های ما است و این علم می‌تواند دخالتی داشته باشد.

یک ژن یا مجموعه‌ای از ژن‌ها صفات فیزیکی و بدنی ما را مشخص می‌کند. مانند رنگ مو، رنگ چشم، میزان قد، میزان هوشی و ... خیلی از بیماریهای بدن ناشی از کاستی‌های یک ژن از مجموعه ژن‌ها است، اصلاح یا جایگزینی ژن‌ها ریشه یک بیماری را برمی‌کند. بیماری‌هایی که عمده‌ی لا علاج بود مثل انواع سرطان با این روش نه تنها در یک نسل بلکه در نسلهای دیگر نیز برطرف می‌شود.

با این که این اندازه فایده و منفعت دارد باز هم بعضی‌ها مانند نصر فرید واصل مفتی مصر و همچنین مهدی شمس الدین بطور مطلق مهندسی ژنتیکی حتی در معالجات پزشکی، نازایی و اصلاح ژن و ژنتیک را حرام می‌شمارند و نقایصی که به وسیله دستکاری ژن‌ها بهبود می‌یابد، نقایص حساب نمی‌کنند. بنابراین برآورده‌های این تکنولوژی را قبول ندارند و به واسطه‌ی ادله‌ی

که می‌آورند اصلاح و دستکاری ژنتیک خصوصاً در بخشی شبیه سازی انسانی و درمانی را حرام می‌شمارند.^۱ قبل از ورود به ادله حرمت باید دانست که قائلان به حرمت اصلاح و تغییر ژنتیک انسان به چند گروه تقسیم می‌شوند.

گروه اول:

گروه اول کسانی هستند که ادله‌ی زیادی برمدعای خود آوردند لکن بعضی از این ادله قابل ارجاع به یکدیگر است، بنابراین به چند دلیل مهم آن اشاره می‌کنیم و بدین وسیله مبانی و دلیل مخالفت مخالفین اصلاح ژنتیک روشن تر می‌شود.

از روند ادله هم روشن می‌شود که این گروه، مهندسی اصلاح ژنتیکی انسان را به عنوان حکم اولی حرام می‌دانند نه بخاطر چیزهایی که بعداً به این عمل عارض شده اند، در این گروه عمده نظریات علمای اهل سنت و گاهی خیلی معدود از علمای شیعه دیده می‌شود.

ادله گروه اول

دلیل اول: تغییر خلق الله

خلاصه دلیل آن است که اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان تغییر خلق و آفرینش خداوند است. این کار حرام و نامشروع می‌باشد برای اینکه عمل شیطانی است.

دلیل تغییر خلق الله مبتنی بر یک آیه ای از قرآن کریم است که چنین می‌فرماید: «و آنها را گمراه می‌کنم، و به آرزوها سرگرم می‌سازم و به آنان دستور می‌دهم که گوش چهار پایان را بشکافند و آفرینش خدا را تغییر دهند...»^۲

قرآن کریم هنگام سخن گفتن از مشرکان، از شیطان نام می‌برد که مدعی شد مردم را گمراه خواهد کرد و به آنان فرمان خواهد داد تا خلق خدا را دیگرگون کنند.

۱. شمس الدین، محمد مهدی، الاستنساخ بین الاسلام و المسیحیه، ص ۱۳۲.

مصباح، عبدالهادی، الاستنساخ بین العلم والدین، ص ۴۹.

نصر فرید، محمد واصل، الاستنساخ البشري، ص ۲۴۵.

۲. «وَأَصْلَحْنَاهُمْ وَلَمْ نَمْنِهِمْ وَلَمْ نَمْنِهِمْ فَلْيَبْتَكَنْ آذَانُ الْأَنْعَامِ وَلَمْ نَمْنِهِمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» سورة نساء آیه ۱۱۹.

نقطه مهم استدلال «لا مرنهم فلیغیرن خلق الله» است. براساس این آیه تغییر خلق الله خواسته شیطان است و اقدام به آن نشانه پیروی از او بشمار می‌رود. بنابراین آیه کریمه، اصلاح و تغییر در ژنتیک انسان تغییر در خلقت ناپسند، عمل شیطان و افساد پس از اصلاح دانسته و از نظر شرعی حرام می‌باشد.^۱

نقد و بررسی

قبل از اینکه به تحلیل آیه پردازیم برای تبیین موضوع باچند سوال شروع می‌کنیم: اولاً: این تغییر خلق الله که در آیه آمده است، به معنای تغییر خلقت فیزیکی است یا تغییر دین الله است؟

ثانیا: آیا هر تغییر خلقتی، غیر مجاز است؟

ثالثاً: بسیاری از اعمال وجدانا و ارتکازا تغییر خلقت است.

ولی با این حال آن را می‌پذیریم مثلاً، جراحی زگیل یا انگشت ششم، جراحی بینی، جراحی زیبایی و... تغییر خلق الله است ولی کسی به حرمت آن فتوا نداده است. درمعنای این آیه با سه فرضیه روبرو هستیم.

فرضیه اول:

تغییر خلق الله در آیه به معنای تغییر در خلقت باشد.

فرضیه دوم:

تغییر خلقت با معنای اعم از تغییر در خلق ظاهری و تلاش در جهت تغییر دین باشد.

فرضیه سوم:

اینکه مقصود از تغییر خلق الله در آیه، تغییر دین خدا باشد.

وقتی نگاه به ظهور آیه می‌کنیم دلیلی وجود دارد که فرضیه سوم را نفی و به یک معنا فرضیه اول و دوم را تایید می‌کند. این دلیل دو جهت دارد یکی از جهت لفظی و دومی از جهت سیاقی

۱. دمیردش، صبری، الاستنساخ قبله العصر، ص ۹۲.

عوده الله، ریاض احمد، الاستنساخ فی میزان الاسلام، ص ۱۶۱

مجله فقه، کاوشی نو در فقه اسلامی، ص ۲۰.

است. از جهت لفظی (فلیغیرن خلق الله) ظهور در تغییر خلقت دارد و از جهت سیاق هم قسمت (فلیتکن آذان الانعام) واقع شدن قضیه شکافتن گوش‌های چهار پایان در سیاق آیه نشان می‌دهد که مقصود در خلقت ظاهری است.

اشکالی که به این استدلال وارد می‌شود، این است که آیا می‌شود تصرف در هر مصنوع خداوند را حرام دانست، بعنوان مثال گرفتن ناخن، تراشیدن موها، قطع کردن درختان، جاری سازی نهر ها، کاشتن درختان، کندن چاه و سایر موارد، همه اینها تغییر در خلقت است و ما نمی‌توانیم مسئله را با این کلیت بپذیریم.

ممکن است گفته شود این موارد از باب تخصیص خارج شده است ولی این هم پذیرفتنی نیست چون مستلزم تخصیص اکثر می‌شود: پس فرضیه اول قابل قبول نیست.

فرضیه دوم نیز قابل خدشه است زیرا در این فرض نیز تغییر در ظاهر موضوعیت یافته است با این تفاوت که در این جا مفهوم عام موضوع لحاظ شده که دو مصداق دارد یکی تغییر در ظاهر و دیگری تغییر در جهت دین. این هم با همان دلیل فرضیه اول رد می‌شود و دلیل بر اثبات مصداق دوم در دست نیست. زیرا امکان اثبات فرضیه سوم وجود دارد. از کجا معلوم که فقط منظور تغییر در دین خدا نباشد. بنا براین مصداق دوم بطور تنهای موضوعیت ندارد و برای اثبات آن دلیلی نداریم.

وقتی که فرضیه اول و دوم رد شد نوبت به فرضیه سوم می‌رسد به این معنا تغییر خلق الله همان تغییر دین الله باشد.

دلایل و قرائن فرضیه سوم

ما نمی‌خواهیم وارد بحث تفسیری بشویم ولی برای روشن شدن موضوع ناچاریم کمی توضیح بدهیم.

۱- قرآن کتابی است که خودش، خودش را تفسیر می‌کند. ما می‌توانیم از آیه دیگری که کلمه خلق الله در آن وارد شده برای بیان آیه مورد بحث استفاده کنیم. قرآن می‌فرماید: «این فطرت

است که خداوند، انسان ها را برآن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار...»^۱

در این آیه کلمه خلق الله از یک طرف بر فطرت توحید اطلاق شده و از طرف دیگر از خلق الله به دین تفسیر شده است. بسیاری از فقها با تمسک به همین آیه، مراد از خلق الله را دین الله معنا نموده اند.^۲

۲- جمله «فلیغیرن خلق الله» در آیه بعنوان سخن شیطان نقل شده است با توجه به این که شیطان مظهر و پایگاه دشمنی با هدایت است متناسب با این جایگاه آن است که او توصیه و تحریک به تغییر در دین خداوند کند، خواه تغییر در خلق ظاهری نیز باشد یا نباشد.

۳- اگر خلق الله در آیه را به دین الله معنا کنیم بسیار از مصادیق که شماره شده، برای آیه که تغییر از خلقت محسوب می شوند، در زیر عنوان تغییر دین الله جای می گیرند، در حال که عکس آن صادق نیست.

یعنی اگر آیه را به معنای تغییر در ظاهر خلقت بگیریم نمی توان تغییر دین را زیر آن کنجانند. بسیار از چیزهای که در تفسیر آیه گفته شده به عنوان- تغییر در خلقت- انطباق ندارد از همین جا می توان استدلال به سیاق آیه که- فلیبتکن آذان الانعام- را دلیل بر صحّت تفسیر تغییر خلق الله به تغییر در خلقت می داند ابطال کرد. برای اینکه شکافتن گوش چهار پایان رسم خرافه پرستی انجام می گرفته و این مغایر با آموزه های دین خدا بوده است.

۴- شخصیت های از قبیل ابن عباس، مجاهد، ابراهیم و جماعتی، همان طور که در کتب فریقین آمده است خلق الله در آیه را به دین الله معنا کرده اند. با توجه به اینکه تلقی صدر اول، گاه می تواند به فهم مقصود از یک کلمه کمک نماید.^۳

و همچنین روایت از امام باقر(علیه السلام) آمده است که قول خداوند را- فلیغیرن خلق الله- به دین الله معنا فرموده است. ۴ البته اگر در سند این حدیث خدشه وارد شود، دست کم روایت

۱. «...فَظَرَّتِ اللَّهُ الْإِنْسَانَ فَطَرَهَا عَلَى مَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ...» «سوره روم آیه ۳۰».

۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه ج ۱۶، ص ۴۱۹

۳. شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، در ذیل آیه

۴. طباطبای، محمد حسین، تفسیر المیزان، در ذیل آیه

به عنوان یک شاهد و موید می‌تواند به مدعا کمک کند. همچنان بسیاری از علمای شیعه تغییر خلق را به معنای تغییر دین گرفته و بعضی از اهل سنت هم بر این نظر است.^۱ بنابر آنچه گذشت مقصود آیه از تغییر، تغییر دین خدا است و تغییر در ظاهر خلقت به عنوان طریق جهت نفی دین را دارد. مسئله شکافتن گوش در آیه از باب طریق بودن آن در جهت تغییر دین خدا است.

پس اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان تغییر دین الله نیست اما آیا در طریقی تغییر دین الله هم قرار می‌گیرد یا نه، باید بررسی بشود. حتی اگر جواب مثبت هم باشد، این مانع از اصل جواز نخواهد شد. زیرا از این پیامدها باید جلو گیری کرد. چنانچه در بسیاری از ابداعات انسان ابتدا چنین خوف و هراس‌ها وجود داشته اما بعدها دیدند که این بیم‌ها درست نبوده است بلکه این کار به نفع بشریت بوده است.

همین جا این سوال پیش می‌آید که آیا هر تغییر خلقت حرام است؟ حتی کسانی که قائل به حرمت تغییر خلقت ظاهری می‌شوند و اصلاح ژنتیک را از مصداق آن دانستند، باز در مورد بعضی از چیزها قائل به حرمت نشده‌اند. به عنوان مثال اصلاح ژنتیک در حیوانات و همچنین در گیاهان را جائز دانستند. اگر تغییر در خلقت حرام باشد می‌بایست در حیوانات و در گیاهان هم حرام بود. در حال که آنجا قائل به حرمت نشده‌اند.^۲

بنابر این آنچه گذشته چنین نتیجه می‌گیریم که حرمت تغییر در خلقت به معنای تغییر در ظاهر خلقت نیست بلکه تغییر در دین خدا منظور است. و همچنین تغییر خلقت ظاهری که در طریق تغییر در دین خدا باشد نیست. و الا در بعضی چیزها با اینکه وجدانا می‌بینیم که تغییر در خلقت ظاهری است ولی چون در طریق تغییر دین الله نیست بنابر این حرام نیست. پس بوسیله این آیه نمی‌شود حرمت اصلاح ژنتیک انسان را ثابت کرد. به نظر می‌رسد، اصلاح ژنتیکی انسان تغییر در

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه ج ۴ ص ۱۳۸

خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۵۸

۲. قرضایی، یوسف، شبیه سازی، ترجمه نورالدین سعیدیان، مجله دین پژوهان، ش ۳، ص ۲۳ (به نقل از علی محمدی)

خلقت، حساب نمی‌شود و لذا تغییر در این مورد یا انجام اصلاح روی ژنتیک انسان هیچ منع فقهی و دینی ندارد.

دلیل دوم: ودیعه بودن جسم انسان

بدن انسان امانت الهی است که بطور مشروط در اختیار انسان قرار گرفته است. از نصوص متعدد بدست می‌آید که انسان مالک جسم خود نیست. چون خودش مالک نیست نمی‌تواند تصرف بدون قید را داشته باشد. استدلال می‌شود که اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان مستلزم این است که بتواند در بدن خود هر گونه تصرف را انجام دهد. در حال که انسان مالک بی قید و شرط بدن خود نیست و تنها برای درمان ضروری حق دارد در بدن خود تصرف داشته باشد. پس نتیجه این می‌شود که اصلاح ژنتیکی موجب می‌شود دخالت در این امانت بشود در حال که وظیفه و تکلیف هر مسلمان است که از بدن خود چون امانت الهی و ودیعه‌ی خدای نگهداری کند و در آن تصرفات نادرست نکند. به همین سبب اصلاح و تغییر ژنتیکی، نوعی تصرف مالکانه در بدن است بنابر این ممنوع و غیر اخلاقی است. وقتی انسان حق تصرف در بدن خود را نداشته باشد بطریق اولی حق تصرف در جسم دیگران را نخواهد داشت. پس دلیل این تحریم این است که انسان مالک مطلق جسم خود نیست و جز در حدودی که شرع تعیین کرده است حق تصرف در آن را ندارد.

قبل از پرداختن به اصل دلیل، به جا است که بطور خلاصه در مورد این که آیا تصرف انسان بر بدن خود نا محدود است یا محدودیت دارد بحث بشود؟
وقتی متون دینی را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که برای هر کدام از این دو نظر (محدود یا نا محدود) می‌شود دلیل پیدا کرد.

ادله قائلینی به تصرفات نا محدود

۱- کتاب

«النبی اولی بالمومنین من انفسهم» پیامبر، نسبت به مومنان از خودشان اولی تر است.^۱

۱. سوره احزاب آیه ۶

این آیه، ولایت انسان به نفس خویش را اثبات می‌کند. گرچه ولایت پیامبر بر مومنان را قوی تر می‌داند.

«... انی لا املک الا نفسی و اخی ...» من تنها اختیار خودم و برادرم را دارم.^۱
این آیه هم بیانگر تصرف انسان نسبت به خود است.

۲- سنت

اخبار که در مسئله قصاص آمده است، به کسی که مورد جنایت واقع شده حق گذشت از قصاص را در مقابل گرفتن مبلغی می‌دهد به عنوان مثال؛ در موثقه اسحاق ابن عمار از امام صادق (علیه السلام) امام از امیرالمومنین نقل می‌کنند که، در مورد جراحت بدن حکم کردند، کسی که مورد جنایت واقع شده می‌تواند قصاص کند یا دیه بگیرد.^۲
و موثقه سماعه که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «به راستی که پروردگار تمام امور مومن را از نظر تصمیم‌گیری به خود او واگذار نموده است. اما به وی اجازه ذلیل کردن نفس خود را نمی‌دهد.»^۳

۳- قاعده تسلیط

طبق این قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» انسانها همچنان که به اموالشان تسلط دارند به طریق اولی به بدنشان هم تسلط دارند.

۴- عرف عقلا

عرف هم به انسان نسبت به اعضایش حق می‌دهد و تصرفات در بدن خود را معقول می‌بیند.

۱. سوره مائده آیه ۲۵

۲. حر عاملی، محمد بن حسین، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۳۲

۳. حر عاملی، محمد بن حسین، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۴

نقد و بررسی

این چهار دلیل که آورده شده است هیچ کدام به تصرف نامحدود اشاره‌ای ندارد. آیات، مورد میزان مالکیت انسان بر نفس خویش دلالت دارد لکن در مورد کیفیت و چگونگی آن مبهم است.

احادیثی که گفته شده در حدیث اول نشانگر حق برای انسان نسبت به اعضای بدنش هست ولی هیچ دلیلی ندارد که این حق نامحدود باشد. در حدیث دوم اصلاً دلالت ندارد زیرا این حدیث در مورد رفتار و اعمال خارجی است نه نسبت به اعضای بدن پس اخص از مدعا است. قاعده تسلط و عرف هم با قاعده دیگر (لا ضرر) تخصیص می‌خورد و نمی‌شود گفت انسان به طور مطلق از بدن خود می‌تواند استفاده کند.

ادله‌ی قائلین به تصرف محدود

این گروه برخلاف گروه اول سلطه را به صورت محدود قبول دارند و برای ادعای خود دلایلی نیز مطرح کردند:

۱- کتاب

«... لا تلقوا بأيديكم إلى التهلك...» با دست خود، خود را به هلاکت نیفکنید. ۱

این به معنا محدودیت سلطه انسان به بدنش است.

۲- سنت

روایت هایی که انسان را از ضرر زدن به بدن خود برحظر می‌دارد به عنوان مثال، امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «.... چون مکره و مضطر شدم به این که آن را (ولایت عهدی) بپذیرم و اگر آن را نپذیرفتم هلاک می‌شدم، آن را قبول کردم.» در این روایت صراحتاً اعلام شده است که انسان نمی‌تواند به نفس خود ضرر بزند.

۱. سوره بقره آیه ۱۹۵

۳- قاعده لا ضرر

قاعده تسلیط، بوسیله قاعده لا ضرر تخصیص می‌خورد و تصرف انسان محدود می‌شود و همچنین طبق قاعده لا ضرر، انسان مجاز به انجام هر کاری نیست.

۴- بنای عقلا

بنای عقلا تصرفات انسان را در اعضای بدن خود تا جای که به بدن ضرری نزنند مجاز می‌داند.

فقها سلطه مردم بر نفسشان را امری عقلانی می‌دانند و همچنان که انسان به اموالش مسلط هست بر نفس خود نیز مسلط است مگر این که از طرف شرع و قانون منع برآن داشته باشد. و این چنین سلطه را تخصیص پذیر می‌دانند.^۱

با توجه به دلایلی که مطرح شده، به نظر می‌رسد که انسان حق سلطه و تصرف به اعضای خود را در مواردی که شرع اجازه داده، دارد تنها در زمانی از تصرف در اعضای خود منع شده که خود را در معرض هلاکت و جراحت شدید قرار دهد.

نقد و بررسی اصل دلیل

اولاً: اگر روی دلیل دقیق بشویم می‌فهمیم که مبهم است زیرا عدم مالکیت بر بدن، به معنای منع از تصرف در آن نیست و لازم نیست که حتماً برای این چنین تصرفات مالک باشند، کافی است که اذن تصرف داشته باشد و این اذن به صورتی کلی باشد. همه ما وجدانا قبول داریم که مستمرا به بعضی از تصرفات دست می‌زنیم. باید در دلیل اثبات بشود که اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان از آن تصرفات ممنوع و حرام است. صرف مالک نبودن انسان بر بدن خود موجب نمی‌شود که هر تصرفی حرام باشد.

به تعبیر علمی موجه کلیه، اثبات سالبه کلیه را منجر نمی‌شود و این چنین نتیجه عمومی به دست نمی‌آید. ممکن است بگوییم مفاد دلیل فوق نفی مالکیت کلی است نه نفی تصرفات کلی. ما می‌توانیم اصل دلیل را قبول کنیم بدون این که حق تصرف محدود را رد کنیم.

۱. خمینی، روح الله، کتاب البیع ج ۱ ص ۲۳

مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه ج ۲ ص ۳۷

ثانیا: از خود دلی فهمیده می‌شود که قائلین به این دلیل از اصالة الحظر یا اصالة الحرمة که در مقابل اصالة الاباحه قرار می‌گیرد، استفاده کردند.

در حال که از احادیث بسیار و همچنین از بیانات اصولیین استفاده می‌شود در همه امور قائل به اصل اباحه شده اند. ۱ و جز در موارد خاص از آن عدول نمی‌کنند. به عنوان مثال فرمودند: «کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه حرام»^۲

نتیجه این کار این می‌شود که اگر این اصل را (اصالة الحرمة) قبول داشته باشیم، به جای اینکه برای حرام بودن یک شی دنبال دلیل باشیم، برای حلال بودن یک چیز دلیل می‌آوریم که این خود به سختی انداختن مکلف و حرج در انجام تکالیف می‌شود. علاوه بر این کسانی که قائل به این اصول هستند باید اول ادله دیگران را که بنابر اصل اولی را اصل اباحه دانستند (مانند شیخ انصاری) نقد کنند و بعد نظر خودشان را اثبات کنند. البته صرف اینکه بانقد ادله ی طرف مقابل اصالة الحرمة ثابت نمی‌شود چون ممکن است اصل اباحه نقد بشود ولی لازمه آن، این نیست که اصالة الحرمة ثابت می‌شود ممکن است یک اصل دیگری مثلا اصالة الوقف ثابت بشود.

ثالثا: این دلیل را می‌توان با فتاوی که بزرگان دارند نقض کرد. به عنوان مثال انسان می‌تواند خون خود را بفروشد و این را مستند به قاعده عقلای می‌داند. یا بنا بر نظرفقهای معاصر، انسان می‌تواند عضوی از اعضای تن خود را بفروشد. ۳ حتی اگر قبول کنیم که انسان مالک بدن خود نیست باز هم می‌توان گفت حق انتفاع دارد، و فتاوی بالا را هم به حق انتفاع استناد کردند. به این معنا که درست است که انسان مالک بدنش نیست تا تصرف کند، خویش را بفروشد یا اعضایش را اهدا کند لکن نفع و انتفاع بردن از این بدن حق اوست و این چنین کارها حق تصرف انتفاعی اوست.

۱. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، ج ۱ ص ۵۹.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه ج ۲۱ ص ۶۰.

۳. خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲.

مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، ص ۱۲۸.

رابعاً: لازمه قبول مبنای حرمت انواع تصرفات دینی از جمله اهدای خون، کلیه و ... اگر انسان، مالک جسد خود نباشد و اصل در هر مسئله‌ای که حکم آن روشن نیست، حرمت باشد نه اباحه، در آن صورت برای هر گونه تصرفی در بدن خود، در هر حد که باشد نیازمند اجازه خاص خواهد شد. یکی از این تصرفات، اهدای خون، اهدای کلیه و اهدای عضوی دیگر است. آیا در این مورد نص خاصی داریم یا نه؟ معلوم است که نص خاصی نیست. پس تکلیف در این مورد چیست؟

اگر قائل به اصل حرمت باشیم، چون برای حلال و مباح بودن این کار دلیل نداریم باید تصرف چنین کارها حرام باشد. البته اگر این مبنا را بپذیریم تنها در این کارها که مثال زده شده توقف نمی‌کنیم، بلکه بسیار از کارهای روز مره در جامعه ما انجام می‌گیرد دچار مشکل می‌شویم. مثلاً باید برای جراحی‌های پلاستیک، برداشتن خال، زگیل، انواع و اقسام از این کارهای این قبیل دلیل داشته باشیم.

از آن چه گفته شده است چنین بدست می‌آید که این دلیل، (عدم مالکیت انسان به بدن خود) در ساختار خود مشکلات دارد که نمی‌شود بوسیله این دلیل حرمت اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان را ثابت کرد. بنابراین اصلاح ژنتیکی انسان از نظر فقه اسلامی هیچ مشکلی ندارد جائز و مباح است.

گروه دوم

بعد از اینکه ادله گروه اول که قائل به حرمت اولی اصلاح ژنتیک بودند آوردیم، می‌رویم سراغ گروه دوم. قائلان این گروه از علمای اهل سنت هستند که عده زیادی از این دانشمندان با گروه اول نیز هم عقیده هستند که در بخش مباحث فقهی نیز حرمت را به پیش کشیدند و مستندات فقهی را بیان کردند.

ادله و مستندات گروه دوم

دلیل اول: قاعده ی سد ذرایع

مخالفین مهندسی اصلاح و دستکاری ژنتیکی انسان، تمسک به اصل سد ذرایع می‌کنند به عنوان مثال آقای نصر فریر واصل به استناد سد ذریعه، تغییر و دستکاری ژن و ژنتیکی انسان را

حرام می‌دانند.^۱ آقای قرضاوی نیز همه موارد تغییر و دستکاری ژنتیک را خصوصاً در بخشی شبیه سازی حرام و مبنی بر سد ذرایع می‌دانند.^۲

البته این حکم اختصاص به افراد فوق ندارد، بلکه یکی از دلایلی رایج بر ضد تغییر، اصلاح ژنتیکی و شبیه سازی انسانی همین قاعده است.

تقریب استدلال:

افعال مباح که منجر به حرام یا فساد باشد، حرام است. به عبارت دیگر، مقدمه حرام، حرام است. در مورد اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان می‌گویند: خود عمل حرام نیست لکن منجر می‌شود به حرمت افعال، بنابر این حرمت ذی المقدمه به مقدمه سرایت می‌کند و اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان حرام می‌شود.

نقد و بررسی دلیل

این قاعده در بین خود اهل سنت یک چیزی اختلافی است به عنوان مثال حنفی و شافعی‌ها سد ذرایع را اصل از اصول شریعت نمی‌دانند.^۳ با این حال ما باید بررسی بکنیم آیا افعال مباح همیشه منجر به مفسده می‌شود یا نه؟

افعال مباح که منجر به مفسده می‌شود سه نوع است.

الف: افعال مباح که به صورت نادر و قلیل به مفسده می‌رسد. مانند درخت انگور که از آن برای شراب استفاده می‌کنند.

ب: افعال مباح که اکثر منجر به مفسده می‌رسد مانند فروختن انگور به کسی که شغلش شراب سازی است.

ج: افعال مباح که همیشه منجر به مفسده می‌رسد مانند معامله‌ی که در نتیجه به ربا خواری می‌رسد.

۱. «والذی ینذهب الیه الیه الی و یطمین الیه القلوب بالنصب لهذه الصور کلها الخطر» نصر فرید، محمد واصل، الاستنساخ بدعته

العصر ص ۱۳۶

۲. «هذا کله یوجب علینا ان ننکر العملیه من اصلها لما یترتب علیها من مفسد و آثم» قرضاوی، یوسف، الاستنساخ البشري و

تداعیات، ص ۱۰۰.

۳. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ص ۷۰۱

در بین این احتمالات، احتمال ب و ج صورت های هستند که اهل سنت در موردشان اختلاف نظر دارند.

حنابله و مالکیه این دو صورت بالا را حرام و ممنوع می دانند به دلیل سد ذرایع و مقدمه حرام بودن.

ولی در مذهب شافعی هیچ کدام از آن صور بالا حرام نیست برای اینکه احتمالی است، ممکن است منجر به حرام نشود. ۱ و می گویند وقتی یک چیز حرام می شود که یا بالفصل حرام باشد یا این که ظنی قوی داشته باشیم بر حرام بودنش. اینجا یک سوال پیش می آید این که آیا سد ذرایع که اهل سنت در فقه خودشان استفاده می کنند، همان مقدمه ی حرام و واجب نیست که در فقه شیعه هست؟ یا این که این ها با هم تفاوت دارند.

وقتی بررسی می کنیم می بینیم بین سد ذرایع و مقدمه حرام فرقی است.

اولا: محقق اصفهانی، آیت الله خوئی، سید محسن حکیم و محقق خراسانی ملازمه ی بین مقدمه و ذی المقدمه را قبول ندارد. ۲

ثانیا: بر فرض اینکه بینی مقدمه و ذی المقدمه ملازمه ی باشد، این ملازمه یا از نوع غیر بین و یا بین به معنا اعم است.

در این صورت (پیشتر ملازمه ای نباشد یا غیر بین یا بین به معنا اعم باشد) داخل در بحث ملازمات عقلیه غیر مستقله می شود. ۳ و جزء صغریات عقل می شود. در نتیجه ملازمه مقدمه و ذی المقدمه یک دلیل مستقل حساب نمی شود ولی اهل سنت سد ذرایع را بعنوان یک دلیل مستقل قبول دارند.

ثالثا: بین ذرایع و مقدمه فرق است. معنای مقدمه شی، یعنی شی متوقف بر آن است. آن چه که در مقدمه لحاظ می شود، توقف داشتن آن شی به مقدمه است. به گونه ای که اگر آن مقدمه نباشد هرگز آن شی محقق نمی شود. ولی ذریعه، وسیله ی است که منجر به آن شی می شود و متوقف

۱. زیدان، عبد الکریم، الوجیز فی اصول الفقه ص ۲۴۷

۲. حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامه، ص ۴۱۰

۳. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، بحث مقدمه

بودن آن شی به وسیله، مطرح نیست. (یعنی ممکن است یک وسیله دیگری هم بوده باشد) به عنوان مثال نردبان وسیله ی است برای رفتن به پشت بام. اما رفتن به پشت بام متوقف بر بودن نردبان نیست.

بنابر این اجرای این قاعده دشواریهای برای معتقدان به آن پیش می‌آورد. زیرا کمتر امر مباحی می‌توان یافت که وسیله رسیدن به حرامی نباشد.

این جا دو راه بیشتر نداریم یا باید این قاعده را بی ارزش دانست و به استناد آن حکم صادر نکرد همان گونه که بنابر قول ابو حنیفه و شافعی قائل به ارزش برای این قاعده نبودند. یا آن که به تحریم بسیار از مباحات مسلم حکم داد.

به عنوان مثال، سفر به خارج از کشورهای اسلامی می‌تواند به مفساد اخلاقی بینجامد، دادن گواهی نامه رانندگی به زنان می‌تواند مفسادی داشته باشد، تدریس فلسفه ممکن است انسان را به بی دینی یا بد دینی بکشد و...، پس باید همه اینها سدا للذریعه تحریم شود. می‌بینیم که عمل به این قاعده اختلال نظام زندگی اجتماعی را به دنبال دارد. عملاً هم داریم می‌بینیم که بسیار از همین قبیل کارها در کشورهای عرب حرام و ممنوع می‌باشد. و زندگی انسان ها را مختل کرده است.

بسیاری از مخالفت های که در مورد اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان شده است، در نهایت مبتنی بر اصل سد ذرایع است. اجرای این اصل اینقدر خطرناک است که می‌توان به استناد این اصل همه ی علوم را تحریم کرد به دلیل اینکه عقاید عموم مردم را سست می‌کند. به همین سبب است ابو زهره که خود معتقد به سد ذرایع است و آن را از اصول شریعت می‌داند، توصیه می‌کند که نباید در این قاعده مبالغه کرد.

در نتیجه محال است که انسان به همه ی لوازم این قاعده تن بدهد. بنا براین در این مورد چنین می‌گوییم: عمل مباح را به احتمال آن که ممکن است به مفسده‌ای منتهی شود، نمی‌توان حرام شمارد، زیرا احتمال دیگری هم در وسط است که ممکن است به مفسده منتهی نشود. پس این قاعده از قبیل ظن است و قابلیت دلیل بودن را ندارد.^۱

۱. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ج ۱ ص ۱۲۸

دلیل دوم: قاعده درء المفسد اولی من جلب المنافع:

بعضی از علما خواستند از اصلاح ژنتیکی انسان جلوگیری کنند و تغییر و تحول در مورد ژنتیکی انسان را حرام بدانند و این قاعده فقهی را بعنوان دلیل حرمت آوردند. این هم مانند دلیل اول در فقه اهل سنت مطرح شده است.

تقریب استدلال

استدلال به این قاعده در موارد فراوانی دیده شده است. در بحث ما هم، گرچه اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان فواید و مصالحی دارد لکن طبق قاعده فوق حرام است. زیرا دفع مفسده نسبت به جلب مصالح و منافع اولویت دارد. چرا که ضررهای دستکاری ژنتیک مختلف هستند، اخلاقی، اجتماعی، علمی و...

بنابراین علمای اهل سنت به استناد این قاعده برای دستکاری، اصلاح ژنتیکی انسان و شبیه سازی انسانی حکم حرمت دادند.^۱

تحلیل و بررسی در مورد دلیل

این قاعده، قاعده فقهی اهل سنت است و به این معنا است که، هرگاه مفسده ای با مصلحتی تعارض کرد، رفع مفسده مقدم خواهد بود. زیرا اعتنای شارع به منہیات، بیش از اعتنای او به مامورات است. البته مقصود از مصلحت و مفسده، اخروی است یا دنیوی باید مشخص شود. اشکالات که بر این قاعده وارد می شود از این قرار است:

اولاً: این قاعده کلیت و عمومیت ندارد و چنین نیست که دفع هر مفسده ای از جلب هر منفعتی بهتر باشد؛ بلکه گاهی مطلب بعکس است، یعنی جلب منفعت اولی و أرجح است؛ زیرا منافع و مفسد به حسب قلت و کثرت مختلف هستند و چه بسا که جلب نفعی از دفع مفسده ای، اولی باشد و بر فرض تساوی منفعت و مفسده از جهت قلت و کثرت، برهانی بر اولویت

۱. خمینی، روح الله، تهذیب الاصول ج ۱ ص ۴۰۴

زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی الاصول الفقه، ص ۲۴۷

عوده الله، ریاض احمد، الاستنساخ فی میزان الاسلام، ص ۱۳۹

نورالدین، مختار الخادمی، الاستنساخ بدعة العصر، ص ۹۴

دفع مفسده نسبت به جلب منفعت اقامه نشده است و بنای عقلاء نیز بر آن ظهور ندارد مثلاً در دوران بین غصب و انقاذ غریق، کسی حکم به اولویت دفع مفسده نداده است. ثانیاً: ایراد دیگر آن است که اولویت گاهی قطعی و گاهی ظنی است؛ در حالیکه آنچه ارزشمند می باشد اولویت قطعی است و گرنه اولویت ظنی اعتباری ندارد و خودش نیازمند دلیل حجیت است و همچنین گاهی خلاف قاعده فوق صادق است و عقل حکم می کند که جلب مصلحت را به دفع مفسده مقدم بداریم. صاحب کفایه این بحث را در مسئله اجتماع امر و نهی مطرح کرد و قائل شد که گاهی اولویت بر عکس قاعده است.^۱

دلیل سوم: قیاس

بعضی از فقهای اهل سنت برای حرمت تغییر و اصلاح ژنتیک به قیاس استناد کردند.

تقریب استدلال

برخی از مخالفان اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان، آن را به استناد قیاس، نادرست و نامشروع دانستند. آنان از قیاس در مواردی مشابه نیز سود جسته و حکم به حرمت داده اند. برای مثال در مورد شبیه سازی انسانی که یکی از شاخه های مهندسی ژنتیکی است حکم به حرمت دادند به استناد قیاس اولویات به حرمت استمتاع دو همجنس از یکدیگر همچون مساحقه و لواط. بنابر این اینجا نیز بطریق اولی حرام خواهد بود.

در اصلاح ژنتیکی هم به استناد قیاس آن را به جنایات جنگی و جنایات پاکسازی قومی، ملحق می سازند و به بطلان آن و شناعة فرجام و آثار آن حکم می دهند. در نتیجه جائز نبودن اصلاح و تغییر ژنتیکی را قائل می شوند.

بدین ترتیب کسانی به کمک قیاس، حکم به حرمت تغییر و اصلاح ژنتیک انسان نظر داده اند. در این جا فارغ از درستی یا نادرستی اصلاح ژنتیک و حجّیت یا عدم حجّیت اصل قیاس، به نظر می رسد که مخالفان مهندس ژنتیک و خصوصاً اصلاح ژنتیک انسان، شرایط قیاس را رعایت نکرده و خلاف مبانی خود عمل کردند. از این رو لازم است که به تحلیل قیاس و شرایط تمامیت آن از نظر اهل سنت اشاره بشود تا این نکته روشن گردد.

۱. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول مسایل اجتماع امر و نهی

توضیحات در مورد قیاس

قیاس تقریباً از اصول مورد قبول همه اهل سنت جز حنبلیان و ظاهریان است. اختلاف آنان نه در اصل قیاس، بلکه در گستره و شمول آن است بعنوان مثال خود حنفیها به این نظر هستند که قیاس در عبادات و حدود و مواردی که نتوان علت یا جامع حکم را با تحلیل عقلی به دست آورد، جای ندارد.^۱ لکن علمای دیگر اهل سنت با فرض قبول حجّیت قیاس، آن را در همه موارد جاری می‌دانند.

قیاس چیست؟

در لغت، قیاس برابر قرار دادن است. می‌گویند «قاس هذا بهذا» یعنی برابر قرار داد این را با آن، و در اصطلاح، استنباط حکم واقعی‌ای که در آن نص وجود ندارد، به واسطه نصی دیگری که نصی در آن وارد شده باشد، به جهت اشتراک در علت و مناط و ملاک حکم.^۲ غزالی و ابوبکر باقلانی آن را چنین تعریف کرد: «قیاس یعنی حمل کردن و ملحق ساختن امر معلوم به امر معلوم دیگر در اثبات حکم یا نفی آن می‌باشد از جهت جامع که بین آن‌ها است.»^۳ صاحب قوانین الاصول چنین تعریف کرد: قیاس اجرای حکم اصل در فرع است از جهت جامع که بین آن‌ها است، و آن جامع علت ثبوت حکم در اصل است.^۴ ابو زهره قیاس را چنین تعریف کرد: «قیاس، عبارت است از الحاق امری که حکم آن منصوص نیست، به امری که حکم آن به کتاب و سنت یا اجماع معلوم است از جهت اشتراک آن دو در علت حکم» در الوجیز هم شبیه این معنا آمده است.^۵

۱. جمال الدین، محمد محمود، قیاس الاصولیین، ص ۱۲۱

زحیلی، وهب، اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۷۰۶

شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۶۴۴.

۲. تبریزی، جعفر سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی، ص ۲۰۰.

۳. «القیاس حمل معلوم علی المعلوم فی اثبات حکم کُهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حکم او صفة»

غزالی، محمد، المستصفی، ج ۲، ص ۵۴

شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ص ۱۹۸.

۴. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۷۹.

۵. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۲۲۰.

طبق این تعاریف هر جا به موردی برخوردیم که حکمی در باب آن وجود نداشت با یافتن مورد مشابه آن که حکمش معین است، می‌توان آن حکم را شامل این مورد نیز دانست. بنابراین اصولیین قیاس را دارای چهار رکن می‌دانند.

ارکان قیاس

۱- اصل، یا مقیس علیه: یعنی آن چه که دارای حکم است و هنگام قیاس به آن ارجاع داده می‌شود.

۲- فرع، یا مقیس: یعنی همان مسئله‌ی بی حکمی که در پی یافتن حکم آن هستیم.

۳- حکم اصل: یعنی همان حکم شرعی که در اصل وجود دارد.

۴- علّت یا جامع: یعنی ویژگی مشترک میان اصل و فرع که موجب می‌شود تا حکم اصل را به فرع نیز تسری دهیم.

از میان ارکان چهارگانه قیاس، شناختن اصل، فرع و حکم آسان است و آن چه که محل بحث موافقان و مخالفان بوده است تعیین علّت در اصل و سپس تسری آن به فرع است.

چون تعیین علّت در اصل و سپس تسری آن به فرع مشکل است و شیعیان به همین دلیل به شدت با قیاس مخالف هستند و به این باورند که به سادگی نمی‌توان علّت حکم را یافت و آن را به موارد دیگری سرایت داد.^۱

در حالیکه معتقدان به قیاس بر این نظر هستند که می‌توان به شیوه‌های دیگر، علّت صدور حکم در اصل را یافت و آن‌گاه در موارد مشابه، حکمی را که در اصل وجود دارد، به فرع تعمیم داد.

برای مثال، خمر حرام است. علّت این حرمت می‌تواند بو، رنگ، مزه و یا صفاتی از این دست باشد، اما با تحلیل این که آن‌ها در جاهای دیگری نیز وجود دارد، بی آن که حکم به تحریم شده باشد، درمی‌یابیم که علّت تحریم خمر چیزی دیگری است، که آن مست کنندگی خمر است. از

۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، العده فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۴۷

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۶.

این رو هر جا به مایع مست کننده دیگری بر خوردیم، هر چند نام خمر بر خود نداشت، می‌توانیم آن را حرام بدانیم.

علمای اهل سنت راه‌های بیان کردند که به تنقیح مناط شناخته می‌شود. همچنان از آن‌جای که علّت، اساس قیاس، بنیاد و رکن عظیم آن است، آنان برای استفاده درست از آن و امکان تعمیم حکم، شرایطی را برای علّت برشمارده‌اند تا نتوان به سادگی هر مسئله‌ای را به دیگری قیاس نمود. برخی از شرایط علت عبارت است: علّت وصفی ظاهر، منضبط، مناسب حکم، متعدی به موارد دیگر و از نظر شارع معتبر باشد.^۱

افزون بر شرایطی که برای علّت در نظر گرفته می‌شود، فرع نیز باید واجد دو شرط باشد. اول این که خود فرع منصوص الحکم نباشد. زیرا اجتهاد در برابر نص معنا ندارد و دوم این که علّت موجود در اصل، در فرع نیز وجود داشته باشد. تا بتوان حکم اصل را دایر مدار علّت است، به فرع نیز تسری داد.^۲

نقد و بررسی

از بیان بالا معلوم شد، قیاسی معتبر است که هم علّت حکم در اصل معین شده باشد و هم این علّت در فرع موجود باشد. تا آن‌گاه حکم اصل را شامل فرع دانست. در جای که این شرایط قیاس فراهم نشده باشد، قیاس باطل و نامعتبر خواهد بود. حالا در بحث ما (اصلاح ژنتیکی انسان) آیا شرایط قیاس فراهم هست که به نتیجه برسیم و اصلاح ژنتیکی انسان را حرام بدانیم؟

اگر دقیق نظر بکنیم، سخن حرمت اصلاح ژنتیکی انسان بوسیله قیاس، سخنی بر خلاف اصول قیاس است.

و صرف حکمت‌های میان دو مسئله دلیل بر یگانگی در حکم نیست. علاوه بر این در مباحث اصولی میان علّت و حکمت، تفاوت گذاشته، تصریح می‌کنند که حکمت امری است خفی و غیر

۱. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۲۰۰

۲. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۲۰۰-۱۹۸.

منضبط از این رو حکم دائر مدار آن نیست ولی غالباً علت امری است ظاهر و منضبط که امر بر گرد آن می‌چرخد.^۱

بی‌توجهی به شرایط قیاس موجب شده است بعضی‌ها برای اثبات حرمت مهندسی و اصلاح ژنتیکی انسان به قیاس متوسل بشوند و چنین نتیجه‌ای بگیرند که اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان در حکم کشتارهای جنایات جنگی و جنایات پاکسازی قومی و همچنین از بین بردن اوصاف متعدد و مختلف بین مردم است. زیرا چنین تبیین کردند که کشتارهای جنایات جنگی و پاکسازی قومی حرام است. اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان نیز تغییر دادن اوصاف افراد، شبیه‌سازی همه بصورت یک صفت و همچنین بدین وسیله شبیه کردن اقوام و قبایل به صورت یک نواخت به طریق اولی حرام می‌شود.

حالا جای این پرسش است که بین جنایات جنگی و پاکسازی قومی (که بخاطر کشتارهای بی‌رحمانه و باطل و همچنین کشتن افراد بی‌گناه حرام شده است) با اصلاح و تغییر ژنتیکی انسان چه وجه مشترک و علت مشترک وجود دارد که این هم بنابر همین علت حرام باشد. اگر خواستیم فرعی را به اصل قیاس کنیم، یکی از شروط فرع آن است که علت نیز در آن وجود داشته باشد. حالا باید پرسید که در کجای عمل اصلاح و تغییر ژنتیکی که همیشه در آزمایشگاه صورت می‌گیرد، کشتار جنگی و پاکسازی قومی است. حداقل برای دادن حکم حرمت باید یک شباهتی بین این دو موضوع داشته باشد که بنابر آن انسان احتیاط کند و حکم حرمت بدهد. در حالی که می‌بینیم در فرع (اصلاح ژنتیکی انسان) علت وجود ندارد کجای اصلاح ژنتیکی انسان، کشتار مردم و پاکسازی قومی است.

همچنان در موردی یکی از شاخه‌های مهندسی ژنتیکی یعنی شبیه‌سازی انسانی که مرتبط با اصلاح ژنتیک است، حکم حرمت را دارد. به دلیل این که این کار در حکم زنا یا لواط و یا در حکم مساحقه است. چنین می‌گویند: زنا تحریم شده است، شبیه‌سازی انسانی نیز در میان غیر زوجین، موجب تولید مثل است، پس، از طریق قیاس اولویت، حرمت آن ثابت می‌شود.

۱. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، ص ۱۹۸.

در جای هم که تخمک بارور شده زنی را، به دلیل آن که رحم خودش آمادگی ندارد، در رحم زنی دیگری غرس می‌کنند، این کار در حکم مساحقه است. اگر هم شبیه سازی انسانی، میان دو مرد صورت بگیرد این کار در حکم لواط است.

اگر دقت بشود در لواط، زنا و مساحقه (که فراوان در بحث شبیه سازی انسانی مطرح می‌شود) یک وجه مشترک و یک علت وجود دارد که تمتع یا بهره‌وری جنسی نامشروع است در هر سه مورد تماس جنسی ناقص یا کامل صورت می‌گیرد و بنابراین شارع این عمل را تحریم کرده است.

در تحلیل این اقوال نیز همچنان که بالاتر اشاره کردیم برای حکم حرمت شبیه سازی انسانی باید فرع (شبیه سازی) همین علت را داشته باشد. در حالی که این عمل در آزمایشگاه انجام می‌گیرد و هیچ وقت آن علت و وجه مشترک در فرع پیدا نمی‌شود. بنابراین این جا که علت کاملاً در فرع مفقود است معنا ندارد نام قیاس یا اولویت را به زبان بیاوریم.

در هر حال استناد به قیاس در مسئله شبیه سازی انسانی و تسری حکم زنا و سحاق به آن و همچنان استناد به قیاس در مسئله اصلاح ژنتیکی انسانی و تسری حکم کشتار جنگی و پاکسازی قومی به آن وجهی ندارد و خلاف اصول فقهی موافقان و قائلان به قیاس به شمار می‌رود. نتیجه می‌گیریم کسانی که اصلاح ژنتیک را بوسیله قیاس حرام می‌دانند بر خلاف مبنای خودشان عمل می‌کنند. تا این جا در مورد صغریات قیاس بحث شده است اما در مورد کبرویات آن هم مقداری بحث می‌کنیم.

بطالان قیاس در نزد شیعه

قیاس از مسایلی است که از دیرباز مورد اختلاف شیعه و اهل سنت بوده و مخالفت با آن، از شعارهای شیعه است. پیشینه تاریخی این اصطلاح به عصر خلفا باز می‌گردد، زیرا خلفای سه گانه در مواردی که نص خاصی نمی‌یافتند به قیاس متوسل می‌شدند. در میان اهل سنت فرقه «ظاهریه» و «حنبل‌ها» نیز ارزش چندانی برای قیاس قایل نیستند. اولین کسی که به قیاس اهمیت داد و به نفع حجیت قیاس موضع‌گیری کرد، «ابو حنیفه» بود. بعد از حنفی‌ها، فرقه‌های مالکی و شافعی نیز آن را حجت دانستند.

روایاتی در نکوهش تمسک به قیاس برای به دست آوردن احکام شرع وارد شده است، برای نمونه، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «اگر در به دست آوردن احکام دین قیاس شود دین از بین می‌رود.»^۱

در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) از حکم کردن به رای و قیاس باز داشته و فرموده است: اول کسی که قیاس کرد شیطان بود و هر کس در چیزی از دین خدا با رای خود حکم کند، از دین خدا خارج شده است.»^۲ البته قیاس اصولی همان تمثیل منطقی است و با قیاس منطقی تفاوت دارد، هر چند با یک دیگر اشتراک لفظی دارند، زیرا قیاس در فقه به معنای سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوع دیگر به خاطر تشابه آن دو در علت حکم است، ولی قیاس منطقی به معنای استدلال از کلی به جزئی در قالب یکی از اشکال منطقی برای رسیدن از معلوم به مجهول می‌باشد.

گروه سوم:

این گروه قایل به تفصیل هستند، به این نظر که تغییر، تحول و دستکاری ژنتیکی انسان فی نفسه و به عنوان اصل اولی اشکالی ندارد و به استناد اصاله الاباحه جایز است. لکن انجام آن به مفاسد اجتناب ناپذیر خواهد انجامید.

از این رو برای پیشگیری از این مفاسد، اصلاح، تغییر و دستکاری ژن و ژنتیکی به عنوان حکم ثانوی حرام بشمار می‌رود.

البته کسانی که بر این نظر هستند منظورشان بیشتر مسائلی دستکاری ژنتیک بصورت کلی یا بصورت که منجر به شبیه سازی انسانی بینجامد است. این ها گروهی از علمای شیعه هستند که قائل به حرمت ثانوی این تحولات و دستکاری کلی ژنتیکی انسان هستند. از جمله آقای آیت ا... مکارم شیرازی، سید کاظم حائری و چند نفر دیگر از علماء قائل به این نظر می‌باشند.^۳

۱. «ان الدین اذا قیست محقت» حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵.

۲. «نهی رسول الله عن الحكم بالرای و القیاس و قال اول من قاس ابليس و من حکم فی شیء من دین الله براهه فخر من دین

الله» رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۸، ص ۳۳۱.

۳. قابل دسترسی در پایگاه ابلاغ، به نشانی (www.belagh.com)

ادله گروه سوم

دلیل اول: نقض کرامت انسانی

بی تردید از نگاه قرآن کریم، انسان بما هو انسان صاحب کرامات ذاتی است، قرآن به روشنی در آیه شریفه «و لقد کرمنا بنی آدم...»^۱ به حق کرامت ذاتی انسان تاکید می‌کند. همچنین بسیاری از روایات به کرامت ذاتی انسان اشاره دارند.

تقریب استدلال

از جمله دلیلی که معمولاً مخالفان تغییر و دستکاری ژنتیک در منع این فناوری ذکر می‌کنند، نقض کرامت انسانی است. کرامت به معنای عزّت و شرف است، عزت و کرامت دو نوع است. کرامت ذاتی که مختص هر موجودی انسانی است و از انسان جدا نمی‌شود حتی آدم‌های بد، قاتلان و مجرمان نیز از این کرامت برخوردارند. به این خاطر است که اسلام برای مجازات مجرمان، مسائلی را رعایت می‌کند. در مقابل این کرامت ذاتی، کرامت عرضی و اکتسابی داریم که بواسطه فضایل و کمالات اکتسابی انسانها به آنها تعلق می‌گیرد. آنچه که این جا محل بحث است، کرامت ذاتی است. به اعتقاد مخالفان، تغییر و دستکاری ژنتیکی ضد این کرامت است و این برخورد، انسانی نخواهد بود بلکه با انسان مانند رفتار کالائی و اشیائی برخورد خواهد شد. به تعبیر دیگر مخالفان این علم و فناوری مدعی تعارض دستکاری اصلاح و شبیه‌سازی انسانی با کرامت انسان هستند ولی توضیح دقیق نمی‌دهند که چگونه انسانی که شبیه‌سازی شود یا دستکاری ژنتیکی و یا اصلاح ژنتیکی شده با کرامت ذاتی انسانی در حال تعارض هستند.^۲

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد دستکاری و اصلاح ژنتیکی انسانی ذاتاً هیچ تلازمی با نقض کرامت ذاتی انسان ندارد. ادعای نقض کرامت انسان با دستکاری ژنتیکی و شبیه‌سازی انسانی بیشتر روشن نشدن موضوع مهندسی ژنتیک است. زیرا این که اگر کسی بیماری ناعلاج گرفته و مراجعه

۱. سوره اسراء، آیه ۷۰.

۲. مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، شماره ۲، س ۱۳۸۷، ص ۴۵-۳۸.

مجله مجمع الفقه الاسلامی، ص ۴۱۸.

می‌کند به پزشک، سالها درد و رنج این بیماری را کشیده و الآن پزشک خبر می‌دهد که پیشرفت علمی بوسیله‌ی دستکاری ژنتیک به بیماری شما درمان پیدا کرده، یا زن و شوهری که سالها است بچه دار نمی‌شوند، علم راهی را برای آنها پیدا کرده است یا می‌خواهند بیماری را که یک ملت به آن دچار است از نسل آینده بردارند یا این که تولید شبیه سازی عضو بدن انسان و... این کجایش نقض کرامت انسان است. بلکه برعکس این اهمیت و کرامت دادن به شخصیت طرف است. آن چه از نظر اخلاقی، ناقض کرامت انسانی به شمار می‌رود، رعایت نکردن اصول و ضوابط اخلاقی مسئله است. امروز اخلاقی بودن آزمایشات پزشکی روی نمونه‌های انسانی پذیرفته شده و برای آن ضوابط تعریف گردیده است.

زیرا اگر چنین باشد در مسایل پزشکی هر جا دست بزنیم ممکن است با همین اشکال رو برو شویم، در حالی که در بقیه جاها هیچ کس چنین حرفی را نزد، اگر بگویند: کرامت انسانی در حفظ و دست ناخوردگی ترکیب ژنتیکی اوست، چون هرگونه دستکاری ترکیب وراثتی انسان نقض کرامت او بشمار می‌رود. از آن جا که در شبیه سازی انسانی و تغییر ژنتیکی انسان، با ژن‌های انسانی بازی می‌شود به همین دلیل این کار ناقض کرامت انسانی و تحقیر آن است. یا این که تبدیل انسان به عرصه آزمایشگاه و برخورد با او به مثابه موش‌های آزمایشگاهی ناقض کرامت انسانی است.

چنین جواب می‌دهیم: همه‌ی این کارهای که در آزمایشگاه انجام می‌گیرد یک وسیله‌ی بیش نیست. و انسان را از درد و رنج‌های بی‌خشد. به کمک این وسیله و مقدمه می‌خواهند به جایی برسند که انسان در این دنیای چند روزی بدون درد و رنج و بدون بحران‌های روحی و روانی به زندگی خود ادامه دهد و همچنین کرامت ذاتی خود که، کرامت انسان بودنش هست حفظ شود. در نتیجه بنظر می‌رسد همه این ادله‌ی که آورده می‌شود اگر خوب تحلیل بشود به عکس و به علیه اشکال کننده خواهد بود. زیرا همه کارها انجام می‌گیرد برای این که کرامت انسان حفظ بشود، علوم و تکنولوژی در خدمت انسان باشد. البته این را نباید انکار کرد که در این وسط کسانی خواهد بود که از این موضوع سوء استفاده بکنند و بعضا به کرامت انسانی هم ضرر وارد

بکنند. در این جا وظیفه‌ی مسئولین است که جلوی این مفسده را بگیرند و جامعه را در آرامش نگه دارند.

دلیل دوم: نابودی جنین‌های بسیار

در این بخش منتقدین اصلاح ژنتیک و شبیه سازی را به چند دسته می‌شود تقسیم کرد. عده‌ی که منطقی‌تر فکر می‌کنند می‌گویند؛ دستکاری در ساختار ژنتیکی هر فرد، پیش از به دنیا آمدن وی، ممکن است عواقب در بر داشته باشد، عواقبی که شاید حتی از سندروم داون و پارکینسون هم بدتر باشد.

گروهی دیگر از منتقدین می‌گویند: تکنیک‌های مورد نظر، خط قرمزهای فقهی و اخلاقی را نادیده می‌گیرد می‌گویند، ما انسانیم موش‌های ترانس ژنیک نیستیم. در آزمایشگاه برای به دست آوردن مسئله‌ی مطلوب خیلی از جنین‌ها به هلاکت می‌رسند و این یک مسئله اخلاقی اساسی است که در تناقض با دستکاری ژنتیکی انسان است.

یا این که گفته می‌شود، جنین‌های اصلاح ژنتیکی شده می‌توانند منجر به اضافه شدن ژن‌های برای ویژگی‌های دلخواه مانند قد، هوش و رنگ مو شوند.... . در نتیجه از این علم و فناوری به دلخواه خود استفاده می‌کنند که این مسئله در آینده‌ی دراز مدت منجر به نابودی انسان‌ها می‌شود.

نقد و بررسی

پیشرفت علم و تکنولوژی در دهه‌های اخیر خدمات قابل توجهی در جهت بهداشت، سلامت و بهبود زندگی انسان به جوامع بشری ارائه کرده است. علم ژنتیک توانسته است برای جلوگیری از بروز بیماری‌های ارثی و ژنتیکی، روش‌های را اختراع کنند تا بتوانند روی جنین یا اسپرم و تخمک، در همان مراحل اولیه رشد، اصلاحاتی را انجام بدهند و از تولد نوزادان مریض و فلج و ناقص الخلقه جلوگیری نمایند.

بدیهی است همان گونه که عقل و به دنبال آن شرع حکم می‌کند شخص بیمار برای معالجه باید به پزشک مراجعه کند، و در صورت تشخیص پزشک معالج به عمل جراحی باید تن به این کار دهد.

با این بیان اگر چنین امکانی وجود داشته باشد که در مراحل اولیه انعقاد نطفه و قبل از تولد نوزاد ناقص و یا بیمار، امکان پیش‌گیری باشد، طبعاً نباید اشکالی وجود داشته باشد.

این برعکس اشکال، نجات بسیار از جنین‌های بیمار یا ناقص الخلقه خواهد بود.

این جا یک سوال پیش می‌آید به این که آیا از بین بردن جنین اولی دارای توده سلولی قتل است. (تا در شبیه سازی درمانی و اصلاح و تغییر ژنتیکی به لحاظ وقوع این کار، حرام محسوب شود) یا قتل نیست؟ سه فرض ممکن وجود دارد. باید دید فرض درست کدام است؟ فرض اول این که قتل، مفهومی عرفی دارد. فرض دوم، مفهومی شرعی دارد و فرض سوم این است که قتل مفهومی عرفی دارد، ولی شارع بر پایه همان مفهوم عرفی درباره موردی خاص، توسعه داده است. (مانند موضوع حکم عدم ارث که برای قتل ثابت می‌باشد) که با این توسعه، قتل واقعی و قتل اعتباری در این مورد، هر دو مانع برای ارث می‌باشند. بنابر فرض اولی، باید دید آیا عرف از بین بردن جنین مورد بحث را قتل به حساب می‌آورد یا نه؟ بنابر فرض دوم، باید دید که ملاک قتل شرعی چیست و بر پایه آن ملاک، از بین بردن جنین یاد شده قتل محسوب می‌گردد یا نه؟ و بنابر فرض سوم، باید دید که توسعه انجام گرفته در چه موردی است و آیا بر پایه تنقیح مناط، می‌توان حکم آن مورد را به جنین یاد شده سرایت داد یا نه؟ یقیناً قتل، مفهوم شرعی خاص ندارد. اثبات وقوع (اختراع شرعی) در مورد قتل نیاز به دلیل دارد. چون اصل عدم نقل و عدم عدول مفهوم عرفی است و عدم نقل نیاز به اثبات ندارد. (این نقل است که باید اثبات گردد) پس ثابت می‌شود که قتل مفهومی عرفی دارد. در این صورت در پاسخ به این پرسش که آیا عرف آن را قتل به حساب می‌آورد یا نه؟ باید گفت: طبعاً در زمان شارع جنین ابتدایی مورد بحث (که حاصل از سلول جسمی است) نبوده تا بحث شود آیا عرف آن زمان از بین بردن آن را قتل به حساب می‌آورد یا نه؟ آنچه وجود داشته، معادل این سلول بوده است؛ یعنی نطفه لقاح شده. باید دید آیا عرف آن زمان، نابود کردن نطفه لقاح شده را قتل می‌دیده است یا نه؟

جواب این است راهی برای کشف نگاه عرف آن زمان به این موضوع در دست نیست؛ آنچه که داریم، نگاه عرف این زمان است. اگر ثابت شود در این زمان از بین بردن این مورد قتل محسوب می‌شود، می‌توان از باب قول به عدم تجدد عرف بعد از شارع، از باب اصل و یا از

باب ناشی شدن عرف در این موارد از ارتکاز و مشترک بودن ارتکاز بین قدیم و جدید، عرف امروز را کاشف از نگاه عرف زمان شارع بگیریم، لکن حقیقت این است که قتل خواندن و یا نخواندن آن به موضوعی اختلافی بدل شده است. بنابراین نمی‌توان حکم کرد که در نگاه عرف امروز این مورد قتل محسوب می‌شود. زیرا اگر قتل باشد، نباید این اختلاف پیرامون آن مشاهده شود.

پس فرض سوم باقی می‌ماند و آن این است که قتل، اگرچه مفهومی عرفی دارد، ولی شارع در ارتباط با موردی، دست به توسعه موضوع حکم ثابت، برای قتل در باب ارث زده است. در این صورت باید دید آیا می‌شود در آن مورد، تنقیح مناط کرد و بر پایه آن، از بین بردن جنین ابتدایی مورد بحث را هم مصداق یک قتل توسعه یافته از نظر شرع به حساب آورد یا نه؟ پاسخ این است که روایتی در دست است که ظاهر آن وقوع این توسعه از سوی شارع است، و آن صحیحی است. ابی عبیده از امام صادق (علیه السلام) در مورد دارو خوردن زن حامله و سقت جنینش است. سائل می‌پرسد: فهی ترث من ولدها من دیته؟ آیا این زن از دیه فرزند خود (که آن را سقط کرده) ارث می‌برد یا نه؟ امام می‌فرماید: «لا لانها قتلتها؛» از آن ارث نمی‌برد؛ زیرا که آن را کشته است. ۱. روایت متضمن تعیین دیه های برای فروض مختلف است. از مقدار دیه‌هایی که امام تعیین می‌کند، به دست می‌آید که مربوط به مراحل قبل از ولوج روح است. چون بعد از ولوج روح، دیه کامل است. ۲. اطلاق قتل از سوی امام هم می‌تواند سه فرض داشته باشد. یکی آن که اطلاق قتل از سوی امام تسامحی بوده، به این معنا که امام وقتی می‌فرماید او را کشته است، یعنی او را از بین برده است. دوم این که این اطلاق در چارچوب یک اطلاق عرفی انجام گرفته است؛ و بر پایه این فرض، امام تعلیل کرده است به آنچه در نزد عرف رایج بوده. چون عرف به این مورد هم قتل می‌گفت. طبق این فرض، امام اصلاً در مقام تبیین ماهیت عمل و قتل به حساب آوردن آن نیست؛ بلکه در مقام اثبات ارث نبردن زن از فرزند سقط شده است و برای این عدم ارث، تعلیل به امری کرده است که نزد عرف وجود داشته است، و طبعاً وقتی احراز قتل شود،

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۹، باب ۲۰.

۲. همان.

حکم ارث نبردن هم ثابت می‌گردد. فرض سوم هم این است که اطلاق به جهت توسعه در موضوع حکم قتل انجام گرفته است. براساس این فرض، امام در مقام ارائه دو امر بوده است: یکی توسعه در موضوع قتل که با جمله (لأنها قتلتها) ارائه شده، و دیگری اثبات عدم ارث.

در مورد فرض اول باید گفت اگرچه اطلاقات تسامحی کم رواج نیستند، ولی این فرض قطعاً قابل پذیرش نیست؛ به دلیل این که امام عدم ارث را نتیجه قتل بودن آن به حساب آورده است و پیداست که به کارگیری قتل تسامحی، یک تفنن است که در عالم تعبیرات رخ میدهد و طبعاً عدم ارث بر آن ترتب نمی‌یابد؛ بلکه بر قتل عرفی غیر تسامحی و یا قتل توسعه‌ای ترتب می‌یابد.

فرض دوم نیز قابل رد است؛ زیرا قرائنی علیه آن دارد که روی هم رفته آن را رد می‌کند. یکی این که اگر واقعاً از بین بردن آن، نزد عرف قتل به شمار می‌آمده، معنا نداشت که وضعیت آن، مورد پرسش قرار گیرد. این مقدار، خود تردید ایجاد می‌کند. دیگر این که بر پایه روایات برای جنین در مرحله ولوج روح، دیه کامل قرار داده شده؛ یعنی دقیقاً دیه یک انسان تولد یافته. اگر واقعاً از بین بردن جنین قبل از ولوج روح، قتل عرفی به حساب می‌آمده، بدون هیچ تفاوتی با جنین ذی روح لازم بود که دیه کامل به آن تعلق یابد. دیگر این که حمل بر معنای عرفی هنگامی درست است که از راه‌های دیگر اطلاق قتل از نظر عرف بر مورد احراز گردد، سپس حمل بر آن صورت گیرد؛ در حالی که چنین اطلاقی از نظر عرف، اول کلام است بنابر این می‌ماند فرض سوم.

بعد از اثبات فرض سوم، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا می‌توان جنین مطرح در شبیه سازی درمانی و دستکاری ژنتیکی را منطقی داخل در توسعه‌ای که امام نموده، قرار داد یا نه؟ پاسخ این است که روایت خصوصیات را بیان می‌کند که احتمال دخالت در حکم دارد. مانند خصوصیت استخوان شدن که در روایت منعکس شده، یا خصوصیت دیگری که در سؤال سائل با تعبیر (و هی حامل) مطرح گردیده است. پیداست که اگر چنین جنینی به حال خود رها گردد، به انسانی بدل می‌شود؛ در حال که جنین ابتدایی این چنین نیست. از این رو، با تمسک به این روایت نمی‌توان حرمت از بین بردن جنین مطرح در شبیه سازی را اثبات کرد.

گفتنی است اگر قتل توسعه‌ای را پذیرفتیم، به آن معنا نیست که همه احکام قتل جاری می‌شود. با توجه به این که روایت در مقام بیان مسئله ارث است، صرفاً حکم مربوط به این مسئله جاری می‌شود و اصلاً در موارد حکومت و توسعه باید دید امام برای چه موضوعی حکمی را توسعه می‌دهد؟ توسعه نیز نسبت به یک موضوع براساس ملاک بودن آن برای حکم شکل می‌گیرد و قدر متیقن (از بین بردن جنین قبل از ولوج روح) مناط برای عدم ارث است و لذا قتل را می‌توان توسعه داد تا آن را در بر بگیرد. البته اگر قرینه یاد شده نمی‌بود، (یعنی امام در مقام بیان حکم ارث نمی‌بود) و آن را توسعه می‌داد، جای ادعای اطلاق و اثبات همه احکام قتل براساس آن در کار می‌بود.

تغییر و اصلاح ژنتیکی در علم پزشکی اقسامی دارد که با توجه به نوع آن، طبیعی است که از نظر فقهی حکم آن نیز فرق کند. اما آن چه که بطور کلی می‌شود گفت این است که اگر اصلاح مزبور بر روی جنین یا اسپرم و تخمک شوهر و زن و بدون ترکیب نمودن آن با اسپرم مرد یا تخمک زن دیگری انجام گیرد و موجب سلامت و کمال جسمی یا روحی بچه شود و مستلزم حرام دیگری هم نشود، این عمل از نظر شارع اشکال نخواهد داشت.^۱ اما اگر احتمال دیگری داده شود مانند از بین بردن جنین بسیار یا مفید نبودن جنین بسیار و... جواز آن محل اشکال خواهد بود.

در نتیجه، اگر عمل اصلاح ژنتیکی بدون ارتکاب اعمال خلاف شرع باشد و با این کار از تولد نوزادان ناقص الخلقه جلوگیری شود، نه تنها جائز بلکه کار پسندیده خواهد بود برای این که از تولد نوزادان بیمار و ناقص الخلقه که نگهداری و پرورشی فرزندان این چنینی، مشکلات و مشقات زیادی را برای پدر و مادر و خانواده به دنبال دارد. بنابراین به وسیله این پیش‌گیری بیماریها فرزندان سالم تحویل جامعه داده می‌شود.

دلیل سوم: بازی کردن با مخلوقات به وسیله‌ی اصلاح و تغییر ژنتیک

مفروض آن است که در تکنیک اصلاح و تغییر ژنتیکی، برای رسیدن به مطلوب خود و به دست آوردن موجود مورد نظر، باید ژن‌های موجود در هسته سلول به شکل که می‌خواهیم و

۱. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، بخشی تلقیح.

مد نظر داریم دستکاری شود. این دستکاری مستلزم حذف و اضافه برخی از ژن‌ها است. ما ژن‌های ناقص، معیوب و یا ناخواسته را از هسته خارج می‌کنیم و ژن‌های مورد نظر را به هسته می‌افزاییم و به این ترتیب، ترکیب ژنتیکی مورد نظر خود را فراهم می‌آوریم. این کار توسط دانشمندان در مورد حیوانات انجام شده. مثلاً از طریق این تکنولوژی می‌توان گاوهای پدید آورد که شیرهای با مختصات مورد نظر جهت درمان برخی بیماریها تولید کنند. در اصلاح و تغییر ژنتیکی و همچنین در شبیه‌سازی انسانی، این کار در مورد انسان نیز انجام می‌گیرد که حرام است پس دستکاری، تغییر و اصلاح ژنتیکی انسان حرام است و نافی یکی از اصول اعتقادی اسلامی است.

این دلیل به گونه‌های مختلفی تقریر می‌شود. گاه بعنوان یک دلیل اخلاقی مانند ناقض کرامت انسانی بر ضد شبیه‌سازی و دستکاری ژنتیکی انسانی اقامه می‌گردد، گاه به عنوان یک دلیل فقهی و اجتماعی، گاه نیز به عنوان آنکه یکی از مقاصد پنجگانه اصلی شریعت را مختل می‌سازد و جنبه کلامی دارد مطرح می‌شود.

بعنوان مثال؛ عبدالفتاح سواحل در مقاله خود چنین می‌گویند: تغییر ژنتیک، اصلاح و دستکاری آن و همچنین شبیه‌سازی انسان، کوششی برای تغییر خلقت و تبدیل فطرت انسان و بازی با ترکیب وراثتی او از طریق دستکاری ژنتیکی، مخالف سنن الهی و فطرت الله است.^۱ و گاهی چنین گفته می‌شود؛ مشروعیت عمل، مطابقت با نصوص دینی است و بر یگانگی وسیله و هدف تاکید می‌کنند و می‌گویند در اصلاح و تغییر ژنتیکی و شبیه‌سازی انسان چنین نیست زیرا با بازی ژن‌ها و هسته‌ها آغاز می‌شود و با قتل و نابودی انسان پایان می‌یابد و از هتک، اعراض و انساب و ریشه‌دار ساختن بیماریها و از کار انداختن سنن طبیعی و تمدنی که نظام هستی طبق آن‌ها جریان یافته است می‌گذارد.

۱. عوده الله، ریاض احمد، الاستنساخ فی میزان الاسلام، ص ۱۵۲.

نقد و بررسی

واقع آن است که اقامه کنندگان این دلیل نه تصویر روشنی از دلیل خود دارند و نه مبنای دقیق برای نقد خود. به همین دلیل با استفاده از واژه‌های عاطفی ادعایی را مطرح می‌کنند که با مبانی خودشان هم گاهی سازگاری ندارد. در این مورد چند نکته را باید روشن ساخت. اولاً استفاده از این تعبیرات بار عاطفی منفی دارد، تنها به غبار آلود کردن فضای بحث علمی می‌انجامد و با منطق علمی سازگاری ندارد. بنابراین قاعده صحت که نقطه عزیمت داوری عقلای عالم است، به ما حکم می‌کند تا اگر شاهد عمل بودیم آن را معقول و منطقی تلقی کنیم، مگر آن که خلاف آن ثابت شود. اما در این جا بر خلاف آن عمل شده است. به خوبی معلوم است با این تعبیر نمی‌توان چیزی را حلال یا حرام کرد و اساساً این تعبیر در حوزه فقه و اصول کارایی ندارد.

ثانیاً آن که دانش ژنتیک چیزی جز همین به اصطلاح بازی با ژن‌ها نیست. اصلاح نباتات یا حیوانات و یا افزودن پروتئین خاص به شیر برخی از حیوانات برآیند همین به اصطلاح بازی‌ها است. حتی دانشمند بزرگ ویلموت در پی آن بود که از طریق مهندسی ژنتیکی در شیری پروتئین بوجود آورد که برای انسان مفید باشد که آلفا لاکتالیومین نام دارد، برای نمو نوزادان کم رشد بسیار لازم است. بنابراین اگر این سنخ کارها عبث و بازی باشد، کل این دانش عبث خواهد بود.

ثالثاً دستکاری ژن‌ها می‌تواند دو احتمال را داشته باشد. یکی آن که بگوییم مقصود نحوه اخذ و انتقال هسته و گذاشتن آن در تخمک است و دوم این که ادعا شود مقصود بهم زدن ترکیب کروموزومی هسته است.

اگر معنای اول مراد باشد و صرف تخلیه تخمک از هسته خودش و افزودن هسته‌ی سلول پوستی، دستکاری قلمداد شود، این کار به شکل دیگری نیز در لقاح بدون رحمی وجود دارد. یعنی آن که تخمک از جای اصلی آن بیرون کشیده می‌شود، کامت (کروموزومهای جنسی) نر نیز چنین می‌شود و آن گاه در شرایط غیر طبیعی یعنی آزمایشگاهی ترکیب می‌شوند. پس اگر دستکاری به این معنا باشد، در هر دو مورد وجود دارد و در هر دو باید تحریم شود. اما اگر

مقصود از دستکاری، احتمال دوم یعنی به هم زدن ترکیب کروموزومی و احیاناً افزایش یا کاهش تعداد کروموزم‌ها باشد، در آن صورت باید نه تنها اصلاح و تغییر و شبیه‌سازی انسانی، بلکه هر نوع دستکاری به این معنا و تغییر خزانه ژنی حرام باشد.

اما موضع مخالفان خصوصاً در میان فقهای اهل سنت به گونه‌ای است که برخی از این دستکاری‌ها را مجاز می‌شمارند و برخی غیر مجاز و به این ترتیب دچار دوگانگی در موضع‌گیری هستند.^۱

خلاصه آن که این دلیل نیز نمی‌تواند خواسته مخالفان تغییر و اصلاح ژنتیکی انسان را تامین کند.

مبحث سوم: قول مختار و ادله آن

اما قبل از این که احکام مسائل بیان شود می‌بایست در مورد موضوع دقیق‌تر کار شود و موضوع برای حکم دهنده کاملاً روشن شود. به نظر می‌رسد برخی از مسایلی که درباره دستکاری ژنتیک ارائه شده، درک واضح و درستی از مکانیزم ارتباط تکنولوژی جدید و بسیار از تغییراتی که در آن ایجاد شده وجود ندارد. بنابراین مناسب است قبل از قضاوت در مورد چنین موضوعی یک بررسی و مطالعه دقیق و همه جانبه در مورد آن انجام شود تا به یک دانش و نتیجتاً به قضاوت منصفانه و معقولانه دست پیدا کنیم.

از مباحث که بیان شده چنین نتیجه می‌گیریم که اگر عمل اصلاح ژنتیکی بدون ارتکاب اعمال خلاف شرع باشد، از نظر فقه هیچ مشکلی ندارد حتی کاری پسندیده است.

در این میان ممکن است کسی از این زاویه وارد بحث شود، چون در مهندسی و دستکاری ژنتیک، همه کار امکان دارد انجام بگیرد و ممکن است متخصصین این رشته در کار خودشان سو استفاده‌هایی هم بکنند و کارهای که شرعاً و قانوناً جائز نباشد انجام دهند.

در جواب باید بگوییم که این اشکال مختص به علم مهندسی ژنتیک نیست بلکه در همه‌ی علوم این احتمالات وجود دارد.

۱. پایگاهی اینترنتی قرض‌اوی یا garzawi.net

آنچه که متخصصین این علم بیان می‌کنند این است که، عمده‌ترین دغدغه محققین این رشته، بحث‌های درمانی است و می‌گویند ما برای درمان بیماریهای لاعلاج وارد این حوزه شدیم. البته ممکن است در این میان مانند همه علوم در این علم هم سو استفاده‌های صورت بگیرد. ما باید جلوی بی‌قانونی و این سوء استفاده‌های را بگیریم.

در مورد این تکنولوژی دو نظر اصلی وجود دارد، عده ای حرام و عده ای جائز دانستند. کسانی که قائل به حرمت این نوع از تکنولوژی شدند و اصلاح ژنتیک را غیر مجاز دانسته‌اند، معمولاً از علمای اهل سنت هستند. ایشان به حکم ثانوی اشاره ای نکردند فقط حکم حرمت را بیان کردند که ظاهراً نظرشان حکم اولی است. آن چه بوسیله مطالعات به دست آمده، این است که، بیشترین کسانی که قائل به حرمت شدند بخاطر تفکیک نکردن در مورد اقسام دست آورده‌های علوم مهندسی ژنتیکی است.

چون از این علم در مورد شبیه سازی انسانی، شبیه سازی درمانی، اصلاح ژنتیک، دستکاری ژن‌ها، ژن درمانی و... استفاده می‌شود اگر در بین این‌ها خصوصیات هر یکی از این‌ها را بطور جداگانه تفکیک نکنیم، نتیجه‌ی که می‌گیریم، همه آن‌ها را شامل می‌شود. در حالی که هر کدام از آن‌ها حکم جداگانه‌ی باید داشته باشد.

از نظر فقهی می‌شود بین این‌ها فرق گذاشت چون موانعی که سبب شده فقهای اهل سنت تقریباً حکم به حرمت کنند، در شبیه سازی انسانی است ولی در شبیه سازی درمانی، ژن درمانی یا اصلاح ژنتیکی به هیچ وجه جای توهم چون اختلال نظام و... وجود ندارد. بلکه برعکس در اصلاح ژنتیک و ژن درمانی، موجب تقویت و تحکیم بنیاد نظام بشری هم می‌شود و همچنین بیماریهایی که بوسیله این تکنولوژی بهبود می‌یابد، تقویت خانواده و انسجام آن را به دنبال دارد چون بشر می‌خواهد زنده بماند و نیاز به بهبود از بیماریها را دارد.

در مقابل این ها علما و فقهای شیعه هستند که در این مورد (مانند اهل سنت) اتفاق نظر ندارند، عده‌ی خیلی قلیل (مانند مرحوم شمس الدین) است که بر حرمت ذاتی و اولی نظر دارند عده‌ای از فقهای شیعه نیز قائل به جواز تغییر و اصلاح ژنتیکی انسان هستند لکن به دلایل پیامدهای منفی آن، آن را حرام می‌دانند. البته این‌ها تصریح کردند که فقط اصلاح جائز است

ولی شبیه سازی انسانی و تغیر دیگری که مشکلات اجتماعی، فقهی و... به دنبال داشته باشد جائز نمی باشد. آنچه که از نظریات این ها استفاده می شود این ها قائل به حرمت ثانوی هستند مانند آقای مکارم شیرازی، مرحوم تبریزی و سید کاظم هائری از این گروه هستند که بیانشان گذشت. بقیه ی علما و فقهای شیعه قائل به جواز اصلاح و تغیر ژنتیکی انسان هستند. این گروه در اکثریت هستند. ادله همه این ها بررسی شد و خصوصاً قائلین به حرمت مورد نقد قرار گرفت و تا این جا گفتار قائلین به جواز اصلاح ژنتیکی انسان تقویت شد.

فصل سوم:

حکم اصلاح ژنتیکی انسان

مبحث اول: حکم اصلاح ژنتیکی بدن انسان، آراء و ادله

قبل از این که به اصل بحث پردازیم چند موضوع باید روشن شود.

اهمیت حفظ سلامتی

در دین مقدس اسلام، سلامتی از جایگاه و ارزش ویژه برخوردار است. برای این که اسلام بدن و جسم انسان را مرکب روح و ابزار برای تکامل آن تلقی می کند. از این رو قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام)، حاوی دستورات بسیار در خصوص صحت و سلامتی، بدن انسان است. به طور که از نظر دین، حفظ صحت و سلامتی بدن واجب شمرده شده است. حتی اگر عباداتی برای انسان مضر باشد، ترک آن را جایز و گاهی واجب می داند. هم چنین در اسلام هر چیزی زیان آور باشد و به جسم انسان لطمه وارد آورد، تحریم شده و این در فقه اسلامی به عنوان یک قاعده فقهی استفاده می شود به نام «کل مضر حرام»؛ یعنی هر چیزی که ضرر دارد حرام است. این مسأله را با تعریف و تبیین سلامت و بهداشت پی می گیریم.

تعریف سلامت

معمولاً کسی که امراض جسمی نداشته باشد به او سالم می گویند. در حالی که تعریف سلامت گسترده تر از این است. در تعریف جهانی بهداشت در مورد سلامت چنین آمده است: «سلامت عبارت است از تأمین رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی»^۱ نه فقط نبودن بیماری و نقص عضو. با توجه به تعریف سلامتی (WHO) متوجه می شویم که سلامتی یک مسئله چند بعدی است حتی امروزه علاوه بر بعد جسمی، روانی و اجتماعی، جنبه معنوی را هم در نظر می گیرند. و باید توجه داشت که ابعاد مختلف سلامتی و یا بیماری بر یکدیگر اثر کرده و تحت تاثیر یکدیگر قرار دارند. چنانچه مشکلات جسمی بر روان فرد مشکلات روانی بر جسم او و نیز هر دوی آنها بر جامعه و اختلالات موجود در جامعه بر هر دو بعد دیگر سلامتی اثر می گذارند لذا اقدامات انجام شده برای ارتقای سلامتی باید به تمام جوانب سلامتی فردی (جسمی و روانی و معنوی) و سلامت کلی جامعه توجه داشته باشد.

۱. شجاعی تهرانی، حسین، کلیات خدمات بهداشتی، ص ۲۹.

تعریف بهداشت

در تعریف بهداشت چنین آمده است: بهداشت به معنای حفظ صحت است و در اصطلاح به مجموعه فعالیت‌ها و اقدامات که برای بهبود و ارتقای تندرستی و توانای فرد و جامعه انجام شود، بهداشت می‌گویند و شامل همه دانش‌ها و روش‌های است که به حفظ سلامت فرد و جامعه کمک می‌کند.

به طور کلی نبود هر نوع ناتوانی جسمانی، مبارزه با بیماری‌های مختلف، بالا بردن سطح زندگی، کشف داروهای تازه برای نابودی امراض در زیر چتر بهداشت قرار می‌گیرد. در تعالیم اسلامی در باب بهداشت و تغذیه این خصوصیات را می‌بینیم. چون نیاز به سلامت، نیاز فطری و ضامن بقای نسل آدمی است، اسلام با تحریم خبائث و پلیدی‌ها و حلال کردن پاکیزگی و پاکیزه‌ها و مطرح کردن قاعده حفظ اعتدال، راه وصول به این مقصود را فراهم ساخته است.

در قرآن در موضوع غذا و تغذیه مستقیم و غیرمستقیم دستورهای فراوانی وجود دارد. قرآن صریحاً انسان را به توجه و مراقبت در خصوص غذای خود سفارش می‌کند و می‌فرماید: «پس انسان باید در غذای خود بنکرد»^۱ که مهم‌ترین دلیل قرآنی بر اهمیت و لزوم توجه به غذا می‌باشد. علاوه بر اثرات روحی و معنوی نکات بهداشتی و اصول ارزشمند دیگری نیز برداشت می‌شود.^۲ یا این‌که در جای دیگری قرآن می‌فرماید: «ای مردم از آنچه در زمین است حلال و پاکیزه را بخورید.....»^۳.

قرآن همه انسان‌ها را به دقت در غذای خود فرا می‌خواند تا انسان آنچه که به عنوان غذا می‌خورد ببیند. آیا چه می‌خورد با نیاز بدنش مطابقت دارد یا نه؟ حلال است یا حرام؟ حق است یا ناحق؟ خوب است یا بد؟ شبیه این دستورات در قرآن زیاد است همه این‌ها اهمیت دادن اسلام به جسم و جان مردم را می‌رساند.

۱. «فلینظر الانسان الى طعامه». عبس/۲۴.

۲. خادمی، نرجس، فرهنگ تغذیه در قرآن و حدیث، شماره ۵۹، دانشنامه اینترنتی قرآن.

۳. «یا ایها الناس کلو فی الارض حلالاً طیباً...» بقره/۱۶۸.

در دین مبین اسلام احادیث و رهنمودهای فراوانی از بزرگان دین، جهت حفظ صحت و تقویت بدن و پرداختن به آن وارد شده است؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «سلامتی بهترین نعمت است»^۱. ایشان از بین نعم الهی سلامتی و صحت را بهتر و ارزشمندتر می‌دانند. یا از فرمایش رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) که می‌فرمایند: «مومنی که قوی و نیرومند باشد، در نظر من از مومنی که ضعیف باشد، بهتر و دوست داشتنی‌تر است»^۲. در این روایت ارزش واقعی به ایمان اختصاص یافته است و در مرحله بعد قوت مد نظر گرفته شده است؛ یعنی آنچه باعث ارزش انسان می‌شود، همان ایمان است.

با این فرض که دو نفر با ایمان وجود داشته باشد، از نظر ایمان یک‌سان باشند، شخص با ایمانی که قوی است یک نوع فضیلت نسبت به دیگری دارد. زیرا انسان قوی و سالم بهتر می‌تواند به بندگان خدا رسیدگی کند، بهتر می‌تواند فکر کند و حتی بهتر و بیشتر می‌تواند عبادت کند. به طور خلاصه وظیفه دینی و شرعی اش را بهتر می‌تواند انجام دهد.

در جای دیگر فرمودند: «هر که روز و شب را سپری می‌کند و سه نعمت را در اختیار دارد، نعمت دنیا بر او تمام شده است. سلامت بدن، امنیت و هزینه روزانه، و اگر چهارمین نعمت را نیز داشته باشد تمام نعمت دنیا و آخرت را در اختیار دارد و آن اسلام است»^۳. اگر دقت شود بین این همه نعم الهی بهترین نعمت سلامتی است و ایشان نعمت سلامت و صحت بدن را اول از همه ذکر کردند و معلوم می‌شود بدون سلامتی بدن بقیه نعمت‌ها هم بدون استفاده و معنا پیدا نمی‌کند.

وقتی انسان دستورات بهداشتی اسلام را مطالعه می‌کند، شگفت زده می‌شود، برای این‌که انسان هم از جهت روح و هم از جهت بدن مورد اهمیت قرار گرفته است. به عنوان مثال احادیث فراوانی در باره استحمام، نظافت و مسواک زدن وارد شده است. یا این‌که دستورات اسلام در خصوص انتخاب همسر، زمان، مکان و نحوه آمیزش، تغذیه مادر در دوران بارداری

۱. «قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): الصّحّة افضل النعمه». عبدالواحد، غررالحکم، ص ۴۸۳.

۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۶.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸.

وجود دارد که از ناقص الخلقه بودن نوزاد جلوگیری نموده و باعث می‌شود که کودک قوی، زیبا و باهوش باشد.

هم‌چنین شیر مادر به عنوان بهترین غذا برای نوزاد و کودک شیرخوار معرفی شده تا کودک بهتر رشد نموده، هوشش بیشتر شده و درمقابل بیماری‌ها مصون‌تر باشد. هم‌چنان که از مطالب بالا هم معلوم می‌شود یکی از عواملی آرامش زندگی و بندگی خدا، برخورداری از جسم و جان سالم است. از این رو عقل و نقل حفظ تندرستی را لازم و واجب شمرده‌اند.

دلایل وجوب حفظ نفس

ادله وجوب حفظ نفس فراوان است. آیات از قرآن بر آن دلالت می‌کند و روایات در این زمینه خیلی زیاد و در باب‌های گوناگون فقه بیان شده است. بنابراین، از ادله اربعه (قرآن، روایات، اجماع و عقل) برای اثبات وجوب حفظ نفس استفاده خواهیم کرد.

الف) آیات قرآن

ادله حرمت خودکشی

در قرآن کریم آمده است: «... خود را نکشید...»^۱ و در جای دیگر فرموده است: «.... خود را به هلاکت نیافکنید...»^۲ مضمون این دو آیه، وجوب حفظ نفس و حرمت نابودی و افکندن آن در هلاکت را می‌رساند و هم‌چنین بر تحریم خودکشی دلالت می‌کند. از این آیات وجوب حفظ نفس را می‌توان فهمید؛ زیرا عدم حفظ نفس، یکی از مصادیقی خودکشی و انداختن آن به هلاکت می‌باشد.

ادله نفی عسر و حرج

«خداوند، راحتی شما را می‌خواهد، نه زحمت شما را»^۳
«پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان)، بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی»

۱. «ولا تقتلوا انفسکم» نساء/۲۹.

۲. «ولا تلقوا بايديکم الى التهلكة». بقره/۱۹۵.

۳. «یرید الله بکم العسر و لا یرید بکم العسر» سوره بقره، آیه ۱۸۵.

مفاد این آیات این است که خداوند، هیچ گونه حکم و قراری را در راستای حرج برای مکلفین تشریع و جعل نکرده است و مقصود از حرج هم چیزی است که انسان در انجام آن به مشقت و سختی افتاده و مستأصل شود، نه آنکه قدرت بر انجام آن نداشته باشد.^۱

بنای قانونگذار اسلام بر این است که قانون را بر اساس یسر و آسانی قرار دهد نه در راستای عسر و حرج، زیرا هر تکلیفی که در شریعت وضع شده ناظر به وسع، توان و طاقت مکلفین بوده است خداوند متعال هیچ گاه در پی سنگین کردن بار بندگانش با کثرت امر و نهی برنیامده است زیرا بدن و جسم انسان نباید بر اثر تکالیف زیاد ضربه ببیند. منظور از آیات این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف در عسر و حرج واقع شود، این احکام و الزامات از عهده او برداشته می شود.^۲

ادله وجوب تقیه

آیات دالّ بر مشروعیت تقیه

«افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد مگر این که از شرّ آنان خویش را محافظت کنید...»^۳

خداوند در این آیه، مسلمانان را از دوستی با کافران و پذیرش ولایت آنان نهی کرده است فقط در صورتی که انسان نسبت به جان خود هراسان باشد، اجازه داده است.

«کسانی که بعد از ایمان کافر شوند جز آنان که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است...»^۴

دانشمندان از این آیات جواز تقیه را استنباط کرده‌اند؛ به این معنا که انسان برای جلوگیری از ضرر دشمنان که به نفس یا آبرو یا مال انسان بر می‌گردد، سخن باطل بگوید یا کار حرامی را انجام دهد. بنابراین کسی که در حال اکراه برای محافظت خودش از هلاکت، سخن کفرآمیز

۱. بجنوردی، سید محمد، قواعد الفقهاء، ج ۱، قاعده عسر و حرج

۲. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقهاء، قاعده عسر و حرج

۳. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»

سوره آل عمران، آیه ۲۸.

۴. «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ...» سوره نحل، آیه ۱۰۶.

بگوید در حالی که قلبش به ایمان آرامش یافته است، کافر شمرده نمی‌شود بلکه معذور خواهد بود. این مطلب نشان دهنده این است که انسان، موظف به حفظ بدن و جان خودش است، نباید آن را به خطر بیندازد.^۱ آنچه از عمومات این ادله استفاده می‌شود، این است که انسان باید بدنش را از آسیب‌های گوناگون حفظ کند و از ضرر و زیان‌های جانی محافظت نماید. البته در تفاسیر مختلف در مورد این آیات، روایات گوناگون آمده است و هریک، مصادیق مختلف برای آیات یاد شده بیان می‌کند لکن هیچ‌کدام از این روایات معنای آیات را منحصر به آن مورد نمی‌کند، بلکه هم‌چنان که گفته شده از این عمومیت آیات را می‌فهمیم.

ب) روایات

۱. شیخ صدوق به سند خود، از امام صادق (علیه السلام) چند روایت را نقل می‌کند که خودکشی عمدی سبب می‌شود که انسان همیشه در آتش بماند و امام (علیه السلام) این را به آیات ۲۹ و ۳۰ سوره نساء استناد می‌کند.^۲
۲. روایات پرهیز نکردن از میت به در حال ضرورت. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «خداوند به آنچه قوام بدن انسان به آن است و به صلاح آنان است آگاه بود و آن‌ها را از روی تفضل و برای مصلحت آنان بر آنان حلال و مباح کرد و هم‌چنین آنچه موجب ضرر آن‌ها است آگاه بود و از آنان نهی کرد و آن را بر ایشان حرام گرداند. و سپس آن را بر کسی که در حال اضطرار است در وقتی که قوام بدن آن‌ها فقط به آن است حلال کرد و بر آنان امر کرد که به قدر نیاز و نه بیشتر از آن استفاده کنند.»^۳

۱. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر مراغی، ج ۳، ص ۱۳۷.

۲. شیخ صدوق، عقاب الاعمال، ص ۳۲۵.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۴.

۳. «انه تعالى علم ما تقوم به ابدانهم و ما يصلحهم فاحله لهم و اباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم و علم ما يضرهم فنهاهم عنه و حرمه عليهم ثم اباحه للمضطر احله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامرهم ان ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك».

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۱۰۰.

۳. در حدیث دیگر امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «کسی که به خوردن مردار و خون و گوشت خوک اضطرار پیدا کند و از آن نخورد تا بمیرد، کافر است».^۱

گروهی از روایات در باره حفظ نفس و مراقبت از بدن و نیز پرهیز از زیان رساندن به آن، اهمیت ویژه‌ای داده و بر حفظ صحت تاکید دارند. به گونه‌ای که در برخی روایات، بدن و اعضای آن از امانت‌های الهی به شمار آمده و خدای متعال رعایت امانت‌ها را از ویژگی‌های برجسته مومنان و نمازگزاران واقعی یاد کرده است.^۲ در روایتی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: «گوش، چشم، زبان و قلب امانت هستند. و هر کسی امانت را رعایت نکند، ایمان ندارد».^۳

در جای دیگر امیرمومنان (علیه السلام) در باره بیمار که گزارش درستی از بیماری خود به پزشک نمی‌دهد می‌فرماید: «کسی که بیماریش را از پزشک پنهان کند، به بدنش خیانت کرده است».^۴ خیانت که ضد امانت است، امام (علیه السلام) در جمله‌اش بکار می‌برد و از آن وجوب حفظ نفس را می‌رساند.

ج) عقل

حکم عقل بر لزوم دفع ضرر قطعی

قاعده دفع ضرر به این معنا است، ضرری که به انسان می‌رسد ضرری باشد که در عرف عقلا خیلی اهمیت داشته باشد مانند ضرری جانی که دفع کردن آن واجب است. یکی از ادله عقلی که برای وجوب احتیاط به آن استناد شده همین قاعده است، چون یکی از مبانی اصل احتیاط، حکم عقل به دفع ضرر است. اگر چه در اصول فقه بیشتر علما، ضرر را ضرر اخروی گرفتند.^۵ اما در صورتی که ضرر به جان انسان متوجه باشد، عقل دفع این را هم ضروری می‌بیند.

۱. «قال الصادق (علیه السلام) من اضطر الى الميتة، والدم و لحم الخنزیر فلم يأكل شیئاً من ذلك حتی یموت فهو کافر».

۲. حرعالملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۱۶.

۳. معراج، ۳۲-۳۴.

۴. نجفی، شیخ هادی، موسوعه، احادیث اهل بیت (علیه السلام)، ج ۸، ص ۳۷۰.

۵. آمدی، ابوالفتح، غرر الحکم، ص ۴۸۴.

۵. فاضل لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، ج ۱۱، ص ۳۴۳.

از احتیاط عقلی این کاملاً فهمیده می‌شود. هم‌چنین با دقت در سیره عقلا و مسلمانان می‌بینیم خود را به هلاکت انداختن و ضرر زدن به بدن در نزد آنان کار پست و قبیح است.

(د) اجماع

کسی که در کلمات فقها تتبع کند، به وضوح این مطلب را می‌یابد که آنان فتوا به وجوب حفظ نفس داده و وجوب آن را از مسلمات دانسته‌اند. به عنوان مثال: شیخ طوسی در کتاب خلاف چنین می‌فرماید: «هرگاه فردی به خوردن مردار مضطر شود، بر او واجب است که از آن بخورد و امتناع از خوردن آن جایز نیست»^۱. دلیلش هم این است که به بداهت می‌دانیم دفع ضرر از نفس واجب است، پس هرگاه خوردن مردار در حال اضطرار مباح باشد و به وسیله آن ضرر بزرگی از نفس دفع شود خوردن آن واجب خواهد گردید.

مرحوم طبرسی چنین می‌فرماید: «هرگاه شخصی به خوردن مردار مضطر شود، خوردن آن بر او واجب است و امتناع از آن جایز نیست برای این که دفع ضرر از نفس واجب است»^۲. هم‌چنین صاحب سرائر چنین می‌فرماید: «وقتی که فردی مجبور به خوردن مردار شود، بر او واجب است بخورد و امتناع از آن جایز نیست. دلیل ما برای این مطلب این است که می‌دانیم دفع ضرر از نفس عقلا واجب است. و هر وقت به سبب خوردن مردار ضرری از نفس دفع شود خوردن آن واجب است»^۳.

صاحب شرایع و علامه حلی در کتاب‌شان در این مورد فرمودند: «کسی که مضطر باشد و احتیاج به غذا داشته باشد، ولی صاحب غذا مانع شود می‌تواند زد و خورد کند»^۴. شهید اول در دروس می‌فرماید: «آن‌چه که در مورد محرمات گفته‌ایم مربوط به وقت اختیار است. بنابراین اگر

۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۲، ص ۵۴۴.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، منتخب الخلاف، ج ۲، ص ۴۷۳.

۳. حلی، ابن ادریس، کتاب السرائر، ج ۳، ص ۱۲۶.

۴. محقق حلی، نجم الدین، شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۲۱۰.

علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، ج ۲، بحث اضطرار.

انسان از تلف شدن بترسد، خوردن تمام محرماتی که ذکر شد، حلال خواهد بود و به خاطر وجوب حفظ نفس خوردن آن‌ها بر او واجب خواهد بود.^۱

ایشان تلف شدن را شرط نمی‌داند، بلکه بیم از تلف را موجب اباحه می‌داند که این در نهایت اهمیت بر حفظ نفس است. این جا یک سؤال پیش می‌آید و آن این است که اگر انسان از حرام استفاده نکند و از مردار نخورد یک نوعی ورع محسوب می‌شود و همانند کسی خواهد بود که بر گفتن سخن کفر مجبور شود و امتناع ورزد تا کشته شود. در جواب باید گفت این قیاس، قیاسی مع الفارق است، فرق این دو مورد خیلی واضح است. برای این که امتناع از اظهار کلمه کفر و تسلیم به مرگ شدن، عزت و سربلندی می‌آورد، در این راه کشته شدن ارزش آن را دارد، ولی در مورد نخوردن حرام در صورت ضرورت به آن این ارزش را ندارد. چنانچه امام صادق (علیه السلام) کسی را که مضطر است و از حرام استفاده نکند تا بمیرد، چنین کسی را در حد کفر می‌داند که روایت در این مورد گذشت.^۲

محقق اردبیلی در شرح ارشاد چنین می‌فرماید: «هرچیزی که انسان به آن نیاز دارد و ضرورتش به آن رفع می‌شود، حلال است».^۳ ایشان دلیل این را عقل و نقل می‌داند و می‌فرماید: حرج و ضیق به دلیل عقل و نقل منتفی است.

صاحب جواهر می‌فرماید: «از ظاهر کلام بعضی از علما ادعای اجماع فهمیده می‌شود که به جهت وجوب دفع ضرر از نفس، این ادعای حق است».^۴ امام (ره) در تحریر الوسیله می‌فرماید: «هر موردی که حفظ نفس متوقف بر مرتکب شدن حرام است، ارتکاب حرام واجب است و خودداری از آن جایز نمی‌باشد».^۵ مرحوم خویی (ره) هم در منهاج الصالحین می‌فرماید: «فرد مضطر می‌تواند به اندازه‌ی که زنده می‌ماند از غذای حرام تناول کند».^۶

۱. شهید اول، شمس الدین، الدروس، بحث اضطرار.

۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۴۷.

۳. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده والبرهان، ج ۱، ص ۳۱۸.

۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۳۳.

۵. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۷۰.

۶. خویی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۵۸.

از روایات ادله وجوب حفظ جان دیگران هم می‌شود استفاده کرد و حفظ وجوب نفس را ثابت کرد. هم‌چنین می‌توان به بنای عقلا استدلال کرد که عقلا برای درمان، به پزشک مراجعه می‌کنند و این سیره آنان همواره استمرار داشت و شارع آن را امضا کرده است. همه این ادله که گذشت و اقوال علما همه شان حفظ بدن و جسم را ضروری می‌دانستند و حفظ نفس را واجب می‌شمردند و قول شان را مستند به دفع ضرر از نفس می‌کردند.

نتیجه بحث

از آن‌چه گفته شد معلوم می‌شود که می‌توانیم این مسأله را استناد به دفع ضرر و هم‌چنین استناد به قاعده لاضرر بکنیم. نتیجه ای که از این امر می‌توانیم بگیریم این است که هر وقت انسان مریض باشد یا یک مشکل جسمی برایش پیش بیاید یا این‌که معلوم بشود که در آینده مشکل خواهد داشت ولی جلوتر می‌شود آن را دفع کرد، بدون درنگ باید انجام بدهد و این را یک وظیفه شرعی باید تلقی بکند حتی با گمان ضرر، باید اقدام بکند و به متخصص همین مورد مراجعه و بر طرف کردن آن مشکل تلاش بکند

بعد از این توضیحات روشن می‌شود که یکی از پیشرفت‌های علم و تکنولوژی در زندگی بشر در زمینه علم پزشکی است. هم‌چنین از توضیحات داده شده معلوم می‌شود پیشرفت علم و تکنولوژی در دهه‌های اخیر خدمات قابل توجهی در جهت بهداشت، سلامت و بهبود زندگی انسان به جوامع بشری ارائه کرده است. یکی از این پیشرفت‌ها در زمینه‌ی علم ژنتیکی است که متخصصان این علم توانسته‌اند برای جلوگیری از بروز بیماری‌های ارثی و ژنتیکی، روش‌های اختراع کنند تا بتوانند روی جنین یا اسپرم و تخمک در همین مرحله اولیه رشد، اصلاحاتی را انجام بدهند و از تولد نوزادان مریض و فلج و ناقص الخلقه جلوگیری نمایند.

بدیهی است همان گونه که عقل و به تبع آن شرع حکم می‌کنند، شخص بیمار برای معالجه باید به پزشک مراجعه کند و در صورت تشخیص پزشک معالج به عمل جراحی، باید تن به این کار بدهد، با این ادله که بیان آن گذشت به نظر می‌رسد اگر چنین امکانی وجود داشته باشد که در مراحل اولیه انعقاد نطفه و قبل از تولد نوزاد ناقص یا بیمار امکان پیش‌گیری باشد، حتی در هر مرحله‌ی از نظر شارع جایز بلکی گاهی واجب می‌شود.

البته نباید این را هم فراموش بکنیم که اصلاح ژنتیکی در علم پزشکی اقسام زیادی دارد که ممکن است حکم‌شان باهم فرق داشته باشد. آنچه که مسلم است اگر اصلاح مذبور بر روی جنین یا اسپرم و تخمک شوهر و زن بدون ترکیب نمودن با اسپرم مرد و تخمک زن دیگری انجام بگیرد و موجب سلامت و کمال جسمی و روحی بچه شود و مستلزم عمل حرام دیگری هم نباشد، این عمل اصلاحی جایز است و منافات با اسلام و قوانینش ندارد اما اگر چنین نباشد، اصلاح مفید نباشد یا نقص دیگری به وجود بیاورد یا این که مستلزم حرام دیگری باشد، هم‌چنان که از اقوال دانشمندان اسلامی هم روشن شد طبیعتاً جایز نمی‌شود.

مبحث دوم: حکم اصلاح ژنتیکی خلاقیت و روحیات انسان، آراء و ادله:

نقش ژن‌ها در شخصیت و روان انسان

تعریف شخصیت

شخصیت؛ یعنی الگوهای معین و مشخصی از افکار، هیجان‌ها و رفتارهای انسان که سبک شخصی هر فرد با محیط مادی و اجتماعی را شکل می‌دهد. ادر توصیف شخصیتی هر شخص، اوصافی را مانند با وجدان، برون‌گرایی، درون‌گرایی، باهوش و امثال این‌ها را می‌آوریم تا طرف مقابل را توصیف کنیم. در این مورد روان‌شناسان کوشیدند تا برای توصیف و سنجش شخصیت، روش و معیارهای رسمی را به دست بیاورند که در جای خودش بیان شده است.

عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری شخصیت:

در رابطه با عوامل شکل‌دهنده شخصیت و خصوصیات رفتاری افراد که از آن‌ها با عنوان «هویت شخص» نیز یاد می‌کنند، دیدگاه‌های مختلف وجود دارد، عده‌ای فقط به ساختار ژنتیکی افراد توجه می‌کنند. عده‌ای فقط عوامل اجتماعی را و عده‌ای دیگر عوامل محیطی را به عنوان تنها عامل مؤثر در شکل‌گیری هویت شخصی افراد می‌دانند. هر یک از این عوامل را به صورت اجمال بیان می‌کنیم:

۱۰/تکنیسون ریتا ال و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلکارد، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۴.

۱. عوامل اجتماعی: طرفداران این نظریه معتقد هستند که ساختار و تعاملات اجتماعی به تنهایی خصوصیات رفتاری افراد را تعیین می‌نماید و می‌گویند اساساً عوامل اجتماعی و تجارب آدمی تعیین کننده رفتار شخصیتی فرد می‌باشد. در توضیح برخی از خصوصیات رفتاری افراد، معتقدند که پدیده‌های اجتماعی چون عادات و انتظارات، آموزش‌های ویژه و همچنین تعاملات میان فردی به تنهایی در بروز چنین رفتارهایی مؤثر می‌باشند.

۲. عوامل محیطی: محیط زیست گراها مدعی هستند که محیط فیزیکی به تنهایی، فرهنگ و ویژگی‌های رفتاری افراد را معین می‌نماید. مدعی‌اند که انسان‌ها دقیقاً به واسطه رفتار محیطی تعریف می‌شوند. ادعای اصلی این تئوری این است که جغرافیای فیزیکی چون شرایط جوی و اقلیمی بر خلق و خوی روانی افراد تأثیر بسزایی می‌گذارد و به نوبه خود، هویت شخصی، فرهنگ و جامعه افراد را نیز شکل می‌دهد.

۳. عوامل زیستی: صاحبان این نظریه معتقد هستند فقط ظرفیت‌های زیستی چون ساختار ژنتیکی که از آن به عنوان «هویت ژنتیکی» نام می‌برند، بر شکل‌گیری شخصیت و الگوهای رفتاری افراد تأثیرگذار است. مدعیان این نظریه هیچ جایگاهی برای آموزش، محیط فیزیکی و اجتماعی قائل نمی‌باشند. آن‌ها در اثبات ادعای خود هم‌چون به رفتارهای غریزی کودکان چون دنبال پستان مادر بودن و یا گریه کردن هنگام گرسنگی اشاره می‌نمایند که کودک فارغ از عوامل ذکر شده و تنها بر اساس استعدادهای ذاتی خود که نشأت گرفته از ساختار ژنتیکی او می‌باشد، آن‌ها را بروز می‌دهد. بنابراین مدعی است که در شکل‌گیری هویت شخصی افراد که در برگیرنده خصوصیات رفتاری و شخصیتی آن‌ها است، فقط ساختار ژنتیکی یا هویت ژنتیکی دخیل است نه عوامل دیگر.^۱

نقد و بررسی عوامل سه‌گانه:

این عوامل سه‌گانه هیچ کدام در عرض یکدیگر به حساب نمی‌آیند بلکه برخی از آن‌ها بطور اقتضای اثر می‌گذارد و برخی دیگر از شرایط و موانع حساب می‌شوند. مانند عوامل

۱. محمدی، علی، شبیه‌سازی انسان، ص ۲۶۶.

زیستی که بعنوان مقتضی تاثیر گزار است و از عوامل کسبی نمی باشند و همچنین در صورت شرایط و نبود موانع اثر گزار است.

البته این را هم باید یادآور شویم که افراد زیادی از شنیدن این عقیده که زن‌ها به رفتار تأثیر می‌گذارند به شدت آشفته می‌شوند؛ زیرا آن‌ها معتقد هستند که این گفته نظریه پردازان، بدان معنا است که «زن‌ها سرنوشت را رقم می‌زنند». این سوء تعبیر رایج غالباً به گونه‌ای موکد از سوی افراد ابراز می‌شود که از چگونگی عمل کرد زن‌ها آگاهی ندارند.

زن‌ها ساختار شیمیایی هستند که تولید پروتئین یا تنظیم فعالیت سایر زن‌ها را بر عهده دارند. واقعیت این است که زن‌ها به شیوه‌های غیر مستقیم و پیچیده به رفتار تأثیر می‌گذارند که مستلزم کسب درون داده‌هایی از فیزیولوژی بدن، محیط، جامعه و فرهنگ است. اما این به معنای نقش تعیین کننده و جبری برای زن‌ها نیست.^۱

زن‌های رفتاری:

تفاوت‌های ژنتیکی حاصل از زن‌ها، خود عامل مهمی در گوناگونی خصوصیات ظاهری و رفتاری افراد است. زیرا زن‌ها اطلاعات و برنامه‌هایی را به همراه دارند که ویژگی‌های ظاهری نظیر ساختمان بدن، جنس، رنگ پوست، مو، چشم و خصوصیت جسمانی و همچنین ویژگی‌های رفتاری فرد را مشخص می‌کنند. امروزه یکی از زیرمجموعه‌های رشته ژنتیک که خود به عنوان یک رشته مستقل مطرح است بحث «ژنتیک رفتاری» است.^۲ البته در این حوزه برای مطالعه نحوه به ارث رسیدن صفات رفتاری از ترکیب شیوه‌های ژنتیکی و روان‌شناسی استفاده می‌شود. در واقع «ژنتیک رفتاری» می‌خواهد بداند که صفات روانی مثل توانایی ذهنی، مزاج، پایداری هیجانی و نظایر آن تا چه اندازه از والدین به فرزندان منتقل می‌شود.

اگر چه تاکنون انواع گوناگون زن مانند: زن قد، رنگ مو، رنگ چشم، گزارش شده است، اما واقعیت این است که برای هیچ یک از ویژگی‌های فیزیولوژیک انسان و دیگر موجودات زنده ژنی وجود ندارد بلکه زن فقط دستور ساخت پروتئین‌ها و آنزیم‌هایی را می‌دهند که در فعل و

۱. تامس موری، ترجمه حامد برآمدی و حمید رضا آقا محمدیان، نظریه‌های نوین تحول انسان، ص ۳۴۲.

۲. آتکینسون، ریتا ال، زمینه روان‌شناسی، ج ۱، ص ۶۱.

انفعالات شیمیایی سلول‌ها دخالت دارند و ظهور آن در بدن به شکل بیماری یا ویژگی فیزیکی دیده می‌شود.

به طور خلاصه ژن به یک ردیف از اجزای تشکیل دهنده مولکول DNA گفته می‌شود که کروموزم‌ها را در هسته سلول تشکیل می‌دهند. مولکول DNA رمز اطلاعات ژنتیکی را با خود دارد و هر نوع تغییر در این رمز باعث تغییر در پیام ژنتیکی و در نتیجه تولید پروتئین جدید می‌شود. ژن در ساختن همه سلول‌ها و در نهایت در ساختن همه اعضای مختلف بدن مانند: مغز، قلب، ماهیچه و... نقش دارد.

یک بخش مهم در فرایند تبدیل اطلاعات از DNA به پروتئین، در کنترل و تنظیم بیان ژن می‌باشد. تغییر در مقدار و فعالیت پروتئین‌های تنظیم کننده بیان ژن‌ها می‌تواند تأثیر بسیار مهمی در تولید پروتئین‌های درگیر در شکل‌گیری ساختار و فعالیت‌های سلولی در هر یک از اندام‌های بدن به ویژه مغز داشته باشد. هر جهش در ژن ممکن است در تولید پروتئین در سلول اثر بگذارد و چنانچه این جهش در ژن‌های موجود در سلول‌های مغز اتفاق بیفتد منجر به تغییر در فعالیت‌های مغز و به ناچار تغییر در رفتار انسان می‌شود. اخیراً کشف شده است که به غیر از مولکول DNA، مولکول RNA نیز قادر است بدون تبدیل شدن به پروتئین در تنظیم فعالیت ژن‌ها در سلول نقش مؤثری ایفا کند.

ارتباط ژن‌ها با رفتار آدمی

برخلاف آنچه که پنداشته می‌شود، ژن‌ها به طور مستقیم روی هیچ ویژگی رفتاری و یا بیماری خاصی اثر ندارند؛ بلکه ژن‌ها در سطح مولکول‌هایی اثر دارند که تعیین کننده فرایند طبیعی و یا غیر طبیعی فعالیت‌های سلولی است. فعالیت پروتئین‌ها و مولکول RNA که ژن‌ها دستور ساخت آن‌ها را می‌دهند در واقع کنترل کننده واقعی فعالیت‌های سلولی و در سطح بالاتر، رفتارهای انسان می‌باشند. گاهی شنیده می‌شود که برای یک بیماری دلیل ژنتیکی شناسایی شده است و پس از چندی خبر می‌رسد که عامل دیگری باعث آن بیماری می‌شود. این مثال در مورد بسیاری از بیماری‌ها صدق می‌کند و همه آن‌ها نشان‌دهنده آن است که فعالیت‌های فیزیولوژیک در بدن بسیار وسیع و پیچیده است و دلایل ایجاد بیماری‌های فیزیکی، روانی و رفتاری بسیار

گسترده می‌باشند. همه می‌دانیم که بعضی افراد سیگاری سرطان نمی‌گیرند و بعضی دیگر سیگار نمی‌کشند ولی مبتلا به سرطان ریه می‌شوند. این مثال نشان دهنده این واقعیت است که وجود زمینه ژنتیکی و ریسک ابتلا افراد به بیماری‌ها متفاوت می‌باشد. یعنی هیچ بیماری فقط به خاطر وجود یک ژن ایجاد نمی‌شود، بلکه فرایندهای مختلف از طرف ژن‌های متفاوت و همچنین وجود فاکتورهای محیطی است که در فعال کردن ژن‌ها و ایجاد بیماری نقش دارند. پس باید در ارزیابی ویژگی‌های فیزیولوژیک رفتاری و روانی در انسان، نقش ژن‌های متفاوت و محیط با هم بررسی شوند.^۱

نتیجه:

در بخش‌های قبلی این را دانستیم که رفتار آدمی صرفاً متأثر از ژن‌ها نیست، بلکه به نحوی از آن تأثیرپذیر است. به عبارت دیگر تأثیر ژن‌ها بر رفتار آدمی به نحو اقتضاست نه به نحو مطلق.

بنابراین اگر به سادگی بگوییم که چون فلان شخص ژن رفتاری X را دارا است، لزوماً رفتار X از او صادر خواهد شد، از واقعیت بسیار فاصله گرفته‌ایم؛ چرا که رفتار آدمی بسیار پیچیده‌تر از آن است که صرفاً و به طور مطلق ژن‌ها در آن دخیل باشند.

دانشمندان این رشته با مثال‌های زیاد و تجارب زیاد به این نتیجه می‌رسند که، رفتار آدمی معادل ژن‌ها نیست، بلکه عوامل بسیاری که تحت عنوان محیط مطرح می‌باشند در بروز رفتار آدمی تأثیرگذار هستند. ژن‌ها فقط بخشی از رفتار را شکل می‌دهند، بخش دیگر آن مربوط به عوامل محیطی است که بالاتر به آن اشاره شده است. واقعیت این است عواملی که پیش‌تر بحث‌شان شد (عوامل محیطی، اجتماعی و ژنتیکی) تأثیر متقابل و پیچیده‌ای دارند و باعث ایجاد تفاوت‌های فردی می‌شوند. در عین حال، میزان تأثیرگذاری هر یک از این‌ها بر جوانب گوناگون رشد فرد، یکسان نیست. مثلاً در شکل‌گیری خلق و خوی فرزندان، هم حالات خود کودک و هم تأثیرات والدین و اطرافیان وی اهمیت دارد. کودکان با خصوصیات متأثر از الگوی ژنتیکی و

۱. دین هامر و پیتر کولپند، ترجمه علی متوالی زاده، نقش ژن‌ها در شکل‌گیری شخصیت، ص ۱۳۹.

عوامل محیطی قبل از تولد هم تحت تأثیر محیط پس از تولد خود قرار می‌گیرند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند، و این امر در شکل‌گیری شخصیت آنان مؤثر است.^۱

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که هویت شخصی انسان که در واقع مبین شخصیت و الگوهای رفتاری وی نیز می‌باشد براساس فاکتورهای مختلفی شکل می‌گیرد که در این میان ساختار ژنتیکی بخشی از این هویت محسوب می‌گردد. لذا نمی‌توان هویت شخص را منحصرأً به هویت ژنتیکی محدود کرد.

اصلاح پذیر بودن خلیات و رفتار انسان:

بسیاری از مردم چنین می‌پندارند که اخلاق و رفتار انسان غیر قابل تغییر است و می‌گویند: این در ذات اوست، یا می‌گویند زن او چنین است یا این که خدا چنین آفریده است. با صراحت می‌توان گفت: که همه این ادعاها غلط است. چرا که اگر چنین بود دیگر توصیه به خودسازی چه معنایی داشت، خوب شدن، معنویت داشتن و خودسازی وقتی معنا پیدا می‌کند که امکان تغییر اخلاق و روحیات وجود داشته باشد. علاوه بر این اگر اخلاقیات تغییر نداشته باشد و اصلاح اخلاق و روحیات ممکن نباشد، نه تنها علم اخلاق بیهوده خواهد بود، بلکه تمام برنامه های تربیتی انبیاء و کتاب‌های آسمانی لغو خواهد بود. تعزیرات و تمام مجازات‌های باز دارنده نیز بی‌معنا خواهد بود.

با این همه عجیب است که بعضی‌ها می‌گویند اخلاق قابل تغییر نیست و به ادعای خودشان دلیل هم می‌آورند از جمله می‌گویند: اخلاق هر کس تابع چگونگی آفرینش روح و جسم اوست و چون روح و جسم آدمی عوض نمی‌شود، اخلاق او نیز قابل تغییر نیست.

دلیل دیگری که برای این امر ذکر کرده‌اند این است که: دگرگون شدن اخلاق به واسطه عوامل خارجی، از قبیل تأدیب و نصیحت و اندرز است، و هنگامی که این عوامل زایل گردد، انسان به اخلاق اصلی خود باز خواهد گشت.

در بیان جواب این ادله باید گفت: اولاً ارتباط اخلاق و رفتار با ساختمان روح و جسم انسان قابل انکار نیست، ولی این ارتباط در حد مقتض است نه علت تامه یعنی می‌تواند زمینه‌ساز باشد

۱. سیف، سوسن و دیگران، روان‌شناسی رشد، ص ۵۰.

نه این که الزاماً و اجباراً تأثیر قطعی بگذارد. همان گونه که بسیاری از افراد که از پدران و مادران مبتلا به پاره‌ای از بیماری‌ها متولد می‌شوند زمینه آلودگی به آن بیماری‌ها را دارند، ولی با این حال می‌توان با پیش‌گیری‌های مخصوص جلو تأثیر عامل وراثت را گرفت. ثانیاً: گاهی عوامل بیرونی آن قدر تأثیر قوی دارد که ویژگی‌های ذاتی را به کلی دگرگون می‌سازد. مانند حیوانات اهلی که یک روزی وحشی بودند، انسان آن‌ها را گرفت و رام کرد. بنابراین، همان گونه که عادات و ملکات اخلاقی زشت در سایه تکرار عمل تشکیل می‌گردد، از همین طریق قابل زوال است. البته اثر تلقین، تفکر، تعلیمات صحیح، محیط سالم و هم‌چنین اصلاح ژنتیکی در مواقع ضروری در فراهم آوردن زمینه‌های روحی برای پذیرش و تشکیل ملکات خوب را نمی‌توان نادیده گرفت.

ادله تغییر خلقیات:

آنچه که بالا اشاره شده است از نظر ادله عقلی بود. اگر به مسئله از مبدأ وحی و سخنان معصومین (علیهم السلام) نگاه کنیم، مسئله روشن‌تر از این خواهد بود زیرا:

۱. نفس مسئله بعثت انبیاء و ارسال رسل و انزال کتب آسمانی و به طور کلی مأموریتی که آن‌ها برای هدایت و تربیت همه انسان‌ها داشتند، محکم‌ترین دلیل بر امکان تربیت و پرورش فضایل اخلاقی در تمام افراد بشر است.

آیات مانند «او کسی است که در میان جمعیت درسی نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد و مسلماً پیش از آن در گمراهی آشکار بودند»^۱.

و آیات مشابه آن به خوبی نشان می‌دهد که هدف از مأموریت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)، هدایت و تربیت و تعلیم و تزکیه همه کسانی بود که در گمراهی آشکار بودند.

۲. تمام آیاتی که خطاب به همه انسان‌ها به عنوان «یا بنی آدم» و «یا ایها الناس» و «یا ایها الانسان» می‌باشد و مشتمل به اوامر و نواهی و مسائل مربوط به تهذیب نفس و کسب فضائل

۱. سوره جمعه، آیه ۲؛ هم‌چنین سوره فصلت آیه ۳۴ و سوره شمس آیه ۹-۱۰ به موضوع اشاره دارد.

اخلاقی است. بهترین دلیل بر امکان تغییر «اخلاق رذیله» و اصلاح صفات ناپسند است، در غیر این صورت عمومیت این خطاب‌ها لغو خواهد بود.

۳. اعتقاد به عدم امکان تغییر اخلاق و رفتار انسان، سر از اعتقاد به جبر در می‌آورد؛ زیرا مفهومی که صاحبان اخلاق بد و خوب قادر به تغییر آن نیستند، پس در انجام کار خوب یا بد مجبورند و در عین حال مکلف به انجام خوبی‌ها و ترک بدی‌ها هستند، که این عین جبر است.

در روایات اسلامی نیز تعبیرات روشنی در این زمینه دیده می‌شود از جمله:

۱. حدیث معروف که رسول اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»^۱. دلیل واضح بر امکان تغییر صفات اخلاقی است.

۲. روایات فراوانی که تشویق به حسن خلق می‌کند، مانند حدیث نبوی: «اگر بندگان می‌دانستند که حسن خلق چه منفعتی دارد، یقین پیدا می‌کردند که محتاج به اخلاق نیکند»^۲.

۳. در حدیثی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌خوانیم: «اخلاق خوب از میوه‌های عقل و آگاهی است و اخلاق بد از ثمرات جهل و نادانی است»^۳.

این‌گونه روایات و تعبیرات گویا و پر معنا در کلمات معصومین (علیهم السلام) زیاد دیده می‌شود و همه آن‌ها نشان می‌دهد که صفات اخلاقی و رفتار انسان قابل تغییر است و گر نه این تعبیرات و تشویق‌ها لغو و بیهوده خواهد بود.

البته طرفداران عدم تغییر اخلاق و رفتار هم به بعضی احادیث مراجعه می‌کنند لکن همه صفات که در این روایات آمده است در حد مقتضی است نه در حد علت تامه. این نکته نیز گفتنی است که بعضی از افراد فاسد و مفسد برای این‌که اعمال خود را توجیه کنند، به این گونه منطقی‌ها روی می‌آورند که خدا ما را چنین آفریده...

۱. شیخ عباس قمی، سفینه البحار، در ماده خلق.

۲. «و يعلم البعد ما فی حسن الخلق لعلم انه یحتاج ان یکون له خلق الحسن» مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۳۶۹.

۳. «الخلق المحمود من ثمار العقل، الخلق المذموم من ثمار الجهل» آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم، ص ۱۲۸۰.

بنابراین به این نتیجه رسیدیم که اخلاق و رفتار انسان، قابل تغییر هستند و اصلاح ژنتیکی خلیات و روحيات انسان هم امکان پذیر است. الان باید بحث کنیم اگر تغییرات اخلاقی بوسیله اصلاح ژنتیکی انجام شود چه حکمی دارد؟

۱. اصلاح اخلاقیات مستحب و گاهی واجب است:

در اصلاح جامعه، و اصلاح اعمال مردم باید به اصلاح ریشه های اخلاقی عمل پرداخت، چرا که غالب اعمال متکی به ریشه های اخلاقی است.

به همین دلیل، بیشترین کوششهای انبیای الهی و مصلحان جوامع اسلامی، مصروف این امر شده است که با تربیت صحیح، فضائل اخلاقی را در فرد فرد جامعه پرورش دهند و رذائل را به حد اقل برسانند تا اعمال که تراوش صفات اخلاقی است اصلاح گردد. تعبیر به تزکیه در آیات متعدّد از قرآن مجید نیز اشاره به همین معنی است. بنابراین معلوم میشود، آن صفات رفتاری و اخلاقی که مستحب است و نبود آن ها انسان را به کناه و آلودگی ها نمیکشاند، اصلاح این ها نیز مستحب است ولی در مقابل این ها رفتار و اخلاقیات که داشتن آن ها واجب است و همچنین نبود آن ها به اصل دینداری ضرر میزند، اصلاح و تغییر آن ها نیز واجب و ضروری خواهد بود. از این جا پی میبریم به این که هر چه در اصلاح اخلاقیات مفید و شرعی باشد استفاده از آن جائز خواهد بود. بنابراین قبلاً هم بیان شد یکی از روش اصلاح خلیات روش اصلاح ژنتیکی بود و در اصلاح ژنتیکی هیچگونه حرامی وجود ندارد، پس می توان اصلاح خلیات را بوسیله اصلاح ژنتیکی انجام داد.

۲. اصلاح ژنتیک ریشه ای تر و کم آسیب تر است:

در انسان، نوید بخش ترین فایده ی مهندسی ژنتیک، ژن درمانی بوده است، که یک درمان پزشکی برای نوعی بیماری است که در آن ژن های معیوب تعمیر و باز سازی می شوند و سپس جایگزین می شوند، و یا ژن های درمانی برای مبارزه با این بیماری وارد عمل می شوند. همچنین جنینی با نقص ژنتیکی می تواند با ژن درمانی، حتی قبل از به دنیا آمدن نیز درمان شود. همه این ها نشان دهنده این است که اصلاح ژنتیک ریشه ای تر عمل می کند و نسبت به روش های دیگر کم آسیب تر است، بنابراین در اصلاح اخلاقیات اولی از سایر روش ها خواهد بود.

۳. در شریعت برای اصلاح خلیات از تاثیرات جسمی کمک گرفته شده:

بر اساس آیات و روایات، تغذیه می تواند در اخلاق و روحیات و ملکات انسان تاثیر گذار باشد، زیرا بین جسم و روح آدمی رابطه نزدیک و تنگاتنگی وجود دارد. به عنوان مثال در آیه ۴۱ سوره مائده درباره گروهی از یهود که مرتکب کارهای خلافی از قبیل جاسوسی بر ضد اسلام و تحریف حقایق کتب آسمانی شده بودند، می فرماید: «آنها کسانی هستند که خدا نخواست است دلهايشان را پاک کند» و بلافاصله در آیه بعد می فرماید: «آنها بسیار به سخنان تو گوش فرا می دهند تا آن را تکذیب کنند و بسیار مال حرام می خورند!»^۱

این تعبیر نشان می دهد که آلودگی دلهای آنها بر اثر اعمالی همچون تکذیب آیات الهی، و خوردن مال حرام بطور مداوم بوده است، و از این جا روشن می شود که خوردن مال حرام سبب تیرگی آینه دل و نفوذ اخلاق رذیله و فاصله گرفتن با فضائل اخلاقی است. در آیه ۵۱ سوره مومنون می فرماید: «ای پیامبر! از غذاهای پاکیزه بخورید و عمل صالح انجام دهید»^۲ بنابراین خوردن غذاهای پاک و انجام عمل صالح پشت سر یکدیگر دلیل بر وجود یک نوع ارتباطی بین این دو است، و اشاره به این است غذاهای مختلف آثار اخلاقی متفاوتی دارد، غذای حلال و پاک، روح را پاک می کند و سرچشمه عمل صالح می شود، و غذاهای حرام و ناپاک روح و جان را تیره و سبب اعمال ناصالح می گردد.

رابطه اخلاق و تغذیه در روایات اسلامی دامنه گسترده ای دارد که نمونه هایی از آن را در ذیل از نظر می گذرانیم:

در یک سلسله از روایات، به رابطه تغذیه با سوء اخلاق اشاره شده است از جمله:

۱- در روایات متعددی می خوانیم: یکی از شرایط استجابت دعا پرهیز از غذای حرام است از جمله، در حدیثی آمده است که شخصی نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) آمد و عرض

۱. «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَظْهَرْ قُلُوبُهُمْ...» «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّخْتِ»

۲. «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً»

کرد: دوست دارم دعای من مستجاب شود. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «غذای خود را پاک کن از غذای حرام پرهیز نما»^۱

لقمه حرام باعث قساوت قلب، عدم قبولی نماز و عدم استجاب دعا می شود و این ها اموری است که رشد معنوی انسان مستقیماً به آن ها وابسته است.

۲- در روایات متعدد دیگری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) آمده است که: «کسی که چهل روز گوشت را ترک کند، اخلاق او بد می شود»^۲ از این احادیث بخوبی استفاده می شود که در گوشت ماده ای است که اگر برای مدت طولانی از بدن انسان قطع شود، در روحيات و اخلاق او اثر می گذارد، و کج خلقی و بد اخلاقی به بار می آورد.

البته استفاده زیاد از گوشت حیوانات نیز در بعضی از روایات مذموم شمرده شده، ولی از ترک آن برای مدت طولانی نیز در بسیاری از روایات نهی شده است.

۳- در روایات زیادی که در کتاب «اطعمه و اشربه» آمده است، رابطه ای میان بسیاری از غذاها و اخلاق خوب و بد، بیان گردیده به عنوان نمونه:

در حدیثی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می خوانیم: «علیکم بالزیت فانه یکشف المرء ... و یحسن الخلق؛ بر شما لازم است که از زیت (زیت به معنی روغن زیتون یا هرگونه روغن مایع است) استفاده کنید، زیرا صفرا را از بین می برد... و اخلاق انسان را نیکو می کند.»^۳ در روایات متعددی^۴ که در کافی درباره انگور آمده است رابطه میان خوردن انگور و برطرف شدن غم و اندوه دیده می شود؛ از جمله، در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) می خوانیم: «یکی از پیامبران الهی از غم، اندوه و افسردگی به پیشگاه خداوند متعال شکایت کرد؛ خداوند متعال به او دستور داد که انگور بخورد!»^۴

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، جلد ۹۰، ص ۷۹.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، جلد ۱۷، ص ۲۵.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، جلد ۱۷، ص ۲۵.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، جلد ۶، ص ۳۵۱.

رابطه نزدیکی میان تغذیه و روحیات و اخلاقیات وجود دارد، هرگز نمی گوئیم غذاها علت تامه برای اخلاق خوب یا بد است، بلکه همین اندازه می دانیم که طبق روایات بالا یکی از عوامل زمینه ساز پاکی و اخلاق، تغذیه است هم از نظر نوع غذاها و هم از نظر حلال و حرام بودن آنها

بنابراین در شریعت برای اصلاح خلقیات از تاثیرات جسمی کمک گرفته شده مانند کم خوردن، مصرف درست گوشت، خوردن عدس و... همه این ها تاثیرات اخلاقی دارد، پس معلوم می شود با اصلاحات جسدی می توان اصلاحات خلقی بوجود آورد و شریعت خود توصیه به این امر کرده است. از همه این ها به این نتیجه می رسیم که خلقیات انسان قابل تغییر است و همچنین این تغییر و اصلاح بوسیله اصلاح ژنتیک می شود انجام گرفت و مانع فقهی ندارد.

مبحث سوم: حکم اصلاح ژنتیکی در صورت تزاحم:

برای این که حکم اصلاح ژنتیکی در صورت تزاحم روشن شود، به عنوان مقدمه مقداری در مورد تزاحم بحث می کنیم.

تعریف تزاحم

معنای لغوی

تزاحم در لغت به معنای گردآمدن گروهی بر چیزی، تلاطم امواج و راندن برخی از آنها برخی دیگر را در یک تنگنا آمده است.^۱ در فقه چنین معنی شده است: تزاحم عبارت است از عدم امکان جمع بین دو حکم در مقام امتثال از باب اتفاق. عدم امکان جمع یا به جهت عدم توانایی مکلف به جمع بین آن دو در مقام عمل است، چنان که غالب موارد تزاحم چنین است و یا به جهت قیام دلیل خارجی بر عدم اراده جمع بین آن دو است.

معنای اصطلاحی

تزاحم، در اصطلاح عبارت است از تنافی دو حکم دارای ملاک در مقام امتثال، به سبب آن که مکلف، به انجام هر دو در یک زمان قادر نمی باشد. مرحوم نائینی در این مورد می فرماید: «در تزاحم بین دو حکم شرعی یک تنافی غیردائمی وجود دارد، اما این تنافی ریشه در مقام

^۱ ابن منظور، لسن العرب، ذیل واژه «زحم»، ج ۱۲، ص ۲۶۲.

قانونگذاری ندارد؛ بلکه دو حکم پس از کشف توسط فقیه، تنها در مقام فعلیت و تحقیق موضوعشان به ناسازگاری افتاده اند. ریشه این نوع تنافی تنها این است که مکلف در شرایطی خاص از انجام دادن وظایف خود عاجز میشود. ^۱ در واقع ایشان با این بیان فرق تعارض و تزامم را هم اجمالاً متذکر شد.

در کتاب «بحوث فی علم الاصول» آمده است: «التزامم، هو التنافی بین الحکمین بسبب عدم قدره المکلف علی الجمع بینهما فی عالم الامثال». بیشتر علمای اصولی التزامم را بر ناسازگاری و تمناع دو حکم که ناشی از قدرت نداشتن مکلف بر امتثال آن دو باشد، اطلاق کرده اند،^۲

تزامم بین احکام

تنافی بین دو حکم در مقام امتثال که مربوط به باب التزامم است، مثل این که دو نفر بدون هیچ ترجیحی، در حال غرق شدن باشند و شخص مکلف تنها قادر به نجات یکی از آن دو باشد. در این فرض گویا وجوب نجات یکی مقید به نجات ندادن دیگری است، ولی امکان جعل دو حکم و تحقق آنها معقول است، زیرا نجات هر دو دارای مصلحت بوده است.

این دو حکم در مرحله تحقق و مجعول نیز با هم تنافی ندارند، زیرا اگر مکلف به هیچ کدام از دو امر عمل نکند نسبت به هر دو عاصی محسوب می شود و مستحق عقاب است.

بنا بر این، دو حکم فقط در مقام امتثال تنافی دارند. ^۳ یا در مثال دیگر عنوان می شود که شخصی پدر و مادر و زن فقیری دارد، و نمیتواند نفقه آنان را تأمین کند. در صورت بودن زوجه و یک یا چند نفر واجب النفقه دیگر، زوجه مقدم بر سایرین خواهد بود.

مرجحات باب التزامم

مرجحات باب التزامم، سبب می شود یکی از دو حکم متزامم نزد شارع اهمیت بیشتری پیدا کند که این اهمیت، از ارجحیت آن حکم در نزد شارع کشف می کند. در تعداد مرجحات التزامم اختلاف است، اما مهم ترین آنها عبارت است از:

^۱ . نانینی، محمدحسین، به قلم ابوالقاسم خوئی، اجود التقريرات، ج ۳، ص ۳۲.

^۲ . صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۲۶. به قلم محمود هاشمی .

مظفر، محمد رضا، اصول فقه، ص ۳۷۳.

^۳ . ایروانی، باقر، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، ج ۴، ص ۲۹۰-۲۹۱.

الف) نبود جایگزین

اگر بین وضوی واجب یک نماز، با وجوب حفظ جان یک انسان تزام درگیرد، باید وضو را که جایگزین (تیمم) دارد، کنار نهاد و وجوب حفظ جان دیگری را که جایگزین ندارد، مقدم کرد. بعضی از اصولین برای اثبات اینکه صرف نبود جایگزین مرجح باشد، راه دشواری در پیش دارند. شهید صدر در این مورد علیرغم تلاش فراوان، موفق به اثبات اعتبار این مرجح به صورت مرجحی مستقل نمیشود و به ناچار این مرجح را نیز یکی از مصادیق «قانون ترجیح حکمی اهم بر حکم مهم» قلمداد می‌کند.^۱ یعنی حتی در اینجا هم وجوب حفظ جان انسان، به خاطر آنکه حکم رقیبش جایگزین دارد مقدم نمیشود، بلکه چون مبتنی بر مصلحت مهمتری است، مقدم میگردد.

ب) سبق زمانی

وقتی دو حکم شرعی با هم تنافی پیدا کنند، اما زمان واجب شدن یکی از آنها پیش از دیگری باشد، حکم سابق مقدم و حکم رقیب کنار گذاشته میشود.^۲ به عنوان مثال؛ از آنجا که مدیریت خانواده بر عهده مرد است، قانون به وی اختیار میدهد که زنش را از اشتغال به مشاغل منافی با مصالح خانوادگی یا حیثیت اجتماعی‌شان باز دارد از سوی دیگر، ممکن است زن قبل از عقد نکاح در عقد اجاره ای اجیر یک شخصیت حقیقی یا حقوقی شده باشد؛ حال اگر مرد پس از عقد نکاح، اشتغال همسرش به آن شغل را منافی با مصالح خانوادگی بداند، زن از سویی باید حق قانونی شوهرش را که او را از ادامه کار منع میکند، بپذیرد و از سوی دیگر، پیش از عقد نکاح در قرارداد اجاره تعهد داده است که برای کارفرما کار کند.

واقعیت این است که سبق زمانی هم تا به «قانون تقدیم اهم بر مهم» باز نگردد، مرجح مطمئن نیست.

۱. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۸۲.

۲. نائینی، محمدحسین، به قلم ابوالقاسم خوئی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۵۸.

ج) قانون اهم و مهم

در مباحث اصولی از قواعدی بحث می‌شود به نام قاعده اهم و مهم و یا قانون اهمیت. به این معنا که تقدم حکم مهم‌تر، بر حکم مهم است. تقدم حکم مهم‌تر در جای است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) تزامم وجود دارد. بنابراین، هرگاه بین دو واجب تزامم باشد، در مقام رفع تزامم، در صورتی که یکی اهمیت بیشتری داشته باشد، مقدم می‌گردد و در صورتی تساوی، مکلف در امثال هر یک از آن دو مخیر است. به تعبیر دیگر، هرگاه به سبب قانون اهمیت، یکی از واجب‌ها بر دیگری مقدم شود، وجوب واجب دیگر، مشروط است. در این صورت وجوب واجب مهم را وجوب ترتیبی می‌نامند.^۱

تنها مرجح مطمئن در تزامم احکام «قانون اهم و مهم» است. این قانون که مبتنی بر مصالح احکام است بیان میکند که اگر در نزد شارع، ملاک یکی از دو حکم از ملاک حکم دیگر قویتر باشد، همان حکم بر حکم دیگر مقدم میشود. یکی از مصادیق قانون اهم و مهم، همان قانون دفع افسد به فاسد است که چیزی جز اهمیت سنجی اعمال حرام نیست. بنابراین ماهیت قانون اهم و مهم همان تشخیص مصلحت و مفسده موجود در احکام و سنجش آنها با یکدیگر است. تقدم حکم اهم بر حکم مهم در جایی که امکان انجام دادن هر دو حکم وجود ندارد، لازم است. بعد از این مقدمه وارد اصل بحث می‌شویم.

صور تزامم در اصلاح ژنتیکی:

۱. تزامم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با حرمت مقدمات

در این صورت فرض بر این است که در وجوب اصلاح ژنتیکی با بعضی از مقدمات حرام روبرو میشویم. به عنوان مثال در جراحی ژنتیکی، گاهی بیمار در دید حرام یا در لمس نامحرم قرار می‌گیرد. در علم اصول مسئله، مقدمه‌ای حرام و ذی‌المقدمه‌ای واجب، تعبیر میشود که بین حرمت مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه تزامم به وجود می‌آید. سوال اینجا است که آیا در چنین موارد از مرجحات تزامم میشود استفاده کرد و مسئله را حل کرد یا خیر؟

۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوارالاصول، ج ۱، ص ۵۸۴؛

صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۱۵.

در چنین موارد در نگاه بدوی، حرمت مقدمه بر وجوب ذی‌المقدمه پیشی دارد. به این دلیل که اگر مقدمه واجبی حرام شد، اطلاق دلیل تحریم مقدمه، باعث عجز ما از آوردن ذی‌المقدمه می‌شود و چون دلیل وجوب ذی‌المقدمه، مشروط به قدرت است و وقتی که شارع مقدمه‌ای را ممنوع کرد طبعا نمی‌توانیم ذی‌المقدمه را به جا آوریم، پس دلیل حرمت مقدمه بر وجوب ذی‌المقدمه، مقدم است. به دیگر سخن چون حرمت مقدمه، موضوع وجوب ذی‌المقدمه را از بین می‌برد، بنابراین حرمت مقدمه بر وجوب ذی‌المقدمه پیشی دارد. اما در این مورد نمی‌توانیم چنین قضاوتی را داشته باشیم برای این که از خارج میفهمیم مقدمه و ذی‌المقدمه در یک مقام نیستند. اینجا ذی‌المقدمه از نظر ملاک از مقدمه اقواتر است و در چنین موارد وجوب ذی‌المقدمه بر تحریم مقدمه، مقدم خواهد بود. مثلا وجوب انقاذ غریق، که متوقف بر غصب دار غیر است. در این صورت اطلاق تحریم غصب که مقدمه انقاذ غریق است با علم خارجی ساقط می‌شود، زیرا از خارج می‌دانیم که ملاک وجوب انقاذ غریق از تحریم غصب اقواست. بنابراین وجوب انقاذ غریق بر تحریم غصب مقدم است. در موضوع بحث هم از خارج میفهمیم که حفظ نفس محترمه از قرار گرفتن در دید نامحرم اهمیت بیشتری دارد. بنابر این اینجا از یکی از مرجحات تزامم که قاعده اهم و مهم است استفاده می‌کنیم و می‌گوییم ملاک ذی‌المقدمه (اصلاح ژنتیکی) اقوا است بنابراین مقدم خواهد بود.

۲. تزامم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با از دست دادن یک عضو

در اینجا عمل واجبی یا عمل به امر واجبی مستلزم عمل حرامی قرار گرفته است، موضوع مورد بحث از آن قسم تزامم است که مکلف نمی‌تواند هر دو تکلیف را به جا بیاورد. از یک طرف انجام اصلاح واجب و ضروری است، اگر انجام ندهد واجب را پایمال کرده. از طرف دیگر با از دست دادن عضوی از بدنش رو به رو است که این کار هم حرام است، نباید به بدنش ضرر بزند. بنابراین برای حل این مشکل می‌رویم سوراخ مرجحات و قاعده باب تزامم. در اینجا یکی از مرجحات باب تزامم، اهم بودن ملاک یکی از دو متزامم نسبت به دیگری است. یعنی باید دید کدام فعل (اصلاح ژنتیکی یا از دست ندادن عضوی) از جهت ملاک اقوا است. آنچه که از ادله فهمیده می‌شود، وجوب مسئله حفظ نفس از دست دادن یک عضو اقوا

است. زیرا فرض مسئله این است که با نبود یک عضو میشود انسان زندگی کند ولی در وجوب عمل ژنتیکی و در صورت انجام ندادن آن ضرر به همه جسم میرسد و ممکن است انسان هلاک بشود. به تعبیر دیگر گاه بیماری به گونه‌ای است که مثلاً اگر عضوی از اعضای او قطع نشود، بیماری به بقیه بدن سرایت می‌کند، در اینجا هم قطع عضو ضرر است و هم سرایت بیماری به بقیه بدن و در واقع تحمل ضرر قطع عضو به نفع اوست. مانند در بیماری‌ها دیابتی، اگر پای بیمار قطع نشود بیماری به همه بدن سرایت میکند و بیمار هلاک میشود در چنین جای عقل حکم میکند که این کار انجام بگیرد تا بیمار از هلاک شدن نجات پیدا کند. در این مسئله طرف اهم را میگیریم و انجام عمل اصلاح را مقدم میدانیم حتی اگر منجر به از دست دادن عضوی باشد.

۳. تزامم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با داشتن هزینه های گزاف

اگر شخص مجبور شود برای درمان بیماری خود، پول زیادی مصرف کند و حتی به خارج از کشور سفر کند، در این صورت درمان نکردن بیماری ضرر به نفس است، صرف هزینه زیاد و مسافرت به کشور دیگر نیز برای او ضرر و زیان مالی دارد، هرچند به لحاظ جسمی سود می‌برد. به عبارت دیگر تزامم بین ضرورت درمان و هزینه های زیادی که ممکن است عنوان اسراف به خود بگیرد پیش می‌آید. می‌گوییم؛ در این موارد تزامم وجود ندارد زیرا اگر مداوا ضروری و واجب باشد، نوبت به دیگری نمی‌رسد باید ضروری و واجب انجام بگیرد. این جا دیگر مصرف پول مصداق اسراف نیست ولی اگر مداوا ضرورت نداشته باشد صرف مال مصداق اسراف پیدا می‌کند.

۴. تزامم بین وجوب اصلاح ژنتیکی با عقیم شدن

از بین رفتن یکی از قوا یا حواس، مثل حس بینایی یا شنوایی، سختی و خستگی مثلاً باید برای انجام اصلاح ژنتیکی، سرما یا گرما را تحمل کند و موارد دیگر... در این صورت هم قاعده اهم و مهم پیش می‌آید و در نتیجه به نظر میرسد در اینجا نیز مانند همه موارد، اصلاح ژنتیکی اقوا ملاکا است. برای این که فرض بر این است اصلاح واجب است و در صورت ترک، منجر به هلاکت نفس می‌شود. بنابر این اصلاح ژنتیکی اهم است و مقدم بر موارد بالا است. بحث را با بیان ادله فقهی دنبال میکنیم.

لزوم تقدیم اهمّ بر مهم

الف) ادله لفظی

۱. قرآن

حفظ نفس و حالت اضطرار

با توجه به اهمیت قاعده عقلی و شرعی (اهم و مهم) آیات کثیری از قرآن کریم به طور غیر مستقیم مربوط به این بحث است. به عنوان نمونه: یکی از احکامی که در قرآن بیان شده است حرمت خوردن گوشت مردار است؛ اما گاه انسان در موقعیتی قرار می گیرد که ناچار است از گوشت مردار بخورد و اگر این کار را نکند جان او به خطر می افتد. بنابراین در چنین حالتی امر دائر است بین اینکه انسان از گوشت حرام بخورد و یا جانش به خطر بیفتد و از آنجایی که حفظ نفس اهمیت بیشتری دارد، شارع مقدس اجازه داده است که انسان مضطر از گوشت مردار بخورد. در برخی از آیات، اضطرار رافع عقوبت و در برخی دیگر، موجب حلیت دانسته شده است. قرآن در این مورد چنین میفرماید: «جز این نیست که مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را که به هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن بخوانند، بر شما حرام کرد. اما کسی که ناچار شود هرگاه که از حد نگذراند و بی میلی جوید، گناهی مرتکب نشده است که خدا آمرزنده و بخشاینده است.»^۱ با ذکر حرمت مردار و... از مضطر نفی گناه شده است: در جای دیگر میفرماید: «حرام شد بر شما مردار و خون و گوشت خوک و هر حیوانی که به هنگام کشتنش نام دیگری جز الله را بر او بگویند..... پس هر که در گرسنگی بی چاره ماند بی آن که قصد گناه داشته باشد، بداند که خدا آمرزنده و مهربان است.»^۲ در اینجا نیز پس از ذکر محرماتی، مضطر را مشمول آمرزش دانسته است. یا در جای دیگر؛ «بگو: در میان آنچه بر من وحی شده است چیزی را که خوردن آن حرام باشد، نمی یابم، جز مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک که پلید است یا حیوانی که در کشتنش مرتکب نافرمانی شوند و جز با گفتن نام الله ذبحش کنند. هرگاه کسی ناچار به

۱. «أَنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ...» سوره بقره آیه ۱۷۳.

۲. «حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

سوره مائده آیه ۳.

خوردن گردد بی آنکه سرکشی کند و از حد بگذرد، بداند که خدا آمرزنده و مهربان است.»^۱ و همچنین در آیه ۱۱۵ سوره نحل به این موضوع پرداخته است. و در آیه ۱۱۹ سوره انعام نیز پس از ملامت بر نخوردن گوشت مذکّی، موارد اضطرار را از محرمات استثنا کرده است. فقیهان با توجه به این آیات و بعضی از احادیث در صورت اضطرار و ناچاری حفظ نفس را بر بقیه موارد مقدم داشتند.

حفظ نفس و وجوب تقیه

نمونه دیگر این است که اظهار کفر و شرک نسبت به خداوند از گناهان کبیره است و بالاجماع حرام است؛ اما جایی که جان انسان به خطر بیفتد اظهار آن اشکال ندارد و از باب اکراه اگر انسان را مجبور کنند که کلمات کفر آمیز به زبان بیاورد و اگر آن کار را نکند او را می کشند این عمل جایز است. قرآن می فرماید: «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند (بجز آن ها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است) عذاب عظیمی در انتظارشان است.»^۲

در جای دیگر می فرماید: «افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، هیچ رابطه ای با خدا ندارد مگر این که از شرّ آنان خویش را محافظت کنید...»^۳ این آیه و مشابه آن دلالت بر حفظ نفس دارد. در جای که انسان از جانش بترسد یا خطری او را تحدید کند می تواند برای حفظ نفسش تقیه کند و عقاید خود را مخفی کند. یا در جای دیگر قرآن در قصه حضرت موسی و خضر چنین میفرماید: «و رفتند تا به پسری رسیدند، او را کشت، موسی گفت: آیا جان پاکی را بی آنکه مرتکب قتلی شده باشد می کشی؟

۱. «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» سوره انعام آیه ۱۴۵.

۲. «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» سوره نحل آیه ۱۰۶.

۳. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» سوره آل عمران، آیه ۲۸.

مرتکب کاری زشت گردیدی»^۱ و کشتن آن فرد نیز به وضوح دال بر قاعده تقدیم اهم بر مهم است.

۲. سنت

علاوه بر تاییدات قرآنی در سنت و سیره ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز موارد زیادی وارد شده است که احکام صادر شده در آنها از مصادیق این قاعده و دال بر ضرورت تقدیم اهم بر مهم است. ائمه اطهار پیوسته بطور مستقیم و غیر مستقیم به رعایت اولویت ها و مرجحات توصیه

می کردند که در این جا به چند نمونه اشاره می شود:

۱. امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «هر چیزی که صوم به وسیله ی آن ضرر می زند افطار کردن بر فرد واجب است.»^۲ که معنای آن این است که اگر کسی روزه بگیرد این عمل حرام است زیرا ضرر دارد. اینجا ممکن است خود ضرر زدن حرام باشد و روزه یکی از مصادیق این کلی باشد. یا اینکه بگوییم: صومی که حرام است و ضرر زدن ملاک آن است و وقتی چیزی حرام شد یقیناً ملاک آن هم حرام می شود.

ممکن است بر استدلال به این روایت اشکال بشود که؛ اگر امام (علیه السلام) می فرماید افطار واجب است این به سبب یک نوع خصوصیتی است و آن اینکه خداوند برای مسلمانان هدیه فرستاده است به این معنا که مسافر باید نماز را شکسته بخواد و در نتیجه دو رکعت را از باب هدیه حذف کرده است. همچنین روزه را نباید در سفر گرفت و این هم هدیه ای دیگری است. بنا بر این اگر کسی روزه بگیرد این یک نوع رد هدیه است در نتیجه حرام می باشد. بنا بر این در صوم خصوصیتی است که به سبب آن نمی توان، حکم آن را به جای دیگر سرایت داد. در جواب میگوییم؛ اگر اشکال را قبول کنیم باز به استدلال ضرر نمی زند. چه مانعی وجود دارد که دو ملاک در کار باشد اولاً: ضرر به نفس حرام باشد و ثانیاً اگر کسی روزه بگیرد این یک نوع رد هدیه ی خداوند باشد. این دو ملاک مانع الجمع نیستند.

۱. «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيََا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا» سوره كهف آیه ۷۴.

۲. قال الصادق (عليه السلام): «كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَأَلِإِ فِطْرًا لَهُ وَاجِبٌ» حر عاملی، محمد بن حسین، وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۱۹.

۲. روایت دیگر در مورد غسل است که امام رضا (علیه السلام) میفرماید: «کسی که غسل جنابت دارد و بدنش دمل و جراحتی داشته باشد، یا بترسد که سردی آب برایش ضرری برساند، نباید غسل کند بلکه باید تیمم کند.»^۱

قول مشهور است بلکه همه می گویند که اگر کسی جنب شود و آب برای او ضرر داشته باشد، نباید غسل کند، باید تیمم کند.

مراد از خوف بر نفس همان خوف از ضرر است که امام (علیه السلام) می فرماید فرد مزبور نباید غسل کند بلکه باید به سراغ تیمم رود. وقتی تیمم واجب باشد، غسل حرام می شود. ممکن است خود ضرر زدن حرام باشد و غسل کردن یکی از مصادیق این کلی باشد یا اینکه بگوییم: غسل کردن حرام است و ضرر زدن ملاک آن است و وقتی چیزی حرام شد یقیناً ملاک آن هم حرام می شود.

۳. در روایت دیگر در مورد نوره سوال میشود (در سابق نوره ها مانند امروزه نبود و بعد از استعمال آن، پوست دچار خارش می شد در نتیجه با آرد آن را تدلیک کرده یعنی مشت و مال می دادند.) سائل از تدلیک با آرد سؤال می کند و امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «این کار چون دارای فایده است اشکال ندارد.» سائل اضافه می کند که اهل سنت می گویند که این کار اسراف است. امام (علیه السلام) در جواب می فرماید: «این کار اسراف نیست و اسراف در جایی است که موجب اتلاف مال و ضرر به بدن شود.»^۲

۴. امام صادق (علیه السلام) میفرماید: «هر چیزی از اینها "گیاهان" که موجب تغذیه و تقویت انسان باشد و برایش سودمند باشد، خوردنش حلال است و هر چیزی از آنها که در آن ضرر باشد، خوردنش حرام است، مگر در حال درمان کردن با آن.»^۳ ظاهر این روایت (که سند آن

۱. أَبِي نَصْرٍ عَنِ الرُّضَا (علیه السلام) «فِي الرَّجْلِ تُصِيبُهُ الْجَنَابَةُ وَبِهِ قُرُوحٌ أَوْ جُرُوحٌ أَوْ يَكُونُ يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ الْبَرْدَ فَقَالَ لَا يَغْتَسِلُ يَتِمِّمُ» حر عاملي، محمد بن حسین، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۴۷.

۲. عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ التَّدْلِكِ بِالذَّقِيقِ بَعْدَ الثَّوَرَةِ فَقَالَ «لَا بَأْسَ قُلْتُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ إِسْرَافٌ فَقَالَ لَيْسَ فِيمَا أَصْلَحَ الْبَدَنَ إِسْرَافٌ وَإِنِّي رُبَّمَا أَمَرْتُ بِالتَّقْيِ قِيلَتْ لِي بِالزَّيْتِ فَأَتَدْلِكُ بِهِ إِنَّمَا الْإِسْرَافُ فِيمَا أَتْلَفَ الْمَالَ وَأَضَرَّ بِالْبَدَنِ» حر عاملي، محمد بن حسین، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۷۸.

۳. قَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) «كُلُّ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فِيهِ غَذَاءٌ لِلْإِنْسَانِ وَ مَنْفَعَةٌ وَ قُوَّةٌ فَحَلَالُ أَكْلِهِ وَ مَا كَانَ مِنْهَا فِيهِ الْمَضَرَّةُ فَحَرَامٌ أَكْلُهُ إِلَّا فِي حَالِ التَّدَاوِي بِهِ» محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۶۱، أبواب الأَطْعَمَةِ

ضعیف است) هرچند مربوط به بحث خوراکی ها است، ولی تعلیل آن عام است و طبق آن، هر چیزی که مضر باشد، حرام است، پس اضرار به نفس هم حرام است.

گروهی دیگر از روایات از ایشان وارد شده است که دلالت بر جواز دروغ گفتن در موارد خاصی می کند و حتی قسم دروغ خوردن برای نجات جان دیگران، جایز است.^۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به عمار یاسر دستور دادند که اگر دشمنان از تو خواستند به پیغمبر بدگویی کنی این کار را بکن. آن حضرت در سال چهارم هجری در جنگ با قبیله بنی نضیر مصلحت را چنان دیدند که برای به زانو درآوردن یهودیان دستور قطع درختان را صادر کنند.

مورد دیگر روایتی از امام کاظم (علیه السلام) در ماجرای قبول هدایای هارون الرشید توسط امام است. وجه استدلال به حدیث این است که امام، با ملاحظه مفسده موجود در پذیرش هدایای ظالم و مصلحت مترتب بر ساماندهی زندگی طالبین و علوین و باوری که به اهم بودن این مصلحت نسبت به مفسده آن داشته اند، معتقد به جواز یا وجوب قبول هدایای هارون الرشید گردیده و آن را پذیرفته اند. این مصلحت باعث گردیده تا مفسده موجود در پذیرش هدایا، منشأ حکمی شرعی چون حرمت یا کراهت نشود.

منظور از غیر مستقیم، سخنانی است که در باب مصلحت، ضرورت و... از آن بزرگواران نقل شده و یا در سیره عملی آنها مشاهده شده است. در همین راستا به مواردی در زیر اشاره می شود:

تعطیلی چند سال اعمال حج و دیگر صلحنامه در سیره و زندگی و احادیث ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز نمونه هایی از احکام صادره مبتنی بر قاعده اهم و مهم است. مثلاً، امام علی (علیه السلام) در مقطعی از حکومت برای جبران کسری بودجه حکومت اسلامی، بر اسبها زکات وضع کرد. چون اهمیت حفظ حکومت بیشتر بود. یا امام حسن (علیه السلام) به قدری در شرایط سخت و بحرانی قرار گرفتند که مصلحت دیدند به خاطر حفظ کیان اسلام و حفظ جان مسلمان ها که اهم از هر چیز دیگری است، با معاویه صلح کنند.^۲

۱. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، ص ۱۳۴.

۲. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، ص ۱۳۴.

ب) ادله غیر لفظی

حالا به بررسی ادله غیر لفظی قاعده اهم و مهم که برگرفته از عقل و اجماع است، میپردازیم.

استناد به عقل

با مراجعه به تاریخ فقه در می یابیم که نمی توان نقش عقل را در تأسیس برخی قواعد فقهی انکار کرد؛ برای مثال قاعده لا ضرر و قاعده تقدم اهم بر مهم را می توان نام برد. بنابراین قاعده اهم و مهم، از مستقالات عقلی است که در آن به اخذ اهم و ترک مهم در فرض تزاحم اهم با مهم حکم شده است. مثلاً، هر گاه بین حفظ اصل اسلام و واجبی دیگر و یا بین حفظ جان و مال شخصی تزاحم شود باید به تقدیم حفظ اصل اسلام و جان افراد داوری کرد و این داوری را به عقل نسبت می دهند. و در زمان تزاحم ملاک ها و احکام، عقل را حاکم در لزوم اخذ به اهم و قادر بر تشخیص اهم و تمییز آن از مهم می دانند.

استناد به اجماع

فقها بر قبول تقدیم اهم بر مهم اتفاق نظر دارند و آن را یکی از ضروریات دین برشمرده اند؛ زیرا که لزوم تقدیم اهم بر مهم، با توجه به شواهد عدیده ای که وجود دارد، مورد مخالفت هیچ فقیهی قرار نگرفته است.^۱

ج. سیره و بناء عقلا

در اصول فقه نیز بناء عقلا محور مباحث مهمی قرار گرفته است. عمده ترین مبنای حجیت قاعده فقهی عقلی اهم و مهم، سیره و بناء عقلا است؛ به گونه ای که شرع مقدس نیز آن را امضا کرده است؛ یعنی عقلا در تزاحمات، در مقام امتثال، اهم را بر مهم مقدم می کنند؛ همچنین عرف، افزون بر آن که مرجع تشخیص موضوعات و مصادیق آن ها به شمار میاید، می تواند با امضای شرع منشأ کشف حکم شرعی شود. به این معنی که اگر دو حکم متزاحم بر عرف عرضه شوند، با احراز اهمیت، اهم را بر مهم مقدم می دارد که بدان توفیق عرفی گویند.

^۱ . مطهری، مرتضی، دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۶.

د) سیره متشرعه

سیره متشرعه از جمله اسناد و ادله مورد نظر در این مسئله است. لزوم تقدیم اهم بر مهم، مورد مخالفت هیچ فقیهی قرار نگرفته است، تصدیق این نسبت با نگاهی به متون اصولی و فقهی میسر است. از جمله تجویز کذب در جنگ یا به انگیزه اصلاح و رفع اختلاف؛ قبول ولایت جائر به داعی دفع ستم و رفع تنگناهای اقتصادی و غیر آن از زندگی مسلمانان؛ فراگیری عملیات سحر برای بطلان آن و ایجاد فتنه و نمامی در میان فتنه گران در صورت مصلحت اهم؛ گذاشتن قرآن در اختیار کفار و مخالفان آن با هدف تبلیغ و ترویج آن؛ غیبت کردن در موارد استثناء و نمونه های بسیار دیگر از مواردی است که مشمول قانون اهم و مهم گردیده است.^۱

نتیجه

از مباحثی که در بالا ارائه شده به این نتیجه می رسیم؛ چون فرض بر این است که اصلاح ژنتیکی انسان واجب است بنابر این سلامت و ادامه زندگی بیمار، به عملیات اصلاح بستگی دارد پس در صورت تراحم، اصلاح ژنتیکی اهمیت پیدا می کند و این دلیل بر این است که اصلاح ژنتیکی از جهت ملاک، اقوا است بنابراین مقدم خواهد بود.

مبحث چهارم: حکم استفاده از ژن حیوان یا انسان دیگر، آراء و ادله

همچنان که از مباحث گذشته معلوم می شود، ژن و ژنتیک یک علم جدید است، بنابراین در کتاب های فقهی خصوصاً در کتاب های قدیمی نمی شود در مورد آن اطلاعات و سرفصل های را پیدا و استفاده کرد، لکن مجبور هستیم با تکیه بر اصول وقواعد کلی بدان پردازیم.

یکی از بیماری ها و نواقص بدن، از کار افتادن بعضی از اعضای آن است. علم پزشکی بعد از تجربه سال های طولانی به این نتیجه رسید که اعضای معیوب را با اعضای سالم عوض کند و اعضای پیوند شده در جای دیگر بدن یا در بدن دیگری کارکرد خودش را ادامه بدهد. اکنون یکی از مسائل رایج در دنیای متمدن و پیشرفته امروزی، مسأله پیوند عضو از انسان به انسان دیگر یا از یک جاندار به یک انسان است. در گذشته به دلیل عدم پیشرفت علم پزشکی این

^۱ . همان، ج ۲، ص ۸۶.

مسأله مطرح نبوده است، اما امروزه عمل پیوند عضو از یک انسان به انسان دیگر و یا از یک حیوان به انسان، امری عادی است.

روشهای انتقال ژن

روش اول

وارد کردن ژن به داخل سلولهای کشت داده شده از بیمار در خارج بدن و سپس وارد کردن سلولها به بدن بیمار پس از انتقال ژن است. این کار شامل وارد کردن یک ژن به داخل یک سلول با هدف رسیدن به نوعی اثر درمانی است با انتقال نسخه های واجد عملکرد ژن مربوط به بیمار اصلح خصوصیات برگشت پذیر فنوتیپ جهش یافته امکان پذیر میشود

روش دوم

تزریق کردن مستقیم ژن به داخل بافت یا مایع خارج سلولی مورد نظر از طریق ناقله های ویروسی و ناقله های غیر ویروسی است. البته فناوری ناقله های غیر ویروسی، هنوز در مراحل مقدماتی است.

بنابر این انتقال ژن به دو صورت انجام می گیرد؛ به صورت انتقال و پیوند و به صورت تزریق مستقیم ژن. هر دو روش را با ادله فقهی آن پی می گیریم.

۱. انتقال و پیوند ژن

در تعریف اجمالی پیوند اعضا، چنین گفته شده، عضو که کارایی ندارد و یا ناقص است از بدن شخصی بیرون آورده شود و در بدن شخصی دیگری با کاشت یا پیوند جایگزین گردد. بنابراین، تعریف پیوند اعضا، شامل پیوند کلیه، کبد، قلب و می شود و ویژه پیوند اعضای جامد بدن است و مانند تزریق خون و پلاسما و دیگر مایعات گرفته شده از بدن نمی گردد. هم چنین این تعریف شامل جراحی های ترمیمی، جراحی پلاستیک می شود در حالی که در اصطلاح پزشکی، این اعمال را پیوند اعضا نمی گویند. بنابراین، تعریف پیوند اعضا که جامع و

مانع باشد خیلی دشوار است. اما تعریفی که برخی کردند بهتراز اولی است. گفتند: پیوند اعضا، یعنی انتقال سلول، بافت یا عضو به نحوی که عملکرد آن محفوظ بماند، پیوند نام گرفته است.^۱ با پیشرفت علم و اکتشافات جدید پیوسته تعداد اعضا و اجزای بدن افزون می‌شود، تا آن‌جا که هر سلول بدن عضو شمرده می‌شود؛ زیرا دارای عمل مستقل است، بلکه اجزای درون سلولی و محتویات هسته سلول- مانند کروموزوم‌ها- را می‌توان عضو نامید. بنابراین تعریف، انتقال ژن و ژنتیکی هم پیوند حساب می‌شود. عمل پیوند امروزه، گاه به معنای جایگزینی یک سلول به جای دیگری است و گاه شامل جایگزینی برخی از اجزای سلول حتی پوست، مغز استخوان و خون و همچنین سلول‌های داخلی بدن را هم شامل می‌شود، مانند تعویض و اصلاح ژن‌های که روی کروموزوم‌ها قرار دارند و در بیماری، سلامت، طول عمر، و... نقشی اساسی دارند. بنابراین با این بیان ژن نیز عضو و جزو از بدن است، انتقال و پیوندش همچنان که در ژن درمانی گفته شده، امکان‌پذیر است

بنابراین، تعاریف و توضیحات که داده شده است اصلاح ژنتیک، خصوصاً نوعی ژن درمانی آن، یکی از اقسام پیوند است. پس می‌شود از ادله پیوند اعضا نیز برای حکم استفاده از ژن دیگری نظر داد

پیوند اعضا

اقسام پیوند اعضا

۱. قسم اول: پیوند اعضا گاه به این گونه است که اعضای بدن انسان را به خود انسان پیوند می‌زنند مانند پیوند استخوان و پیوند رگ‌ها. گاه استخوان‌هایی که می‌شکند ترمیم پیدا نمی‌کند و بین دو استخوان فاصله می‌باشد و یا در مجروحین جنگی گاه گلوله بخشی از استخوان را از بین می‌برد که مجبورند بخشی از جای دیگر مانند استخوان لگن خاصره را می‌برند و به آن محل پیوند می‌زنند. گاه عروق را پیوند می‌زنند مثلاً در گرفتگی رگ‌های قلب بخشی از رگ پا را می‌گیرند و به قلب پیوند می‌زنند.

^۱. بی‌آزار شیرازی، عبد‌الکریم، جراحی در طب و فقه اسلامی، در مجموعه مقالات سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی

۲. قسم دوم: پیوند از انسانی به انسان دیگر. این خود اقسامی دارد مانند کافر به مسلمان و بر عکس و یا مسلمان به مسلمان و موارد دیگر.

۳. قسم سوم: از حیوانی به انسان پیوند می زنند.

تمام موارد فوق گاه در اعضای اصلیه مانند قلب و کلیه است و گاه در اعضای غیر اصلی است مانند پیوند چشم، سلول، مغز استخوان و... قسم دیگر در اعضای غیر ضروریه است مانند جراحی زیبایی. مثلاً صورت فرد سوخته است که پوستی را به آن محل پیوند می زنند. قسم دیگر این است که از ماده ی خارجی به انسان پیوند می زنند که به آن جراحی پلاستیک می گویند مثلاً به جای استخوان بینی در فرد، استخوانی پلاستیکی می گذارند. در بین این سه قسمت، قسمت دوم و سوم مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

حکم شرعی اقسام فوق

۱) استفاده از ژن و اعضای انسان زنده

۱. عضو از انسان زنده مسلمان برداشته شود و به مسلمان دیگر پیوند شود، در صورتی که شخص مریض حیاتش متوقف بر آن عضو باشد و یا از دردی رنج می کشد و یا بیماری به گونه ای است که عادتاً انسان در برابر آن طاقت ندارد. اگر چنین باشد با چند شرط این انتقال جایز می باشد:

۱. حیات مریض بر آن متوقف باشد؛

۲. امکان گرفتن عضو مورد نیاز از غیر مسلمان نباشد (در صورت گرفتن عضو از غیر مسلمان، از مسلمان جایز نیست)

۳. عضو دهنده را خطری تهدید نکند. با این سه شرط پیوند اعضای بدن جایز خواهد بود. ۱. این که فرمودند حیات مریض متوقف بر آن پیوند است برای این است که برای گیرنده عضو ضروری باشد، به گونه ای که پزشک متخصص عادل نظر دهد که نجات جان او بر پیوند این عضو متوقف است. دلیل اشتراط ضرورت برای این است که برداشت عضو از اعضای انسان زنده، داخل در معنای مثله و حکم آن است، پس سزاوار است جواز آن، متوقف بر اضطرار باشد.

۱. خمینی، روح الله، احکام پزشکان، ص ۴۴ و ۱۲۰.

۲. **عضو از مسلمان به کافر پیوند شود:** در صورتی که گیرنده عضو کافر باشد، اقدام به اعطای عضو از سوی شخص مسلمان به منظور پیوند به بیمار کافر، فاقد ضرورت و مصلحت اهم است. زیرا ادله حرمت اضرار به نفس بلا معارض باقی می ماند و اقدام به برداشت عضو جایز نخواهد بود.

۳. **عضو از کافر به کافر پیوند شود:** این جا هم هیچ دلیل ندارد که این کار را حرام بدانند. اگر هر دو طرف غیر مسلمان باشد چون از طرف شرع احترام ندارند، بنابراین از جهت شرعی مشکل ایجاد نمی شود. خصوصاً آن را از حس نوع دوستی و انسانیت انجام بدهند، هیچ مشکل شرعی پیش نمی آید.

۴. **برداشت عضو از کافر و پیوند آن به مسلمان:** این جا باید تقسیمات کفار را بیان کنیم. کفار به سه دسته تقسیم می شوند.

۱. کفار ذمی: آنان که در پناه اسلام بوده و نسبت به احکام ذمه ملتزم هستند. ذمه، قرار داد و یژه ای است بین امام مسلمین یا جانشین او با فرد یا جماعتی از کفار اهل کتاب منعقد می گردد که شرایطش در کتاب های فقهی آمده است.^۱

۲. کفار معاهده: کفاری که با دولت اسلامی معاهده صلح موقت و پیمان دارند و به معاهده خود ملتزم هستند.^۲

۳. کفار حربی: (حرب به معنای جنگ است) کافر حربی در اصطلاح فقها این نیست که کسی رسماً با مسلمانان اعلان جنگ کرده باشد، بلکه کافر حربی به تمام کفار و غیر مسلمانان جهان اطلاق می شود که کتاب آسمانی و یا شبیه کتاب آسمانی ندارند و بت پرست و ملحد هستند.^۳

از ادله ای که در مورد برداشت عضو از مسلمان دیده شده، استفاده می شود که برداشت عضو از غیر مسلمان (اعم از ذمی، معاهدی یا حربی) به طریق اولی باید جایز باشد. بنابراین، تشریع یا

۱. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۹۸.

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۴۷.

۳. مغنیه، محمد جواد، فقه امام جعفر صادق، ج ۲، ص ۲۶۹.

برداشت عضو از کفار با هدف عقلایی و به منظور یکی از نیازمندی‌های جامعه پزشکی، از قبیل تعلیم پزشکی و جراح و تحقیق در بیمارستان‌ها یا تشخیص بیماری‌ها یا پیوند اعضای آن‌ها به بیماران نیازمند مسلمان، نه حرام است و نه موجب ثبوت دیه می‌شود. و در مورد آنان فرق نمی‌کند که برداشت عضو در حالت اضطرار انجام شود یا در غیر حالت اضطرار.

حضرت امام (ره) در این مورد چنین فرموده است: «تشریح و قطع اعضای غیرمسلمان ذمی و غیرذمی جایز است و دیه هم در مورد آن ثابت نمی‌شود و این عمل گناه و معصیت هم نیست».^۱ پس بنابراین، پیوند اعضا از کافر به مسلمان اشکالی فقهی ندارد.

۲) استفاده از ژن و اعضای مردگان

در باب لباس مصلی حدیثی وارد شده است که از آن معلوم می‌شود در عصر معصومین مسأله‌ی پیوند کم و بیش وجود داشته است. زراره در این حدیث سؤال می‌کند که کسی دندان‌اش افتاده است آیا می‌تواند دندان میتی را به جای دندان خودش بگذارد؟ امام (علیه السلام) نیز در روایت فوق انجام این عمل را جایز دانسته است.^۲

در اینجا به جز حدیث بالا چیزی وجود ندارد تا به سراغ آن برویم. بنابراین باید بر اساس قواعد اولیه و اصول عملیه و لفظیه احکام فوق را استخراج کنیم. هم‌چنان که گفتیم عضو گاهی از مردگان هم برداشت می‌شود، مردگان که به مرگ طبیعی از دنیا رفتند یا مبتلا به مرگ مغزی شده‌اند. به علت این که در مرگ طبیعی اعضای مختلف با توجه به حساسیت به محرومیت از اکسیژن و عملیات مرگ به سرعت پیشرفت کرده و به مرگ کامل بدن منتهی گردیده است. بنابراین، در حال حاضر تنها عضو قابل پیوند از مردگان طبیعی قرنیه چشم است.

تنها اشخاصی هستند مبتلا به مرگ مغزی که پزشکان با به کارگیری دستگاه اسپراتور، قطع جریان اکسیژن را جبران می‌کنند و با زدن قلب، سایر اعضا نیز با دریافت مقدار لازم اکسیژن و

۱. «واما غیرالمسلم فیجوز ذمیاً کان او غیره ولادیة ولا اثم فیہ». خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۶۲۴.

۲. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: سَأَلَهُ أَبِي وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَسْقُطُ سَنَّهُ فَأَخَذَ سِنَّ إِنْسَانٍ مَيِّتٍ فَيَجْعَلُهُ مَكَانَهُ قَالَ لَا بَأْسَ حَرَّعَامِلِي، مُحَمَّدُ بْنُ حُسَيْنٍ، وَ سَائِلُ الشَّيْعَةِ، بَاب ۳۱.

خون برای پیوند آماده می‌شوند. بنابراین، در پیوند اعضا کسانی که دچار مرگ مغزی می‌شوند واجد اهمیت بسیاری هستند. ولی برخی از دانشمندان بدون توجه به شرایط زمان و تحولات کارکردها فتاوی ناهماهنگی دادند که نقد و بررسی می‌کنیم.

ادله مخالفان برداشت عضو

الف) حرمت انتفاع از مرده

به استناد آیات «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ»^۱ و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ»^۲ بهره‌وری و خرید و فروش اعضای بدن مردگان جایز نمی‌باشد. البته استفاده از ظاهر این آیات و قرائنی که در آیات بعدی وجود دارد، استفاده از خوردن میته نهی شده و استفاده عقلایی مورد بحث نیست.

ب) نداشتن منفعت حلال

برداشت عضو از مردگان از مصداق اکل مال به باطل است و به آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»^۳ استدلال می‌شود.

در نقد این استدلال باید گفت، اگر دقیق بشویم در علت حرمت استفاده از اعضای مردگان، می‌یابیم که علتش عدم منفعت متعارف حلالی است و خرید و فروش آن جایز نیست. در حالی‌که در این زمان این استدلال تمام نیست. زیرا اعضای قطع شده از مردگان، برای پیوند و کشت در بدن بیماران استفاده حلال و عقلایی است بلکه ارزش حیاتی دارد، بنابراین، این مصداق اکل مال به باطل نمی‌شود.

ج) اجماع:

دلیل دیگر مخالفان برداشت عضو از مردگان جهت پیوند، اجماع است که فقها بر حرمت بهره‌برداری و خرید و فروش مردار اقامه کرده‌اند.^۱

۱. بقره/۱۷۳.

۲. مائده/۳.

۳. بقره/۱۸۸.

در پاسخ باید گفت: اولاً، اصل تحقق آن اجماع مسلم نیست، چون بسیار از فقها در اصل تحقق آن دچار تردید شدند.^۲ مرحوم امام (ره) چنین می‌فرماید: «با توجه به اختلافی که در مسأله بین فقها است، استفاده اجماع از کلام فقهای امامیه مشکل است.»^۳ ثانیاً، بر فرض این که اجماع هم باشد، موثر نیست، زیرا مستند اجماع کنندگان روایاتی است که در باب حرمت بیع و استفاده از مردار وارد شده است و نمی‌تواند کاشف از قول معصوم (علیه السلام) باشد.^۴ پس دلیل اجماع هم نمی‌تواند مانع جواز استفاده از اعضای بدن مردگان برای پیوند باشد.

د) روایات وارد شده در حرمت بهره بردن از مردار

برخی از فقها با استناد به اخباری، می‌گویند اعضای بدن مردگان نجس است، پس هر نوع استفاده و بهره‌بردن از اعضای بدن مردگان برای پیوند ممنوع است. و فقهای شیعه و هم‌چنین دانشمندان اهل سنت در این مورد اتفاق نظر دارند.^۵

از جمله روایاتی که استفاده کردند، روایات است که ثمن میته و مردار را سحت نامیده است. و دسته‌ای دیگر از روایات مورد استفاده ایشان که از طریق فریقین نقل شده است، روایاتی است که مطلق استفاده از مردار را ممنوع کرده است. روایات دیگری، خرید و فروش و بهره‌برداری از مردار را در زمره وجوه حرام شماره کرده است.^۶

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، نه‌ایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۵

همان، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۶۴

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۰.

۲. محقق اردبیلی، مجمع الفائده والبرهان، ج ۱، ص ۳۲

توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۶۷.

۳. خمینی، روح الله، مکاسب محرمة، ج ۱، ص ۵۶.

۴. توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۶۷.

۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۲، ص ۱۸۶

نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰۷؛

ترمذی، محمد، سنن ترمذی، ج ۲، ص ۵۹۱.

۶. حرعالملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۲، باب ۵.

با بررسی روایات یاد شده به دست می‌آید که اولاً: نهی در این روایات به اعتبار منافع حرام، مانند خوردن گوشت مردار که در آن زمان منفعت متعارف آن بوده است می‌باشد و ثانیاً، در مقابل آن، روایات بسیار داریم که جواز خرید و فروش و استفاده از مردار در اموری که طهارت شرط آن نیست، تجویز نموده‌اند. از جمع بین این دو دسه از روایات استفاده می‌شود که بهره‌برداری از مردار مطلقاً حرام نیست، بلکه در اموری که طهارت در آن شرط شده حرام است. ثالثاً، با برداشت عضو از مردگان و پیوند آن به بیماران این اعضا پس از پیوند با حلول حیات در آن‌ها از مردار بدن و به تبع آن از نجس بودن خارج می‌شوند.

بنابراین، در این جا فایده‌ای مهم و عقلایی متصور باشد و استفاده از آن نیز متوقف بر طهارت نباشد، (مانند لباس تهیه شده از اجزای مردار در نماز) صرف نجاست آن شیء مانع از جواز خرید و فروش آن نخواهد بود.

هـ) هتک حرمت میت مسلمان:

یکی دیگر از ادله مخالفین برداشت عضو از مردگان، هتک حرمت میت مسلمان است. وجوب رعایت احترام مسلمان تنها به زمان زندگی و حیات او محدود نمی‌شود، بلکه برخی روایات به این امر تصریح دارند که احترام او در حال مرگ و پس از آن نیز همانند احترام او در زمان زندگی است و نباید مورد اهانت و هتک قرار گیرد. این حکم مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است. در این جا به برخی از این روایات اشاره می‌کنم.

۱. در صحیح‌ه عبدالله بن سنان به سند صدوق از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «در باره مردی که سرمیتی را قطع کرده، از امام صادق (علیه السلام) سؤال شده فرمود: دیه بر عهده او است، زیرا حرمت میت همانند حرمت او در حال حیات است.» ۱ حرمت در این روایت به معنای احترام آمده است.

۱. «فی رجل قطع رأس الميت؟ قال: علیه الدیه لان حرمة میتاً کحرمة و هو حی».

حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۹، باب ۲۴.

۲. در صحیحہ صفوان نقل شده است: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «خداوند ابا دارد از این که نسبت به مومن، گمان جز گمان خیر برده شود و شکستن استخوان مومن در زمان زندگی و پس از مرگ او یکسان است.»^۱

۳. در خبر محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) در حدیث وفات امام حسن (علیه السلام) و دفن آن حضرت آمده است: «به درستی خداوند حرام کرده است در مورد مردگان مؤمنی آنچه را که در حال زندگی آنهاست نسبت به آنها حرام کرده است.»^۲

همچنان در کتاب‌های اهل سنت هم به این اشاره می‌شود و چنین نقل شده: «شکستن استخوان مرده مؤمن، همانند شکستن استخوان او در زمان زندگی است.»^۳

استفاده شده از این روایات و برخی دیگر، این است که اصل احترام و کرامت مؤمن اقتضا دارد که جسد او پس از مرگ از تعرض مصون بماند و هر عملی که مغایر با این اصل باشد، عملی غیر مشروع شمرده می‌شود. بنابراین برداشت عضو از بدن مردگان مسلمان جایز نیست.

جواب این دلیل هم مانند ادله قبلی روشن است؛ زیرا درست است که از این روایات استفاده می‌شود که قطع اعضای مرده مسلمان جایز نیست ولی این در صورتی است که ضرورت در بین نباشد و امر مهم‌تر از احترام مؤمن مسلمان در کار نباشد. اما در صورتی که نجات جان مسلمان متوقف بر برداشت عضو از مرده مسلمان و پیوند آن به بیماران باشد معلوم می‌شود امر مهم‌تری در کار است.

بنابراین مقتضای قاعده تزام، جواز، بلکه وجوب آن را می‌رساند و در نتیجه مقدم بودن نجات نفس محترمه بر وجوب رعایت احترام مرده مسلمان فهمیده می‌شود.

غیر از این ادله دیگری نیز آورده شده است مانند حرمت مثله، عدم جواز تأخیر دفن، چون این‌ها هم تقریباً به ادله قبلی برمی‌گردد و جواب‌هایی که داده شده شامل این‌ها هم می‌شود. بحث را تا این جا بسنده می‌کنیم.

۱. قال ابو عبد الله (عليه السلام) «ابى الله ان يظن بالمومن الا خيراً و كسرک عظامة حياً و ميتاً سواء».

حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب الصيد.

۲. «ان الله حرم فی المومنین امواتاً ما حرم فیهم احياء» حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۵۰.

۳. ابو عبد الله، احمد بن محمد، المسند، ج ۶، ص ۵۸.

ادله موافقان برداشت عضو

الف) حکومت ادله عناوین ثانوی بر ادله عناوین اولیه:

عناوین اولیه، احکامی هستند که از طریق کتاب و سنت به طبیعت افعال مکلفین تعلق می‌گیرد. اگر همان عناوین اولیه موجب عسر و حرج شوند، یا ضرری را به دنبال داشته باشند یا در مقام اضطرار قرار بگیرد، در این موارد عناوین ثانویه بر عسر و حرج، ضرر و اضطرار حاکم هستند. ادله عناوین ثانویه، بر ادله عناوین اولیه مقدم است.

بنابر این قاعده «لا ضرر» و قاعده «لا حرج»^۱ و موارد اکراه و اضطرار مذکور در حدیث رفع^۲ بر ادله عناوین اولیه حکومت دارند. بنا بر این در مسئله قطع عضو و پیوند آن به یکی از مسلمانان نیازمند در صورت ضرورت دلیل اضطرار به روایت حرمت مثله و وجوب احترام مرده مسلمان و آیات و روایات مربوط به منع بهره‌برداری از نجس، حکومت دارد و احکام مذکور در عناوین اولیه اعم از وجوب و حرمت را مرتفع می‌سازد.

ب) قاعده تزاحم:

عمده دلیل موافقان در برداشت عضو و پیوند آن به بیمار مسلمان قاعده تزاحم است. تزاحم عبارت است از تعارض دو حکم شرعی جعل شده از سوی شارع مقدس با تحقق ملاک هر دو حکم در مقام امتثال و عمل.

از یک سو مسلمان مؤمنی که از نارسایی یک عضو رنج می‌برد و در شرف مرگ است، نجات این مسلمان بر ما واجب است و تنها راهش هم برداشت عضو از بدن مرده مسلمان است. از سوی دیگر نیز می‌دانیم قطع اعضای مردگان مسلمان، مغایر با احترام مسلمان و در حکم مثله و حرام است. با مراجع به مرجحات باب تزاحم، این نتیجه حاصل می‌شود که آن حکمی که اهمیتش بیشتر است بر حکم دیگر مقدم است و حفظ جان مسلمان از اهم واجبات است. بنابراین بر طبق قاعده تزاحم برداشت عضو از مرده برای نجات جان مسلمان هیچ اشکالی ندارد.

۱. این قاعده از آیه ۷۸ سوره حج و آیه ۶ سوره مائده و همچنین آیه ۱۸۵ سوره بقره استفاده شده است.

۲. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۵۶.

ج) روایات:

دلیل دیگر موافقان برداشت عضو و پیوند آن به بیمار مسلمان دسته‌ای از روایات هستند که چند تای از آن را بیان می‌کنیم:

۱. در صحیحۀ علی بن یقطين آمده است: از امام کاظم (علیه السلام) سؤال کردم که زنی می‌میرد و فرزندش در شکم او تکان می‌خورد. فرمود: «برای نجات فرزند، شکم زن شکافته می‌شود».^۱

۲. در خبر مرسله ابن ابی عمیر آمده: از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد درباره زنی که می‌میرد و فرزندش در شکمش تکان می‌خورد، آیا شکم زن شکافته و فرزند خارج می‌شود؟ حضرت فرمود: «بله و سپس شکم مادر دوخته می‌شود».^۲

هم‌چنان روایات زیادی در کتاب شریف الکافی وجود دارد که دلالت بر محتوای احادیث بالا می‌کند.^۳ خبر موثقۀ محمد بن مسلم و علی بن حمزه و روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر وجوب شکافتن و یا قطع اعضای بدن مردگان مسلمان به منظور حفظ جان مسلمان دیگر دارد. لذا از این روایات که از نظر دلالت خیلی واضح هستند، مرحوم علامه حلی به استناد این روایات، جواز شکافتن شکم مادر برای نجات فرزند را به فقهای امامیه نسبت داده است.^۴ و از عمل اصحاب می‌توانیم جواز را بلکه گاهی وجوب ادله این موارد را استفاده کنیم. جمعی از علمای اهل سنت هم نظرشان، در حالت مضطر جواز است. بنابراین در حالت نجات جان بیماران مسلمان به منظور پیوند از عضو بدن مردگان استفاده می‌شود و شرعاً مانعی ندارد.

۱. «سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن المرأة تموت و ولدها في بطنها يتحرك، قال (عليه السلام) يشق عن الولده»، حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۴۶.

۲. عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله (عليه السلام): «فی المرأة تموت و يتحرك الولد فی بطنها يشق بطنها و يخرج الولد؟ قال: نعم و يخاط بطنها» حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۴۶.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۰.

۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۰.

۳) استفاده از ژن و اعضای حیوان

در پیوند عضو حیوانات به انسان، در دو جا بحث می‌شود. عضو پیوندی یا از حیوان غیر نجس‌العین است یا از حیوان نجس‌العین است. در صورت اول با ذبح شرعی و تزکیه حیوان در برداشت عضو و پیوند آن به بیمار هیچ مشکل شرعی پیش نمی‌آید. در فقه علمای اهل سنت هم نزدیک به همین نتیجه است. در هشتمین دوره از مجمع فقهی اسلامی که در سال ۱۳۶۳ در منا برگزار شد، طی نشست در پاسخ به سؤالات عده‌ای از پزشکان مسلمان درباره پیوند اعضا به بحث و تحقیق پرداختند و نتایج مباحث خود را چنین بیان کردند. «برداشت عضو از حیوان حلال گوشت و یا حیوان قابل تزکیه، به هنگام ضرورت برای کشت آن در انسان نیازمند جایز است».^۱

لیکن در صورت دوم یعنی عضو پیوندی از حیوان نجس‌العین باشد مانند: عضوی از خوک یا از سگ به انسان پیوند شود در این صورت تنها مشکل فقهی به نظر می‌رسد، این است که عضو برداشت شده نجس است و حمل آن موجب بطلان نماز است.

مخالفین این بخش معمولاً در این مورد ظاهر می‌شوند و نهی از منکر می‌کنند که کسی چنین کاری را انجام ندهد. در صورتی این استدلال درست است که عضوی که از حیوان برداشت شده و پیوند زده شده، هنوز حیات پیدا نکرده یا این که به عنوان عضو جداگانه باقی بماند.

لیکن این تصور، تصور درستی نیست زیرا عضو پیوند شده در بدن جدید حیات پیدا می‌کند و از او به حساب می‌آید و از عضویت حیوان خارج و به عضویت انسان درمی‌آید و طهارت پیدا می‌کند.^۲

و به فرض اگر نجاست عضو پیوندی باقی هم باشد، باز از نظر شرعی مشکل قابل حل است. چون زائل ساختن آن موجب حصول ضرر و حرج و مشقت برای گیرنده عضو خواهد بود و با استناد به قاعده لا ضرر و قاعده نفی حرج، وجوب ازاله آن عضو برای نماز ساقط می‌شود و از تنجز می‌افتد. بنابراین در فقه اسلامی از جهت نجاست و عدم آن هیچ مشکلی پیش نمی‌آید.

۱. مجله التوحید، شماره ۴۶، ص ۴۷.

۲. امام خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۶۲۵.

بنابراین ظاهراً علمای اسلام در مورد این که عضو از حیوان برداشت شود و به انسان پیوند زده شود، اتفاق نظر دارند و در این مورد مشکل شرعی پیش نمی آید.

۲. تزریق ژن

تزریق کردن مستقیم ژن به داخل بافت یا مایع خارج سلولی مورد نظر از طریق ناقلهای ویروسی و ناقلهای غیر ویروسی است. در اغلب بررسی های ژن درمانی، ژن "طبیعی" به درون ژنوم وارد می شود تا جایگزین یک ژن بیماری زای "غیرطبیعی" شود. یک مولکول حامل که به آن ناقل (vector) می گویند، برای وارد کردن ژن درمان کننده به سلول های هدف بیمار مورد استفاده قرار می گیرد. در حال حاضر رایج ترین ناقل مورد استفاده ویروسی است که به طور ژنتیکی تغییر داده شده است، تا DNA طبیعی انسانی را حمل کند. ویروس ها طوری تکامل یافته اند تا ژن های شان را به شیوه ای آسیب زا به درون سلول های انسانی وارد کنند. دانشمندان سعی کرده اند تا از این توانایی ویروس ها سود ببرند و ژنوم ویروس ها را طوری دستکاری کنند که ژن های بیماری زا را از سلول حذف و ژن های درمان کننده را وارد آن کنند. البته به غیر از ویروس ها، گزینه های دیگری برای وارد کردن ژن ها به درون سلول ها وجود دارد.

ادله فقهی مشروعیت انتقال و تزریق ژن

روایات

احادیث بسیاری درباره جواز درمان و تشویق به مداوا نمودن خود در مصادر روایی شیعه وارد شده است که ذکر بخشی از آنها میتواند برای اثبات مشروعیت درمان ژنتیکی مفید باشد.

۱ - در روایت ابی درداء، پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند: «بدرستی که خداوند بیماری و دارو را نازل کرده است و برای هر دردی دارویی قرار داده است. پس خود را مداوا کنید و بوسیله حرام مداوا نکنید.»^۱

^۱ . «إن الله أنزل الداء و الدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا و لا تتداووا بحرام.»

علامه مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۷۶.

۲- در روایت بعدی از جابر، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «برای هردردی دارویی است؛ اگر کسی موفق به شناسایی دارو بشود، بیماری به اذن خدا، برطرف می شود.»^۱ از ضمیمه اطلاق اخبار جواز درمان به اخبار جواز روش درمان (غیر از راه حرام)، میتوان حکم به مشروعیت درمان تزریقی نمود، زیرا این عمل با اصلاح شکل و عملکرد عضو ناسالم به درمان میپردازد.

در نتیجه، این روایات دلالت بر جواز روش تزریقی درمان بیماریها میکند. اصل درمان و تشویق به انجام آن در بخشهایی از مصحف شریف و سخنان معصومان (علیهم السلام) به چشم میخورد. درمان روشهای گوناگونی مثل جراحی، تجویز دارو، تزریق و پرتوافشانی دارد که تزریق دارو یکی از این روشهاست. بر این اساس، چون برخی از مصادیق درمان در شریعت اسلامی حکم به جوازش شده و دانش ژنتیکی پزشکی هم هدف اصلی و عملکرد آن عضوهای ناسالم بدن بوده، میتوان حکم به جوازش داد.

دلیل عقلی

عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام، کمک بسیاری به فقیه برای تشخیص حکم میکند. البته این احکام به صورت کلی صادر شده که تطبیق آن بر مصادیقش نیازمند مهارت فراوان است. بر این اساس، شناخت کامل فقیه از دانش اصلاح ژنتیکی وی را برای شناخت حکم این مورد یاری خواهد کرد. وجوب دفع ضرر در کنار حکم کلی عقل به ترمیمی ژنتیکی درباره آن دسته از افرادی مصداق پیدا میکند که دارای عیبی در اجزا یا عضوی از بدن خویش باشند. این عیوب ممکن است از بدو خلقت با وی همراه بوده یا بعدها به سبب عوامل خارجی همراه فرد شود و ممکن است سبب ضرر حسی مثل تحمل درد و یا ضرر روحی افسردگی و گوشه گیری برای فرد بیمار میشود. در این موارد عقل حکم به دفع ضرر از خویش میکند که این حکم بدون استمداد از حکم شرع (مستقلات عقلیه) صورت گرفته است. بنابراین، مفاد آیات و روایاتی که دلالت بر نفی ضرر دارد به نوعی ارشاد به حکم عقل است. این دلیل صلاحیت استناد برای حکم

۱. «إن لكل داء دواء: فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله تعالى». همان.

به جواز انواع مداوای طبی دارد. درمان ژنتیکی هم از این حکم مستثنا نبوده و تحت عنوان یکی از روشهای درمان بیماریها مشروعیت فقهی پیدا کرده است.

دلیل نفی عسر و حرج

قاعده نفی عسر و حرج، از جمله قواعد معروف فقهی است که در توجیه شرعی خدمات پزشکی از آن استفاده شده است. در نتیجه هرگاه تنگی و مشکل غیر قابل تحملی به وجود آید که باعث اختلال در زندگی افراد شود، بر اساس قاعده مذکور، حکم تکلیفی آن برداشته میشود. مبنای نفی عسر و حرج در شریعت مقدس اسلام، بر اساس استدلال به آیات و روایاتی است که در جای خود بیان شده است.

نتیجه

تحقق عنوان ضرورت مهمترین شاخص و دلیل اصلی مشروعیت انجام ژن درمانی و ژنتیک ترمیمی است، ضرر روحی و روانی حاصل از ترک درمان، میتواند منشائی برای پیدایش ضرورت انجام این عمل باشد. از آنجا که عقل حکم به «وجوب دفع ضرر» کرده و ژن درمانی هم برای آن دسته از بیمارانی صورت می پذیرد که واجد عیوبی از بدو خلقت یا به سبب عوامل خارجی هستند، باید حکم به جواز این روش درمانی نمود.

مبحث پنجم: حکم اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه‌های مختلف، آراء و ادله

الف) اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه درمان بیماران

اصلاح ژنتیک انسان برای زوجین که احتمال تولید فرزندی مبتلا به بیماری ژنتیکی در آنها وجود دارد، این امکان را فراهم می‌سازد که فرزندی سالم داشته باشند. امروز حدود ۵ هزار بیماری ژنتیکی وجود دارد که بیماری‌های هموفیلی، دیستروفی، عضلانی، تی ساکس و فیبروز کیستی از آن جمله‌اند. بیماری‌های ژنتیکی تلفات زیادی بر جوانان وارد می‌کند. یک پنجم مرگ و میر کودکان، نیمی از سقط جنین‌ها و ۸۰ درصد همه عقب‌ماندگی‌های ذهنی ناشی از این بیماری‌ها هستند.^۱

۱. محمدی، علی، شبیه‌سازی انسان، ص ۱۹۳.

به هر حال با توجه به شیوع فراوان بیماری‌های ژنتیکی در سراسر دنیا و الگوهای پیچیده به ارث رسیدن آن‌ها، یکی از دغدغه‌ها و نگرانی‌های زوجین جوان احتمال داشتن فرزندانی مبتلا به بیماری‌های ژنتیکی است. پیچیده بودن این‌گونه بیماری‌ها باعث شده که عده‌ای برای آگاهی از احتمال داشتن فرزندان بیمار به مشاوره‌های ژنتیکی تن بدهند که بسیار مطلوب نیز می‌باشد. زیرا برای درمان بیماری‌های ژنتیکی از روش اصلاح ژن یا ژن درمانی که شاخه‌ای از پزشکی ترمیمی است، استفاده می‌شود، که در آن با سلول‌های مهندسی شده اقدام به اصلاح سلول‌های بیمار می‌شود. در ژن درمانی پزشکان تلاش می‌کنند با ایجاد تغییرات در ساختار ژنتیکی انسان، بدن را به انجام کاری تازه که تا پیش از این قادر به انجام آن نبوده است، وادار کنند. با این اوصاف طرفداران مهندسی ژنتیک معتقد هستند که با اصلاح ژنتیکی می‌توان جلوی این چنین بیماری‌ها را گرفت و این روش به روش‌های دیگر ترجیح دارد.^۱

بعد از اطلاعات کوتاه پزشکی مسئله را با ادله فقهی دنبال می‌کنیم.

ادله حفظ نفس خود و دیگران

براساس مبانی اسلامی، فرد حق آسیب رساندن به خود را ندارد، دلایل نقلی فراوانی در باب وجوب حفظ نفس در قرآن و روایات آمده است، از مهم ترین مستندات این قاعده، دواآیه ی معروف قرآن است که بسیاری از فقها در فتاوی خود برای استنباط حکم وجوب دفع ضرر و حرمت اضرار به نفس به آن استناد کردند.^۲ استناد به آن می توان در موارد تهدید حیات انسان یا حیوان، انجام برخی از افعال حرام را جائز و بلکه واجب شمرد و برای حفظ نفس فعل حرامی را انجام داد. تردیدی نیست که براساس آیات مذکور هر عملی که منجر به مرگ شود حرام است و نیز به قوت می توان با استناد به آن قتل را به قتل دفعی و تدریجی تعمیم داده و اعمالی که به تدریج منجر به مرگ می شود یا احتمال مرگ انسان را بالا می برد، مشمول آن دانست. دلیل مهم دیگری که علمای اصول برای حرمت اضرار به نفس ارائه داده اند، وجوب دفع ضرر

۱. کاکو، میچیو، چشم/ندازها، ترجمه یوسف اردبیلی، ص ۲۶۰.

۲. «...ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة...» بقره/۱۹۵ و «...ولا تقتلوا انفسكم...» نساء/۲۹.

محتمل است اگر دفع ضرر از نفس واجب باشد، پس وارد کردن ضرر بر نفس حرام است؛ زیرا اگر جائز باشد، وجوب دفع آن ضرر بی دلیل خواهد بود. وجوب دفع ضرر محتمل حکمی عقلی است و به وسیله ی عقل واجب می شود.^۱

در بررسی نظرات فقها نیز نشان می دهد که آنان هر نوع عملی را که اضرار به نفس و حتی احتمال اضرار در آن وجود دارد، از محرمات دانسته اند.^۲ به طوری که میتوان گفت از نظر آنها حرمت ضرر زدن به نفس از مسلمات است و حتی می توان در این مورد مدعی وجود اجماع در بین علما شد.

ادله ضرورت

هر آنچه انسان نیاز به آن دارد و ضرورت به آن دفع می شود حلال است. دلیل آن عقل و نقل است چون حرج و ضیق به دلیل عقل و نقل منتفی است. همچنین تجویز خوردن مردار و گوشت خوک در آیات و روایات اشعار به آن دارد. زیرا هر گاه فردی به خوردن مردار مضطر شود بر او واجب است که آن را بخورد و امتناع از خوردن آن جایز نیست. دلیل ما بر این مطلب این است که دفع زیان از نفس به حکم عقل واجب است و در صورتی که با خوردن مردار ضرر بزرگی از فرد دور شود دفع این ضرر بر او واجب خواهد بود.^۳

نتیجه

در این زمینه تغییراتی که در ژنتیک انسان صورت می گیرد می تواند به چند صورت باشد. پاره ای از این تغییرات تنها نقش درمانی داشته و در طول و یا عرض درمان های دیگر از آن استفاده می شود، اما گروهی از این تغییرات، ممکن است به تحول شخصیتی انسان ها در جهت مثبت و یا منفی منجر شود یا در دراز مدت، موجب نابودی برخی نژادها و گسترش نژادهای دیگر، همسان سازی استعدادها و توانایی ها و... شود که در نهایت، تعادل موجود در کره خاکی را دچار مخاطره می کند.

۱. حلی، ابن ادریس، سرائر، جلد ۳، ص ۱۲۵.

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام. جلد ۳، ص ۳۲۹

۳. حلی، ابن ادریس، کتاب السرائر، ج ۳، ص ۱۲۶.

بر این اساس آنچه به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان به صورت کلی چنین دانشی را تأیید نموده و یا آن را مخالف با اصول اسلامی دانست، بلکه مطالعات و فعالیت‌هایی که در ارتباط با چگونگی بهره‌گیری از تغییرات ژنتیکی در راستای درمان واقعی انجام می‌شود، نمی‌تواند مورد مخالفت اسلام باشد. به عنوان نمونه، نوعی از ژن درمانی که موجب نابودی و یا بی‌اثر شدن سلول‌های سرطانی می‌شود را نمی‌توان خلاف اسلام دانست. زیرا بر اساس منابع اسلامی (که مبحث اول همین فصل به طور تفصیل از آن‌ها صحبت شد) باید به دنبال درمان هر دردی بوده و دانش خود را در این زمینه تقویت نماییم. روایت از امام صادق (علیه السلام) بیان می‌دارد که هیچ بیماری وجود ندارد، مگر آن‌که خداوند درمانی را نیز برای آن در نظر گرفته است.^۱

و انسان‌ها باید از راه‌های مختلفی که یکی از آن‌ها همین ژن‌درمانی است، به دنبال کشف آن شیوه درمانی باشد.

اما در برخی زمینه‌ها، باید جزئیات دقیق فعالیتی که قرار است انجام شود مشخص شده و سپس در ارتباط با نظر اسلام در مورد آن به بحث و گفتگو نشست. مثلاً آیا می‌توان از راه تغییرات ژنتیکی، راه حلی اندیشید که طی آن تمام نوزادانی که از والدین سیاه پوست متولد می‌شوند، رنگی سفید داشته باشند و آیا اصلاً این راهبرد، درمان به شمار می‌آید یا خیر؟ و آیا چنین تغییراتی با سنت خداوند در وجود تفاوت‌های نژادی و قومی میان انسان‌ها سازگار است.^۲ از طرفی به دلیل این‌که این دانش از پیشینه چندانی برخوردار نیست و از مسائل مستحدثه‌ای است که باید با تکیه بر اصول و قواعد کلی بدان پرداخته شود و همان طور که اشاره شد، زمانی می‌توان عقیده‌ای را ابراز کرد، که جوانب موضوع مرتبط به آن کاملاً مشخص شده باشد. بنا بر این اساس در مباحث ژنتیک مانند بحث‌های دیگر پزشکی هر چه در مورد سلامتی بدن و روح انسان باشد جائز، بلکه در مواردی واجب می‌شود.

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل‌الشیعه، ج ۲۵، ص ۲۲۳.

۲. «ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید».
سوره حجرات، آیه ۱۳.

ب) اصلاح ژنتیکی انسان با انگیزه تراریخته انسانی

تغییرات ژنتیکی و وراثتیکی (اپیژنتیک) به ما کمک می کنند تا ظاهر و قابلیت های جسمانی خود را تغییر دهیم، و حتی برخی از ناملوس ترین ابعاد وجودیمان از جمله عواطف، خلاقیت و معاشرت پذیری را نیز در سطح دلخواه تنظیم نماییم.

یکی از بنیادی ترین دلایل مخالفت با «تقویت زیستی» این است که مرز بین انسان و چیزها (اشیاء) را از بین می برد. به عقیده بسیاری از متخصصین، «انسان هایی که به روش های ژنتیکی به قدرت های برتر دست یابند، صرفاً نوعی محصول به شمار می روند.» این محصولات (انسان های تقویت شده) به ماشین ها، ترکیبات شیمیایی، ابزارها و تکنیک هایی نیاز خواهند داشت که به مرور زمان توسعه می یابند. همچنین احتمال دارد که پس از چند سال از رده خارج شوند. شاید خرید و فروش آنها در بازار نیز به رویه ای معمول بد گردد.

برخی از این انسان ها «محصول» بهتری نسبت به بقیه حساب می شوند، و طبیعتاً قیمت بالاتری نیز خواهند داشت؛ درست مثل خودرو، جواهرات، و هر آنچه که امروزه قابل خرید و فروش است. همچنین بعضی مدل ها، جایگاه اجتماعی و پرستیژ بالاتری را برای «صاحب» خود به ارمغان خواهند آورد. به همین دلیل اگر نظارت دقیقی بر نحوه پیشرفت تئوری و تجربی در این حوزه اعمال نکنیم، به زودی خواهیم دید که «محصولات» مورد بحث یکی از ابعاد کلیدی و اساسی «انسان بودن» و «شخصیت» را زیر سؤال می برند. بدون اینکه متوجه شویم، به ورطه فکری «ابزارگرایی» سقوط می کنیم که بشر را تا سطح مجموعه ای از خصایص عادی و تقویت شده، تنزل می دهد. اگر بهینه سازی و تقویت ژنتیکی انسان در دهه های پیش رو به روندی عادی بدل گردد، به راحتی می توان تصور کرد که تمایلات پنهان و زیرپوستی کنونی به شدت تقویت شده و به حالت آشکار درآید. صحبت آزادانه در مورد «ارتقاء یافتن» یا «انتخاب مدل بهتر» افراد بسیار وسوسه انگیز است. انسان ها را به مثابه کالایی در نظر می گیرند که قابل ارزیابی، اندازه گیری و مبادله هستند. از این منظر، انسان به یک «پلتفرم» تبدیل می شود، چیزی شبیه یک قطعه نرم افزار یا سیستم عامل، که حسب نیاز می توان عملکردش را تقویت کرد یا تغییر داد. البته پافشاری بر ارزش ذاتی انسان، می تواند خطر انسان زدایی و تجاری سازی را تا

حد زیادی مرتفع سازد. احتمال بروز این اتفاقات در دنیای دانش ژنتیک موجب نگرانی‌هایی در میان اندیشمندان شده، و این نگرانی اختصاص به جهان اسلام نداشته و در جهان غرب نیز به شدت در جریان است. از طرفی به دلیل این که این دانش از پیشینه چندان بر خوردار نیست و از مسائل مستحدثه‌ای است که باید با تکیه بر اصول و قواعد کلی بدان پرداخته شود و همان طور که اشاره شد، زمانی می‌توان عقیده‌ای را ابراز کرد، که جوانب موضوع مرتبط به آن کاملاً مشخص شده باشد.

بنابراین بی تردید از نگاه فقهی اسلامی، انسان به ما هو انسان، صاحب کرامت ذاتی است. قرآن به روشنی در آیه شریفه «لقد کرمنا بنی آدم» بر کرامت ذاتی انسان تأکید می‌نماید همچنین بسیاری از روایات بر کرامت ذاتی انسان اشاره دارند.

کرامت انسانی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که، همراه با حق برخورداری از امتیازاتی باشد که بر اساس قواعد اجتماعی، برای انسان پدید می‌آید. بنابراین شبیه سازی انسان بدون توجه به اهدافش (بدون در نظر گرفتن مصلحت انسان) بر ضد کرامت انسانی محسوب می‌گردد. کسانی که در شبیه سازی انسانی قائل به حرمت شدند، این جا نیز همین نظر را دارند و این کار را جائز نمی‌دانند.

مبحث ششم: حکم اصلاح ژنتیکی انسان در فرض رضایت و عدم رضایت وی، آرا و ادله

مفهوم رضایت:

رضایت مصدر «رضی» از ریشه رضا است و به مفهوم خوشنود بودن و ضد غضب است. بنابراین رضایت در لغت به معنای اجازه رخصت، خشنودی، تسلیم شدن، موافقت و خرسندی می‌باشد. در مورد بیمار هم به معنای اجازه و موافقت یا خرسندی وی برای تصرف پزشک و اعمال پزشکی در جسم و روان او می‌باشد.

رضایت بیمار از اهمیت فراوانی برخوردار است. برای این که جایگاه انسان در نظام آفرینش، جایگاه مهمی است هر چیزی را با اراده و اختیار خود باید انتخاب کند و هیچ کسی به هیچ عنوانی نمی‌تواند به حوزه وجودی او تعرض یا تصرفی داشته باشد، و در صورت فقدان

۱. معینی، محمد، فرهنگ معین، ص ۱۶۵۹.

رضایت، مداخله پزشکی تجاوز به حقوق افراد محسوب می‌شود. بنابراین بدون رضایت بیمار هیچ نوع طبابتی جایز و صحیح نخواهد بود و پزشک حق تصرف در جسم و روان بیمار را ندارد؛ زیرا از بدیهیات است که هر نوع دخالتی از جمله دخالت‌های پزشکی پیرامون معالجه و درمان بیمار باید با اجازه و موافقت و رضایت کامل بیمار باشد و هر نوع تصرف غاصبانه در جان و سلامت دیگران عقلاً و شرعاً و عرفاً جایز نخواهد بود.

از بدیهیات است در جایی که پزشک با اذن مریض یا اولیای وی با رعایت شرایط به عملیات درمانی اقدام نموده مانند اصلاح ژنتیکی که با رضایت بیمار انجام گرفته باشد، و مرتکب قصور و تقصیری نگردد، مسئولیت کیفری ندارد که در این مورد بحث فقهی و حقوقی زیادی در جاهای مختلف انجام گرفته است. بحثی که ما باید مورد بررسی قرار بدهیم آن است که بیمار، حاضر به درمان نیست و با اعلام عدم رضایت خود، پزشک را از انجام وظایف خود باز می‌دارد. در این صورت این سؤال مهم مطرح می‌شود که آیا پزشک باید بر خلاف میل بیمار به مداوا اقدام کند یا اینکه به عکس، اقدام وی به درمان، مسئولیت آور است؟

در این موارد از نظر عرف و بنای عقلا، با توجه به شرایط خاص بیمار یا وضعیت درمان، از یک سو انتخاب بیمار قابل توجیه است و از سوی دیگر با مسأله وظیفه قانونی پزشک در مداوای بیماران مواجهیم که به نظر می‌رسد اصل تسلط بیمار بر نفس خود، مانع شرعی و قانونی در انجام درمان بدون اذن و رضایت بیمار است حتی در جایی که بیمار در معرض خطر جانی قرار دارد. تنها موردی که مخالفت و عدم رضایت بیمار بی‌تاثیر است جایی است که تصرف غیر عقلایی به شمار آید. بنابراین در این صورت پزشک نمی‌تواند به استناد وظیفه دینی و انسانی بدون اذن بیمار یا با مخالفت بیمار با درمان، به عملیات پزشکی اقدام کند. این حکایت از آن دارد که عمل پزشک بدون اذن بیمار جرم تلقی می‌شود و به نظر میرسد این برداشت از نظر فقهی هم قابل دفاع است که در ادامه دلایل آن را بیان می‌کنیم.

اصلاح ژنتیک در صورت عدم رضایت بیمار:

الف) ادله سلطه بر نفس

ادله سلطه بر نفس را می توان در ادله لفظی و بنای عقلا و امضای شارع خلاصه کرد و به نظر می رسد با توجه به مجموع ادله که شرح آن در ادامه می آید می توان گفت سلطه بر نفس امر پذیرفته شده ای است.

در « الناس مسلطون علی اموالهم » بر خلاف سلطه بر اموال در هیچ نقلی با عبارت «مسلطون علی انفسهم» نیامده است، با وجود این، برخی از تسلط بر نفس را به عنوان یک قاعده فقهی یاد کرده اند.^۱ در کتب حدیث اعم از اهل سنت و شیعه، اثری از آن یافت نشده، بلکه حکمی عقلایی است و عقلا از سلطنت، ملکیت را برداشت می کنند. تسلط انسان بر خود، اعتبار خاص است در مقابل سلطنت اولیه و در سلطه انسان بر خود، اشکالی نیست. بلکه سلطنت بر نفس، امری عقلایی است و مقدم بر سلطنت بر مال است.

بنابراین مردم همانند سلطه بر اموال خود، بر نفس خویش هم تسلط دارند.^۲ فقها، قاعده را استناد به ادله اربعه کردند.

۱- قرآن

از آیات و روایات ادله ای به شرح زیر اقامه شده است: در سوره احزاب آیه ۶ آمده است که «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» از آیه شریفه، سلطه انسان در تصرف بر نفس قابل استفاده است با این بیان که «اولی» صفت تفضیلی است و وقتی معنا پیدا می کند که انسان بر نفس خویش تسلطی داشته باشد تا در مقام مقایسه تسلط پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به آن، از اولویت و برتری برخوردار گردد.

و همچنین در آیه دیگر می فرماید: « اموال یکدیگر را به باطل مخورید، مگر از طریق معاملات همراه با رضایت یکدیگر. »^۳ مفاد آیه دال بر سلطنت مالک بر اموال خود است. چرا که

^۱. حسینی، محمد، قواعد الفقهیه، ص ۲۱۳.

^۲. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۱، ص ۲۴.

^۳. « لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ » سوره النساء، آیه ۲۹.

هر گونه تصرف حقوقی در اموال دیگری را بدون کسب رضایت وی ممنوع ساخته است. در این آیات از کلماتی نظیر «مال»، «اموال» و «مالک» استفاده شده است و غالباً با اضافه شدن آنها به اسامی و ضمائر عام و خاص، مالکیت اشیا در حدود تصرف انسان به او نسبت داده شده و انسان نسبت به آن اشیا و اموال، مالک شناخته شده است.

۲- روایات

روایت ذیل نیز همسو با آیات یاد شده از اولویت در تصرف بر نفس سخن میگوید؛
قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «يَا أَيُّهَا النَّاسُ السُّتُ أُولَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»^۱ که این نیز همانند آیات، مستند لفظی برای تسلط بر نفس به شمار آمده است و همچنین در موثقه سماعه که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «به راستی که پروردگار تمام امور مومن را از نظر تصمیم‌گیری به خود او واگذار نموده است. اما به وی اجازه ذلیل کردن نفس خود را نمی‌دهد.»^۲

به چند روایات دیگر هم استناد کردند که به خاطر پرهیز از اطاله کلام از آن صرف نظر می‌کنیم. تنها به بیان این نکته اکتفا می‌کنیم که با دلایل یاد شده، از ادله لفظی فوق می‌توان به اصل جواز سلطه بر نفس از نظر شرع پی برد.

۳- بنای عقلا و امضای شارع

این دلیل بیشتر مورد توجه فقها قرار گرفته، استناد به بنای عقلا و امضای شارع در اثبات سلطه بر نفس است که برخی از این عبارات را در ادامه نقل می‌کنیم:
ولایت انسان بر نفس خود و این که سرنوشت کارهایش به دست خود اوست، امری عقلایی است. بنابراین یک قاعده ای عقلایی است همانند سلطنت مردم بر اموال خود، و شارع از این قاعده منع نکرده، بلکه با زبان های مختلف در آیات و روایات امضا کرده است. ذکر این مطلب ضروری است، هر قاعده عقلایی که مردم در معیشت خود آن را به کار می‌گیرند، لازم نیست. شارع در امضای قاعده، متعرض مفهوم صریح قاعده شود بلکه همین که اندک دلیل یا

^۱. قسمت از خطبه ی غدیر خم

^۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۴

اشاره ای در لسان شرع باشد، عقلا پی می برند که شارع در مقام امضای آن است و بر این اساس اگر مورد امضای شارع نباشد، لازم است به صراحت آن را بیان کند.

۴- اجماع

از آن جا که در مباحث گوناگون فقهی به این قاعده به عنوان یک اصل مسلّم استناد شده، میتوان آن را مورد اتفاق همه فقیهان دانست.^۱ بنا بر این با توجه به آرای فقهی و ادله یاد شده می توان گفت اصل تسلط و امکان تصمیم گیری شخص در مورد نفس خود امری است قابل قبول، شرع و عرف به شرحی که گذشت بر پذیرش آن صحه می نهد. حال سؤال دیگر این است که محدوده تصرف تا کجاست، آیا بیمار می تواند به استناد سلطه، پزشک را از درمان منع کند؟ پاسخ این سؤال را در ادامه پی می گیریم.

در تصرفات انسان بر نفس خود، گاه عرف و شرع قائل به منع اند مثل تصمیم به خودکشی که بر همین مبنا در اتانازی هم معتقدان به ادیان آسمانی به اتفاق از ممنوعیت آن سخن گفته اند. در نقطه مقابل، در مواردی هم تصرف بی تردید جایز است. با این حال مواردی هم یافت می شود که سخن گفتن از منع یا جواز با تردیدهایی همراه است. برای مثال بیماری که حاضر نیست با هزینه سنگین پیوند کلیه به زندگی خود ادامه دهد یا مرگ را بر شیمی درمانی و تحمل مرارت ها ترجیح می دهد، آیا حق تصمیم گیری دارد؟ آیا می توان گفت شرعا باید حق حیات را بر همه امور ترجیح داد یا آن که با توجه به عرف عقلا و شرایط می توان تصمیم افراد را در درمان یا مخالفت با درمان محترم شمرد؟ به نظر می رسد تا زمانی که ادله شرعی بر منع از تصرف دلالت ندارد و تصرف و نوع تصمیم هم از نظر عقلا قابل توجیه است، تصمیم بیمار محترم است و مخالفت بیمار می تواند در وظیفه پزشک تاثیرگذار باشد و در جایی که شرع بیان خاص ندارد، عرف عقلا می تواند محدوده تصرف را تعیین کند. به عبارت دیگر، چنان که اصل تصرف علاوه بر شرع مستند به بنای عقلاست، محدوده تصرف هم هر جا شرع منع صریح ندارد به عرف عقلا واگذار شده و هر گاه عرف آن را قابل دفاع بداند، شرع نیز به جواز آن حکم می کند. به

^۱ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۲۳.

محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، ج ۲، ص ۹۹

عبارت سوم، امضایی بودن اصل تصرف، از دخالت عرف عقلا در تعیین محدوده در زمان های مختلف حکایت دارد و تا زمانی که با منع مسلم شرعی و عقلی همراه نباشد، اصل تصرف و محدوده آن در دایره جواز قرار می گیرد. حال با توجه به پذیرش امضایی و عقلایی بودن اصل تصرف بر نفس، در دایره تصرفات به حسب مورد و به اقتضای زمان، قابل تغییر است به همین دلیل تصرف در جسم به معنای اهدای عضو و برداشت اعضا با رضایت شخص امروزه مجاز به شمار می آید در حالی که در زمان های گذشته چنین تصرفی به دلیل غیر عقلایی بودن ممنوع بود. بنابراین در بحث ما صحیح این است که بگوییم پزشک نمی تواند در جایی که بیمار از اقدام به درمان منع می کند، به عملی اقدام کند که فکر می کند به نفع مریض است، زیرا پزشک جز در آن چه با مریض توافق کرده، حق تصرف در جسم مریض را ندارد و اگر چنین کند چنان چه ضرری متوجه مریض گردد، از نظر مدنی مسؤول است و در مقابل عملی که بدون اذن انجام داده نیز مسؤولیت کیفری دارد و در نتیجه وقتی بیمار خواهان عدم درمان است، پزشک هم به رغم خواسته وی لازم نیست اقدام به درمان نماید و ترک درمان با موافقت و تقاضای بیمار مانعی ندارد. علت عدم جواز نیز اصل سلطه بیمار بر نفس خود و عدم تسلط پزشک و دیگران بر نفس بیمار است.

ب) قاعده لا ضرر و لا ضرار

قاعده لا ضرر از قواعد مشهور فقهی است که در بیشتری ابواب فقه کاربرد دارد و مضمون آن این است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و هرگونه ضرر و اضرار در اسلام نفی شده است.

برای اثبات این قاعده به ادله قرآنی، روایی و عقلی، استدلال شده که به بعضی از آن ها اشاره می گردد:

۱- قرآن

در قرآن مجید آیات بسیاری وجود دارد که با تصریح به واژه ضرر و مشتقاتش در موارد خاص، احکامی را ارائه کرده که از باب تعلیق حکم بر وصف، حاوی معنای عامی است و لاضرر را بصورت یک قاعده می تواند تثبیت کند که به ذکر چند نمونه از آن مبادرت می گردد:

آیه اول:

«لاتضاروالدة بولدها و لامولود له بولده» این آیه، مادران و پدران را از ضرر رساندن به فرزندان نشان نهی کرده است؛ یا به بیان دیگر آیه، هر یک از والدین را از ضرر زدن به دیگری، به واسطه فرزندان، نهی نموده است. بنابر این، از آیه فهمیده می شود که ضرر زدن هر کسی به دیگری، ممنوع و ناروا است.

آیه دوم :

«و لاتمسکوهن ضرارا لتعتدوا»^۱ ظاهرا گروهی از مردان، زنان خود را طلاق داده، سپس به آنها رجوع می کردند و این رجوع مجدد نه بعلت رغبتی بود که به آنها داشتند، بلکه بآنیت تجاوز و تعدی و احیانا پایمال کردن حقوق مالی ناشی از زوجیت بود که به زنان مطلقه تعلق می گرفت. قرآن کریم در این آیه، مردان را از این عمل نهی و منع کرده است. براساس تفسیری که فاضل مقداد از این آیه در کتاب "کنز العرفان فی فقه القرآن" نموده است، "ضرارا لتعتدوا" به معنای ضرر وارد آوردن به زن بخاطر آزار رساندن به او می باشد؛ (ضرر رساندن به آنها تعدی و تجاوز است، آنهم تعدی و تجاوز از حدود الهی).

۲- روایات

معروف ترین حدیثی که به آن استدلال شده، داستان سمره بن جندب است که در ذیل آن عبارت "لا ضرر و لا ضرار" آمده است. کلینی در کتاب اصول کافی از ابن مسکان و او از زراره نقل می کند که، امام باقر (علیه السلام) فرموده است: «در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و السلام)، شخصی به نام سمره بن جندب در جوار خانه فردی از انصار، درخت خرمایی داشت که آمد و رفت وی از درون زمین آن مرد انصاری بود. سمره بن جندب برای رسیدگی به آن درخت و کارهایش به دفعات و سرزده به زمین مرد انصاری می رفت و به این ترتیب ایجاد مزاحمت می کرد تا این که صاحب خانه به سمره گفت: تو بی خبر و بدون اذن به خانه ام می آیی و ایجاد مزاحمت می کنی، پس از این، هنگام آمد و شد اجازه بگیر. سمره

^۱ .سوره بقره آیه ۲۳۱.

گفت: چنین نمی‌کنم. مرد انصاری به حضرت رسول شکایت برد. حضرت به سمره فرمود: «از این پس، اذن بگیر.» سمره نپذیرفت، حضرت فرمود: «از این درخت صرف نظر کن و من در برابر آن، درختی با همان اوصاف در جای دیگر به تو می‌دهم.» سمره نپذیرفت، حضرت فرمود: «ده درخت در مقابل آن می‌دهم،» باز هم قبول نکرد. فرمود: «درختی در بهشت به تو می‌دهم.» سمره باز هم نپذیرفت، تا این که حضرت فرمود: «انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» یعنی تو مرد سخت گیر و آسیب رسانی هستی و مؤمن نباید به کسی ضرر بزند، بعد از آن دستور داد آن درخت را از ریشه کنند و جلوی سمره انداختند.^۱

روایت دیگر در مورد شفعه است که عقبه بن خالد از حضرت امام صادق «علیه السلام» چنین نقل می‌کند: که آن حضرت فرمود: «و قضی رسول الله «صلی الله علیه و آله» بالشفعة بین الشکاء فی الارضین و المساکن و قال لا ضرر و لا ضرار» یعنی حضرت رسول «صلی الله علیه و آله» در مورد شفعه بین شرکاء در زمین و مسکن قضاوت کرد و فرمود: «لا ضرر و لا ضرار»^۲.
احادیثی که بطور ضمنی بر این قاعده دلالت دارند فراوانند که برای اختصار از آوردن آنها خودداری می‌شود. برخی از این روایات از حیث سند موثق و یا صحیح است و بعضی دیگر از حیث سند ضعیف است، اما با توجه به اینکه بزرگان اصحاب همگی بر طبق این روایات عمل کرده اند، روایت شهرت عملی یافته است و ضعف با شهرت عملی جبران می‌شود.

۳- عقل

بر نفی ضرر و ضرار علاوه بر مستندات شرعی، دلایل عقلی محکمی نیز موجود است؛ و درواقع باید گفت که مدلول این قاعده جزو مستقلات عقلیه است و مهمترین دلیل بر حجیت آن، مدرک و منبع چهارم فقه یعنی عقل است.^۳

با تتبع در موارد عدیده تقریباً اطمینان حاصل می‌شود که این حدیث شریف یعنی «لا ضرر» از پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» وارد شده است و از جوامع الحکم آن حضرت است

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۵، ص ۲۹۳.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۵، ص ۲۹۴.

۳. الشهید الثانی، زین الدین، تمهید القواعد، ص ۲۶۹.

و شخص ایشان و ائمه اطهار «علیهم السلام» موارد متعددی را بر این حدیث تطبیق فرموده اند. مطالب که گفته شده وقتی با موضوع این بخش تطبیق می دهیم، چنین نتیجه ای به دست می آید؛ درمان بیمار منوط به اجازه اوست و پزشک در صورت مخالفت بیمار، حق جراحی و انجام اعمال طبی را ندارد. با این توضیح که: ادله عقلی و شرعی، اجمالاً از تسلط انسان بر نفس خود حکایت دارد. محدوده تصرف هم جز در مواردی که حکم صریح شرعی وجود دارد، به عرف و قضاوت عقلاً موکول شده است. از این رو تصمیمات عقلایی به حسب زمان و مکان و وضعیت افراد، به معنای مخالفت با شرع نیست. با توجه به این دو مقدمه در صورت مخالفت بیمار با درمان، دلیل کافی بر جواز درمان توسط پزشک نداریم و ادله شرعی مثل حرمت اضرار به نفس و خود را در معرض هلاکت قرار دادن، این مصادیق را در بر نمی گیرد. این برداشت با ظاهر مواد قانونی که انجام عملیات پزشکی را منوط به اجازه بیمار می داند هماهنگی کامل دارد و تخلف از آن را می توان مستلزم مسئولیت کیفری و مدنی برای پزشک دانست.

مواردی که رضایت بیمار لازم نیست:

یکی از مسائلی که از گذشته های دور تاکنون ذهن حقوق دانان را به خود مشغول کرده، حالت ضرورت و اضطرار مسئولیت کیفری است.

نکته ای که حائز اهمیت است این که در ضرورت و شرایط اضطراری، اقدامات صورت گرفته باید به گونه ای باشد که پزشک متعارض در شرایط مشابه، همان اقدامات را انجام می داد، به عبارت دیگر، مسئله ای که در حالت ضرورت و اضطرار باید مشخص شود این است که آیا انجام این عمل لازم بوده یا نه و اگر آری، انجام عمل در زمان مناسب صورت گرفته است؟ به علاوه شرایط خاص بیمار را نیز باید به گزینه فوق افزود. این را هم باید اضافه کرد که: «در تمام کشورها این مسئله به عنوان یک اصل حقوقی و پزشکی پذیرفته شده است که پزشک در شرایط ضروری و زمانی که بیمار قادر به بیان خواست و اراده خود نیست، می تواند بدون رضایت بیمار، به معالجه و درمان وی بپردازد».^۱

۱. لینن، گیورسی و پینت، مطالعه تطبیقی حقوق بیماران، ترجمه باقر لاریجانی و محمود عباسی، ص ۷۲.

بنابراین در ذیل بند ۲ ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی تصریح شده است که «... در مواردی فوری اخذ رضایت ضروری نخواهد بود» و قسمت اخیر ماده ۶۰ قانون مجازات که به براءت پزشک از مسئولیت در اعمال و جراحی اختصاص دارد تصریح شده: «... در موارد فوری که اجازه گرفتن ممکن نباشد طبیب ضامن نیست».

و همچنین ماده ۱ آیین نامه اجرای قانون مجازات فوریت‌های پزشکی را بدین شرح تعریف کرده است: «فوریت‌های پزشکی به مواردی از اعمال پزشکی اطلاق می‌شود که بایستی بیماران را سریعاً مورد رسیدگی و درمان قرار داد و چنان چه اقدام فوری به عمل نیاید باعث خطرات جانی، نقض عضو، یا عوارض سبب‌العلاج و یا غیر قابل جبران خواهد شد».

و ماده ۲ آیین‌نامه مزبور فوریت‌های پزشکی را چنین شمرده است:

۱. مسمومیت‌ها.

۲. سوختگی‌ها.

۳. زایمان‌ها.

۴. صدمات ناشی از حوادث و سوانح و وسائط نقلیه.

۵. سکت‌های قلبی و مغزی.

۶. خونریزی‌ها و شوک‌ها.

۷. اغماء.

۸. اختلالات تنفسی شدید و خفگی‌ها.

۹. تشنجات.

۱۰. بیماری‌های عفونی خطرناک مانند مننژتها.

۱۱. بیماری‌های نوزادانی که نیاز به تعویض خون دارند.

۱۲. سایر موارد که در شمول تعریف ماده یک قرار می‌گیرد.

بنابر این فوریت‌های پزشکی یکی از مصادیق ضرورت و اضطرار محسوب می‌گردد که درنگ و تأخیر در معالجه و درمان، به منظور کسب رضایت و براءت از بیمار یا اولیاء قانونی وی باعث

۱. عباسی، محمود، مجموعه قوانین و مقررات پزشکی و دارویی، ص ۱۹۹.

مخاطرات جانی یا صدمات غیر قابل جبرانی به بیمار خواهد شد. در نتیجه «پزشکان موظفند در صورت مشاهده چنین بیمارانی آنچه که در توان دارند به کار برند، در غیر این صورت متخلف محسوب و به حبس از شش ماه تا سه سال محکوم خواهند شد»^۱.

یکی دیگر از مطالب حائز اهمیت در فوریت‌های پزشکی این است که چنانچه در نتیجه اقدامات پزشکی صدمه به بیمار وارد گردد، با توجه به این که قانون‌گذار اخذ رضایت و براءت در موارد ضروری را لازم ندانسته آیا مسئولیت متوجه پزشک است یا خیر؟ لازم به توضیح است که طبق بند ۲ ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی در صورت اعمال جراحی و طبی جرم محسوب نمی‌شود و پزشک معالج از مسئولیت کیفری مبری است که واجد شرایط ذیل باشد:

۱. مشروعیت عمل پزشکی و جراحی‌ها.

۲. رعایت موازین فنی و عملی و نظامات دولتی.

۳. رضایت بیمار.

رضایت بیمار در دیدگاه فقهای

از نظر فقهای امامیه نیز رضایت بیمار شرط اساسی برای مشروعیت معالجه است و طبیب در صورتی عدم اخذ رضایت بیمار یا اولیاء وی ضامن می‌باشد. ۲ در صورت مأذون نبودن پزشک از طرف بیمار از دیدگاه فقهای امامیه مسئول و در این صورت پزشک معالج حسب مورد مکلف به پرداخت دیه یا جبران خسارت وارده است.

مرحوم محقق حلی در این باره می‌گوید: «طبیب ضامن است آنچه را که تلف می‌کند به علاج نمودن خود، اگر قاصر باشد یعنی عالم نباشد یا معالجه کند طفلی را یا دیوانه‌ای را بدون اذن ولی یا بالغ و عاقلی را که اذن داده باشد»^۳.

صاحب جواهر در شرح عبارت شرایع معتقد است که در این باره هیچ نظری مخالفی نیافته و حتی در بعضی از کتب فقهی نظیر «التنقیح» بر این نظر ادعای اجماع شده است. ۴ شهید ثانی در

۱. بند ۲ ماده واحد قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی، مصوب، ۱۳۵۴/۳/۵.

۲. محقق حلی، نجم الدین، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲۳۱.

۳. همان.

۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۴۴.

مسالك الافهام می‌گوید: «هرگاه طبیب بدون اذن بیمار یا ولی او به درمان و جراحی پردازد و بیمار از بین برود ضامن است. ولی در صورتی که مأذون باشد اختلاف است»^۱. امام خمینی (ره) نیز چنین می‌گوید: «طبیب را در صورتی که بدون اذن بیمار به مداوا پردازد، حتی اگر علم پزشکی ممارست داشته باشد ضامن آن‌چه که تلف کرده می‌باشند»^۲.

نتیجه بحث:

بنابر آنچه بیان شد مهم‌ترین وظیفه پزشک قبل از شروع به درمان اخذ رضایت از بیمار است، عدم اخذ رضایت از بیمار، یک خطای پزشکی محسوب می‌شود. پزشک باید اطلاعاتی را که برای بیمار لازم است به او ارائه کند و بیمار را از همه جوانب امر آگاه نماید تا او آگاهانه و آزادانه به درمان خویش رضایت دهد.

فقها در این مورد استناد به بنای عقلا و امضای شارع کردند و خواستند بدین وسیله سلطه بر نفس و ضرورت گرفتن رضایت بیمار از طرف پزشک را ثابت کنند. بدین صورت که ولایت انسان بر نفس خود و این‌که سرنوشت کارهایش به دست خود اوست، امر عقلایی است. بنابراین، قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم» قاعده عقلایی است همانند سلطنت مردم بر اموال خود و شارع از این قاعده منع نکرده، بلکه به زبان‌های مختلف در آیات و روایات امضاء کرده است.

هر قاعده عقلایی که مردم در معیشتی خود آن را بکار می‌گیرند، لازم نیست شارع در امضاء قاعده، متعرض مفهوم صریح قاعده‌هن شود، بلکه همین که اندک دلیل یا اشاره‌ای در لسان شارع باشد، عقلا پی می‌برند که شارع در مقام امضای آن است و بر این اساس اگر مورد امضای شارع نباشد، لازم است به صراحت آن را بیان کند.

گرچه عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» در سخنان فقها شهرت یافته لکن در احادیث عامه و خاصه خبری از آن نیست، ولی حکمی عقلایی است و عقلا از سلطنت، ملکیت

۱. شهید ثانی، زین الدین، مسالك الافهام، ج ۲، بحث ضمان؛

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۴۴.

۲. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۰۳.

را برداشت می‌کنند. در این مورد امام خمینی (ره) چنین می‌فرماید: «تسلط انسان بر خود، اعتبار خاص است در مقابل سلطنت اولیه و در سلطه انسان بر خود، اشکالی نیست، بلکه سلطنت بر نفس امری عقلایی است و مقدم بر سلطنت بر مال است. بنابراین این مردم همانند سلطه بر اموال خود بر نفس خویش هم تسلط دارند»^۱. بنابراین، با توجه به آرائی فقهی و ادله می‌توان گفت اصل تسلط و امکان تصمیم‌گیری شخص در مورد نفس خود امری است قابل قبول و شرع و عرف آن را پذیرفتند. از جمله یکی از مصادیق تسلط بر نفس لزوم رضایت بیمار برای درمان است در هر نوع بیماری حتی در بیماری‌های ژنتیکی قبل از درمان و معالجه باید از بیمار رضایت گرفته شود.

۱. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۱-۴۲.

فصل چهارم:

ضمان

ضمان چیست؟

ضمان در لغت به معنای التزام و تعهد است و در لسان العرب آمده است: به عهده گرفتن چیزی را که به عهده‌ی کسی دیگر است ضمان گفته می‌شود.^۱

ضمان به‌طور کلی بر دو قسم است؛ ضمان فقهی و ضمان قهری:

الف: ضمان فقهی :

در تعریف چنین آمده است؛ ضمان، التزام به پراخت دین دیگری است. در اصطلاح فقها شخص که خود مدیون نیست مالی را از جانب کسی دیگری به عهده می‌گیرد.^۲ به تعبیر دیگر، التزام به پرداخت دین ثابت دیگری از طریق شخص غیر مدیون به آن شخص است. متعهد را ضامن، مال را مضمون‌له و مدیون اصلی را مضمون‌عنه می‌گویند.

در ضمان فقهی، ضامن شرایطی دارد که باید عاقل، بالغ، رشید و آزاد باشد و همچنین بایستی عقد ضمانت به ایجاب از طرف ضامن و قبول از سوی طلبکار انجام شود و باید ضامن از نظر مالی متمکن باشد.^۳

ب: ضمان قهری:

برخلاف ضمان عقدی، قصد متعهد در ایجاد ضمان مؤثر نبوده و مبنای ضمان حکم قانونی می‌باشد.

ضمان قهری در چند مورد تحقق می‌یابد:

۱. ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده

۲. اتلاف

۳. تسبیب

۴. غرور

۵. غصب

^۱ ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۵۷

^۲ دکتر معین، محمد، فرهنگ معین، ص ۹۵.

^۳ میرزایی نائینی، محمد حسین، البیع و المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۱.

در یک تعریف عام می‌شود هردو معنا را (ضمان قهری و فقهی) قصد کرده و چنین گفت: ضمان عبارت است از التزام اختیاری یا قهری کسی به پرداخت مالی به دیگری و یا التزام به پرداخت مالی به کسی اعم از این که به اختیار باشد یا به موجب قانون.^۱

مسئولیت چیست؟

در لغت به معنای پرسش و سؤال واقع شدن است و غالباً به مفهوم تفکیک وظیفه در آنچه که انسان عهده‌دار مسئولیت آن است می‌باشد.

در اصطلاح هم تعهد قانونی شخص است به دفع ضرر دیگری که وی به او وارد آورده، خواه ناشی از تقصیر خود باشد یا از فعالیت او ایجاد شده باشد.^۲

در فقه واژه ضمان، معادل واژه مسئولیت آمده که در مفهوم مسئولیت مدنی و کیفری به کار برده شده است. مسئولیت مدنی در مقابل مسئولیت کیفری است. (منظور از کیفری این است که کسی جرمی انجام دهد، قانون آن را مؤاخذه کند ولی یک وقت جرمی مرتکب نشده بلکه مال کسی را تلف کرده است، اینجاست که مسئولیت مدنی مطرح می‌شود).

گاهی هم هردو انجام می‌گیرد، یعنی کسی هم مرتکب جرمی می‌شود و هم مال طرف تلف می‌شود، اینجا، هم مسئولیت مدنی دارد و هم مسئولیت کیفری دارد. در این مورد حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «هر اجیری، (هر صاحب صنعت و فنی) که به او پول بدهند تا اصلاح کند، اگر به جای اصلاح، افساد کرد ضامن است.»^۳ این یک قاعده کلی است که فقها در باب اجاره ودیات، ضمان طبیب و غیر طبیب را بر طبق این اصل مطرح کرده‌اند.^۴

اذن چیست؟

اذن، اعلام رضای مالک یا کسی که قانون برای او اثری قائل شده، برای انجام یک عمل

حقوقی.

۱. کاتوزیان، ناصر، مسئولیت مدنی، ج ۱، ص ۴۷.

۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۶۴۲.

۳. قال علی (علیه السلام): «كُلُّ أَجِيرٍ يُعْطَى الْأَجْرَةَ عَلَى أَنْ يُصْلِحَ فَيُفْسِدُ فَهُوَ ضَامِنٌ».

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، باب ۲۹

۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۴۷.

اذن قبل از عمل است و قصد انشاء وجود ندارد فقط رفع مانع می‌کند مثلاً جراحی نمودن بدون اذن بیمار غیر قانونی محسوب می‌شود.

اجازه چیست؟

رضایت به عمل بعد از صدور آن عمل را اجازه می‌گویند. اجازه موجب سقوط مسئولیت نیست، اما موجب تخفیف است. در فقه بیشتر اذن و در قانون اجازه استفاده می‌شود.

ابراء و برائت چیست؟

خالی بودن ذمه شخص معین را از تعهد، برائت گویند. تفاوتی با اذن این است که اذن رضایت به عمل است و برائت مربوط به نتیجه عمل است.

مبحث اول: بررسی ضمان در فرض عدم موفقیت اصلاح ژنتیکی، آرا و ادله

این مسئله را در سه صورت بررسی می‌کنیم.

الف) در صورت اذن

مطالعه ریشه‌های مسئولیت پزشکی در فهم مبانی آن بسیار مؤثر است بنابراین از ادوار گذشته تاکنون ذهن حقوق دانان را به خودش مشغول کرده است و بحث مسئولیت مدنی پزشکی در فقه اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفته است و ما در اینجا موضوع را با مسئولیت قراردادی و مسئولیت قهری پزشکی پی می‌گیریم.

۱- مسئولیت فقهی

مسئولیت قراردادی عبارت است از تعهدی که در نتیجه تخلف از مفاد قرارداد خصوصی برای اشخاص ایجاد می‌شود. بنابراین، جهت پیدایش چنین مسئولیت، باید قراردادی صحیح وجود داشته باشد و نقض آن موجب مسئولیت می‌گردد؛ یعنی پزشک باید به پای قرارداد صحیح به درمان بیمار پردازد و تخلف از آن قرارداد، مسئولیت پزشک را به دنبال دارد. بدین ترتیب جهت پیدایش مسئولیت قراردادی دو رکن (یعنی وجود قرارداد صحیح و تخلف از مواد قرارداد و رابطه علیت میان خسارت و نقض قرارداد) لازم است. اثبات مسئولیت قراردادی، در هر قرارداد متفاوت است. در برخی قراردادها صرف رعایت احتیاط و مراقبت‌های لازم کافی است و تخلف از آن، موجب ایجاد مسئولیت قراردادی می‌شود. ولی در برخی از قراردادها همچنان‌که

اشاره شده موضوع قرارداد، حصول نتیجه مطلوب است و عدم حصول نتیجه دلخواه موجب مسئولیت خواهد شد. در اینجا طرف قرارداد متعهد به انجام امور موضوع قرارداد می گردد. البته در نظام حقوقی کشورهای غربی نیز مانند آلمان، سوئیس، فرانسه، بلژیک، و غیر غربی مثل مصر مسئولیت مدنی پزشک، از نوع قراردادی دانسته شده است.^۱

۲- مسئولیت قهری

مسئولیت قهری، مسئولیت است که در آن تعهد پزشک ناشی از حکم قانون و ملزم به جبران خسارت وارد به بیمار است.

یعنی آنچه پزشک تعهد به انجام آن می کند، درمان بیمار است و این امر، به زندگی انسان وابستگی دارد که قابل داد و ستد نیست و نمی تواند مورد معامله قرار بگیرد. طرفداران این نظریه استدلال می کنند که رعایت اصول و موازین پزشکی و الزام به تعهدات اخلاق پزشکی در حیطه قراردادهای نمی گنجد. هرگونه خطای منسوب به پزشک با مواد قانون مجازات تطبیق داده می شود و اگر پذیرفته شود هر جرم که موجب اضرار به غیر است طبق مقررات مسئولیت قهری را واجب می کند، تطبیق مسئله با پزشکان دشوار نخواهد بود. برخی دیگر از حقوقدانان معتقداند که اگر پزشک بدون رضایت بیمار اقدام به معالجه بیمار نماید، یا در صورت که بیمار، به رضایت شخصی خود به پزشک رجوع نکرده است، مسئولیت او قهری است ولی اگر میان پزشک و بیمار قرارداد وجود داشته باشند مسئولیت او قراردادی است. البته تمیز مسئولیت قراردادی از مسئولیت قهری، گاهی دشوار است. مهمترین تفاوت تمیز مبنای مسئولیت، در این نکته خلاصه می شود که در مسئولیت قراردادی، اثبات عهده شکنی طرف دعوا کافی است. در حالی که در ضمان قهری، به طور معمول باید ثابت شود که مسئول، مرتکب تقصیر شده است. پس نتیجه این شد که در مسئولیت مدنی پزشک با دو تقسیم روبرو هستیم، یکی مسئولیت قراردادی و دیگری مسئولیت قهری. اگر مسئولیت پزشک در مقابل بیمار، مسئولیت قهری باشد توضیحش داده شده است و کافی است که تقصیر پزشک ثابت شود که در نتیجه پزشک ضامن شناخته می شود و باید خسارت بپردازد. البته در این مورد، صور زیر باید بررسی شود.

^۱ .عابدینی، محمد احمد، التعویض بین المسئولیت العقیدة و التقصیر، ج ۱، ص ۴۹.

۱- پزشک جاهل:

یعنی پزشک که تخصص لازم را ندارد، بدون این که مهارت علمی و عملی را برای طبابت داشته باشد، طبابت می کند. صرف تصدی به پزشکی موجب مسئولیت او می شود و ضمان می آورد، زیرا پزشک نه تنها با جان و مال مردم سروکار دارد بلکه با آبروی آنان هم درگیر است. و پزشک جاهل علاوه بر این که از درد و رنج بیمار نخواهد کاست، بر آن هم خواهد افزود و با جهل خود، جان انسان های بی گناه را به مخاطره خواهد انداخت و در حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که بر امام واجب است که علمای فاسق و پزشک جاهل را زندانی کند.^۱ در این خصوص بین فقها امامیه و اهل سنت تفاوتی نیست. همه قائل هستند که معالجه کننده (پزشک جاهل) ضامن است.

از نگاه دیگر مسئولیت طبیب جاهل، مسئولیت مطلق است به این معنا که نه فقط در جای که خسارت به بار بیاورد، بلکه ایشان اجازه طبابت ندارد و اشتغال به طبابت ممنوع است و نباید بیماران را مداوا کند همچنان که بالاتر اشاره شده حاکم شرع می تواند از باب امر به معروف و نهی از منکر جلوگیری کند. این در مورد پزشک و طبیب جاهل بود و همه مذاهب در این مورد اتفاق نظر دارند.

۲- پزشک مقصر:

پزشکی است توانا و صلاحیت علمی و عملی را دارا است ولی تقصیر انجام می دهد و در کارهایش اهمال کاری صورت می گیرد، این جا فرض هر دو صورت (مأذون و عدم مأذون) ممکن است. به عنوان مثال در حین کار مقدمات لازم را انجام نمی دهد یا لوازم را رعایت نمی کند. و یا این که مریضی به بیمارستان برای آزمایش رفته بود در حین آزمایش بدون این که از او اجازه بگیرد به معالجه او پرداخت یا در مورد بچه ای که از ولی او اجازه نگرفته و معالجه

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۱.

می‌کند و در نتیجه منجر به فوت یا نقص بشود. این هم مانند صورت قبل ضمان آور است. مرحوم صاحب مفتاح الکرامه و مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید ضمان دارد.^۱

۳- پزشکی بدون تقصیر و عدم جهل:

پزشک متخصص است و مهارت لازم را علماً و عملاً دارا است. در معالجه خود تقصیری هم انجام نداده و اذن هم گرفته است. اما معالجه او نا موفق بوده یا باعث شده است که تلف صورت بگیرد، مریض از دنیا برود یا در او نقص عضو پیدا بشود. اینجا است که باید ببینیم طیب ضامن است یا نه؟ در این صورت بر طبق نظر اکثریت قاطع فقها ضمان هست. یعنی هر چند تقصیر انجام نداده اگر فعل او سبب شد که این شخص جانش را از دست بدهد، یا یکی از اعضایش را از دست بدهد ضامن است.^۲ اینجا سوالی که پیش می‌آید این است که پزشک متخصص قبل از ورود به معالجه و درمان، از بیمار یا ولی بیمار اذن می‌گیرد در این صورت هم آیا در صورت نقص عضو یا عدم موفقیت پزشک، باز ایشان مقصر شناخته می‌شود و ضمان دارد یا نه؟ قبل از ورود به این بحث باید بدانیم تعهد پزشک، تعهد به نتیجه است یا تعهد به وسیله. البته بنظر می‌رسد تعهد پزشک در فرض مسئولیت قراردادی مشخص است، یعنی طبق همان قرارداد با او رفتار می‌کنند، اما اگر تعهد پزشک قراردادی نبود این سوال پیش می‌آید که آیا پزشک مسئول به نتیجه است یا مسئول به وسیله؟

بحث را برای بررسی و توضیح این دو نوع تعهد پیش می‌بریم.

تعهد پزشکی

۱- تعهد به نتیجه:

در ماهیت تعهد صاحبان حرفه پزشکی اگرچه فقها از تعهد به نتیجه یا تعهد به وسیله بودن ذکری نکرده‌اند، ولی از فحوای کلام و عبارات آنان تعهد به نتیجه قابل استفاده است.

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۲۵.

عاملی، محمد جواد حسینی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد، ج ۱۹، ص ۷۹۹

۲. صاحب جواهر خودشان این صورت را ضامن می‌دانند و از علمای بزرگ شیعه هم به ضمانت نقل می‌کند می‌فرماید:

تتقیح و مجمع البرهان هم ضامن می‌دانند. صاحب ریاض در این مورد ادعای اجماع کرده است.

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۴۵.

پیروان تعهد به نتیجه عقیده دارند که همان گونه که هر یک از طرفین یک قرارداد مانند بیع، ملزم به ایفای تعهدات خود هستند، پزشک نیز به ایفای تعهد خود که درمان و شفای بیمار است، ملزم می‌باشد. بر اساس این دیدگاه به دلیل آن که پزشک متعهد به حصول نتیجه می‌باشد، در صورت عدم شفای بیمار، پزشک به مفاد قرارداد عمل نکرده است. به عبارت دیگر عدم حصول نتیجه، قرینه است بر این که پزشک از نظامات و قواعد مسلم علم پزشکی تخطی کرده است و در این حالت بیمار ملزم به اثبات خطای پزشک نیست.

در فقه امامیه قول مشهور قائل به این است که تعهدات طبیب حاذق و ماذون، تعهد به نتیجه است. و فقط در صورت اخذ براءت قبل از عمل ممکن است مسئولیت و ضمان طبیب ساقط گردد.

شهید ثانی معتقد است که پزشک حتی اگر دارای علم و دانش کافی باشد و تمام مهارت خود را جهت درمان بیمار به کار گرفته باشد و مرتکب تقصیر هم نشده باشد در صورت مرگ و یا هر گونه صدمه جسمانی به بیمار، ضامن است.^۱

محقق طباطبایی هم معتقد است که پزشک، در آنچه که ناشی از فعل اوست و منجر به تلف بیمار یا شدت بیماری او شود، ضامن است حتی اگر نهایت تلاش و کوشش خود را جهت درمان بیمار به کار گرفته باشد و ماذون از بیمار در معالجه باشد.^۲

مرحوم مقدس اردبیلی در «مجمع الفائدة و البرهان» می‌گوید: اگر پزشک حاذق و ماهر در علم و عمل باشد و معالجه او منجر به فوت یا تشدید بیماری یا نقص عضو مریض گردد، به گفته شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن براج، سلار، ابن زهره، طبرسی و نجم الدین، به دلیل مستند بودن ضمان به فعل او و حرمت هدر رفتن خون مسلمان و اجماع منقولی که در مورد ضمان آور بودن فعل شبیه به عهد وجود دارد. پزشک ضامن است.^۳

۱ . شهید الثانی، زین الدین، شرح لمعه ج ۳ ص ۳۴۳.

۲ . طباطبایی، علی، ریاض المسائل ج ۲۲ ص ۵۳۳.

۳ . محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴ ص ۲۲۷.

اما در فقه اهل سنت قول مشهور بر خلاف نظر فقهای امامیه است و آن‌ها تعهد طبیب را تعهد به وسیله می‌دانند. در حقوق کشورهای اسلامی و بعضی از کشورهای دیگر هم تعهد طبیب را، تعهد به وسیله می‌دانند.^۱

۲- تعهد به وسیله:

در این دیدگاه برای اثبات خطای پزشک، عدم حصول نتیجه کافی نیست بلکه اگر بیمار بهبود نیافت، پزشک مسئولیت ندارد مگر این که بیمار تقصیر پزشک را ثابت کند. زیرا که تعهد پزشک، تعهد به وسیله است و او سعی می‌کند تمامی امکانات خویش را جهت درمان بیمار به کار گیرد. البته بسیار از حقوق‌دانان اعتقاد دارند که تعهد پزشک، تعهد به وسیله است و عدم حصول نتیجه موجب مسئولیت او نمی‌شود.

در فقه امامیه هم بعضی از فقها اعتقاد دارند که در صورت مهارت پزشک در معالجه نباید او را ضامن شمارد. یکی از این فقها ابن ادریس حلی وابن فهد حلی هستند که پزشک را در صورت مهارت، دانایی و اخذ رضایت از بیمار، ضامن نمی‌دانند، و قول به ضمان او را موجب عسر و حرج می‌دانند.^۲ در این مورد در بخش ادله بطور تفصیلی بحث خواهد شد.

ضمان طبیب در فقه شیعه

فقیهان شیعه در مورد مسئله ای بالا بر دو گروه شده‌اند، گروهی با مسئول دانستن پزشک متخصص، انتقاد دیگران را برانگیخته‌اند. و منتقدان نیز تلاشی کردند تا ضمن پاسخگویی به سوالات دیدگاه مقابل ادله‌ی آنان را نیز نقد کرده‌اند. بنابراین، در مورد موضوع ضمان طبیب دو دیدگاه وجود دارد، دیدگاه مشهور و غیر مشهور.

۱. عابدین، محمد احمد، التعویض بین المسئولیه العقدیه و التقصیریه، ج ۱، ص ۴۹-۵۰.

۲. ابن فهد حلی، جمال الدین، المذهب الباری ج ۵ ص ۳۵۹.

۱- دیدگاه مشهور

مشهور به آن است که پزشک متخصص چنانچه مرتکب هیچ تقصیری نشود و اصول علمی و فنی طبابت را هم رعایت کند، ولی بر اثر معالجه، بیمار متحمل خسارتی شود یا عدم موفقیت حاصل شود پزشک مسئول است حتی اگر بیمار به پزشک اذن هم داده باشد.

ادله دیدگاه مشهور

دلیل اول: روایات

- ۱- محمد بن یعقوب از امیرالمؤمنین چنین نقل می‌کند: «هر کس که بخواهد طبابت و پزشکی کند یا دامپزشکی انجام دهد از ولی آن مریض یا صاحب حیوان براءت بگیرد والا ضامن است.»^۱
- ۲- محمد بن الحسن از امیرالمؤمنین نقل می‌کند: «ختنه‌گری که حشفه‌ی پسری را بریده بود ضامن است.»^۲

۳- در روایت دیگر از امام صادق (علیه السلام) درباره کسی که لباس تعمیر می‌کند، پرسید شده که اگر لباس را خراب کند، امام فرمود: «هر اجیری که پول می‌گیرد کار را درست کند، اگر خراب کند او ضامن است.»^۳

روایات به این مضمون زیاد است کسی که پول می‌گیرد کار را انجام دهد اگر خراب کند ضامن است. بنابراین، مسئولیت پزشک مطلق است و او همواره مسئول فعل خود به شمار می‌رود. مگر این که از مریض براءت بگیرد.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الثَّقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ تَطَبَّبَ أَوْ تَبَيَّطَرَ فَلْيَأْخُذْ الْبَرَاءَةَ مِنْ وَلِيِّهِ وَإِلَّا فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ»

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه ج ۲۹، ص ۲۶۰ از ابواب موجبات ضمان.

۲. محمد بن الحسن و بابناده عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ الثَّقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) ضَمَّنَ خَتَانًا قَطَعَ حَشْفَةَ غُلَامٍ. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۶۱.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۹ ص ۱۴۱.

دلیل دوم: قواعد و اصول حاکم بر درمان

۱- قاعده اتلاف و تسبیب:

قاعده اتلاف از قواعد مهم است می‌فرماید: «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» اینجا مقصود تنها مال نیست به این دلیل که حرمت مال کمتر از جان است، یعنی اگر در صورت تلف مال، طرف ضامن باشد به طریق اولی در تلف جان ضامن خواهد بود. در باب من اتلف همه قائل اند که تقصیر معتبر نیست. هرگاه فعل مستند به شخص باشد چه مقصر باشد چه نباشد ضامن است.^۱

بنابراین هرگاه کسی مال دیگری را اعم از عین یا منفعت و یا اعم از اینکه عالماً عامداً یا در صورت جهل و غفلت و بدون تقصیر تلف کرده باشد، ضامن است.

اتلاف را از بین بردن مال یا جان انسان به مباشرت یا به تسبیب گویند و "مباشر" کسی است که به عمد یا غیر عمد، با تقصیر یا بدون تقصیر مال یا جان دیگری را از بین ببرد و متلف کسی است که خسارت وارد نماید، چه این کار را بدون واسطه انجام دهد یا با واسطه ای انجام دهد که عرف آن را نادیده گرفته و عمل را به خود وی نسبت می‌دهند.^۲ و منجر به ورود خسارت و ضرر به دیگری می‌شود. بدین ترتیب در خصوص ضمان پزشک، وی یا مباشر در درمان بیمار است یا تنها بیمار را در جریان درد و درمان آن قرار میدهد، بدون آن که در معالجه او مباشرت داشته باشد.

در صورت نخست، چنانچه طبابت وی موجب شدت بیماری و وخامت حال بیمار شود (بنابر معروف و مشهور) مطابق قاعده ی اتلاف و روایت معتبر سکونی (روایت اول)، قتل به او اسناد داده می‌شود و ضامن است.^۳ هرچند حاذق بوده و از سوی بیمار یا ولی او اذن در طبابت داشته باشد.

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۴۵ و ج ۲۷، ص ۳۲۴.

۲. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶.

۳. کاشانی، رضا، کتاب الدیات، ص ۴۹.

در صورت دوم، پزشک چه به بیمار توصیه کند، یعنی بدون اینکه دستور دهد، در مقام اظهار نظر باشد نه درمان؛ بگوید: فلان دارو را مصرف کن و چه داروی را توصیف کند، مانند آنکه بگوید این دارو برای فلان درد مفید است. یا اگر من به بیماری تو مبتلا بودم فلان دارو را مصرف می کردم، آنگاه بیمار عاقل مختار یا ولیّ او با اعتماد به گفته پزشک از آن دارو استفاده کند و حالش وخیم گردد، اقوا عدم ضمان است.^۱

۲- قاعده غرور:

گاهی هم برای اسناد تلف به پزشک می توان به قواعد مختلفی مانند قاعده غرور استدلال نمود، به عنوان مثال جای که طبیبی برای معالجه مریض به وی دستور می دهد از داروی استفاده کند و آن دارو تصادفاً سمی است و باعث مرگ مریض میشود. در اینجا مسئولیت طبیب ناشی از هر دو قاعده است: از باب تسبیب با این توضیح که پزشک باید در حرفه ی خود مهارت لازم را داشته باشد و در دستورات خود از حدود متعارف تجاوز نکند و در این مورد چون طبیب به جای دارو، سم تجویز کرده و بیمار و همراه بیمار یا پرستار نیز جاهل به خاصیت سم بوده اند، بین سبب و حادثه، اراده آگاه و فعالی وجود نداشته، و چون سبب اقوا از مباشر است، پزشک ضامن است. اما از جهت قاعده ی غرور چنین استدلال میشود که بیمار با قبول تجویز طبیب، مغرور شده و چون فعل طبیب او را گول زده، قاعده ی غرور حاکم است و طبیب از این نظر هم مسئولیت و ضمان دارد.^۲ از سوی دیگر قاعده ی، خون هیچ مسلمانی نباید هدر رود، نیز مستلزم مسئول دانستن پزشک است. زیرا عدم مسئولیت پزشک، هدر رفتن خون مسلمان را به دنبال دارد و سرانجام لاضرر حکم می کند که زیان که وارد به بیمار شده جبران نشده باقی نماند.^۳

۱. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۲، ص ۸۰.

فاضل لنکرانی، محمد موحدی، التعليقات علی العروة واثقی، ج ۲، ص ۴۹۳.

۲. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی، ج ۱، ص ۱۶۶.

۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۴۵ و ج ۲۷، ص ۳۲۴.

۳- قاعده ی ضمان ید:

هرکس بر مال دیگری مستولی شود، ضامن تلف و نقص آن است و مدرک آن حدیث نبوی شهرت یافته به "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" است.^۱ در این جا "علی" به معنای التزام و عهد است و "ید" به مفهوم استیلای کسی است که بر مال سلطه دارد، یعنی ضمان استیلا بر مال دیگری تا زمانی که به مالک برگردانده نشده است بر عهده ی متصرف است.^۲ و چون مسئولیت مزبور ناشی از عمل قضایی و بدون قرارداد و عقد است، آن را قهری می گویند. نظیر ضمان حاصل از ورود خسارت عمدی یا غیرعمدی به دیگری. در تحقق این مسئولیت علم و جهل متصرف اثری ندارد، تقصیر و اثبات رابطه ی علیت بین فعل متصرف و تلف نیز برای جبران خسارت لازم نیست.^۳ بدین ترتیب یکی از اسباب ضمان پزشک، استیلای ید وی بر جسم بیمار است.

۴- قاعده نفی ضرر

"ضرر" از نظر لغوی دارای معانی متعددی چون خلاف نفع، نقص در حق است.^۴ در فقه نیز ضرر به معنای نقصان در مال یا آبرو یا جان فرد دیگر و یا به معنای ضد نفع و مقابل نفع است.^۵ "ضرار" بر وزن فعال مصدر باب مفاعله است و برخلاف ضرر که ورود ضرر از یک طرف به طرف دیگر است، در ضرار ورود ضرر طرفینی است لذا معانی مختلفی نظیر ضرر رساندن متقابل دو طرف، ضیق و ایصال حرج، اضرار عمدی را به دنبال دارد.^۶ قاعده ی "لاضرر" همه ی اقسام ضرر شخصی و نوعی را در بر می گیرد و تمام احکام شریعت اسلام اعم از تکلیفی و وضعی

^۱. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، ص ۸۶.

^۲. شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، ج ۶، ص ۱۹۴.

^۳. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، ص ۸۷.

^۴. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ترجمه سید احمد حسین، ج ۳، ص ۳۷۳.

^۵. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، ترجمه مهدی مهریزی و محمد حسن درایت، ج ۱، ص ۲۱۵.

^۶. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۱.

بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، ترجمه مهدی مهریزی و محمد حسن درایت، ج ۱، ص ۲۱۵.

مبتنی بر نفی ضرر بر مردم وضع گردیده و در روابط اجتماعی نیز قوانین و مقرراتی که موجب زیان یکی بر دیگری است با این قاعده مرتفع است.^۱

زیرا در صورتی که ضرر از جانب شخص باشد، عقلاء وی را مسئول جبران خسارت می دانند و در مواردی که ضرر مستند به فعل فرد خاصی نبوده و از ناحیه ی عواملی نظیر قوه ی قاهره و آفت آسمانی باشد، جایی برای اعتبار حکم تشریعی وجود ندارد تا عدم جعل آن ضرری محسوب گردد.

۵- قاعده اجرت بر واجبات

واجبات در یک تقسیم به دو گونه واجب عینی و کفایی تقسیم می گردند، در واجب عینی گرفتن اجرت جایز نیست، اما در واجب کفایی بسته به این که از آن دسته واجباتی باشد که به فرمان خداوند واجب شده و مسلمانان موظف به انجام آن هستند نظیر تکفین و تغسیل میت، و یا از آن دسته واجباتی باشد که قانون گذار برای حفظ نظم اجتماع و گذراندن زندگی مردم واجب کرده است. مانند یادگیری مشاغل و انجام آن ها که اخذ اجرت تفاوت می یابد. نوع اول اختلافی است، برخی فقها به دلیل اینکه خداوند تنها انجام آن فعل را واجب کرده نه رایگان بودن فعل را، لذا گرفتن اجرت در برابر اینگونه کارها را جایز می دانند اما در اخذ اجرت در برابر امور نوع دوم همه فقها بر جواز آن اتفاق دارند.

به نظرمی رسد اخذ اجرت توسط پزشک نیز چه اقدامات او به صورت واجب عینی (در شرایط فقدان پزشکان دیگر و در شرایط اورژانس) باشد و چه واجب کفایی، جایز باشد چون انجام اقدامات درمانی بر پزشک واجب است، نه بدون عوض بودن عمل.^۲

با توجه به جواز اخذ اجرت برای درمان و اینکه امروزه پزشکان از این طریق امرار معاش می نمایند و چنانچه بیان گردید هر عامل و اجیری که مزد دریافت می کند در صورت تعدی و تفریط ضامن و مسئول عملش است، لذا پزشک نیز از شمول این مسئولیت برخوردار است، البته

^۱. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه بخش مدنی، ج ۱، ص ۱۵۰.

^۲. یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۶۲۳. و ج ۵، ص ۱۰۹.

ناتوانی بیمار در پرداخت دستمزد پزشک، رافع مسئولیت پزشک نیست، بلکه دولت موظف به رسیدگی در این موارد است.

دلیل سوم: اجماع

برخی فقیهان نیز به اجماع تمسک جستند و معتقداند، اجماع فقیهان به این است که پزشک مسئول تلقی می‌شود. ابن زهره و محقق حلی ادعای اجماع کردند.^۱ شهید ثانی در شرح لمعه می‌فرماید: عمده دلیل اجماع است.^۲

نقد و بررسی ادله مشهور

نقد اول:

روایات که در این باب مورد استفاده واقع شده، هم از جهت سند هم از جهت دلالت اشکال دارد. اما از جهت سند، در سلسله‌ی سند این چند روایت دو راوی قرار دارد که هیچ کدام ثقه نیستند. سکونی راوی سنی مذهب است و از عامه روایت می‌کرده بنابراین موثق نیست. راوی دیگری که نوفلی باشد ایشان شیعه مذهب است لکن ادعا شده که در اواخر عمرش به غلو گراییده است و توثیق خاص درباره او در کتب رجالی نیامده است. بعضی از فقیهان در صدور حکم به این روایات توجه نکردند و مطابق اصل، فتوی دادند.^۳

و اما از نظر متن و محتوی، روایت ناظر به پزشک غیر متخصص است. در کتاب‌های دعائم الاسلام و مستدرک الوسائل در ادامه حدیث عبارت «اذا لم یكون ماهراً» را هم آورده است با وجود این قید روایت ناظر به پزشک متخصص نیست. بنابراین از بحث ما هم خارج می‌شود.^۴ جواب: در جواب این نقد چنین می‌گوییم؛ درست است که سکونی از نظر مذهب، تابع مذهب

۱. شهید ثانی، زین الدین، شرح لمعه، ج ۳، ص ۳۴۳.

۲. همان.

۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و برهان، ج ۱۴، ص ۲۲۹.

شهید الثانی، زین الدین، مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۳۲۸.

۴. قاضی ابن حنیفه نعمان بن محمد، دعائم الاسلام ج ۲، ص ۴۱۷.

محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۳۲۵.

اهل سنت می‌باشد. لکن مورد عمل اصحاب واقع شده است. به این بیان که مرحوم شیخ طوسی در کتاب «العدة»، عده‌ای از اشخاص را نام می‌برد من جمله سکونی را که فقهای شیعه در عمل به روایت ایشان اجماع کرده‌اند.^۱ بنابراین روایت موثقه است و به این روایت عمل می‌شود.^۲ باید توجه داشت که قاطبه علمای شیعه خبر موثق بالصدور را حجت می‌دانند. خبر موثق بالصدور خبری است که یا سند ثقة باشد، یا قراین عامه یا قراین خاصه بر صدور آن وجود داشته باشد. اینجا یکی از قراین عامه این است که اصحاب عمل کرده باشند و می‌بینیم که اصحاب هم به این روایت عمل کرده است. این دو نفر سکونی و نوفلی در اسناد تفسیر قمی و کتاب کامل الذیارات واقع شده‌اند. سید خوئی، هرکه را در اسناد این کتاب «کامل الذیارات» قرار گرفته، اعتماداً به توثیف جعفر بن محمد بن قولویه که مولف کتاب است، ثقة دانسته‌اند. البته بعداً نظرشان عوض شده است.^۳ نوفلی هم گرچه توثیق خاص نشده ولی در کلام علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیرش توثیق عام قرار گرفته است. بنابراین روایت نوفلی از سکونی از نظر سند مشکل آور نیست و اصحاب به این عمل کردند.

اما از نظر متن و محتوا، در کتاب‌های معتبر مانند وسائل الشیعه و اصول کافی چنین عبارتی «إذا لم یکون ماهرًا» را پیدا نکردیم. بنابراین روایت، از نظر سند و محتوی اشکالی ندارد.

۱. الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، عدة الاصول، ص ۲۸۰.

۲. تبریزی، شیخ جواد، تنقیح مبانی العروه، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۲۶.

۳. خوئی، ابو القاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۴. البته آیه الله خوی بعداً از نظرشان برگشتند و در این مورد چنین می‌فرمایند: ظاهر عبارت آن است، که ابن قولویه فقط از معصوم روایت می‌کند؛ آن هم از طریق راویان ثقة، و شکّی نیست، که مقتضای عبارت - خصوصاً با تعبیر به لفظ «أخرجت» که حکایت دارد، مولف مقدمه را پس از تألیف کتاب نگاشته - وثاقت همه راویان است، که در سلسله اسناد این کتاب واقع شده‌اند، ولی بعد از ملاحظه روایات کتاب کامل الزیارات و تفتیش از اسناد آن، روشن شد، که این کتاب مشتمل بر روایاتی است، که صفات مورد نظر را ندارند و شاید بیشتر از نصف، این گونه باشد؛ چه این که در این کتاب، روایات مرسله و مرفوعه و مقطوعه نیز وجود دارد و روایاتی که به معصوم منتهی نشده است؛ همان طور که پاره‌ای از راویان آن نیز مجهول و مهمل هستند؛ بلکه عده‌ای مانند «حسن بن علی بن اُبی عثمان» به ضعف شهرت دارند؛ این مطالب با آنچه ابن قولویه در مقدمه کتاب خود آورده ناسازگار است؛ پس ناچاریم برای بقاء صحت کلام ابن قولویه بگوییم: مراد از ثقات، فقط مشایخ او هستند، پس چاره‌ای جز عدول از آنچه قبلاً گفتیم، نیست. ایشان در صراة النجات هم این را تصریح کرده‌اند. قمی، تقی، مبانی منهاج الصالحین، ج ۱۰، ص ۱۵۱.

نقد دوم:

در روایت دوم که در مورد ختان بود. این هم دلالت بر مطلب نمی‌کند برای این که بریدن قفله با بریدن حشفه دو چیز متفاوت است.^۱ احتمالا اینجا هم منظورشان پزشک غیر متخصص است.

جواب: در جواب باید گفت نقد قوی نیست، مسئله با احتمالات پیش نمی‌رود. به عبارت دیگر در کار متخصص هم چنین اتفاقات پیش می‌آید و دلیل ندارد که اینجا منظور غیر متخصص باشد.

نقد سوم:

تلف منتسب به فعل پزشک نیست. چون پزشک مطابق تجربه‌ها و معلومات معمول زمان خود به مداوای بیمار اقدام می‌کند، و لازم نیست که فراتر از آن چیزی بداند. زیرا او همه تلاش خود را به کار گرفته تا بیمار تندرستی خود را باز یابد و مطابق اصول و مقررات فنی حرفه خود عمل کرده ولی موفق نشده. بنابراین عدم موفقیت یا تلف، منتسب به فعل پزشک نیست بلکه منتسب به سبب اقوا از مباشر به شمار می‌آید.

جواب: در جواب باید گفت: درست است که پزشک مطابق تجربه و علم خود عمل کرده و همچنین مطابق اصول و مقررات فنی حرفه خود عمل کرده است لکن پزشک اینجا مباشر است، خودش مستقیما کار را به عهده می‌گیرد.

نقد چهارم:

ضمان برای احترام گذاردن به مال مسلمان و عمل اوست و اگر فردی با رضایت خود ضمان را بردارد در واقع احترام مال خود را برداشته است. بنابراین حکم به ضمان، دلیلی ندارد. در فرض ما هم که بیمار خواسته است پزشک درمان او را به عهده گیرد و اذن می‌دهد و ضمان را بر می‌دارد.^۲

۱. حلی، محمد بن ادریس، کتاب السرائر ج ۳ ص ۳۷۳.

۲. حسین مراغی، میر عبد الفتاح بن علی، العناوین الاصول، ص ۵۱۴.

جواب: اذن دادن به معنای برداشتن ضمان نیست. اذن فقط طرف را مجاز می‌کند که معالجه بکند اصلاً اذن دادن کار به ضمان یا عدم ضمان ندارد. چون بدون اذن دست زدن و شروع به معالجه جایز نبوده، اذن فقط پزشک را مجاز می‌کند که شروع به معالجه و معاینه بکند. گذشته از این وقتی بیمار به پزشک اذن می‌دهد آیا اذن چه می‌دهد؟ اذن معالجه یا تلف و عدم موفقیت، معلوم است که بیمار اذن به درمان می‌دهد نه اذن به تلف. بنابراین ضمان با اذن بیمار برداشته نمی‌شود.

نقد پنجم:

یکی از ادله مشهور، اجماع علما و فقها بوده است. این ادعای اجماع فقط توسط ابن زهره و محقق حلی نقل شده است و در میان فقیهان، طرفدار بسیاری ندارد چون فقیهان در اجماع خود به دلیل روائی نظر داشتند، معلوم می‌شود که این اجماع، مدرکی است و قابلیت دلیل بودن را ندارد.

جواب: در جواب باید گفت علما و فقهای بسیاری در این مورد نظر مشهور را اختیار کردند و در معالجه پزشکی، پزشک را ضامن می‌دانند و همچنین هیچ کدام اشاره به مدرکی بودن اجماع نکرده‌اند. به اقوال فقها بعداً اشاره خواهد شد.

۲- دیدگاه غیر مشهور و ادله آن

این دسته از فقیهان که در راس آن ابن ادریس حلی قرار دارد، معتقداند: در صورتی که پزشک پس از طی دوره‌های آموزشی و کسب گواهی‌نامه تخصصی با اجازه مقامات رسمی به شغل پزشکی بپردازد و با رعایت اصول و مقررات فنی و اخلاقی، بیماران خود را درمان کند، ولی بیمار بر اثر معالجه پزشک صدمه ببیند یا در کارش موفق نباشد، پزشک مسئول خسارت نیست.

دلیل اول: برائت

اصل برائت مستلزم عدم ضمانت و مسئولیت است چرا که درباره پزشکی که مهارت دارد و اصول علمی را در معالجه بیمار رعایت می‌کند، شک پدید می‌آید که آیا او ضامن و مسئول به شمار می‌آید یا نه. در این صورت اصل برائت حکم به عدم مسئولیت می‌دهد.^۱

دلیل دوم: اذن شارع

شارع به درمان اذن داده است و کار مباح شرعی و مجاز، ضمان‌آور نخواهد بود. در واقع ضمان و مسئولیت با جواز و اباحه شرعی جمع نمی‌شود.

دلیل سوم: اذن بیمار یا ولی او به درمان

در صورتی که پزشک با کسب اذن از بیمار و یا از بستگان و اولیای او به درمان بپردازد و در نتیجه موفق نشود و متحمل زیان سنگین شود، پزشک مسئول نیست. برای این که او با اذن بیمار به درمان اقدام کرده و اذن در شیئی مستلزم اذن در لوازم آن هم هست و در عرف هم منظور از کسب اذن از بیمار این است که چنانچه بیمار صدمه‌ای ببیند پزشک مسئول تلقی نمی‌شود و عرف از کسب اذن چیزی جز این را نمی‌فهمد؛^۲ پس ابن ادریس بین فقها اولین کسی است که حکم به عدم ضمان دارد یعنی نظر غیر مشهور دارد؛ تا زمان ایشان نظر مشهور بر ضمان بوده است.

دلیل چهارم: روایت

روایاتی وجود دارد که مسئول نبودن پزشک را تأیید می‌کند.

۱. روایت اسماعیل بن حسن که طبیب بود؛ می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: من مردی عرب هستم که به دانش پزشکی آشنایم و در برابر آن پولی هم نمی‌گیرم و گاهی برای

۱. حلی، محمد بن ادریس، کتاب السرائر، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲. کاشف الغطاء، محمد حسین، تحریر المجله، ج ۲، ص ۲۱۹.

مرعشی، مهدی، منهاج المتقین، ص ۵۲۰.

بیماران داروهای سمی تجویز می‌کنم که شاید بیمار بمیرد. امام فرمود: «مانعی ندارد حتی اگر بیمار بمیرد».^۱

۲. روایت احمد بن اسحاق، ایشان می‌گوید: من فرزند داشتم که مبتلا به سنگ کلیه بود. به من گفتند تنها راه چاره، جراحی کردن است؛ چون او را جراحی کردم، جان سپرد؛ پس از آن شیعیان گفتند: تو شریک خون فرزندت هستی، ناگزیر نامه‌ای به امام عسکری (علیه السلام) نوشتی. امام جواب دادند که ای احمد! در کار که کرده‌ای چیزی بر عهده‌ات نیست؛ زیرا خواسته‌ای درمانش کنی و اجلس در آن بود که تو انجام دادی.^۲

نقد و بررسی

دلیل اول نظر غیر مشهور اصل براءت بود. در حال که براءت در جای جاری می‌گردد که دلیل اجتهادی بر اشتغال ذمه وجود نداشته باشد. حال آن که در این مورد دلیل وجود دارد. روایت باب اجاره و روایت باب ضمان طیب و ادله دیگر که همه پزشک متخصص را ضامن می‌داند.

دلیل دیگر، اذن بیمار بود، فرمودند: «الاذن یرفع الامان»، وقتی خود مریض اذن داده دیگر ضمان معنا ندارد چون اذن رافع ضمان است.

اولاً؛ اذن در اینجا، اذن به اتلاف نیست بلکه اذن در اصلاح است، اذن در طبابت و معالجه است.

ثانیاً؛ ما در شرع موارد زیادی داریم که اذن مطلق نفی ضمان نمی‌کند. مثلاً در عقد فاسد، کالا تلف می‌شود با این که اذن هم هست ولی طرف مقابل ضامن است. یا این که یک کالائی را می‌خواستید ببینید و بخرید، از دستتان افتاد و شکست شما ضامن هستید با این که اذن داده بودند.

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۷۶.

۲. محمد بن یحیی، عن علی بن ابراهیم الجعفری، عن حمدان بن اسحاق قال: کان لی ابن و کان تصبیه الحصاة فقیل لی: لیس له علاج الا ان تبطله فبططته، فماتت الشیعه: شرکت فی دم ابنک، قال: فکتبت الی ابی الحسن العسکری (علیه السلام) فوقع (علیه السلام) یا احمد لیس علیک فیما فعلت شیء انما التمسست الدواء و کان اجله فیما فعلت. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۶، ص ۵۶.

ثالثاً؛ عرف نیز هیچ ملازمه‌ای میان اذن به درمان و اتلاف نمی بیند و در عرف اذن به خودی خود، هیچگاه مسقط ضمان نیست. زیرا ماهیت اذن رخصت در تصرف است. اعم از این که به نحو ضمان باشد یا به نحو عدم ضمان. همچنان که در بالا به مواردش اشاره شده است.^۱

دلیل دیگری که آورده بودند اذن شارع و قانونی بودن کار پزشک بود. در حالی که اذن به تصرف منافات با ضمان در صورت بروز خسارت ندارد. اما اگر شارع اذن به مکلف بدهد ضمان هرگز نخواهد داشت. زیرا معلم به لحاظ قانونی می‌تواند شاگرد خود را تنبیه و تأدیب کند. و این کار با آن که مشروع است، ضمان نیز می‌آورد.^۲ بنابراین، پزشک مسئول رفتار عادی خود می‌باشد. چون به هنگام درمان قصد فعل را دارد ولی نسبت به نتیجه قاصر به شمار نمی‌آید. پس باید دیه بپردازد و در واقع مرتکب قتل شبه عمد تلقی می‌شود.

و همچنین از ادله غیر مشهور چندتا روایتی بود که بررسی می‌کنیم.

در روایت اسماعیل بن حسن تصریح شده است که او در افعال پزشکی خود پول نمی‌گیرد و این کار را مجاناً انجام می‌دهد، چون کارش را بدون پول انجام می‌دهد، پس محسن است. قاعده احسان «ما علی المحسنین من سبیل» مانع ضمان می‌شود.

هر کس به عنوان احسان کاری کند ولو موجب تلف بشود، چون طرف محسن است ضامن نخواهد بود. اینجا قاعده احسان حاکم بر قاعده ضمان است.

در مورد روایت احمد بن اسحاق (در بعضی از نسخه‌ها حمران ابن اسحاق است) گفتند: این روایت ضعیف است و غیر از ابن ادریس، کسی به این روایت فتوی نداده است. با صرف نظر از ضعف روایت، ممکن است قاعده احسان را اینجا نیز شامل بدانیم. چون ظاهر روایت این است که خود پدر این جراحی را احساناً انجام داده و در مقابلش چیزی نگرفته است. بنابراین اینجا هم مقتضی بر ضمان نیست.

بنابر این نتیجه‌ای بررسی‌ها این می‌شود که در خصوص اذن بیمار به پزشک و تأثیر آن در رفع

۱. حسین مراغی، میر عبدالفتاح بن علی، عناوین الاصول، ج ۲، ص ۵۱۳.

۲. عاملی حسینی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۲۶۵.

شهید الثانی، زین الدین، مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۳۲۷.

مسئولیت اختلاف است؛ با بررسی نظر مشهور و غیر مشهور، روشن شد که مشهور اذن در معالجه را اذن در اتلاف نمی دانند ولی غیر مشهور چون ید پزشک را ید مأذونه می دانند و معتقدند اذن در شیء، اذن در لوازم آن است و تلف لازمه ی معالجه است و اذن به معالجه اذن در اتلاف و رافع ضمان و مسئولیت است.

پس نتیجه می گیریم که هیچ یک از ادله غیر مشهور ثابت نیست و عدم ضامن پزشک متخصص با این ادله اثبات نمی شود.

ب: در صورت عدم اذن

از مطالب بالا معلوم گردید که در نظر فقهای امامیه اذن و رضایت بیمار شرط اساسی برای مشروعیت معالجه است. پزشک در صورتی که از بیمار یا از ولی او اجازه نگرفته و مأذون نباشد و بدون اذن و اجازه وارد معالجه بیمار شود، ضامن است.^۱ در این صورت پزشک معالج حسب مورد، مکلف به پرداخت دیه یا جبران خسارت وارده است.

زیرا جایگاه انسان در نظام آفرینش، جایگاه مهمی است که هر چیز را با اراده و اختیار خود باید انتخاب کند و هیچ کس به هیچ عنوان نمی تواند به حوزه وجودی او تعرض یا تصرفی داشته باشد و در صورت فقدان اذن از طرف بیمار، مداخله پزشکی تجاوز به حقوق افراد محسوب می شود. و هر نوع تصرف غاصبانه در جان و سلامت دیگران عقلاً، شرعاً و عرفاً جایز نخواهد بود. بنابراین بدون رضایت و اذن بیمار، هیچ نوع طبابتی جایز و صحیح نیست و پزشک حق تصرف در جسم و روان بیمار را ندارد. در این مورد بعضی از مستندات فقهی مسئله را به صورت قواعد فقهی بیان می کنیم.

الف) قاعده تسلط یا سلطنت:

قاعده تسلط از مشهورترین و اساسی ترین قواعد فقهی است که دلایل عقلی و نقلی بسیاری برای آن ذکر شده است. همچنان در مباحث فقهی به عنوان یک اصل مسلم به آن تمسک و استناد شده است. مفاد قاعده این است که هر مالکی، نسبت به مال خود تسلط کامل دارد و می تواند در آن هر گونه تصرفی اعم از مادی و حقوقی بکند، و هیچ کس نمی تواند او را بدون

^۱ .محقق حلی، نجم الدین، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲۳۱.

مجاز شرعی از تصرفات در آن منع کند. به عبارت دیگر، به موجب این قاعده، اصل بر آن است که همه گونه تصرفات برای مالک مجاز است، مگر آن که به موجب دلیل شرعی خلاف آن ثابت گردد. این قاعده تثبیت کننده ارکان مالکیت است و به علت جایگاه خاص اموال و مالکیت در زندگی روزمره مردم، اهمیت و برجستگی خاصی در بین سایر موضوعات دارد. بر اساس آن، تصرف در مال غیر جز از طریق جلب رضایت مالک ممنوع شده است. به گفته صاحب جواهر: «قاعده سلطان الملك و تسلط الناس على اموالهم، اصل لا یخرج عنه فی محل الشک» یعنی قاعده سلطنت مالک و به تعبیر دیگر تسلط مردم بر اموال خود، اصلی است که در موارد تردید و عدم وجود دلیل بر خلاف، نمی‌توان از آن خارج شد.^۱ اهمیت شایان توجه قاعده تسلط، که عامل استقرار و قوام مالکیت است، باعث شده تا مکاتب جدید حقوقی نیز بدون استثنا و به شدت تحت تأثیر آن قرار گیرند، به طوری که قسمت اعظم و عمده مجموعه مقرراتی که به منظور تنظیم امور اقتصادی و تعیین حد و مرز روابط اقتصادی افراد جامعه در نظامهای قانون‌گذاری جدید تدوین می‌شود، در واقع، مایه اصلی خود را از این قاعده و فروع و شقوق مختلف آن می‌گیرد. و تسلط بر نفس نیز بنابر قاعده ی اولویت از اصل تسلط بر اموال استنتاج می‌شود و بدین معناست که فرد بر بدن خود اقتدار و سلطنت دارد.^۲

یکی از نتایج حق تسلیط این است که هیچ کس نسبت به او حق دخل و تصرفی ندارد. در مسئله ی درمان نیز نباید بدون رضایت و اذن انجام شود. البته این را باید یادآور شویم که حق تسلط به این معنا نیست که انسان حق دارد به بدن خود آسیبی برساند. زیرا بر اساس تعالیم اسلامی مالک حقیقی اشیاء، خداوند است و مالکیت انسان (چه مالکیت بر اموال و چه مالکیت بر نفس) مطلق و انحصاری نبوده، غیر اصلی، نیابتی و محدود به حدود اوامر و نواهی الهی است، مثلاً در مورد مال، صاحب مال نمی‌تواند مال خود را در راه حرام استفاده کند. بنابر این تسلط انسان از نوع امانتداری و ولایت است.

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۴، ص ۱۳۸.

۲. سید حکیم، محسن، مستمسک، ص ۱۷.

ب) قاعده لا ضرر:

یکی از قواعدی که سلطه ی فرد بر جسم خود را محدود می کند، قاعده لا ضرر است که کارایی گسترده ای در مباحث فقهی دارد و براساس آن شارع اعلام کرده است که احکام ضرری، حکم او نیستند. ازاین رو، این حکم می تواند احکام دیگر را، اگر مستلزم ضرر باشند، نفی کند. حتی ادعا شده است که این قاعده به طور اولیه می تواند حکمی را که براساس سایر دلایل قابل اثبات نیست، اثبات کند. یکی از مصادیق این قاعده لا ضرر، اضرار به نفس است.

بنابر این اگر پزشک بدون اجازه و اذن بیمار یا ولی او اقدام به معالجه و مداوا کند این کار ضرر بر حاکمیت و ولایت بیمار است و به طور قطع پزشک، ضامن صدماتی است که بر بیمار وارد می سازد و کار او خلاف قانون و خلاف شرع قلمداد می شود.

از این بحث به این نتیجه رسیدیم که اذن بیمار شرط اساسی برای مشروعیت معالجه است و طبیب در صورت عدم اخذ رضایت و اجازه بیمار یا اولیاء وی ضامن می باشد.^۱ مأذون نبودن پزشک در انجام امور پزشکی موجب مسئولیت پزشک می گردد. بنابراین اگر طبیب در صورتی که بدون اذن بیمار به مداوا بپردازد حتی اگر در علم پزشکی مهارت هم داشته باشد، ضامن آنچه که تلف کرده می باشد.^۲

ج) در صورت ابراء ذمه

ابراء در لغت به معنی بیزار کردن، رهایی یافتن از بیماری، بیزاری از عیب، خلاصی و رهایی از، چیزی، و بری کردن از دین می باشد.^۳ در اصطلاح فقه و حقوق، رها کردن و آزاد کردن ذمه کسی از دین یا حقوق دیگر است. مشهورترین تعریفی که برای ابراء ذکر شده «اسقاط ما فی الذمه» می باشد، یعنی ساقط نمودن چیزی که در ذمه است.^۴

«برائة الذمه» یا «برائت» در اصطلاح فقهی به معنای فقدان تعهد است. به این معنا که طرف هیچ گونه تعهد و مسئولیت نخواهد داشت. (بحث برائت در اصول فقه از اهمیت بسیاری برخوردار

۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۴۲ ص ۴۵.

۲. شهید الثانی، نجم الدین، مسالک الافهام ج ۲ ص ۱۷۰.

۳. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین، لسان العرب، ج ۱ ص ۳۱.

۴. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام، ج ۳ ص ۲۴۲.

است. بنابر نظریه کلی اصول فقه که در کتب معتبر این علم مذکور است، مفهوم براءت بیان این اصل است که ذمه انسان اساساً آزاد از تکلیف مشکوک است، چه وجوبی و چه تحریمی، چه حکمی و چه موضوعی. فقها به اتفاق آراء ابرائی از دین ثابت در ذمه را صحیح می‌دانند، اعم از این که دین ثابت در ذمه، مستقر باشد یا متزلزل، حال باشد یا مؤجل فقهای امامیه و علمای حنفی، مالکی و برخی از فقهای حنبلی ابراء مجهول را، اعم از این که جهل به میزان دین باشد یا اوصاف آن، صحیح می‌دانند. در نظر آنان ابراء ساقط کردن حق است و جهل به خصوصیات حق مانع نفوذ اسقاط نیست.^۱

بحث‌های که تا حالا انجام گرفت، ملاحظه می‌شود که از یک سو طبیب طبق قواعد و ادله ضامن است. از سوی دیگر می‌دانیم که اگر طبیبی بداند که در صورت عدم موفقیت، خسارت یا در صورت تلف بیمار باید دیه بپردازد، هیچ‌گاه حاضر به معالجه بیمار نخواهد شد، و قهراً بیماران در وضع بدی قرار خواهند گرفت و علاج بیمار که یک حکم عقلی و الهی است، ترک خواهد شد، لذا باید برای این جهت فکری کرد. تا کنون راه‌های برای آن در نظر گرفته شد که بر اساس آن طبیب ضامن نخواهد بود. یکی از این عوامل سقوط ضمان طبیب، تحصیل براءت می‌باشد.

فقها به اتفاق معتقداند که: تحصیل براءت از مریض یا ولی او قبل از درمان مسقط ضمان است. عمده دلیل آن‌ها همان روایت سکونی است از امام صادق (علیه السلام) که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کردند که: طبیب ضامن است مگر این که براءت گرفته باشد. نقد و اشکالی که بر این نظریه وارد کردند این است که: این عمل به تعبیر فقها مصداق قاعده معروف، اسقاط ما لم یجب است. یعنی اسقاط حق قبل از ثبوت آن است. زیرا هنوز ضرری و خسارتی رخ نداده است که بیمار یا ولی بیمار بخواهد آن را از ذمه طبیب اسقاط کند.

^۱ . میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۵۰.

ابن نجیم، زین‌الدین ابراهیم، الاشیاء و النظائر علی مذهب ابی حنیفه النعمان، ج ۱، ص ۲۶۴.

بُهوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع عن متن الاقناع، ج ۴، ص ۳۰۵.

به این ایراد می‌شود چنین جواب داد اولاً برای اسقاط حق، ثبوت قطعی آن لازم نیست بلکه همین اندازه که زمینه ثبوت آن فراهم گردد می‌توان آن را ساقط کرد. در مورد مداوای بیمار زمینه‌های ثبوت آن حاصل است. هر چند قبل از اقدام مداوا باشد.

ثانیاً اسقاط این حق می‌توان به عنوان «شرط ضمن عقد» در مسئله معالجه مریض در آید. یعنی همان طوری که می‌توان در ضمن عقد بیع مثلاً تمام اختیارات را اسقاط کرد در حالی که بعضی از اختیارات از قبیل خیار مجلس، حیوان و تاخیر ثمن، با انجام معامله زمینه آن‌ها فراهم می‌شود، در باب علاج بیمار نیز در ضمن عقد اجاره طبیب برای مداوای بیمار می‌توان آن حق را اسقاط کرد.

بنابراین با توجه به ضرورت علاج و عدم تمکین طبیب برای معالجه در صورت ضمان، چاره‌ی جز صحت براءت نیست.

قانون مجازات اسلامی هم در ماده ۳۲۲ چنین می‌گوید. هرگاه طبیب یا بیطار (دامپزشک) و مانند آن قبل از شروع به درمان از مریض یا ولی او یا از صاحب حیوان براءت حاصل نماید، عهده‌دار خسارت پدید آمده نخواهد بود. بنابراین آنچه که گفته شد روشن می‌کند که پزشک هرچند حاذق و ماهر باشد، اگر در اثر طبابت و معالجه او خسارت به بیمار برسد یا معالجه بی‌ثمر باشد، ضامن خواهد بود و باید از مال خود خسارت را جبران نماید. ولی چون این عمل موجب عسر و حرج در جامعه می‌شود و علاج بیمار را با مشکل مواجه می‌سازد، چرا که طبیب در صورت ضمان، حاضر به معالجه نخواهد شد، در صدد علاج بر آمده‌اند که تنها راه تحصیل براءت شرعاً و قانوناً مورد پذیرش قرار گرفت.

لذا لازم است پزشکان قبل از درمان از مریض یا ولی او و همچنین دامپزشک از صاحب حیوان براءت کسب نماید که امروزه در بیمارستان‌ها این عمل رایج است.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت اگر پزشک در مورد تشخیص بیماری با رعایت کامل موازین فنی و علمی و عرفی پزشکی، اقدام به معالجه و در مان بیمار نماید و هیچ‌گونه سهل انگاری یا قصور و تقصیر در ارتباط با تشخیص بیماری یا تجویز دارو نداشته باشد ولی مع ذالک مشکل و یا خسارت به بیمار وارد شود در این صورت اگر به مریض یا به ولی او بگوید: چنانچه

ضرری به مریض برسد یا در کارش موفق نشود ضامن نیست و مریض یا ولی او نیز قبول کنند، به عبارت دیگر پزشک را ابراء ذمه بکنند و پزشک از ایشان براءت بگیرد، پزشک در قبال ضررهای احتمالی و عدم موفقیت‌ها مسئولیتی نخواهد داشت.

در نتیجه این که ابراء طبیب و رضایت بیمار موضوع مهمی است. بنابراین پزشک و بیمار هر دو مراقب باشند که رضایت و براءت آنان مطابق با اصول عقلی، پزشکی و مکتبی باشد. است که به نام اصل براءة الذمه مشهور است.

ضمان طبیب در فقه مقارن:

فقیهان اهل سنت هم مانند فقهای شیعه بین پزشک متخصص و غیره فرق گذاشتند و برای هر کدام حکم جداگانه پیش‌بینی کردند.

در مورد پزشک جاهل و غیر متخصص چنین گفتند؛ کسی که علم پزشکی را بلد نباشد، صرف تصدی او به طبابت کافی نیست و ضمان او را به دنبال دارد. زیرا از پیامبر اکرم (صلی الله و علیه و اله و سلم) روایت شده که فرمودند: «هر کس پیش از آن که سابقه پزشکی داشته باشد، بدان پردازد ضامن است.»^۱ بنابراین در نظر فقها چنین فردی نباید پزشکی بکند و اشتغال به طبابت ایشان ممنوع است. اگر چنین چیزی در جوامع اسلامی باشد، حاکم اسلامی باید از باب امر به معروف و نهی از منکر از اشتغال این گونه افراد به طبابت جلوگیری کند تا مبادا جان و مال مردم در خطر بیفتند.^۲

ولی در مورد پزشک متخصص بر خلاف فقهای امامیه چنین فرمودند؛ اگر پزشک متخصص و ماهر به مداوای بیمار پردازد و او را درمان کند ولی بیمار بر اثر فعل پزشک از دنیا برود یا اینکه پزشک در کار خود موفق نباشد یا بدین وسیله به بیمار ضرری برسد، پزشک مسئول شناخته نمی‌شود. در این مورد دلیل مشترکشان این است:

۱. «مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ طَبُّ قَبْلُ ذَلِكَ فَهُوَ ضَامِنٌ» ابوداود، سلمان بن اشعث، سنن ابوداود ج ۴ ص ۱۹۵.

ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، مصنف ابن ابی شیبیه، ج ۵، ص ۴۲۰.

۲. وهب الذهیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۵، ص ۴۴۹.

۱. عمل پزشک در معالجه بیمار از مصادیق تعاون در بر وتقوی است که آیه شریفه بدان اشاره کرده است. «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^۱ چون هدف نهایی سعی و کوشش پزشک در عمل طبابت کمک به بیمار است و این که از درد و رنج رهای یابد و چون نیت او برای خدا و خیر است معلوم می شود که قصد تعهدی به بیمار ندارد. بنابراین اذن بیمار یا عدم اذن او در مشروعیت و عدم مشروعیت قضیه اثری ندارد.

۲. مداوای بیمار به قصد احسان است. پس طبیب زمانی که اقدام به معالجه بیمار می کند، قصد او این است که به او نیکی کند و خداوند هم در قرآن مسئولیت را از نیکوکاران سلب نموده و فرموده است: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»^۲ یعنی عمل فرد خیر به قصد کار نیک عقوبت ندارد. زیرا کار خیر در ذات خود نیک و پسندیده است. این نظر هر چهار مذهب اهل سنت در این زمینه است و بین شان اختلاف نظر وجود ندارند.^۳ اختلاف شان فقط در مورد بعضی از علل عدم مسئولیت است. به این معنا که همه قائل هستند که پزشک در این مورد ضامن نیست ولی علت عدم ضمان فرق می کند نظر هر کدام را در ذیل بیان می کنیم.

مذهب حنفیه: ایشان مسئولیت پزشکی را به دو دلیل ساقط می دانند.

۱- ضرورت اجتماعی: زیرا نیاز بسیاری به کار پزشکی وجود دارد و رفع مسئولیت از پزشک موجب تشویق پزشکان به امر مداوا و درمان خواهد بود. در نتیجه پزشک بدون ترس و واهمه از مسئولیت به کار مشغول می شود در غیر این صورت به جامعه زیان سنگینی وارد می آید.

۲- اذن بیمار یا ولی او: بیمار با دادن اذن به پزشک، او را از مسئولیت بری می کند. چنانچه پزشک با رعایت اصول علمی و پای بندی به مقررات، بیمار را مداوا کند و در نتیجه آن بیمار ضرر ببیند، پزشک مسئول نیست.^۴ ظاهر مدعای اینان آن است که اذن مریض یا ولی او در رفع ضمان کفایت می کند و نیازی به اخذ برائت نیست. البته این در صورتی است که پزشک در طبابتش اشتباه نکند و الا در آن صورت ضامن است.

۱. مائده/۲.

۲. توبه/۹۱.

۳. کمال الدین، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح الغدير، ج ۹، ص ۶۸.

۴. همان.

مذهب شافعیه: فقهای شافعیه در این خصوص می گویند در صورتی که پزشک حاذق باشد و با اذن کسی که اذن وی معتبر باشد به امر معالجه پردازد، اما تلف شود و پزشک در عمل طبابت کوتاهی نکرده باشد ضامن نیست.^۱ می گویند در صورتی که پزشک در امر طبابت اشتباه کند و تلف شود دیه بر عهده وی خواهد بود. نیز پزشکی که عالم به طبابت نباشد در صورت وقوع اتلاف ضامن است. علت رفع مسئولیت از پزشک آن است که عملش را با اذن بیمار انجام دهد و قصد وی اصلاح و بهبود مریض و نه اضرار باشد. هرگاه این دو شرط اجتماع کنند، عمل و معالجه بر او مباح می شود و در قبال تلف مسئولیتی ندارد. البته این در صورتی است که آن چه طبیب به عنوان معالجه انجام می دهد موافق با نظر افراد متخصص در علم طبابت باشد.^۲ بنابراین به نظر شافعیه در صورتی که بیمار تلف یا دچار نقص عضو شود نمی توانند قصاص پزشک را بطلبند و یا درخواست دیه کنند، چون پزشک مقررات اصولی پزشکی و علمی را رعایت کرده و اذن از بیمار یا ولی او گرفته و قصدش بهبود یافتن مریض بوده است. بنابراین در قبال خطای خود مسئول نیست.^۳

مذهب حنبلیه: به عقیده فقهای حنبله در صورتی که پزشک ماهر باشد و اذن در مداوای بیمار داشته و تعدی نیز نکرده باشد اما بر اثر معالجه تلف واقع شود ضامن نیست، اما اگر پزشک حاذق باشد ولی تعدی نماید، ضامن خواهد بود. بنابراین پزشک یا دامپزشک متخصص در معالجه خود مرتکب خطای شود مسئول نیست. چون فعل مباحی را انجام می داد که به تلف یا به نقص منجر شد. پس پزشک مسئول نیست.^۴

مذهب مالکیه: فقهای مالکیه قائل هستند که به دلیل اذن بیمار و اذن شارع، پزشک مسئول نیست. زیرا اذن شرع موجب اباحه و مشروعیت اشتغال به حرفه پزشکی است. و اذن بیمار به پزشک نیز سبب می شود تا پزشک بتواند به معالجه بیمار پردازد و برای مداوای او

۱. نووی، محی الدین، روضه الطالبین، ج ۷، ص ۷۱.

۲. شافعی، محمد بن ادریس، الام، ج ۱، ص ۵۴.

۳. شافعی، محمد بن ادریس، الام، ج ۱، ص ۶۱.

۴. ابواسحاق، ابراهیم بن معمر بن عبدالله، المبدع ج ۵، ص ۱۱۰.

تلاش کند. بنابراین مالکيه پزشک را ضامن می دانند مگر با وجود دو شرط: وجود اذن از طرف شارع و وجود اذن از طرف ولی بیمار یا از طرف خود بیمار. با جمع بودن این دو، مسؤولیتی بر عهده پزشک نخواهد بود مشروط به این که طبیب با اصول علمی طبابت مخالفت ننماید و در معالجه خطا نکند. ۱. بنابراین نظر فقهای اهل سنت مانند نظر غیر مشهور از فقهای شیعه است که مانند آنان پزشک متخصص و مأذون را ضامن نمی دانند. نقد و اشکالاتی که در مورد ادله غیر مشهور بیان شده در اینجا نیز وارد است.

ضمان طبیب در اقوال علما:

علمای مشهور از متقدمین و متأخرین قائل به ضمان طبیب شدند. به عنوان مثال؛ شیخ مفید در المقنعه^۲، شیخ طوسی در النهایه^۳، سلار در المراسم^۴، قاضی ابن براج^۵، ابو الصلاح^۶، ابن همزه در الوسيله^۷، ابن زهره^۸، الراوندی در فقه القرآن^۹، محقق در شرایع^{۱۰}، ابن سعید^{۱۱}، علامه، فخر المحققین^{۱۲}، اردبیلی^{۱۳}،

-
۱. ابن قیم الجوزی، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد فی هدا خیر العباد ج ۴ ص ۱۴۰. و الطب النبوی ص ۱۲۰
 ۲. الشیخ مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، ص ۷۳۵.
 ۳. الشیخ طوسی، محمد بن حسن، النهایه، ص ۷۳۴
 ۴. سلار، ابو یعلی، المراسم، ص ۲۳۵
 ۵. قاضی ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۴۹۹.
 ۶. ابو الصلاح، تقی الدین، الکافی فی الفقه فی الدیات، ص ۴۰۲
 ۷. ابن همزه، محمد بن علی، الوسيله، ص ۴۳۰
 ۸. ابن زهره، عزالدین، الغنیه فی الجنایات ص ۴۰۲
 ۹. الراوندی، سعید بن هبه الله، فقه القرآن، ج ۲، ص ۴۱۴
 ۱۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ص ۲۳۲
 ۱۱. ابن السعید، نجم الدین، الجامع الشرایع، ص ۵۸۶
 ۱۲. فخر المحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۶۵۶.
 ۱۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۰، ص ۷۲ و ج ۱۴، ص ۲۳۰

الشهيدان^۱، محقق الثاني^۲، صاحب جواهر^۳ و غير ايشان همه‌ی اين علما قائل به ضمان طبيب هستند.

اقوال بعضی از علما به شرح ذيل است:

شيخ مفيد در المقنعه چنين می‌فرماید: «خطای شبه عمد ... مانند معالجه‌ی پزشک که عادت به فایده رساندن انسان است، ولی گاهی بیمار می‌میرد، یا خونس ریخته می‌شود، در حال که پزشک اتلاف آن را نمی‌خواسته بلکه قصدش نفع و فایده رساندن به آن بیمار بود.»^۴ ايشان را شيخ طوسی تبعیت کرد و نفی ضمان را استناد به اخذ برائت دانست.^۵

از علمای به نام شيعه مرحوم محقق حلی چنين می‌فرماید: «پزشک، آنچه که معالجه می‌کند و تلف می‌کند ضامن است، اگر قاصر باشد. یا بچه‌ای یا دیوانه‌ای را بدون اذن ولی‌شان یا بالغ را بدون اذن معالجه کند، گرچه پزشک متخصص باشد یا از مريض اذن گرفته باشد، در نتیجه اگر تلف حاصل بشود گفته شد که (نظر ابن ادریس) پزشک ضامن نیست، برای اين که ضمان به وسیله اذن ساقط می‌شود چون شارع عمل معالجه را جایز دانسته و همچنین گفته شده که پزشک ضامن است، چون پزشک در اتلاف مباشرت داشت و اين قول اخير صحيح است.»^۶

مرحوم مقدس اردبیلی هم بر ضمان پزشک تصریح کرده و در مجمع الفائده چنين فرمودند: «لازم است طبيب آنچه که معالجه می‌کند و در نتیجه تلف می‌شود، اگر قصد اتلاف کند ضامن

۱. شهيد الاول، محمد بن مکی، لمعه، ص ۲۷۵.

شهيد الثاني، زين الدين، شرح لمعه، ج ۳ ص ۳۴۲.

۲. محقق کرکی، نور الدين عبدالعال، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۲۶۸.

۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۴۴.

۴. «قال و الخطاء شبهه العمد ... كعلاج الطبيب للانسان بما جرت العادة بالنفع به فيموت لئالك فيوافق ذالك نرف دمه وهولم تقصد الى اتلافه بل قصد على حكم العادة الى نفعه» شيخ مفيد، محمد بن نعمان، المقنعه ص ۷۳۵.

۵. شيخ طوسی، محمد بن حسن، النهایه، ص ۷۳۴.

۶. «قال الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه ان كان قاصراً او عالج طفلاً او مجنوناً لا باذن الولي او بالغاً لم يأذن و لو كان الطبيب عارفاً او اذن له المريض في العلاج و آل الى التلف، قيل، لا يضمن لان الضمان يسقط بالاذن لانه فعل سابع شرعا و قيل، يضمن لمباشرته الاتلاف و هو اشبه.» محقق حلی، نجم الدين، الشرايع الاسلام، ج ۴، ص ۲۳۲.

باشد. در صورتی که پزشک متخصص باشد یا متخصص نباشد، با اذن بیمار باشد یا بدون اذن بیمار و ولی او باشد. ظاهراً این مورد اتفاق علما است.^۱

شهید اول هم در این مورد چنین می‌فرماید: «پزشکی اگر در اثر معالجه موجب تلف شدن جان یا عضو بیمار شود، جنایات شبه عمد حساب می‌شود و او از مال خود ضامن دیه خواهد بود. اگرچه احتیاط کرده و نهایت تلاش خود را به کار بسته و از بیمار خود اجازه گرفته باشد. اما اگر بیمار ذمه‌ی او را بری کرده باشد، دیگر ضمانت در کار نیست. در ذیل این عبارات شهید ثانی هم در شرح لمعه این را تقویت کرده و قائل به ضمان پزشک شده است.^۲ و چنین ادامه دادند: چون تلف مستند به فعل پزشک شده است و خون هیچ مسلمانی نباید هدر برود. به خاطر این که او قصد فعل را داشته، فعل مستند به اوست و چون قصد کشتن را نداشته است بنابراین، شبه عمد حساب می‌شود. گرچه احتیاط کرده و از بیمار خود اذن هم گرفته باشد. چون این امور نقش در عدم ضمان در اینجا ندارد. برای این که ضمان با خطای محض واقع می‌شود. پس ضمان در اینجا به طریق اولی ثابت می‌شود. ایشان اینجا قول ابن ادریس را هم آورده است که ابن ادریس قائل هستند که پزشک اگر متخصص باشد و تلاش خود را به کار بگیرد ضامن نخواهد بود. شهید، ادله ابن ادریس را نقد و بررسی قرار می‌دهد و در نتیجه او هم مانند شهید اول قائل به ضمان پزشک می‌شود.^۳ علمای معاصر هم راه مشهور را ادامه دادند و قایل به ضمان طبیب شدند.

مرحوم سید کاظم یزدی در عروة الوثقی چنین فرمودند: «اگر خود پزشک مریض را معالجه کند و بعد بیمار تلف بشود. پزشک ضامن است. گرچه متخصص باشد. اما در صورتی که

۱. «قال يلزم كون الطبيب ضامناً لما يتلف بعلاجه ان قصد سواء كان حاذقاً ام لا باذن المريض و وليه ام لا و الظاهر عدم الخلاف في ذلك» مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۲۳۰.

۲. «قال فالطبيب يضمن في ماله ما يتلف بعلاجه و ان احتاط و اجتهد و اذن المريض و لو ابراه فالاقرب للصحة» شهید الثانی، زین الدین، شرح لمعه، ج ۳، ص ۳۴۳.

۳. شهید ثانی، زین الدین، شرح لمعه، ج ۳، ص ۳۴۴.

پزشک مستقیماً بیمار را معالجه نکند، بلکه امر کند برای معالجه، در این صورت ضامن بودنش اشکال دارد مگر این که سببی باشد که از مباشر اقوا باشد.^۱

صاحب منهاج چنین می‌فرماید: «پزشکی که بدون کسب اجازه ولی شخص دیوانه یا طفلی را مداوی کند، یا شخص بالغ و عاقلی را بدون اجازه از خود او معالجه کرده و منجر به مرگ او گردد ضامن است و همینطور با اجازه در صورتی که در مداوا کوتاهی کرده باشد؛ اما چنانچه مداوای پزشک با کسب اجازه بوده و کوتاهی هم نکرده لکن اتفاقاً منجر به اتلاف بیمار بشود. آیا بر او ضمانت هست یا خیر؟ دو قول است. قول نزدیک به واقع این است که ضامن باشد.»^۲

امام خمینی (ره) هم در تحریر می‌فرماید: «پزشک متخصص، مریضی را که معالجه می‌کند در صورتی که تلف شود ضامن است. این در صورتی است که پزشک مقصر باشد. گرچه از بیمار یا از ولی او اذن گرفته باشد. گفته شد که پزشک ضامن نیست؛ ولی اقوا این است که پزشک در مال خود ضامن است. در دامپزشکی هم همان‌طور است همه این‌ها در صورتی است که پزشک مباشرتاً معالجه کند.»^۳

مبحث دوم: بررسی ضمان در فرض ایجاد خسارت به سبب عمل اصلاح ژنتیکی، آرا و ادله:

امروزه با پیشرفت علم پزشکی و تحولات دگرگونی‌های اعمال پزشکی و گسترش مراکز درمانی و بیمارستان‌ها و اشتغال عده کثیری از حرفه پزشکی و هم‌چنین به وجود آمدن موضوعات جدید پزشکی از قبیل پیوند اعضا، جراحی‌های ترمیمی و زیبایی، سقط جنین، اصلاح ژنتیکی و صدها موضوع جدید مستلزم آشنایی پزشکان و بیماران به حقوق قانونی و شرعی

۱. «قال الطبيب المباشر للعلاج اذا افسد ضامن و ان كان حاذقاً اما اذا لم يكن مباشراً بل كان أمراً و في ضمانه اشكال الا ان يكون سبباً و كان اقوى من المباشر ...» یزدی، سید محمد کاظم، عروة الوثقی، ج ۵، ص ۶۵.

۲. «یضمن الطبيب ما يتلف بعلاجه مباشرة اذا عالج مجنون او الصبی بدون اذن ولیه او عالج بالغاً عقلاً بدون اذنه و كذلك مع الاذن انا قصر و اما اذا اذن له المريض فی علاجه و لم يقصر و لكنه الى التلف اتفاقاً فهل علیه ضمان ام لا؟ قولان الاقرب هو الاول...» خوئی، سید ابی القاسم، تکملة منهاج الصالحین، ص ۹۸.

۳. «الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه ان كان قاصراً في العلم او العمل ولو كان مأذوناً او عالج قاصراً بدون اذن ولیه او بالغاً بلا اذنه و ان كان عالماً متفقاً في العمل و لو اذن المريض او ولیه الحاذق في العلم والعمل قيل: لا يضمن و الاقوى ضمانه في ماله و كذا البيطار هذا كله مع مباشرة العلاج بنفسه...» خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۰.

خویش نسبت به همدیگر می‌باشند. این امر از آن جهت اهمیت دارد که به هنگام بیماری، بیمار تسلیم محض پزشک است و جان و حیات فرد در دست پزشک است به خاطر اهمیت موضوع، شرع و قانون تلاش کردند تا این که در جهت آشنایی هردو طرف نسبت به وظایف قانونی، به هنگام بروز مشکل، وظیفه خود را شناخته و بر اساس آن عمل نمایند؛ مثلاً چنانچه پزشک صلاحیت و مهارت کافی و علم لازم را نداشته باشد و یا با دارا بودن مهارت و علم کافی، بدون اذن و اجازه بیمار و یا ولی او اقدام به درمان یا جراحی کند و اتفاقاً موجب تلف و یا صدمه‌ای شود یا اینکه اصلاً پزشک در کارش موفق نشود در این صورت آیا پزشک ضامن خواهد بود یا نه؟

برای جواب این سؤال باید موضوع را یک مقدار باز بکنیم. قانونگذار برای کنترل و سامان دهی این حرفه گاه حکمی سخت‌گیرانه و گاه حکمی معتدلانه داده‌اند؛ چه از سوی تن آدمی شریف است و به مخاطره انداختن آن گناهی نابخشودنی به شمار می‌آید که زیان وارد به آن را باید جبران کرد تا هیچ‌زیانی جبران نشده نماند و از سوی دیگر نبود افرادی که درد بیماران را تسکین می‌دهند و آلام آنان را برطرف می‌سازند، نیز به پیکر جامعه زیان وارد می‌آورد و جامعه را به مخاطره می‌اندازد که خوشایند هیچ قانون‌گذاری نیست. از این‌رو قانون‌گذاران برای جمع این دو مصلحت گاه جانب مصالح فردی را نگاه داشته‌اند و حکمی سخت درباره پزشکان مقرر کرده‌اند و گاه مصالح اجتماعی را مدنظر داشته‌اند و به اعتدال حکم داده‌اند. فقیهان از گذشته تاکنون، این اصل را پذیرفته‌اند که هیچ‌کس نباید به دیگری زیان برساند و هیچ‌زیانی نباید جبران نشده باقی بماند. این اصل، در مسائل مختلف سودمند بوده و چنانچه در فقه نیز مطرح شده است. در فقه اسلامی ابواب متعدد مانند باب اجاره و دیات بر موضوع ضمان طبیب اختصاص یافته است و قواعد زیادی نیز در باره‌ی مسئولیت پزشکی وجود دارد، که در مورد آن در مبحث اول مفصلاً بحث کردیم. در این جا همین موضوع را از جهت افراط و تفریط که آن هم یکی از اسباب ضمان طبیب است پی می‌گیریم. چنانچه قبلاً بیان گردید که هر عامل و اجبری که مزد دریافت می‌کند در صورت تعدی و تفریط ضامن و مسئول عملش است، لذا

پزشک نیز از شمول این مسئولیت برخوردار است، البته ناتوانی بیمار در پرداخت دستمزد پزشک، رافع مسئولیت پزشک نیست.

مراد از افراط و تفریط

یکی دیگر از اسباب ضمان تعدی و تفریط است بنابر آنچه شارع مقدس در مورد ضمان بیان کرده است مثل صحیحۃ ابی ولّاد^۱ و مانند آن، خروج متصرف مأذون از مواردی که اذن دارد به خودی خود موجب ضمان است. بنابراین تعدی و تفریط به معنی اتلاف مال نیست زیرا اتلاف خود سبب مستقلى برای ضمان است. پس اگر کسی که امین است فعل یا ترک فعلی را انجام دهد که از حدود اذن صاحب مال خارج باشد و در این اثنا مال تلف شود، او ضامن خواهد بود چون تفریط یا تعدی کرده است.

معنی عرفی تعدی، تجاوز است. بی تردید اگر امین کاری که نسبت به مال امانت انجام می‌دهد تجاوز از حدود اجازه مالک باشد یا عملی را که باید برای حفظ مال انجام می‌داد ترک کند، از حالت متصرف مأذون خارج می‌شود و در این صورت اگر مال تلف شود، به مقتضای قاعده^۲ «و علی الید ما اخذت حتی تؤدیه»^۳ او ضامن خواهد بود.

^۱ «صحیحۃ ابی ولاد الحنات فی حدیث طویل، حاصله: قال: اکثریت بغلاً إلی قصر ابن هبیره ذاهباً و جائیاً بکذا و کذا، و خرجت فی طلب غریم لی فلما صرت قرب قنطرة الکوفة خبرت أن صاحبی توجه إلی النیل، فتوجهت نحو النیل، فلما أتیت النیل خبرت أن صاحبی توجه إلی بغداد فأتبعتہ و ظفرت به و فرغت مما بینی و بینہ و رجعت إلی الکوفة و کان ذهابی و مجیئی خمسة عشر يوماً، فلما ذكرت القصة لأبی عبدالله (علیه السلام) قال الإمام (علیه السلام): «أری له - صاحب البغل - علیک مثل کراء بغل ذاهباً من الکوفة إلی النیل، و مثل کراء بغل راکباً من النیل إلی بغداد، و مثل کراء بغل من بغداد إلی الکوفة، توفیه إیاه».

"ابی ولاد می‌گوید من بغل و قاطر را اجاره کردم تا بروم به قصر ابوهبیره، که بدهکارم را پیدا کنم و طلب را از او بگیرم، تا آدمم در جسر کوفه، به من گفتند ایشان رفته‌اند به نیل، (نهری بوده در نزدیکی های کوفه) وقتی به نیل رسیدم، خبر دار شدم که بدهکارم به بغداد رفته، فلذا من هم به سوی بغداد رفتم، طرف را گرفتم، در حدود پانزده روز طول کشید، بعداً پیش ابو حنیفه رفتم و بعد خدمت امام صادق (علیه السلام) آدمم، حضرت فرمود برای شما سه تا کرایه است، یک کرایه از کوفه است تا نیل، از نیل است به بغداد، از بغداد است به کوفه، (چون ایشان بر خلاف قرارداد اجاره عمل کرده فلذا یدش، ید امانی نیست، حضرت می‌فرماید ضامن است).

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۳، کتاب الاجاره، ح ۱

^۲ قال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): «علی الید ما اخذت حتی تؤدیه» محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۸

اما تفریط عبارت است از کوتاهی کردن که منجر به ضایع شدن باشد. افراط مانند تعدی به معنی تجاوز است ولی تفریط به معنی ضایع و کوتاهی کردن است.^۱

تأثیر تعدی و تفریط در امانات

فقه‌ها در بحث امانات چه امانات مالکی و چه امانات شرعی از تعدی و تفریط سخن گفته‌اند و از آنجا که چیزی که بدان اطلاق امانت شود (چنانچه تلف گردد) موجب ضمان امانت گیرنده نیست. به شرحی که بعداً خواهیم گفت که استیمنان از مسقطات ضمان است صرف وضع ید بر امانت همچون سایر مواردی که به حکم قاعده ید، ذو الید ضامن مال است موجب ضمان نمی‌گردد، مگر امین در مال مورد امانت مرتکب تعدی و تفریط شود. بنابراین تعدی و تفریط به این اعتبار از اسباب ضمان به شمار می‌آیند به عبارت دیگر قاعده اولین این است که ذوالید همانگونه که گفته‌ایم مطلقاً ضامن مالی است که بر آن استیلا دارد. اما باب امانات از حکم مزبور خارج گردیده است و قدر متقین از خروج باب امانات از ضمان صورتی است که امین بر وصف امانت خود باقی مانده و در مورد امانت آنچه را که باید انجام بدهد انجام داده و آنچه را که باید ترک کرده باشد، ترک کرده است.

اما در صورتی که امین از وصف امانت خارج شود، از حکم عدم ضمان نیز خارج می‌گردد و مطابق قاعده ید، ضامن مال است که در اختیار اوست و به عبارت دیگر خروج امانت (از قاعده ید) تخصیص در احوال است نه در افراد، زیرا امانت مادام که این چنین است ضمان آور نیست و هرگاه با تعدی و تفریط از این حال خارج کرد، داخل در عموم دلیل ید می‌شود به این معنا که این حالت یا این مصداق بخصوص داخل در عموم دلیل ید است و از آن خارج نمی‌شود.

به طور خلاصه، منشا اینکه تعدی و تفریط، امانت را از دلیل اسقاط ضمان خارج می‌کند یا از جهت نصوصی است که دلالت بر عدم ثبوت مسئولیتی بر ذمه امین دارد و یا از جهت قاعده اذن از مالک و قائم مقام او یا اذن از خداوند سبحان در امانات شرعیه است. و یا از جهت اجماع فقها بر عدم ضمان امین (به حکم قاعده نفی ضرر و یا به لحاظ لزوم عسر و حرج) است.

^۱. بجنوردی، سید حسن، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۱۹۳.

به هر حال با تعدی و تفریط امین عرفاً از وصف امانت خارج می‌گردد و عدم ضمان از هر کدام از اینجهات باشد منتفی می‌گردد، زیرا امانت درمقابل خیانت است و تردیدی نیست که تعدی و تفریط خیانت است پس هرگاه امین فاقد وصف امانت باشد داخل در عموم دلیل ضمان است. اما در مورد اذن نیز باید گفت که تردیدی نیست که بقای وصف امانت مقید به قید عدم تعدی و تفریط است چه اذن دهنده مالک باشد و یا قائم مقام او یا شارع مقدس حتی اذن مطلق نیز شامل تعدی و تفریط نمی‌شود، مگر اینکه اذن دهنده در صورت تعدی نیز تصریح به عدم ضمان نماید که این در واقع به معنی رخصت در اتلاف مال و از فرض استیمان خارج است. اما اجماع در صورت تعدی و تفریط محقق نیست بلکه محقق این است که با تعدی یا تفریط امین ضامن است همانگونه که فقها در مسائل ودیعه، عاریه، مضاربه، اجاره، وکالت، وصایت، لقطه، عامل جعاله، مساقات، مزارعه و شرکت و غیر اینها فرموده اند.

اما مساله نفی ضرر اصولاً در موضوع بحث وارد نمی‌شود زیرا امین با تعدی و تفریط باب ضرر را بر خود گشوده است به اضافه اینکه ضرری که امین با پرداخت غرامت تحمل می‌نماید، با ضرر مالک تعارض می‌کند و عموم قاعده (علی الید) سالم از معارض به قوت خود باقی می‌ماند. عین همین استدلال را در مساله عسر و حرج نیز می‌آوریم. بنابراین امین ضامن نیست مگر از وصف امانت خارج شود و این قول ابدأً به معنای آن نیست که باب استیمان مسدود شود. خلاصه سخن این که ضامن امین به لحاظ تعدی یا تفریط به حکم اجماع و قاعده (علی الید) و خروج موضوع از باب امانات محقق می‌گردد.

همچنین نصوص ویژه ای مثل صحیحہ ابی ولاد که بالا تر اشاره شد، و غیر آن نیز دلالت بر این دارند که تعدی و تفریط موجب ضمان است. تا اینجا از ضمان آور بودن تعدی و تفریط و ادله آن سخن گفتیم. در مورد این نوع ضمان، دو دیدگاه وجود دارد.

۱- دیدگاه اول:

در دیدگاه نخست که اکثر فقها بر آن هستند فرمودند: قبل از افراط و تفریط، ید امانی امین است تا مادامیکه سبب زوال آن محقق نگردد به ید ضمانی تبدیل نمی‌شود. از باب قواعد نفی ضرر، لزوم رفع عسر و حرج و سد باب معاملات، ید امین ضمانی نیست، بعد از تعدی و تفریط

این امور زایل میشود و بنابر تحت عموم قاعده علی الید امین، ضامن هر گونه خسارت وارده میگردد. برای این که با تعدی و تفریط او خائن شمرده میشود.^۱

ادله دیدگاه اول:

مجموع ادله که گروه نخست برای اثبات ید ضمانی در صورت تقصیر امین برمی شمارند از قرار ذیل است:

۱- اصل اولی در تصرف مال غیر، ضامن بودن شخص در مقابل مالک است، به گونه ای که تا هنگام رد مال به مالک این تکلیف که از آن اثر وضعی رسوخ و نفوذ پیدا می کند بر عهده شخص قرار دارد. در استیمان، به علت وجود اذن مالک یا شارع ید امین ضمانی نیست، لیکن قدر متقین در این خروج امانت از ضمان ناظر به حالتی است که امین بر امانت خود باقی باشد، اما هنگامی که امین تعدی و تفریط نمود چون خیانت او تحقق یافته است عموم علی الید نمودار می شود. زیرا امین از حد متعارفی که لازمه اصل عدم ضمان امانت است خارج شده و تحت سیطره قاعده علی الید شده و عهده دار رد مال به مالک است.^۲

۲- اسباب ضمان واقعی به سه دسته اتلاف، ید و غرور منقسم می شوند. موضوع عدم ضمان امین تلف است نه اتلاف، از اینرو هنگامی که امین مال مالک را از بین می برد قاعده استیمانی که ریشه در اذن (مالک یا شرع) و احسان دارد نمیتواند امین را در اتلاف مسئول خسارت وارده نکند برای اینکه قاعده استیمان در جهت تخصیص قاعده علی الید برآمده است.^۳ و شکی نیست غروری از جانب امین نسبت به مالک صورت نگرفته است و قاعده غرور تحقق پیدا نمیکند؛ بنابراین، تنها فرضی که باقی میماند ضمان ناشی از علی الید است که در غیر قاعده استیمان سبب ضمان واقعی (مثل یا قیمت) تلف مال غیر است که به علت وجود قاعده استیمان راهی در

^۱ . حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، العناوین الفقهی، قاعده تعدی و تفریط، ج ۲، ص ۴۴۷.

^۲ . اصفهانی، محمد حسین، الاجاره، ص ۲۸۲.

^۳ . اصفهانی، محمد حسین، الاجاره، ص ۲۸۱.

بجنوردی، سید حسن، قواعد فقهی، ۲، ص ۱۵.

ید امانی امین ندارد ولی پس از تعدی و تفریط امین باز می گردد و امین را ضامن هر گونه خسارت می گرداند.^۱

۳-امین به عنوان شخصی که در اغلب موارد برای حفظ حقوق مالک و حمایت از آن تلاش‌های می کند، اما با تعدی و تفریط باب علی الید و ضرر را به خود باز نموده و این غرامتی است که باید امین از عهده آن برآید.

۴-قاعده استیمان حکم عقلی است که به منظور جلوگیری از انسداد باب امانت و عسر و حرج امین از سوی سیره عقلا و با تائید شارع در عالم اعتبار که در حفظ و نگهداری مال مورد امانت کوشش میکند جعل شده است. بدیهی است این وضع به همین منوال در مورد شخصی که در امانت کوتاهی و تقصیر میکند صادق نیست.

۵-اجماع اصحاب بر وجود ید ضمانی به همراهی یکی از صورت های افراط و تفریط همچنان که در ودیعه، عاریه و استناد کرده اند جاری است.^۲

دیدگاه دوم:

در دیدگاه دوم برخی از فقها می فرمایند، در فرض مورد بحث، ید امانی منقلب به ید ضمانی نمیشود و وصف امانت به علت وجود اذن سابق هنوز برامین بار میشود ولی اگر به سبب تعدی و تفریط مال تلف شود صرفاً در این حالت است که امین ضامن خسارت است زیرا با مجرد تقصیر سبب ضمان ایجاد نمیشود بلکه تقصیری که به سببیت آن، مال از بین رود موجب ضمان میشود.^۳

ادله دیدگاه دوم:

۱-اصل نخستین در خصوص تصرف مال غیر در حقوق اسلامی عدم مسؤولیت متصرف است. این اصل چهره های از اصل برائت است. هر وقت در شمول ادله ی ضمان نسبت به موردی تردید شود، مقتضای اصل عدم ضمان و عدم مسؤولیت متصرف است و در این مورد

۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۱۲۹. بجنوردی، سید حسن، قواعد فقهیه، ج ۲، ص ۱۲۹..

۲. حسین مراغی، عبدالفتاح بن علی، العناوین الفقهی، قاعده تعدی و تفریط، ج ۲، ص ۴۴۷.

۳. غروی، جواد بن محمد، مفتاح الکرامه، ج ۱۷، ص ۲۱۹.

دلیلی بر ید ضمانی که سنگینترین نوع ضمان است وجود ندارد و اصل برائت حاکم میشود چه این که صرف تعدی و تفریط موجب نمیشود که امین مسئول هر تلف و نقضی باشد و آنچه از آن خارج میشود صرفاً تلفی است که مستند به تقصیر است.^۱

۲- در مجموع، ظاهر عبارت علی الید استقرار ضمان بر عهده ی شخصی دارد که مال دیگری را هنگام حدوث اذن مالکانه یا شرعی اخذ می نماید. چون تصرفات امین با اذن شارع یا مالک است و ادامه استیلای امین هنگام تعدی و تفریط ضمانی نیست و در صورت تردید اصل عدم ید ضمانی حاکم خواهد بود.^۲

۳- روایات عدم ضمان امین اخص از قاعده اتلاف و علی الید است به موجب مفاد قاعده استیمان امین ضامن اتلاف و تلف مال نخواهد بود چه اینکه اتلاف مال مورد امانت از حیث امانت و عدم ضمان امین به علت اینکه موافق قاعده است بر هر ضمانی ارجحیت دارد.^۳

۴- مراد از آیات و اخبار زیادی که به صورت صحیح بیان شده، تلف و نقضی است که به سبب تقصیر باشد. در صورتیکه بدون استناد تقصیر امین، مال تلف و نقص شود تحت عموم عدم ضمان، امین مسئول تلف یا نقص مورد امانت نخواهد بود.^۴

۵- بنای عقلا بدون دخالت شارع، مجرد تعدی و تفریطی که بدون سببیت آن مال تلف و نقص شود نسبت به ضمان متعدی حکمی را بیان نمیکند و در نصوصی که در این باب وارد شده است حکم صریحی بر خلاف آن دیده نشده است.^۵

۶- اجماعی که کاشف از رأی معصوم باشد و دلالت بر این نماید که استیلای امین در حالت تعدی و تفریط ضمانی است، اقامه نگردیده و در صورتیکه اجماعی واقع گردیده باشد اجماعی مدرکی است.^۶

۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۲۸۰.

۲. همان.

۳. رشتی، میرزا حبیب الله، کتاب الاجاره، ص ۳۳۲.

۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۶.

۵. غروی، جواد بن محمد، مفتاح الکرامة، ج ۱۷، ص ۲۱۹.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۲۸۱.

۶. همان.

بررسی دیدگاه‌ها

اولاً: اصل اولی در ید، ضمان است یا عدم ضمان، باید دید مصداق پرسمان بر کدامیک از ادله ای که حاکم بر آن است صدق میکند: قاعده علی الید و یا عدم ضمان. با عنایت به اینکه ادله حاکم بر موضوع چیزی فراتر از قاعده عرفی و عقلانی نمی باشند که به صورت مجموعه‌ای منسجم و منظم در قواعد فقهی متبلور شده است. بنابراین باید بررسی نمود عرف متصرف را در فرض مورد بحث ضامن خسارت وارده در هر حالتی میدانند یا خیر؟ بدون شک در غیر موارد استیمان متلف متصرف ضامن خسارت وارده خواهد بود و قواعد مربوط به ضمان قهری بر آن حکومت میکند ولی اینکه متصرف در غیر موارد اتلاف ضامن هرگونه خسارتی است ممکن است چنین استدلال خالی از اشکال نباشد. به نظر می رسد به این که متصرف مال غیر به علت علی الید مسئول تدارک و خسارت وارده به مالک است، نمی تواند دلیلی جزء نظم عمومی و اجتماعی داشته باشد زیرا بنای عقلا این ضمان را که از آن اثر تکلیفی و وضعی تولید میشود به غاصبانه بودن ید متصرف مستند می کنند. اما پرسشی که در این باره مطرح میشود باید پاسخ داد که خروج ید مؤتمن از قاعده علی الید به موجب تخصیصی است که ادله عدم ضمان امین از قبیل روایت بر آن وارد میکنند و یا آنکه خروج آن از قاعده علی الید تخصیصی است یعنی اساساً «لایضمن ید امانی مشمول قاعده علی الید نمیشود؟»

در پاسخ به این سؤال مشهور فقهای امامیه معتقدند قاعده علی الید نسبت به کلیه ایادی که بر ملک غیر استقرار یافته باشد عمومیت دارد و قرینهای بر اختصاص آن به ید عدوانی و موارد مشابه وجود ندارد. به عقیده این گروه ید امانی به استناد ادله مخصص از تحت شمول قاعده علی الید خارج میشود.

ثانیاً: بدون تردید آنچه سبب تحقق ضمان در مسأله میشود بدون آنکه نقشی در انفساخ عقد داشته باشد، مستند فقهی تعدی و تفریط است. مقتضی عموم عدم ضمان امین دلالت بر این دارد امین مادامی ضامن خسارت وارده است که در حال تعدی و تفریط باشد. زیرا غایت امر صرفاً دلالت بر خروج این وضعیت و قرار گرفتن باقی تحت عموم جواز و عدم ضمان است. آنچه که

از ادله دیدگاه دوم به دست می آید تضعیف قاعده علی الید و کم رنگ کردن مسئله تعدی و تفریط است. در حال که تعدی و تفریط در این جا موضوعیت دارد.

ثالثاً: در اینکه چرا امین ضامن خسارت است سه احتمال قابل طرح است:

۱- اجماع اصحاب بر ضمان امین در حالت تعدی و تفریط

۲- وجود اخباری که بر ضمان امین دلالت میکند

۳- ضمان ید

در بین سه احتمال هر چند ادعا شده قاعده علی الید و اجماع فقها دلیل ضمان امین است ولی آنچه به نظر میرسد محتملتر باشد وجود اخباری است که در آنها امین با تعدی و تفریط ضامن خسارت وارده میشود چون در اخبار از باب تعدی و تفریط، امین ضامن خسارت میگردد؛ بنابراین ضمان ناشی از تعدی و تفریط مستند به خروج از استثنای اصل عدم ضمان و بازگشت به عموم دلیل ضمان علی الید نیست زیرا ضمان حاصل از علی الید با ورود قاعده استیمان از بین می رود و آنچه صرفاً از مستثنی منه (عدم ضمان) خارج میگردد خود سبب جدیدی برای مسؤولیت است. نظر به دلیل لبی و عقلی قاعده به دلیل آنکه استثناء حالت تعدی و تفریط متصل به مستثنی منه بوده و تخصیص بردار نخواهد بود میتوان گفت عمومیت عدم ضمان امین منصرف به علی الید نمیگردد. در نتیجه، تقصیر خود مستقلاً بدون توجه به موجبات دیگر ضمان مقتضی مسؤولیت امین را ایجاد میکند.

بررسی تفاوت ماهوی بین ضمان ید و ضمان ناشی از تعدی و تفریط (عدوان) حکایت از حکم جدیدی برای ضمان دارد چه اینکه کمیت و کیفیت های تصرف به نحو افراط و تفریط در حفظ و نگهداری بوده که موجب جدیدی برای ضمان حادث گردیده است.^۱

تطبیق قاعده و نتیجه بحث

۱- آنچه که از مطالب بالا به دست می آید این است که مسؤولیت پزشک در موارد مبتنی بر قرارداد، از نوع اجاره ی شخص است و ید امانی دارند جان انسان ها در دست طبیب به عنوان یک امانت است و در اختیار اوست. بنابر آن ادله ی که بالاتر اشاره شد، طبیب نباید نسبت به

^۱ . محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد ، ج ۵، ص ۱۱۲.

این امانت تعدی و تفریط کند. در صورتی که از این صفت (امانی) خارج نشود به این معنا که در معالجه و معاینه بیمار افراط و تفریط نکرده باشد و همچنین درمورد معاینه از طرف بیمار یا ولی او ماذون باشد و قبل از شروع کار برائت گرفته باشد، نسبت به خسارت وارده به بیمار به هیچ وجه ضامن نخواهد بود. به عبارت دیگر ایجاد حکم ضمانی به وسیله قاعده نفی ضرر در صورت تقصیر امین هنگامی که امین به موجب اذن مالک یا شارع بر مال مسلط میشود لزوم رفع ضرر از او اقتضاء میکند مادامیکه امین تعدی و تفریط ننموده است عهده دار خسارت وارده بر مال مالک نباشد؛ اما کوتاهی و قصور امین در متعلق امانت سبب می‌گردد لاضرری که در ابتدا حکم به عدم مسؤولیت او مینمود برای جلوگیری از ادامه تصرفات عدوانی و جبران خسارت به مالک حکم به ید ضمانی امین کند.

۲- مبنای مسؤولیت در فقه امامیه، انتساب فعل ضرری به فاعل زیان بار می باشد و حکم مسؤولیت فاعل زیانبار در اتلاف به مباشرت، جبران خسارت وارده می باشد؛ خواه فاعل زیانبار مقصر باشد یا نباشد، اما در اتلاف به تسبیب، انتساب در فرض تقصیر فاعل زیانبار محقق می گردد.

نظر مختار

آنچه که تا حالا نوشتیم در این فصل نتیجه‌اش این شده که مسؤولیت پزشکی، یا به تعبیر دیگر ضمان طبیب به معنای پاسخگو بودن پزشک در قبال خسارتی است که به بیمار وارد می‌آورد و این خسارت، ناشی از انجام وظایف پزشکی است.

بررسی تعهد پزشک نسبت به نتیجه

اینجا با یک سوال روبرو هستیم به اینکه آیا واقعاً پزشک می‌تواند متعهد به نتیجه باشد، به تعبیر دیگر از متون دینی به دست می‌آید که شفا دست خدا است نه دست پزشک، بنابراین چطور قائل به تعهد به نتیجه پزشک می‌شویم؟ این در حالی است که هم از لحاظ اعتقادی مشکل پیدا می‌کند و هم از لحاظ این که به پزشک جفا می‌شود برای جواب این سوال به دو مقدمه احتیاج داریم.

مقدمه اول: حقیقت دارو و درمان:

آیا دارو و درمان امر حقیقی است و واقعیت دارد؟ آیا دارو برای شفا و بهبودی، علت است؟ یا این که شفا فعل خدای متعال است و پزشک، تنها مردم را دلخوش می‌سازد و دارو تاثیر ندارد. در این مورد مراجعه می‌کنیم به ادله فقهی که آیا در متون دینی دارو و درمان حقیقت دارد یا نه؟

روایات:

احتمالات درباره طب و دارو:

احتمال اول:

اینکه علم طب، مانند علل و معلولات است. آتش علت است که کاغذ را می‌سوزاند. دارو هم شخص را درمان می‌کند. دارو، علت درمان است. علم طب اینگونه، داخل در باب علل و معلولات حقیقی است که تاثیر واقعی برای درمان دارد. و این احتمال موید از وایات هم دارد. که می‌فرماید: «لَکُلِّ دَاءٌ دَوَاءٌ»^۱ یعنی «برای هر دردی، دارویی هست.» و روایت «ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ دَاءٍ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»^۲ یعنی «خداوند، هیچ دردی فرو نفرستاده، مگر این که برای آن، درمانی هم فرستاده است.» دارو امری حقیقی است چون کسی که نمی‌داند دارو چیست و نمیتواند تشخیص دهد او جاهل است و نمی‌تواند درمان کند. پس امر حقیقی وجود دارد؛ دارو علت است برای تحقق درمان و شفاء.

احتمال دوم:

اینست که درمان همه اش در فاز خیال است و مساله دل خوش کردن است. چیزی به نام دارو وجود ندارد. دو روایت هم داریم؛ حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند می‌پرسد: «یا رب من أين الداء؟ قال: منی. قال: فالشفاء؟ قال: منی. قال: فما یصنع عبادک بالمعالج؟ قال: یطیب بأنفسهم. فیومئذ سمی المعالج الطیب»^۳ یعنی «پروردگارا! درد از کیست؟ فرمود: «از من».

۱. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه احادیث پزشکی، ج ۱، ص ۴۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۶۰.

۳. علامه مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۶۲.

پرسید: پس درمان از کیست؟ فرمود: «از من». پرسید: پس مردم با معالج چه می کنند؟ فرمود: «او به این کار، دل آنان را خوش و خرسند می سازد. پس از همین رو، معالج را طبیب نام نهادند.»

روایت دیگری داریم که پیامبر (صلوات الله علیه و آله و سلم) می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ الطَّبِيبُ، وَ لَكَكَ رَجُلٌ رَفِيقٌ» یعنی «خداوند طبیب است و تو مردی با رفیق هستی.» و در روایت دیگر می فرماید: «اللَّهُ الطَّبِيبُ، بَلْ أَنْتَ رَجُلٌ رَفِيقٌ، طَبِيبُهَا الَّذِي خَلَقَهَا» یعنی «خدا طبیب است، تو انسانی با رفیق و ملایمت هستی، طبیب هر نفس کسی هست که آن را خلق کرده است.» و در روایت دیگری می فرماید: «الطَّبِيبُ اللَّهُ، وَ لَعَلَّكَ تَرْفُقُ بِأَشْيَاءَ تَحْرِقُ بِهَا غَيْرَكَ»^۱ یعنی «طبیب، خداست. و تو مراقت ایجاد می کنی به آن چه را که دیگری سوزانده است.»

احتمال سوم:

اینست که طبیب در نفس بیمار اعتقاد ایجاد می کند. درمان همان اعتقاد است. طبیب اعتقاد پیدا می کند که این دارو درمان است. و این اعتقاد را به بیمار انتقال می دهد و این اعتقاد بیمار، باعث درمان می شود. کار طبیب، تولید اعتقاد در ذهن بیمار است، این حقیقت طب است. کسی از امام صادق (علیه السلام) سوال کرد: من شکم درد دارم. حضرت (علیه السلام) فرمود: «عسل و سیاه دانه بخور.» شخصی دیگر گفت: ما این دارو را خوردیم، ولی اثر نکرد. حضرت (علیه السلام) فرمود: «انما ينفع اهل الاعتقاد و الايمان برسول الله.» یعنی «اینهایی که به پیامبر اعتقاد دارند و پیامبر فرمود: عسل و سیاه دانه درمان است، برای آن ها درمان است.» حضرت عیسی (علیه السلام) مردم را با دست کشیدن شفا می داد. مفادش این است که مردم بخاطر اعتقاد داشتن به حضرت عیسی (علیه السلام) شفا می گرفتند. حضرت عیسی (علیه السلام) می فرماید: «اعتقادك شفاك. اعتقادات درمان است.»

احتمال چهارم:

اینست که دارو و درمان حق است و داخل در علل و معلولات است؛ ولی شرطی دارد که باید خداوند هم اذن بدهد. اگر به طبیب مراجعه کرد و خداوند اذن نداد خوب نمی شود. و اگر به طبیب مراجعه نکند هم خوب نمی شود. روایت می فرماید: «إِنَّ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَرِضٌ، فَقَالَ

^۱ . محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۶، ص ۴۶۴.

: لا أَتَدَاوِي حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَمْرَضَنِي هُوَ الَّذِي يَشْفِينِي . فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: لَا أَشْفِيكَ حَتَّى تَتَدَاوِي؛ فَإِنَّ الشِّفَاءَ مِنِّي»^۱ یعنی «پیامبری از پیامبران بیمار شد و گفت من خودم را درمان نمی کنم. تا اینکه کسی که مرا بیمار کرد، مرا خوب کند. خداوند وحی فرمود: من درمانت نمی کنم تا این که خودت را درمان کنی. زیرا درمان از من است.» پس درمان حق است. البته میشود بین این چهار احتمال جمع کرد چون در مورد هر کدام حدیثی داریم لکن آنچه که مورد تایید است (از نظر روایت و عقل) احتمال اخیر است. زیرا روایات زیادی این را تقویت می کند و عقلا هم بر این نکته تاکید دارند. به عنوان مثال

سید بن طاوس در طب الاثمه از یونس بن یعقوب نقل می کند که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «خدا درد فرستاد و شفا را هم فرستاد، و خدا دردی نیافرید مگر این که درمانی برای آن قرار داد. پس نام خدا را به زبان آور و دوا را بنوش.»^۲

یا این که در مکارم الاخلاق از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین آمده است: «خود را درمان کنید؛ زیرا خدای بزرگ دردی را فرود نیاورده مگر این که شفا برای آن فرستاده است.»^۳

روایات از این قبیل زیاد است. بیشتر این روایات و روایاتی که سببیت دوا را برای درمان نفی می کند، از نظر سند و دلالت مخدوش است ولی فراوانی و شهرت آنها این نقص را جبران می کند و از مجموع آنها استفاده می شود که دارو و درمان حق است و از امور واقعی و اسباب طبیعی می باشد.

سیره عقلا

در این مورد میتوانیم به بنای عقلا و سیره عقلا استدلال کنیم. عقلا برای درمان به پزشک مراجعه می کنند و این سیره آنان همواره استمرار داشته و شارع آن را امضا کرده است. در زمان شارع بیماران به پزشک مراجعه می کردند حتی پیامبر و امامان بیماران را به این کار تشویق می

۱. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه احادیث پزشکی، ج ۱، ص ۵۰.

۲. علامه مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۶۶.

۳. همان.

کردند این خودش دلیل بر این است که درمان حق است و از امور واقعی است. این را می‌توانیم با ملاحظه امور جاری در پزشکی و تاثیر انواع داروها و اعمال جراحی و دیگر راه‌های درمان به روشنی در بیابیم. بنابراین دارو و درمان و مراجعه به پزشکان کار پسندیده ای است و شایسته نیست انسان در این کار سهل انگاری کند و برای درمان خود چاره ای نیاندیشد و به خدا اگذارد.

مقدمه دوم: شفا از خدا است یا از سبب:

با اینکه هر دردی دوا دارد و برای هر چیزی علتی دارد، نباید این را فراموش کرد که علت همه علل هم خدا است. خصوصیات هر چیز هم از طرف خدا است. نباید خیال شود که این عوامل خودشان منهای خداوند اثر گزارند. عوامل طبیعی که متشاء فلان اثر هستند این اثر از طرف خدا است. یکی از اشکالات مادی‌ها در مسئله توحید همین است که می‌گویند: وقتی عوامل و علل اشیاء کشف شد دیگر چرا علت این عالم را به خدا نسبت بدهیم؟ در حال که از نظر توحیدی تمام این عالم فعل خدا است و اگر اذن خدا نباشد چیزی در این عالم از خود اثری ندارد. مثلاً وقتی باران می‌بارد، آفتاب به سطح اقیانوس‌ها و دریاها می‌تابد و بخار به وجود می‌آید و به آسمان می‌رود و بعد به قطرات باران تبدیل می‌شود اما همه این‌ها به اذن خداوند است. یا این که وقتی انسان مریض می‌شود و برای مداوای خودش به پزشک می‌رود، پزشک داروی تجویز می‌کند و بیمار بهبود پیدا می‌کند، همه این‌ها به اذن و اجازه خدای متعال است. و همچنان گاهی هم می‌بینیم که کسی دیگری از همان بیماری، از همان درمان استفاده می‌کند و بهبود حاصل نمی‌شود. معلوم می‌شود درمان و دارو اثر خود را می‌گذارد، ولی این اثر از خدا است هر وقت خدا بخواهد این دارو اثر دارد و الا نه. این موضوع با ادله فقهی هم اثبات می‌شود.

قرآن

«وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ»^۱ و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می‌دهد. " در این آیه، بیماری به خود انسان و شفاء به خدا نسبت داده شده است. یعنی شفاء از جانب خدا باید باشد. نتیجه

^۱ . سوره شعرا، آیه ۸۰.

آن این است که هر که دارو می خورد یا جراحی می شود حتما منجر به بهبودی نمی شود، آنچه که خدا می خواهد شفا پیدا می کند.

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»^۱ "در راه خدا کوشش فراوان و شایسته به کار بندید، خداوند شما را برگزید و در احکام دین، حکم حرجی بر شما مقرر ننمود." در این آیه نیز در مورد کوشش شایسته صحبت شده و به نتیجه کار اشاره ی نشده. فهمیده می شود که انسان، مکلف به وظیفه است نه به نتیجه. در باره پزشک هم همین قاعده جاری است او باید کارش را بطور احسن انجام بدهد اگر مصلحتی در کار باشد شفا هم حاصل می شود و الا نه.

روایت

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید: «مَنْ تَدَاوَى بِحَرَامٍ، لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِ شِفَاءً»^۲ یعنی "هر کس با حرام به مداوا پردازد خداوند در آن شفا قرار نمی دهد." امام علی (علیه السلام) می فرماید: «مَنْ تَطَبَّبَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ وَ لْيَنْصَحْ وَ لْيَجْتَهِدْ»^۳ "هر کس طبابت می کند، باید تقوای الهی پیشه کند، خیرخواه باشد و سعی خود را به کار برد." در روایت اول معالجه از راه حرام نهی شده و شفای خدا به آن تعلق نمی گیرد در حال که دارو استفاده شده است ولی خدا در آن اثر نکذاشت. در حدیث دوم هم توصیه به آخرین تلاش می شود به این معنی که پزشک، هر آنچه که بلد است از نظر علم و تجربه بکار بگیرد و بیمار را مداوا کند.

نتیجه

بنابراین دو مقدمه بالا چنین نتیجه ی می گیریم کسانی که در تعهدات پزشکی قایل (به) نتیجه یا به وسیله) بطور مطلق نظر داده اند، بنابر ادله فقهی صحیح به نظر نمی رسد. بنابراین تعهد پزشک نسبت به بیمار علی القاعده باید تعهد به وسیله باشد نه به نتیجه چون نتیجه دست خدا است و ما نسبت به نتیجه وظایفی نداریم. البته این راهم نباید فراموش کرد که اگر چنین باشد در

^۱. سوره حج، آیه ۷۸.

^۲. مفتی هندی، علاء الدین علی بن حسام، کنز العمال، ج ۱۸.

^۳. قاضی، نعمان مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۴۴، ح ۵۰۳.

بعض از کارها پزشکی سو استفاده‌های می‌شود برای این که جلو این سوء استفاده‌ها گرفته بشود و از طرفی جفای بر بیمار هم نشود باید طوری بررسی بکنیم که هم حق پزشک که یک شغل مقدس و ضروری اجتماعی است و هم حق بیمار که در حکم مستضعف است و خود را برای بهبودی به دست پزشک سپرده، ضایع نشود.

پس می‌توانیم چنین قضاوتی بکنیم هم تعهد به نتیجه را و هم تعهد به وسیله را در بر بگیرد. به این صورت که بیماری‌ها را بر دو قسمت می‌شود تقسیم کرد. بیماری‌های ضروری و غیرضروری یا ارادی؛ بیماری‌های ضروری به این معنا که مثلاً بیمار سرطان دارد، بیماری قلبی است، سکت کرده است، کما رفته است یا یک جور ضایعاتی ایجاد شده است که بیمار نمی‌تواند با آن بسازد این طور بیماری‌ها باید معالجه بشود نباید سهل‌انگاری شود و در مورد چنین بیماری‌ها بیمار نباید انتظار تعهد به نتیجه از طرف پزشک باشد. زیرا در این چنین وقایع، مشکلات غیر منتظره که دست پزشک نیست پیش می‌آید و گاهی از دست پزشکان هم کاری بر نمی‌آید. در چنین موارد پزشک، متعهد به وسیله است. یعنی هر کاری که از دستش بر می‌آید و علمش کفایت می‌کند برای بیمار انجام می‌دهد. ولی بعضی از بیماری‌ها هم وجود دارد که بدون درد است مراجعه بیمار به پزشک در اختیار خودش است به عنوان مثال جراحی‌های پلاستیکی جراحی‌های ترمیمی و زیبایی، یا بعضی بیماری‌های ژنتیکی، به عنوان مثال کسی که می‌خواهد قد بچه‌اش بلندتر باشد یا این که چشمانش فلان رنگ باشد و امثال این بیماری‌های هستند که بین پزشک و بیمار یک قرارداد بسته می‌شود که در ضمن آن قرارداد پزشک متعهد می‌شود که نتیجه را به دست بیاورد که بیمار خواستار آن است و رضایت از نتیجه را در نظر می‌گیرد. در چنین مواردی در صورت عدم دسترسی به نتیجه، بیمار حق شکایت و مطالبه خسارت را دارا است و در این صورت پزشک ضامن است.

به نظر می‌رسد راه میانه روی و احتیاط این است که قائل به تفصیل بشویم که راه معقول است و به یک معنی جمع بین مشهور و غیر مشهور هم می‌شود. و همچنین در جوامع پزشکی فعلی هم به همین صورت عمل می‌شود.

پس بنابراین در مورد مسئولیت پزشکی به این نتیجه می‌رسیم که پاسخگو بودن پزشک در قبال خساراتی است که به بیمار وارد می‌آورد و این خسارات، ناشی از انجام وظایف پزشکی است. اگر مسئولیت پزشکی مبتنی بر نظریه قهری باشد (که در قبال عده‌ی بیماریها چنین وظیفه را دارد) اثبات تقصیر به عده‌ی بیمار یا مدعی خسارت است یعنی تعهد پزشک به وسیله است نه به نتیجه. ولی در صورتی که مسئولیت پزشکی مبتنی بر نظریه قراردادی باشد (که در قبال عده‌ی زیادی از بیماریها هم چنین مسئولیت را دارد) بسته به این که تعهد پزشکی چیست. اگر تعهد به نتیجه باشد همچنان که در بالا گروه از بیماریها را مثال زده‌ایم که باید تعهد به نتیجه باشد تا حق بیمار ضایع نشود. در این صورت پزشک باید جوابگو باشد نسبت به نتیجه اما اگر تعهد به وسیله باشد، مانند بعضی از بیماریها که قبلاً توضیح داده شده پزشک نسبت به نتیجه هیچ تعهد و ضمانت ندارد.

مبحث سوم: مرجع تشخیص ضمان و تعیین خسارت، آراء و ادله

در عالم پزشکی میان پزشک و بیمار رابطه حقوقی برقرار است که بر این اساس پزشک مکلف است در قبال معالجه بیمار از تمام استعداد و قابلیت‌های خویش بهره گرفته و با عنایات به نظامات و مقررات دولتی این وظیفه را به انجام رساند. بالتبع در این میان همواره مقصود مطلوب محقق نمی‌گردد و مشکلات بروز می‌نماید. گاه پزشک آنگونه که شایسته است در انجام تکلیف خویش، عمل نمی‌نماید و زمانی به صورت اتفاقی و غیر عادی نتیجه متفاوت از نتیجه معمول محقق می‌گردد، از این رو مسئله خطا یا تخلف، قصور یا تقصیر پزشکی مطرح می‌گردد که حسب مورد، پیامد و عواقب حقوقی آن برای پزشک متفاوت می‌باشد چرا که پزشکان هم به موجب مقررات حقوقی و جزایی و هم به موجب مقررات صنفی، مسئول تخلفات خود هستند، رسیدگی به تخلفات پزشکی توسط هیئت‌های بدوی انتظامی مانع رسیدگی توسط محاکم قضایی نمی‌شود، چرا که ممکن است پزشک اقدام به عملی نماید که واجد وصف مجرمانه باشد و چون چنین امری بالتبع تخلف نیز محسوب می‌شود، محاکم دادگستری و هیئت‌های بدوی انتظامی هر کدام می‌توانند جداگانه به موضوع رسیدگی کنند. برای این که تخلفات جزایی و انتظامی پزشکان دو مفهوم متمایز بوده و از جهت عدیده‌ای با یک دیگر تفاوت دارند.

کند یا در مورد اصلاح ژن، خود پزشک دست به کار شود، در این صورت چون تلف مستند به فعل پزشک است با استناد به قاعده ضمان و بعض از روایات (روایت ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی از حضرت علی (علیه السلام) که دلالت به ضمان ختنه کننده دارد)^۱ حکم به ضمان پزشک داده می‌شود.

پس آنچه به دست می‌آید این است که در هر صورت برای معیار سنجش خطای پزشکی باید به پزشک قانونی مراجعه کرد که در مسائل تعیین و تشخیص خسرات به عنوان اهل خبره شناخته می‌شود، که در فقه و حقوق اسلامی یکی از معیار سنجش به حساب می‌آید بنابراین باید مبانی فقهی آن روشن شود. اکنون به مفهوم، اهمیت و مبانی فقهی اهل خبره و کارشناسی می‌پردازیم.

مفهوم کارشناس و کارشناسی

اصطلاح "کارشناس" مترادف اهل خبره و اهل المعرفة شناخته شده است. اهل خبره کسانی معرفی شده اند که در موضوع مادی و معنوی معین دارای بصیرت و اطلاعات خاص که از ممارست متمادی آن‌ها حاصل شده است، باشند.^۲ برخی نیز در تعریف کارشناسی گفته اند تمیز حق یا تمهید مقدمات آن، به عهده شخص صلاحیت‌داری به نام کارشناس می‌نهد و از او می‌خواهد که اطلاعات فنی و حرفه‌ای را که در دسترس دادگاه نیست، در اختیار دادرس قرار دهد یا اعتقاد و استنباط خود را از قرائن فنی و علمی بیان کند.^۳

بنابراین با توجه به تعاریفی که از کارشناس و اهل خبره ارائه شده و با در نظر گرفتن این مطلب «نظر کارشناسی» را می‌توان رجوع به اهل خبره برای تشخیص امور فنی و تخصصی جهت اثبات دعوی دانست در تعریف کارشناسی می‌توان گفت: عبارت است از رجوع به شخص یا اشخاصی که به سبب ممارست و مهارت و تجربه در موضوع یا موضوعاتی از امور فنی و تخصصی، صاحب نظر هستند و کسب نظر از آنها برای تشخیص موضوعاتی که شناخت آنها نیاز به تخصص بوده است.

^۱ . محمد بن الحسن و یاسناده عن الصَّغَارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ الثَّوَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ (علیه السلام) عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا (علیه السلام) ضَمَّنَ خَتَانًا قَطَعَ حَشْفَةً غُلَامًا. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۶۱.

^۲ . جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۹۷.

^۳ . کاتوزیان، ناصر، مقاله «کارشناسی، علم و تجربه در خدمت عدالت» مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۲.

اهمیت کارشناسی

کارشناس و اهل خبره دارای آگاهی، تخصص و مهارت خاص همواره در روند حل و فصل اختلافات بشر مورد رجوع مردم و قضات بوده اند و فقیهان اهمیت کارشناس را از دیر باز در یافته و در ابواب مختلف فقه از آن یاد کرده اند. چرا که در حقوق موضوعه به استفاده از نظر کارشناس در جریان رسیدگی و دیوان دآوری در مواقع لزوم تاکید شده است و کمتر پرونده ای در دادگستری مطرح می شود که به علت ساده بودن موضوع آن، قاضی ضرورتی به جلب نظر کارشناس نبیند بلکه به سبب وجود موضوعاتی فنی، قاضی ناچار به کسب نظر متخصص مربوطه است. بخاطر همین امر جلب نظر کارشناس، نقش ویژه ای در جنبه های مختلف زندگی اجتماعی ایفا می کند و هر روز بر اهمیت این نقش افزوده می شود در کل باید گفت امروزه کارشناسی در کل زندگی انسان بخصوص در رسیدگی قضایی نقش برجسته تر و هر روز مهم تر را به عهده دارد. عامل آن نیز از یک طرف، پیشرفت های علمی و صنعتی بشر است که راه هایی را به کشف واقع گشوده است که پیش از این در وهم نیز نمی گنجید. از جانب دیگر، زندگی نوین در جوامع پیچیده و صنعتی معاصر دشواری های ویژه خود را دارد و مسائل پیچیده ای را مطرح می سازد که حل آنها نیاز به تخصص دارد.

ادله فقهی حجیت نظر کارشناس

رجوع به کارشناس از جمله ابزارهای است که در حل و فصل اختلافات بسیار کاربرد دارد و لذا در حقوق اسلام مربوط به احکام نیست بلکه در ابواب مختلف می توان آنرا مشاهده کرد و در منابع فقهی رجوع به کارشناس و اهل خبره به طرق مختلف به آن اشاره شده است می توان در آیاتی از قرآن کریم، روایاتی از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و دیگر معصومین (علیه السلام)، اجماع و بنای عقلاء جستجو کرد که در ذیل مختصراً بیان می گردد.

۱- کتاب

از جمله آیات قرآن کریم که می توانند بر رجوع به اهل خبره (کارشناس) دلالت کنند عبارت است از:

۱- «و پیش از تو نفرستادیم جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، پس از دانایان پرسش کنید اگر نمی‌دانید»^۱

اما آنچه در این آیه بدان ظهور دارد این است که شخص ناآگاه باید از افراد آگاه پرسش کند تا برای وی و لو به صورت اجمال، علم و آگاهی حاصل شود.

در این آیه وجوب پرسش مستلزم وجوب قبول و ترتیب اثر بر اوست و الا پرسش بیهوده است در کلام خداوند "اهل الذکر" ظهور در اهل خبره داشته از این رو دلالت بر حجیت و اعتبار نظریه و گزارش اهل خبره دارد. در خصوص اینکه "اهل الذکر" چه کسانی هستند تفسیرهای مختلفی در بین مفسران مطرح شده است. لکن قدر متیقن آن است که مقصود از "اهل الذکر" همان صاحبان علم و دانش و ینش هستند، هر یک از این احتمالاتی که در تفسیر "اهل الذکر" گفته اند، بیان مصداقی از مصادیق آن بوده و در واقع تفسیر آیه به مصداق می‌باشد. و اینکه چرا "اهل الذکر" همان اهل خبره می‌باشد این است که ذکر در لغت به معنای مطلق علم می‌باشد بدون تقید و خصوصیتی و ملاحظه موارد استعمال این ماده و مشتقات آن در قرآن کریم مانند، کلام خداوند که می‌فرماید: «لعلکم یتذکرون» بر آن شهادت و گواهی می‌دهد. بنابراین منظور و مقصود از کلمه "اهل" در این آیه این است که هر کسی که عالم و دانا باشد در موضوعاتی از موضوعات و مسأله ای از مسایل، متخصص بودن نسبت به یک موضوع را بیان می‌کند که می‌توان جهت رفع جهل بدان رجوع کرد.^۲

۲- «ای پدر "به نقل از ابراهیم خلیل الرحمن (علیه السلام)" به من علومی داده شده که به تو داده نشده، پس مرا پیروی کن تا تو را به راه راست هدایت کنم»^۳

در این آیه معنی مناقشه در استدلال به گفتار ابراهیم خلیل (عیه السلام) به پدرش روشن می‌گردد و آیه بر وجوب اطاعت و پیروی از افراد آگاه و دانا در مسائلی که می‌دانند دلالت دارد.

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» سوره نحل آیه ۴۳.

۲. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، ص ۲۳۰.

۳. «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» سوره مریم آیه ۴۳.

۳- «چنین نیست که مؤمنان همه به یکباره کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان افرادی کوچ نمی‌کنند تا مسائل دینی را فرا بگیرند- در دین تفقه کنند و آنگاه که به نزد قوم و عشیره خود برگشتند آنان را انذار کنند، شاید از نافرمانی خداوند حذر کنند.»^۱

در مورد این آیه نمی‌توان آن را فقط در مورد احکام الهی منحصر دانست، اگرچه مورد آن، ابتدا یادگیری و سپس بیان احکام الهی بوده است. امام صادق (علیه السلام) در این مورد می‌فرماید: « فامرهم ان ینفروا الی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فیتعلموا ثم یرجعوا الی قومهم فیتعلموهم »

«خداوند سبحان آنان را مأمور نموده که به نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بروند و مسائل اسلام را فرا بگیرند، آنگاه به نزد قوم خود بازگردند و به آنان بیاموزانند.»^۲

۴- فقهای اسلامی از صحنه بررسی پیراهن یوسف (علیه السلام) در قرآن و حکم علیه زلیخا، چنین نتیجه گرفتند: «انّه من کیدکن» "این از مکر شما زنان است" « و انک کنت من الخاطئین » "تو از خطا کارانی" با مشاهده چاک خوردن پیراهن یوسف از پشت "که صدور حکم براساس قرائن و شواهد از ادله شرعی است"، نتیجه گرفته اند که می‌توان آن را در انگشت نگاری، آزمایش خون و دیگر مواردی که در عصر حاضر از وظایف پزشک قانونی مرسوم است، از مصادیقی کارهای اهل خبره دانست.^۳

۲- سنت

روایاتی متعددی در مورد اهل خبره در ابواب مختلف وارد شده و ضمن آن برخی از شیعیان را به برخی دیگر ارجاع داده‌اند. و در مقام بیان افراد صاحب فن "اهل خبره" است که دارای تخصص و مورد اطمینان می‌باشند، این گونه روایات نیز زیادتند که به مواردی از آنها اشاره خواهیم کرد.

^۱ «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» سوره توبه آیه ۱۲۲.

^۲ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱.

^۳ غزالی، محمد، تفسیر موضوعی، ج ۱، ص ۳۱۳، ترجمه علی اصغر محمدی

۱- کلینی از محمد بن عبد الله حمیری و محمد بن یحیی جمیعا از عبد الله بن جعفر حمیری، از احمد بن اسحاق، از ابی الحسن امام علی نقی (علیه السلام) روایت نموده که از آن حضرت پرسش کردم و گفتم: با چه کسی مراوده داشته باشم یا از چه کسی برنامه‌ها و دستورات دین را بگیرم، و قول چه کسی را قبول کنم؟ حضرت فرمود: «عمری مورد اعتماد من است، آنچه را که از من به تو می‌رساند از من است و آنچه از من برای تو می‌گوید، از سوی من به تو گفته، پس از وی شنوائی داشته باش و او را پیروی کن، چرا که او مورد اطمینان و امین است».^۱

۲- روایتی که عبد العزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین هر دو از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده‌اند که می‌گویند به آن حضرت عرض کردم: من نمی‌توانم هر موقع که خواستم خدمت شما برسم و آموزش‌های دینم را از شما سؤال کنم، آیا یونس بن عبد الرحمن مورد اعتماد است که آموزش‌های دینم را از وی سؤال کنم؟ امام فرمود: «بلی»^۲ البته این دو روایت در مرحله اول حجیت ثقه را نشان می‌دهد ولی فرض ما این است که این جا ثقه، خود خبره است بنابر این روایات دلالت دارد.

۳- روایت معروف از پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) به همین مسئله اشاره دارد: «در بین شما بر اساس سوگند و شاهد قضاوت می‌کنم، بعضی از شما در آوردن دلیل توانا تر از برخی دیگر است. اگر به ناحق و با توجه به دلیل، مالی را به او بدهم همانند این است که یک قطعه از آتش دوزخ را به او داده ام».^۳

۴ - قرن‌ها پیش از تأسیس مراکز اهل خبره (مانند پزشکی قانونی)، امام علی (علیه السلام) که به تعبیر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بهترین قاضی صدر اسلام بود "أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ" به این گونه بررسی‌ها و آزمایش‌ها برای کشف جرایم و اتهامات یا صداقت افراد می‌پرداختند. ما در قضاوت‌های شگفت آن حضرت (علیه السلام) نمونه‌های متعددی برای سابقه پزشکی قانونی در اسلام میابیم.

^۱ . کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، کتاب الحجه، حدیث ۱

^۲ . حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷.

^۳ . «انما اقضي بينكم بالبينات و الايمان، و بعضكم الحن بحجة من بعض، فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا، فانما قطعت له به

قطعه من النار» حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب ۲، حدیث ۱۰.

به عنوان نمونه در یک روایت می فرماید: زنی علاقه مند به جوانی از انصار شده بود و هر راهی برای جذب وی به کار برد نتیجه نگرفت. ناچار دست به حيله ای زد و بدن و لباس خود را آلوده به سفیده تخم مرغ کرد و پیش خلیفه دوم آمد تا با متهم کردن آن جوان وی را وادار به ازدواج کند. خلیفه می خواست وی را کیفر کند. جوان اظهار داشت: این تهمت است و در این باره تحقیق و بررسی کنید. خلیفه به حضرت علی (علیه السلام) گفت: نظر شما چیست؟ حضرت علی (علیه السلام) دستور دادند آب جوش آوردند و به روی سفیده ریختند و با بررسی و آزمایش متوجه شدند که آن، سفیده تخم مرغ است و آنگاه نتیجه آزمایش را به زن عرضه داشتند و آن زن اقرار کرد.^۱

با توجه به این که روایات میزان اعتبار رجوع به اهل فن و متخصص مورد اطمینان برای رفع جهل مشخص می شود و برای روشن تر شدن می توان به قضاوت های محیرالعقول امیر المومنین (علیه السلام) اشاره کرد. همه ی این ها، مبین این نکته اند که حاکم شرع برای کشف واقعیت و مجرم از وسایل و ابزارهایی بجز "بینات و ایمان" نیز می توان استفاده کند و ناگفته نماند که خصوصیات و مواردی که موضوع بررسی آن حضرت قرار گرفته اند، هر چند قابل تکرار نیستند و در حقیقت به عنوان (قضیه فی واقعه) بوده است. و با این حال می توان از آن بهره کلی گرفت.

۳- اجماع

یکی دیگر از مواردی که می توان به عنوان منابع فقهی قاعده رجوع به عالم مطرح کرد، اجماع می باشد. اجماع را می توان اتفاق نظر فقها در مسئله شرعی دانست به نحوی که کاشف از قول معصوم باشد.

بر اساس نظر اجماعی فقها، اصل بر اعتبار و حجّیت نظر اهل خبره است، و مهم ترین دلیل آن نیز سیره و بنای عقلا و حکم عقل در رجوع جاهل به عالم است؛ یعنی اساس نظامات انسانی بر همین اصل و قاعده استوار است. بخصوص در زندگی معاصر، زیرا مسلم است که انسان ها نمی توانند به تنهایی همه مسائلی که مربوط به زیست و زندگی بشری است، احاطه و آگاهی داشته

^۱ . حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۰۶.

باشند، پس تقسیم کار به وجود می آید. اساس، پایه و علت تقسیم کار، بر عدم تسلط همه انسان‌ها بر همه مسائل مرتبط با زندگی بشری است. در چنین ساختاری اصل مراجعه جاهل به عالم و دانای یک مسئله امری است عقلی که نه تنها شرع از آن ردع و منع نکرده، بلکه نمی‌توانسته است به وجه عام و کلی آن را تحریم و بایکوت کند؛ زیرا این اصل زیربنای تمدن بشری به شمار می‌رود و یک مسئله عقلی است. اعتبار کارشناسی و نظر اهل خبره بر اساس بنای عقلا و عدم منع و ردع شارع از عمل بر اساس آن است.

به نظر می‌رسد اجماعی که از سمت فقها و عالمان دین نسبت به این قاعده صورت گرفته می‌تواند به عنوان منبع برای حجیت نظر کارشناس مطرح کرد چرا که همانگونه که بیشتر فقها بر این امر اتفاق نظر دارند و رجوع به اهل خبره و متخصص مورد وثوق را در ابواب مختلف فقه مطرح و دلیل خود را بنای عقلاء دانسته اند.

ع- سیره عقلاء

یکی دیگر از منابع فقهی که به رجوع به نظر کارشناس مطرح می‌باشد و فقها آنرا مهمترین دلیل ذکر کرده اند سیره عقلاء که متشکل از دو مقدمه می‌باشد.

۱) بیان سیره در جوامع و نظام های گوناگون و فرهنگهای مختلف در تمامی علوم و فنون و هر حرفه و صنعتی سیره بر رجوع جاهل برعالم است.

۲) از آنجا که شارع از عقلاء است بلکه رئیس ایشان است و ردعی از او نسبت به این سیره ثابت نشده و مخالفتی از جانب ائمه (علیه السلام) در روایات نسبت به این سیره "رجوع جاهل به عالم مورد وثوق" دیده نشده است. معلوم می‌شود با این سیره موافق است.

بیان سیره

در هر عصر و هر کشور و در همه امت‌ها و مذاهب بر این بوده که در هر علم و فن افراد ناآگاه به افراد متخصص که مورد اطمینان باشند مراجعه می‌کرده‌اند. که گاهی از این فرد به اهل خبره تعبیر می‌شده است.

از باب مثال شخص مریضی به طبیب حاذق مورد اعتماد مراجعه نموده و به نسخه وی عمل می‌کند و یا در مسئله ی خسارات پزشکی به پزشکی قانونی مراجعه می‌کند یا خریدار و

فروشنده در معامله به فرد متخصص در شناخت متاع و آگاه به قیمت بازار مراجعه می‌کنند و همچنین در سایر امور تخصصی که نیاز به کارشناسی دارد. رجوع جاهل به عالم، مقتضای عقل فطری هر انسانی است. از این رو کسی که راهی را نمی‌شناسد از کسی که آن را می‌داند سؤال می‌کند.

و بلکه هیچ جامعه و نظامی اجمالا بدون رجوع به خبره پایدار نمی‌ماند، زیرا هیچ مجتمعی را نمی‌توان یافت که همه افرادش از علوم مورد نیاز بهره‌مند باشند و در همه زمینه‌ها نسبت به مسائل روزمره خود شناخت تفصیلی داشته باشند علوم از قبیل مهندسی ساختمان، طبابت، صنعت و حرفه‌های مختلف مورد نیاز و ضروری جامعه و حتی در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز در زمینه مسائل فقهی برخی اصحاب و یاران آنان از برخی دیگر نظرخواهی فقهی می‌کرده و به گفته وی عمل می‌کرده‌اند و آنچه مسلم است عقل نظری حکم می‌کند زمانی که شخص جهل به موضوعی داشته باشد به شخصی که علم و تخصص به آن دارد رجوع و سوال کند و خود را از خطا و ضرر دور کند یا صاحب منعت و دفع ضرر شود. و لذا یک حکم فطری است که در وجود هر انسانی می‌توان یافت.

بنابراین اهل خبره‌ی که در بحث ما پزشک قانونی است که در عربی "طب شرعی" و در غرب medicine legal گفته می‌شود، در اسلام سابقه‌ی زیادی دارد. در قرآن، حدیث، فقه و طب اسلامی مواردی از صدور حکم براساس قرائن و شواهد و آزمایش مشاهده می‌کنیم که نشانگر سابقه پزشکی قانونی به طور غیررسمی از صدر اسلام است که در بالا شواهدی آن را بیان کردیم.

نتیجه گیری:

با توجه به مباحث مطروحه نتایج زیر حاصل می گردد.

۱- در همه زمانها و مکانها، سیره عقلا بر رجوع به اهل خبره بوده است. فقها وجود استقرار چنین سیره‌ای را اجماع ثابت و مسلم دانسته‌اند و با عدم ردع آن توسط شارع، آن را مورد تأیید شارع شناخته‌اند. بر این اساس نظر اهل خبره از دیدگاه فقها به خاطر تأیید شارع معتبر است و در نهایت، اعتبار و حجیت آن به سنت که یکی از ادله اصلی احکام شرع است و شامل قول، فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) می‌شود، برمی‌گردد.

۲- فقها، در موارد متعدد و موضوعات مختلف به نظر اهل خبره استناد کرده و از آن سخن به میان آورده‌اند در ابواب مختلف فقه مانند، معاملات، دیات، عبارات نظر اهل خبره و سایر اهل فن و مهارت، مورد توجه قرار گرفته است. این مطلب، اهمیت فراوان و کاربرد وسیع نظر اهل خبره در فقه را نمایان می‌سازد. با توجه به شیوه فقها که کمتر به بیان اصول و قواعد کلی به صورت متمرکز پرداخته‌اند در ضمن مسائل و مصادیق خاص، احکام و قواعد کلی را تبیین کرده‌اند در خصوص نظر اهل خبره نیز این مطلب به صورت متمرکز مورد بحث واقع نشده بلکه در ضمن مصادیق احکام کلی آن نیز بیان شده است.

۳- در حقوق موضوعه، قانونگذار جهت اعتبار نظر کارشناس شرایطی را قرار داده است که در صورت محرز شدن آن شرایط، نظر کارشناس را معتبر می‌داند ولی وجود این شرایط هیچگونه دلالتی بر مکلف بودن قاضی به ترتیب اثر دادن نظر کارشناس در غیر از موارد عدم مطابقت با اوضاع و احوال محقق ندارد. ولذا قاضی در صورت لزوم به نظر کارشناس استناد خواهد کرد چرا که نظر کارشناس، اظهار نظری بیش نیست و قاضی نسبت به قبول یا رد آن مخیر است. و در اصل قاضی بر اساس اختیار وسیع خود به بررسی و ارزیابی ادله خواهد پرداخت.

۴ - یکی از وظایف پزشکی قانونی به عنوان اهل خبره و کارشناس، بررسی و تشخیص جرایم پزشکی و دارویی به ویژه قصور و سهل انگاری پزشکان و تخلف از مقررات صاحبان حرفه های پزشکی و دارویی است. بنابراین در پایان به نظر می‌رسد که در شرایط فعلی و

تخصصی شدن امور و تفکیک تخصص و همچنین با توجه به پیچیده شدن پرونده‌های دادگستری (مخصوصاً در زمینه‌های صنعتی، تصادفات، پزشکی و غیره که قاضی هیچ تخصصی در این زمینه ندارد) چاره‌ای جز استناد به نظریه کارشناس متخصص نداشته باشد مگر اینکه با ایراد نظر و دلایل موجه، عدم مطابقت نظریه کارشناسی با اوضاع و احوال محقق و معلوم گردد

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آمدی، ابوالفتح، غرر الحکم، قم، دار الکتاب اسلامی، بی تا.
۳. آل شیخ مبارک، قیس بن محمد، حقوق و مسئولیت پزشکی در آیین اسلام، مترجم محمود عباسی، تهران، انتشارات حقوقی، ۱۳۸۸ ش.
۴. آناپای، مبانی ژنتیک، ترجمه کاظم پریور و رضا پلیرچیان، ناشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش.
۵. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۵.
۶. الدمیر داش، صبری، الاستنساخ قبله العصر، ریاض، مکتبه العبکیان، ۱۹۹۷ م.
۷. امام خمینی، روح الله، کتاب البیع، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۸. الشاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، دار ابن عفان، بی تا.
۹. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، بی جا، دار الکتاب العربی، بی تا.
۱۰. امام خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، بی جا، دار الکتاب اسماعیلیان، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، بی جا، انتشارات کتاب فروش اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۱۲. ابوالصلاح، تقی الدین، الکافی فی الفقه فی الدیات، اصفهان، نشر امیر المؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. ابن منظور، ابو الفضل محمد بن جمال الدین، لسان العرب، بیروت، دار صدر، بی تا.
۱۴. ابن همزه، محمد بن علی، الوسیله، انتشارات جهان، بی تا.
۱۵. ابن زهره، عز الدین، الغنیه فی الجنایات، بی جا، بی تا.
۱۶. الراوندی، سعید بن هبه الله، فقه القرآن، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی، بی تا.
۱۷. ابو داوود، سلیمان بن اشعث، سنن ابو داوود، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر.

۱۸. ابی شبیه، عبدالله بن محمد، مصنف ابن ابی شبیه؛ ریاض، مکتبه الرشد، بی تا.
۱۹. ابو عبدالله، محمد بن ادريس، الام، بی جا، دارالوفاء، ۱۴۲۲ ق.
۲۰. ابواسحاق، ابراهيم بن محمد، المبدع، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ ق.
۲۱. ابن قیم الجوزی، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، بی جا، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. ابن قیم الجوزی، محمد بن ابی بکر، الطب النبوی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. ابن فهد، جمال الدین، المذهب الباری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. ابن نجیم، زین الدین، الاشباه و النظائر، تحقیق عبدالکریم الفضیلی، بیروت، المکتبه العصریه.
۲۵. اتکینسون ریتال و دیگران، زمینه روانشناسی هیلگارد، ترجمه حسن رفیعی و دیگران، تهران، انتشارات ارجمند، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. انجمن پزشکی بریتانیا، ژنتیک توارث و سرطان، ترجمه حمید رضا صفا، بی جا، انتشارات امامت، ۱۳۸۲ ق.
۲۷. بهزاد، محمود، ژنتیک، بی جا، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰ ق.
۲۸. بی آزار شیرازی، عبد الکریم، جراحی در طب و فقه اسلامی، در مجموعه مقالات سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی
۲۹. بجنوردی، میرزا حسن، القواعد الفقهیه، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. توحیدی، محمد علی، مصباح الفقها (تقریرات آیه الله خوئی)، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، بی تا.
۳۱. تبریزی، جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، تقریر درس امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۱ ش.
۳۲. تبریزی، جعفر سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی، بیروت، دار الاوضاء، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. تبریزی، میرزا جواد، تنقیح مبانی عروه، بی جا، بی تا.

۳۴. تامس موری، نظریه های نوین تحول انسان، ترجمه حامد برآمدی و حمیدرضا ، بی جا، بی تا.

۳۵. توحیدی، محمد علی، مصباح الفقها، نجف، المطبعة الحیدریه، بی تا.

۳۶. ترمزی، محمد، سنن ترمزی، قم، مؤسسه فرهنگ و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ ش.

۳۷. جوادی آملی، عبدالله، حق تکالیف در اسلام، قم، نشر اسراء، ۱۳۹۳ ش.

۳۸. جمال الدین ، محمد محمود، قیاس الاصولیین، اسکندریه، مؤسسه الثقافه الجامعه، بی تا.

۳۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ ش.

۴۰. جعفری ، محمد تقی، طرح ژنوم انسانی ، قم ، انتشارات یاران علوی، ۱۳۸۱ ش.

۴۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، حیاء التراث.

۴۲. حکیم ، محمد تقی، اصول العامه للفقہ المقارن، الجمع العالمی لاهل البيت (علیهم السلام)، قم، امیری، ۱۴۱۸ ق.

۴۳. حکیم محمد سعید، الاستنساخ البشري، نجف، دار الهلال، ۲۰۰۴ م .

۴۴. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا

۴۵. حسین مراغی، میر عبد الفتاح بن علی، عناوین الاصول، قم، انتشارات منشور سمیر، ۱۴۱۸ ق.

۴۶. حسینی نژاد، حسین قلی، مسئولیت مدنی، بی جا، ناشر مجد، ۱۳۸۹ ش.

۴۷. خاوری، هوشنگ، اصول ژنتیک ، بی جا، ناشر دکتر جعفر زاده، بی تا.

۴۸. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تهران، اسلامیه ، ۱۳۶۴ ش.

۴۹. خوئی، سید ابوالقاسم، تکملة منهاج الصالحین، قم، انتشارات مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.

۵۰. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، انتشارات دفتر ایت الله خوئی، ۱۴۰۹ ق.
۵۱. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، بی جا، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ ق.
۵۲. خادمی، نرجس، فرهنگ تغذیه در قرآن و حدیث، ش ۵۹، دانشنامه اینترنتی قرآن.
۵۳. دین هامر و پیتز کوپلنر، ترجمه علی متوالی زاده، نقش زن ها در شکل گیری شخصیت، بی جا، بی نا.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، دارالمعرفه، بیروت، چاپ دوم.
۵۴. روسو، انزوا و کوو، دیوید، مهندس ژنتیک، ترجمه حمید علمی غروی و دکتر حمید صبور، بی جا، انتشارات فاطمی، ۱۳۸۰ ش.
۵۵. راس، دینس، دیباچه ای بر پزشکان مولکولی، ترجمه محمد بن سربلوکی و صدیقه عادل زاده، بی جا، انتشارات دادخواه، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. رجایی، فاطمه، بررسی فقهی و حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود.
۵۷. روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق، بی جا، چاپخانه علمیه، مؤسسه دار اکلتاب، ۱۴۱۴ ق.
۵۸. رضا نیا، محمد رضا، باورهای پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، بی جا، بی نا.
۵۹. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، تهران؛ نشر دار احسان، بی تا.
۶۰. زحیلی، وهب، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۹۹۸ م.
۶۱. سایت www.hamshahrionline.ir
۶۲. سایت مکارم شیرازی، <http://www.makaremshirazi.org>
۶۳. سایت سیستانی: <http://www.sistani.org>
۶۴. سلار، ابویعلی، المراسم، نجف، ناشر منشورات حرین، ۱۴۰۰ ق.
۶۵. سیف، سوسن و دیگران، روانشناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱ ش.
۶۶. شمس الدین، محمد مهدی، الاستنساخ بین الاسلام و المسیحیه، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۹ م.

۶۷. شاه عبدالعظیمی، حسین ابن احمد، تفسیر اثنا عشری، بی جا، ناشر میقات، ۱۳۶۳ ش.
۶۸. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، الام، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۳ هـ ق
۶۹. شیخ طوسی، محمد حسن، العدة فی اصول الفقه، بی جا، انتشارات تیزهوش، ۱۳۷۵ ش.
۷۰. شهید ثانی، زین الدین، مسالک الافهام، بی جا، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
۷۱. شهید ثانی، زین الدین، شرح لمعه، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۷۲. شیخ مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، قم، جامع مدرسين، ۱۴۱۰ ق.
۷۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، النهایه، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۷۴. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی، لمعه الدمشقیه، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۷۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، بی جا، بی نا، ۱۳۸۵ ش.
۷۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ ق.
۷۷. شجاعی تهرانی، حسین، کلیات خدمات بهداشتی، تهران، نشر سمات، بی تا.
۷۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عقاب الاعمال، قم، رضی، ۱۳۶۸ ش.
۷۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم، جامع مدرسين، بی تا.
۸۰. شهید اول، شمس الدین، الدروس، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۸۱. صفایی، حسین، حقوق مدنی، بی جا، انتشارات موسسه عالی حسابداری، ۱۳۵۰ ش.
۸۲. صانعی، پرویز، حقوق جزایی عمومی، انتشارات گنج دانش.
۸۳. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بتا.
۸۴. طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۸۵. طباطبائی، علی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) اول، ۱۴۱۸ ق.
۸۶. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۸۷. طبرسی، فضل بن حسن، منتخب الخلف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۸۸. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲.
۸۹. عودة الله، ریاض احمد، الاستنساخ فی میزان الاسلام، اردن، دار اسامه، ۲۰۰۳ م.
۹۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، بی جا، انتشارات رضوی، بی تا.
۹۱. علیدوست، ابو القاسم، فقه و مصلحت، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۹۲. عباسی، محمود، مجموعه قوانین و مقررات پزشکی و دارویی، انتشارات حقوقی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۹۳. علامه حلی، محمد بن ادریس، کتاب السرائر، قم، جامع مدرسین، ۱۳۹۰ ش.
۹۴. عباسی، محمود، نقش رضایت در پژوهشهای علوم پزشکی.
۹۵. عابدین، محمد احمد، التعویض بین المسئولية العقدية والتقصيرية، اسکندریه، دارالمطبوعات، ۱۹۸۵.
۹۶. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳ ش.
۹۷. عاملی، محمد جواد حسینی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۹۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الاحکام، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۹۹. علامه مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، مطبعة ۱۷ شهریور اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۰۰. عرفانی، محمود، حقوق تطبیقی و نظام های حقوقی بین المللی معاصر، تهران، نشر جنگل، ۱۳۸۷ ش.

۱۰۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، قم، منشورات الرضی، بی تا.
۱۰۲. غفاری، سعید، آزادی بیان در اسلام، به سایت www.bashgah.net
۱۰۳. غزالی، محمد، المستصفی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۴. فضل الله، محمد حسین، مجموعه از مؤلفین، الاستنساخ جدل العلم و الدین، بی نا.
۱۰۵. فخر المحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۷ ش.
۱۰۶. فریور، فرزانه، سلولهای بنیادی، تهران، ناشر دانش نگار، ۱۳۸۵ ش.
۱۰۷. فیض، علی رضا، مبادی فقه و اصول، دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۸ ش.
۱۰۸. فاضل لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، قم، انتشارات فیضیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۰۹. قرضاوی، یوسف، شبیه سازی، ترجمه نور الدین سعیدیان، مجله دین پژوهان، ش ۳.
۱۱۰. قاضی ابن برّاج، عبدالعزیز، المهدب، بی جا، بی تا.
۱۱۱. قاضی ابی حنیفه، النعمان بن محمد، دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، مصر، القاهرة، دارالمعارف
۱۱۲. قمی، عباسی، سفینه البحار، بیروت، دار المرتضی، بی تا.
۱۱۳. کاظم، حمید الله، اصول ژنتیک، بی جا، ناشر آینه، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۱۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۵. کاکو، میچیو، چشم اندازهای انقلاب علم در قرن ۲۱، ترجمه یوسف اردبیلی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱ ش.
۱۱۶. گودرزی، فرامرز، پزشکی قانونی، تهران، امور دانشگاهی، پلیس فضایی، بی تا.
۱۱۷. کاتوزیان، ناصر، مسئولیت مدنی، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
۱۱۸. کاشف الغطاء، محمد حسین، تحریر المجله، بی جا، بی تا.

۱۱۹. کاشانی، رضا، کتاب الدیات، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ ق
۱۲۰. کمال الدین، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح الغدير، بیروت، دار الکتب، ۱۴۱۵ ق.
۱۲۱. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، بی جا، نشر میزان، ۱۳۹۲ ش.
۱۲۲. کاتوزیان، ناصر، کلیات حقوق، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷ ش.
۱۲۳. لینن گیورس و پینت، مطالعه تطبیقی حقوق بیماران، ترجمه باقر لباریجانی و محمود عباسی، انتشارات حقوقی چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۱۲۴. متولی زاده، اردکانی، علی، ژنتیک رفتار و فرهنگ، بی جا، انتشارات حقوقی مؤسسه فرهنگی حقوقی مینا، ۱۳۸۹ ش.
۱۲۵. محمدی، علی، شبیه سازی انسان، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۷ ش.
۱۲۶. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، بی جا، مؤسسه انتشارات دار العلم، بی تا.
۱۲۷. مطهری، مرتضی، آشنای با علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۱۲۸. متقی هندی، علاءالدین بن حسام الدین، کنز العمال، ۱۴ جلدی، حیدرآباد هند، انتشارات دائره المعارف.
۱۲۹. موسوی اردبیلی، عبد الکریم، مجمع آرای فقهی، بی نا.
۱۳۰. محمد بن ادريس، شافعی، الام، بیروت، بی تا
۱۳۱. مشکینی، علی، اصطلاحات اصول، چاپ دوم، قم، حکمت، ۱۳۴۸ ش.
۱۳۲. مومن، محمد، الاستنساخ، جزوه ای به زبان عربی است.
۱۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، قم، انتشارات کتب اسلامی، بی تا.
۱۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه الامام امیر المومنین (علیه السلام)، ۱۴۱۱ ق.
۱۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، قم، نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۷ ش.
۱۳۶. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، بی جا، بی نا.

۱۳۷. معینی، محمد، فرهنگ معین، بی جا، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۰ ش.
۱۳۸. محسنی، مرتضی، مسئولیت کیفری، انتشارات گنج دانش، جلد سوم، ۱۳۷۶.
۱۳۹. محقق حلی، نجم الدین، شرایع الاسلام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۴۰. ملک اسماعیلی، عزیزالله، مسئولیت پزشکی، مهنامه شهربانی، شماره ۴۹۰.
۱۴۱. مومنی، فریدون، سنجش یک عمل در ترازوی قانون حقوق امروز، سال دوم، شماره ۷.
۱۴۲. میرزای نائینی، محمد حسین، البیع و المكاسب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۴۳. مهرزاد، منوچهر، سلولهای بنیادی، تهران، ناشر ایمان، ۱۳۸۷.
۱۴۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۴۵. محقق کرکی، نورالدین علی بن حسین بن عبد العال، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، بی تا.
۱۴۶. محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۱۴۷. مرعشی، مهدی، منهاج المتقین، قم، انتشارات مهدی مرعشی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۴ ق.
۱۴۹. مغنیه، محمد جواد، فقه امام جعفر صادق، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۰ ق.
۱۵۰. موسی، جوان، مبانی حقوق، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، بی تا.
۱۵۱. نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول، تقرير محمد علی کاظمی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۵۲. نویسی بام، روبرت و دیگران، ژنتیک و پزشکی تامپسون، ترجمه محمد نغی، انتشارات شهر آب، چاپ اول، ۱۳۸۴.

۱۵۳. نیکزاد، عباس، اسلام، ازادی، دموکراسی، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی بابل، ۱۳۸۴ ش.

۱۵۴. نصر فرید، محمد واصل، الاستنساخ البشري و احكامه، مصر، بی نا.
۱۵۵. نور الدین، مختار الخادمی، الاستنساخ بدعة العصر، دمشق، دار وحی العلم، ۲۰۰۴ م.

۱۵۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بی جا، تحقیق شیخ عباس قوچانی، دار الکتب الاسلامیه.

۱۵۷. نوربها، زمینه حقوق جزای عمومی، انتشارات گنج دانش، چاپ ششم، ۱۳۸۴.
۱۵۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر، بی تا.

۱۵۹. نجفی، شیخ هادی، موسوعه احادیث اهل بیت (علیهم السلام)، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.

۱۶۰. واثقی راد، محمد حسین، مجله فقه کاوش نو در فقه اسلامی، ش ۴۶، ۱۳۸۵.

۱۶۱. وهب زخیلی، الفقه الاسلامی وادلتہ، قم، انتشارات مدین، ۱۳۷۱ ش.

۱۶۲. یزدی، سید محمد کاظم، عروۃ الوثقی، قم، مؤسسۃ اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.

۱۶۳. یحیی بن سعید، نجم الدین، جامع الشرایع، قم، موسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.

Abstract

This thesis titled as “the juridical study of genetic modification of human” has been write in order to explaining and describing the genetic modification and its changeability as well as its juridical evidences. It is impossible to get a legal sentence of modern issues without understanding them exactly. Therefore, the importance of knowing the issue is undeniable. Genetics is a branch of biology discussing about inheritance and variety of creatures. This science prevent pathogens and all disease are curable even in fetus period. In the juridical studies, there are three opinions about justifiability or unjustifiability of genetic modification of human: justifiability, unjustifiability, detailed attributes coherentism. Somebodies using the primary rule derived from generalities and predictions accepted the justifiability. The second group using juridical evidences such as compare respect the sanctity of this action and detailed attributes coherentism respect the second sanctity of genetically human modification by criticizing the evidences of the both groups. In the following, genetic modification of the body, transforming the gen into the patient and patient’s satisfaction and dissatisfaction have been studied from the juridical evidences viewpoints. We conclude that genetic modification is permitted because it uses as a treatment. About the physician liability in case of failure, we referred to jurists’ comments. The reasons of two groups has been reviewed and we concluded that: none of their opinions are absolutely acceptable since in case of disease such as concern, heart attack, stroke and dangerous surgeries it is impossible to accept the result because of their unexpected problems but the disease such as plastic surgery and ... we should accept the result because the patient trends to the desired result. At the end, juridical evidences (verses, narration, and tradition) prove it .that determining the physician liability is the responsibility of experts

Keywords: gene modification, gene therapy, genetic modification, stimulation, patient’s satisfaction, physician’s liability

