

بررسی اصول چهارگانه اخلاق زیستی از منظر فقه و حقوق اسلامی

محمود عباسی

سهیلا صفایی^۱

چکیده

اصول چهارگانه اخلاقی که به طور مشترک در اخلاق زیستی و اخلاق پزشکی کاربرد دارند، حاصل همگرایی اندیشمندان حوزه‌های مختلف اجتماعی و جهانی است که بر محور انسان‌گرایی شکل گرفته و خاستگاه آن فرهنگ غرب می‌باشد. هرچند اخلاق زیستی سکولار اصولی را مجسم می‌سازد که قابل تعمیم جهانی است و به همه افراد و مفاهیم اخلاقی مربوط می‌شود و به عنوان معیاری برای بررسی معضلات اخلاقی و ارایه الگوی تصمیم‌گیری در زمینه مباحث اخلاق زیستی مورد توجه است، لیکن از حیث مقارنه و تطبیق در مبانی آن با فرهنگ‌ها و مکتب‌های مختلف اخلاقی، دارای تفاوت‌های اساسی است. این وجوه تفاوت در مکاتب و ادیان ابراهیمی به ویژه مکتب حیات‌بخش اسلام بیشتر قابل درک است.

این مقاله اصول چهارگانه اخلاق زیستی را از منظر فقه و حقوق اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهد و با توجه به روشن‌بودن ابعاد آن در فرهنگ غربی توجه نگارندگان صرفاً معطوف به مطالعه‌ی موضوع از منظر فقه و حقوق اسلامی است.

واژگان کلیدی

اخلاق زیستی؛ حقوق اسلامی؛ اصل خودمختاری؛ اصل سودمندی؛ اصل ضرر نرساندن؛ اصل عدالت

۱. دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، پژوهشگر مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، عضو انجمن علمی حقوق پزشکی ایران و عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی (نویسنده مسؤول)

Email: ssafaei_57@yahoo.com

بررسی اصول چهارگانه اخلاق زیستی از منظر فقه و حقوق اسلامی

اصل استقلال و خودمختاری، اصل سودمندی، اصل ضرر نرساندن و اصل عدالت به عنوان اصول چهارگانه اخلاق زیستی و اخلاق پزشکی – که خاستگاه آن فرهنگ غرب است – اصولی را به نمایش می‌گذارد که در پرتو آن می‌توان در زمینه مباحث مختلف اخلاق زیستی و اخلاق پزشکی تصمیم‌گیری نمود.

اصل استقلال و خودمختاری به عنوان یک اصل مهم اخلاقی که متضمن احترام به افراد و حریم خصوصی آنهاست و حق شخص به اعلام رضایت، تعیین سرنوشت و توانایی کنترل آنچه برای انسان رخ می‌دهد، می‌باشد و در پرتو آن اعمال اراده در صورتی قابل پذیرش است که تأثیر نامطلوبی بر حقوق دیگران نگذارد. به نظر می‌رسد که متناظر این اصل در فقه و حقوق اسلامی اصولی مانند «اصل تسلط بر نفس» یا «قاعده سلطنت» می‌باشد که به استناد آن مردم بر مال‌ها و جان‌هایشان سلطه داشته و خود صاحب اختیار آن هستند و دیگری حق سلطه و تصرف بر مال و جان آن‌ها را ندارد. همچنین بر اساس اصل «عدم ولایت» در فقه و حقوق اسلامی هیچ انسانی حق ولایت و سیطره بر انسان دیگر را ندارد، مگر این که با دلیلی ولایتش بر دیگری اثبات گردد. اصل عدم ولایت در فقه و حقوق اسلامی بیانگر استقلال، خودمختاری و آزادی هر انسان عاقل و بالغی در تصمیم‌گیری‌هاست که منشأ آن وحی الهی است و دایره آن محدود می‌شود به گونه‌ای که براساس فتاوی‌ای فقها در مواردی مانند اتانازی و خودکشی نمی‌توان با استناد به این اصل آن را جایز شمرد.

براساس اصل سودمندی، خداوند در آیاتی از قرآن کریم به احسان و نیکوکاری و تعاون و همکاری و نیکی کردن فرمان می‌دهد و فرمان و سفارش خداوند – که بر اساس میل و گرایش فطری انسان به احسان و نعدوستی و در نتیجه سودرسانی

به دیگران است - پایه و اساس این اصل اخلاقی در اسلام و تأمین کننده ثبات، اطلاق و جهان شمولی آن است و می تواند مبنا و مستند قاعده اخلاقی قرار گیرد. در برخی تفاسیر (قرائتی، ج ۶، ص ۴۴۴-۴۴۵) آمده است که آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...»، منشور جهانی اسلام است و کلمه احسان کلمه مبارکی است که شامل خدمات مالی، فکری، فرهنگی و عاطفی می شود و عدل و احسان در کنار هم جاذبه دارد و گرنه مقررات خشک، دل ها را التیام نمی بخشد و گرایش به عدل و احسان فطری است.

در آیه ۲ سوره مائده نیز بر «و تعاونوا علی البرّ و التقوی...» و در آیه ۱۹۵ سوره بقره بر «و أحسنوا إن الله يحب المحسنین» تأکید شده است.

مسلماً وقتی از این دید به اصل سودرسانی و خیرخواهی نگریسته شود، که خاستگاه این اصل وحی الهی است و عقل هم به طور کامل با آن سازگار است، نیروی محرکه کارآیی این اصل اخلاقی - که همان «احساس التزام درونی» است - فراهم می گردد. التزام درونی معیاری است که به قول برخی نویسندگان (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۱ ش، ۱۲)، در تمام نظریات اخلاقی غیروحيانی مفقود است و بدون آن و حتی با وجود معیارهای دیگر، جامعه ای اخلاقی ایجاد نمی شود. همچنین اصولی چون احسان و نعدوستی و خیرخواهی می تواند جنبه اخلاقی اصل «لاضرر» باشد.

قاعده «لاضرر» یکی از قواعد فقهی حقوقی و اخلاقی است که در سرتاسر فقه بدان استناد می شود و در بسیاری از مسایل سیاسی و اجتماعی کارساز است. اهمیت این قاعده به اندازه ای است که بسیاری از متفکران اسلامی آن را راز و رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت ها و توسعه فرهنگی می دانند (استاد مطهری، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۳۵-۱۳۶).

منشأ این قاعده در فقه عمدتاً روایات متعددی است که خاصه و عامه آن را نقل کرده‌اند، البته فقها برای اثبات «لاضرر» به قرآن، سنت، اجماع و عقل یعنی هر چهار منبع فقه استناد نموده‌اند، پس این اصل جزو مستقلات عقلیه نیز هست. ضرر، یعنی نداشتن و از دست دادن هر یک از مواهب زندگی، جان، مال، حیثیت و هر چیز دیگری که از آن بهره‌مند می‌شویم و ضرار به معنی زیان رساندن می‌باشد.

«احکام در اسلام اعم از تکلیفی و وضعی مبتنی بر نفی ضرر عمومی و نوعی است و در احکام اولیه اسلام به‌طور کلی این اصل یعنی عدم زیان عامه رعایت گردیده و همچنین در روابط اجتماعی مردم، هرگونه اقدام زیان کارانه ممنوع می‌باشد. قاعده لاضرر در فقه علاوه بر آن که در موارد ضرر شخصی به عنوان دلیل ثانوی می‌تواند دایره ادله اولیه را محدود سازد، همچنین حاکی از یک خط مشی کلی در تشریع احکام اولیه می‌باشد» (محقق داماد، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

در فقه امامیه احکام فقهی دایر مدار مصالح و مفاسد است. استاد شهید علامه مطهری در نوشته‌های مختلف و موارد گوناگون تعامل میان عدالت و احکام فرعی را مورد توجه قرار داده و از جمله به نقش عدالت در نظام فقهی، ملاکات احکام، مقیاس و قاعده‌بودن عدالت برای استنباط، اشاره نموده و تأکید می‌کنند که «اصل عدل و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و بالطبع، اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شده و بالاخره اصل عدالت جای خویش را در فقه اسلامی باز یافته است» (امام خمینی، صص ۳۳-۳۴). ایشان عدالت را مقیاس دین دانسته و آن را چنین تفسیر می‌کنند: «این گونه نیست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آن چه عدل است، دین می‌گوید» (استاد مطهری، ج ۶، ص ۲۱۵).

امام خمینی (ره) نیز از عدل به میزان و معیار تعبیر کرده و تأکید می‌نمایند که «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمکاران و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و... بر میزان عقل و عدل و انصاف چیزهایی نیست که با مرور زمان کهنه شود، این دعوا مشابه آن است که گفته شود: قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود» (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۷).

اصل عدالت در رویکرد اسلامی از مفهوم اصیل «قسط» گرفته شده است که خداوند در آیات قرآن برقراری آن را در جامعه بشری از اهداف ارسال رسل و انزال کتب برشمرده است. مطابق رویکرد اسلام به عدالت باید شرایط برابر برای همگان ایجاد شود یعنی هر انسان فارغ از جنس، نژاد و ایدئولوژی خاص باید از حق حیات، محیط سالم، امکانات اجتماعی و... برخوردار باشد. عدالت از منظر اسلام چیزی فراتر از دین است و مفهومی ارزشی و اخلاقی به شمار می‌آید. از این رو به نظر می‌رسد که اصول اربعه اخلاقی در نظام فقهی حقوقی اسلام جایگاه خاصی یافته، به گونه‌ای که در همه حوزه‌ها می‌توان به آن استناد کرد و کاربرد آن را در مسایل مختلف اجتماعی دید. در این مقاله، نگارندگان اصول اربعه اخلاقی را از منظر فقه و حقوق اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهند.

۱. اصل احترام به استقلال و خودمختاری

از جمله اموری که در حاکمیت انسان بر تعیین سرنوشت خویش مؤثر است کرامت ذاتی اوست. اصل کرامت انسانی در همه‌ی مکاتب الهی و بشری با

رویکردهای متفاوت مورد توجه بوده و مبنا و پایه حقوق بشر معاصر قرار گرفته است.

کرامت انسانی عبارت است از این که انسان بماهو انسان عزیز و ارجمند است و معیارهایی مانند رنگ، نژاد، زبان، اعتقادات، جغرافیا، طبقه اجتماعی و... در عزت ذاتی وی تأثیری ندارند. در تدوین حقوق بشر نیز همین معنا از کرامت انسان مبنا قرار گرفته است. در کتاب آسمانی قرآن و سیره نبوی و ائمه اطهار(ع) - که مهم‌ترین منابع فقهی ما هستند - مبانی ارزشمندی از کرامت انسانی ارایه گردیده است و در نتیجه می‌توان گفت: مترقی‌ترین نوع کرامت انسانی در اسلام ارایه گردیده است. آیات متعددی از قرآن کریم بر کرامت انسان دلالت دارند که معروف‌ترین آن‌ها آیه ۷۰ سوره اسراء است:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا پراکنده ساختیم و آنان را از پاکی‌ها روزی بخشیدیم و بر بسیاری از موجودات دیگر که آفریده ایم، برتری دادیم.

اغلب مفسران با تأکید بر این آیه شریفه انسان را دارای کرامت ذاتی و تکوینی می‌شمرند که این کرامت ذاتی خدادادی است. در این آیه خداوند «بنی آدم» را متعلق تکریم خویش قرار داده است که مقصود، نسل حاصل از آدم (ع) است؛ یعنی: همه فرزندان آدم، همه افراد بشر اعم از موحدان، کافران، مشرکان، فاسقان، از هر نژاد، جغرافیا و رنگی که باشند.

در مورد راز کرامت انسان هم شاید جملات پس از «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» به گونه‌ای بیانگر این راز باشد، با این توضیح که عبارت «وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ» بیانگر تسلط و چیرگی انسان بر امکانات موجود در همه جهان (خشکی و

دریا) است. بی‌گمان منشاء این توانایی و استیلا همان عقل و اندیشه آدمی است. انسان به پشتوانه همین نیرو و توانایی است که بر مواهب طبیعی سلطه می‌یابد و انواع امکانات از جمله غذاهای متنوع و پاک را برای خود فراهم می‌آورد (ورزقناهم من الطیبات) و در نتیجه بر بسیاری از مخلوقات الهی برتری می‌یابد» (نوبهار، ۱۳۸۴ش، ص ۶۱۶).

این اصل هم در قرآن و هم در اعلامیه جهانی حقوق بشر، از اصول پایه و بنیادی است، اما خاستگاه این اصل از دیدگاه دین با خاستگاه آن در اعلامیه جهانی حقوق بشر متفاوت است، از دیدگاه دین کرامت ذاتی انسان امری خدادادی است که مسلماً وفق آن ضمانت اجرایی بسیار قوی در پی دارد.

تسلط انسان بر سرنوشت خویش، نظام حقوقی برابر، آزادی اراده و اختیار، عدالت و مساوات از پیامدهای اصل کرامت ذاتی انسان در اسلام است. افراد انسانی از آن جهت که انسان هستند در حقوق طبیعی هرگز تفاوت و امتیازی بر یکدیگر ندارند، زیرا طبیعت برابر و یگانگی در سرشت، لاجرم به وحدت حقوقی می‌انجامد.

از دیدگاه اسلام اختیار و آزادی – که ارزش و امتیاز انسان و مهم‌ترین تفاوت او با سایر موجودات و در پی کرامت ذاتی اوست – از جانب خداوند به وی افزوده شده است و در چنین آزادی عنصر عقلانی کاملاً دخیل است و انسان هرگز نسبت به اعمال و افکار غیر عقلانی، آزاد نیست. میان آزادی اراده و اختیار انسان با قدرت عقل و تشخیص – که آن نیز از ممیزات انسان نسبت به سایر مخلوقات است – رابطه منطقی وجود دارد و انسان برحسب نعمت آزادی – که از آن برخوردار است – مسئول سرنوشت انتخابی خود می‌باشد.

همچنین در فقه و اصول قواعدی وجود دارد که حاکی از پیش فرض بودن آزادی انسان در فقه است، اصولی مانند «اصل تسلط بر نفس» یا «قاعده‌ی سلطنت» که مفهومی در قبال اصل اتونومی در اخلاق زیستی دارد.

مستند این اصل حدیث نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» می‌باشد. در این حدیث کلمه اموال عام بوده و انفس را هم شامل می‌شود؛ یعنی: مردم بر مال‌ها و جان‌هایشان سلطه داشته و خود صاحب اختیار آن هستند و دیگری حق سلطه و تصرف بر مال و جان آن‌ها را ندارد.

به اعتقاد بسیاری از فقها این قاعده پیش از آن که قاعده‌ای شرعی باشد، قاعده‌ای عقلایی است و بنای عقلا مهم‌ترین مدرک و مستند آن است و نقش شارع در این قاعده تنها نقش امضایی است.^۱

اصل دیگر فقهی که بیانگر مختار بودن و تسلط انسان بر سرنوشت خویش است اصل «عدم ولایت» است، اصل تساوی و برابری انسان‌ها اقتضا می‌کند که هیچ کس بر دیگری تسلط نداشته، اختیار و اراده فردی او محفوظ باشد. بر اساس این اصل در فقه، هیچ انسانی حق ولایت و سیطره بر انسان دیگر را ندارد، مگر این که ولایتش با دلیلی اثبات گردد و در صورتی که دلیلی بر ولایت او وجود نداشته باشد، اصل را بر عدم ولایت گذاشته و هیچ حقی را برای او به رسمیت نمی‌شناسد. یکی از فقهای بزرگ درباره این اصل و قاعده فقهی چنین می‌گوید: «از آنجا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب نقض حقوق و آزادی‌های او می‌شود، این حق و این سلطه پذیرفتنی نیست و اصل بر عدم سلطه این فرد است» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲هـ.ق، ج ۱، ص ۱۹).

پیام محوری اصل مزبور این است که هیچ کس حق دخالت در شأن و امر دیگری و سرپرستی او را ندارد، زیرا دایرمدار این اصل، امور مردم و شئونات مربوط به آنهاست.

این اصول و قواعد فقهی اسلام بیانگر استقلال، خودمختاری و آزادی هر انسان بالغ و عاقلی در تصمیم گیری‌ها نسبت به شخص خودش می‌باشد، اما دامنه آن تا جایی است که اصل کرامت انسانی و اصل حفظ حیات و حتی اصل «لاضرر» نادیده گرفته نشود.

به عبارت دیگر، در فقه و اخلاق اسلامی چون منشأ اجازه خداست، دایره اصل خودمختاری محدود است و مثلاً در مواردی مانند خودکشی و اتانازی و هر نوع اسقاط حیات نمی‌توان با استناد به این اصل آن را جایز شمرد.

۲. اصل سودرسانی و خیرخواهی

اصل سودرسانی به عنوان یک اصل و قاعده فقهی شاید تا کنون در فقه ما سابقه نداشته باشد، اما اعتقادمان بر این است که خیرخواهی امری فطری است؛ یعنی گرایش و رفتاری اخلاقی است که ریشه در ساختار وجودی انسان دارد و امر تلقینی برخاسته از ضرورت‌های اجتماعی و امثال آن نیست و در نتیجه مانند همه احکام اخلاقی دیگر از ثبات، اطلاق و جهان شمولی برخوردار است و به قول شهید مطهری: «اگر خیرخواهی را فطری ندانیم، آن گاه نسبیت در احکام اخلاقی به میان می‌آید (مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۷۶) ... و با تغییر شرایط و عوامل اجتماعی و یا حتی روان‌شناختی، حکم اخلاقی نیز تغییر می‌یابد» (همان، ج ۳، ص ۴۶۷).

مسایلی مانند وقف، حبس، وصیت، خمس، زکات و مانند این‌ها که خداوند در آیات قرآن انسان‌ها را به آن‌ها ملزم و یا ترغیب نموده و در فقه هم درباره آن‌ها

به طور مفصل بحث شده، همچنین ارج نهادن به ارزش‌های اخلاقی مانند انفاق، مجاهدت، فداکاری، ایثار، شهادت و امثال این‌ها در منابع و متون دینی ما - که تجلی کامل دگردوستی و سودرسانی به دیگران و در جهت داشتن بهترین روابط اجتماعی با همه افراد بشر و کاستن از دردها و رنج‌های آن‌هاست - برخاسته از همین اصل فطری و خدادادی خیرخواهی است.

بنابراین اصل سودرسانی در اسلام مفهوم بسیار عمیق و گسترده‌ای دارد و مسلماً در حوزه اخلاق پزشکی توجه اکید به سودرسانی در انجام پروژه‌ها و تحقیق‌ها و آزمایش‌های درمانی و غیردرمانی بر روی آزمودنی‌ها را برمی‌تابد. علاوه بر آن در آیات و روایات بسیاری امر به نیکی کردن به دیگران شده است، خداوند در آیاتی از قرآن کریم به احسان و نیکی کردن به دیگران و تعاون و همکاری بر نیکی کردن فرمان می‌دهد که شاید بشود مبنا و مستند یک قاعده فقهی قرار گیرد به عنوان نمونه: «إِنَّ... يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (النحل / ۹۰).

در برخی تفاسیر آمده که این آیه منشور جهانی اسلام است و کلمه احسان کلمه مبارکی است که شامل خدمات مالی، فکری، فرهنگی و عاطفی می‌شود و عدل و احسان در کنار هم جاذبه دارد، و گرنه مقررات خشک، دل‌ها را التیام نمی‌دهد و گرایش به عدل و احسان فطری است (قرائتی، ص ۴۴۵-۴۴۴).

در آیه دیگری می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...» (مائده / ۲) و همچنین «وَأَحْسِنُوا إِنَّ... يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۱۹۵).

در دسته دیگری از آیات و همچنین روایات مسأله خیرخواهی با مشتقات واژه «نُصَح» آمده است. نصیح و خیرخواهی به این معنی است که انسان هر چه از خیر و خوبی و سعادت مادی و معنوی برای خویش می‌خواهد، برای دیگران نیز طالب باشد و این یکی از فضایل معروف است که در آیات قرآن و روایات اسلامی به

آن اشاره شده است. به عنوان نمونه قرآن از زبان حضرت نوح (ع) می‌فرماید: «أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأُنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.»

رسالت‌های پروردگارم را به شما ابلاغ می‌کنم و خیرخواه شما هستم و از خداوند چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید (اعراف / ۶۲).

در اینجا پس از مسأله ابلاغ رسالت سخن از نصح و خیرخواهی امت به میان آمده است، در همین سوره، همین معنا با اندک تفاوتی در مورد برخی پیامبران الهی دیگر مانند حضرت هود (اعراف / ۶۸)، حضرت صالح (ع) (اعراف / ۷۹) و حضرت شعیب (ع) (اعراف / ۹۳) آمده است. مسلماً خیرخواهی ویژگی همه انبیا و اولیای الهی است و پیروان راستین آنان نیز باید خیرخواه دیگران باشند.

واژه «نصح» و «نصیحت» اگر چه در زبان روزمره فارسی ما به معنی اندرز به کار می‌رود، ولی در لغت عرب مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد. راغب اصفهانی در کتاب «مفردات» چنین نوشته: «نصح و نصیحت هر کار و هر سخنی است که در آن مصلحت دیگری باشد.»

در روایات هم به نصح و خیرخواهی در ارتباط با خلق و به منظور اصلاح روابط انسان‌ها با یکدیگر امر و توصیه شده است، از جمله پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «لِيَنْصَحَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ أَخَاهُ كَنْصِيحَتِهِ لِنَفْسِهِ» باید هر کدام از شما نسبت به برادر مؤمن خود خیرخواه باشد، به همان اندازه که نسبت به خودش خیرخواه است. (کلینی، ص ۲۸، حدیث ۴)

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم، در این روایت پیامبر اکرم (ص) میزان و معیاری برای خیرخواهی بیان فرموده‌اند و آن این است که از منافع دیگران به اندازه منافع خویش دفاع کند.

و در روایت دیگری نیز فرموده‌اند:

«إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَا... يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْشَاهُمْ فِي أَرْضِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِخَلْقِهِ»
بلندمقام‌ترین مردم در پیشگاه خداوند در قیامت کسی است که از همه بیشتر در
خیرخواهی مردم تلاش کرده است.

همچنین اصل مسؤولیت در برابر دیگران که در روایات مورد تأکید قرار
گرفته، می‌تواند شاخه‌ای دیگر از اصل سودرسانی و جلوگیری از زیان دیگران
باشد و مفهوم آن چنین است که تا زمانی که انسان زندگی اجتماعی دارد و از
مواهب و برکات آن بهره‌مند می‌شود، او نیز باید به دیگران بهره برساند و در
برابر دیگران در زندگی جمعی احساس مسؤولیت کند.

پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ...» (بخاری، ج ۳، باب
النکاح) همه شما مسؤول یکدیگر هستید.

در دین اسلام گستره این مسؤولیت به انسان محدود نمی‌شود، بلکه به هر
موجودی که در زندگی و رشد انسان نقش داشته باشد، هم تسری پیدا می‌کند و
باید در برابر آن موجود هم اعم از جاندار یا بی جان احساس مسؤولیت کرد،
چنانکه حضرت علی (ع) به این نکته اشاره کرده و فرموده‌اند: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادَةِ
و بِلَادِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَلَى الْبَقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (همان) از خداوند در مورد
بندگان و شهرهایش پروا داشته باشید، زیرا شما در برابر ساختمان‌ها و چهارپایان
نیز مسؤول هستید.

این‌ها همه نشان‌دهنده گستره این اصل در دین اسلام است و وقتی از این دید به
اصل سودرسانی و خیرخواهی نگریسته شود که خاستگاه آن وحی الهی و فطرت
خدادادی بشر است و عقل هم به‌طور کامل با آن سازگار است، نیروی محرکه
کارآیی این اصل اخلاقی که همان احساس «التزام درونی» است، فراهم می‌گردد.

الزام درونی معیاری است که به قول برخی نویسندگان (قاری سید فاطمی، مقاله بیوتکنولوژی در آیینه فلسفه اخلاق، سال ۳، ش ۱۲) در تمام نظریات اخلاقی غیروحيانی مفقود است و بدون آن و حتی با وجود معیارهای دیگر، جامعه‌ای اخلاقی ایجاد نمی‌شود. همچنین اصولی چون احسان و نועدوستی و خیرخواهی می‌تواند جنبه اخلاقی اصل «لاضرر» باشد.

۳. اصل ضرر نرساندن

در دین حنیف اسلام قانونی به نام «نفی ضرر و ضرار» به منظور حفظ حقوق همه انسان‌ها و تنظیم روابط اجتماعی و فردی و بیان مبنای معاملات مردم با یکدیگر و جلوگیری از اختلافات و اختلال در نظم جامعه و رسیدن هر صاحب حقی به حقش تشریع شده است و بدین ترتیب، اسلام اولین بنیانگذار و مؤسس و مدافع حقوق بشر در جهان بوده است، زیرا از آنجا که منشأ و خاستگاه حقوق بشر فطرت انسان است، خالق این فطرت بهتر و بیشتر از هر مرجع دیگری از آفریده خود آگاه است که چه حقوقی در خور منزلت انسانی اوست.

قاعده «لاضرر» از قواعد مشهور فقهی است که در بسیاری از ابواب فقه و مسایل حقوقی، سیاسی و اجتماعی و پزشکی و دستاوردهای جدید علوم زیستی کارساز بوده و مورد استناد واقع می‌شود. این قاعده بسیار با اهمیت و مورد توجه است، تا جایی که بسیاری از متفکران اسلامی آن را راز و رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت‌ها و توسعه فرهنگ یاد نموده‌اند. به عنوان نمونه، شهید مطهری چنین گفته است:

«یکی دیگر از جهاتی که به این دین خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و آن را زنده و جاوید نگه می‌دارد، این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده که کار آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را

قواعد «حاکمه» می‌نامند؛ مانند: قاعده «لا حرج» و قاعده «لا ضرر» که بر سر تا سر فقه حکومت می‌کنند. در حقیقت اسلام برای این قاعده‌ها نسبت به سایر قوانین و مقررات خود «حق و تو» قائل است (مطهری، ۱۳۶-۱۳۵).

منشأ و مدرک این قاعده در فقه عمدتاً روایات متعددی است که خاصه و عامه، آن‌ها را نقل کرده‌اند. البته فقها برای اثبات این قاعده به ادله قرآنی، اجماع و عقل هم استدلال کرده‌اند. پس این اصل علاوه بر مستندات شرعی، دلایل عقلی محکمی نیز دارد و در واقع «مدلول این قاعده جزء مستقلات عقلیه است که عبارتند از اموری که بدون حکم شرع خود عقل به آنها می‌رسد» (محقق داماد، ج ۱، ص ۱۳۱)، به عبارت دیگر، عدم جواز اضرار به غیر و قبح آن، از احکام عقل مستقل است. روایات معروفی که کافه فقها برای اثبات این قاعده بدان استناد کرده‌اند، روایاتی است که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در آن وارد شده است و از طریق کتب روایی شیعه و سنی نقل شده است. (که البته در برخی نقل‌ها به دنبال آن «فی الاسلام»، «فی الدین» یا «علی المؤمن» هم آمده است، ولی مورد وفاق همه راویان نیست)

در مورد مفاد و مفهوم این قاعده با توجه به روایت مستند آن در فقه نظرات گوناگونی از سوی اعظام فقها ابراز شده است که ذیلاً به چهار مورد اشاره می‌کنیم:

برخی فقها، مانند شیخ انصاری (ج ۲، ص ۵۳۴) بر این اعتقادند که «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» یعنی لا حکم ضرری فی الاسلام و واژه حکم در تقدیر است. بدین مضمون که حکم ضرری در اسلام نیست؛ به عبارت دیگر: هر حکمی که از ناحیه شارع صادر گردد، اگر مستلزم ضرر باشد یا از جهت اجرای آن ضرری

برای مردم حاصل شود، طبق قاعده «لاضرر» آن حکم برداشته می‌شود و در اسلام احکامی که موجب ضرر بر بندگان باشد، وجود ندارد.

عقیده آخوند خراسانی (ج ۲، ص ۲۶۸) این است که: «منظور از قاعده لاضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع است یعنی موضوعاتی که دارای حکم هستند، اگر با عناوین اولیه‌شان سبب ضرر شوند حکم آن‌ها برداشته می‌شود مثلاً موضوعاتی مانند روزه یا بیع که احکامی مانند وجوب و لزوم دارند، اگر موجب زیان گردند، احکام آن‌ها برداشته می‌شود؛ یعنی: اگر مثلاً وضو یا روزه موجب ضرر گردد حکم آن که وجوب است، برداشته می‌شود».

برخی (نراقی، ص ۲۰) دیگر از فقها می‌گویند: منظور نفی ضرر غیر متدارک است، یعنی هر کس به دیگری ضرر بزند، موظف است آن را تدارک و تلافی کند و ضرری که جبران نداشته باشد، در اسلام وجود ندارد و عقیده دیگر (شیخ الشریعه اصفهانی، ص ۳۵) بر این است که «لا» در این روایت برای نهی است نه نفی و در معنای مجازی استعمال شده است؛ یعنی نباید کسی به دیگری ضرر بزند.

با وجود برداشت‌های متفاوت از این قاعده به نظر می‌رسد مفاد حدیث «لاضرر» آن است که: ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و عدم مشروعیت ضرر، هم شامل مرحله «تشریع و قانونگذاری» می‌شود و هم شامل مرحله «اجرای قانون».

پیامبر اکرم (ص) با عبارت «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» وجود ضرر را در محیط تشریع معدوم اعلام نمود، پس همان‌گونه که در مرحله انشای قوانین ضرر معدوم است، در روابط اجتماعی مردم با یکدیگر هم هرگاه عملی منجر به ضرر زدن فردی به دیگری گردد، غیر مشروع خواهد بود (محقق داماد، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۰).

پس این روایت بیان‌کننده آن است که احکام در شریعت مقدس اسلام اعم از تکلیفی و وضعی مبتنی بر نفی ضرر است و در جامعه نیز باید از وقوع آن جلوگیری شود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که معنا و مفهوم ضرر و ضرار از دیدگاه فقه اسلامی چیست؟

ضرر و ضرار بیشتر به معنای کاستی وارد کردن در مال و جان به کار برده شده است و ضرار و مشتقات آن به معنای در تنگنا قرار گرفتن و رساندن ناراحتی و زیان به دیگران است (زیان‌های معنوی) (امام خمینی، ج ۱، ص ۳۲).

برخی^۲ هم معنای ضرر و ضرار را یکی و در مقابل نفع می‌دانند و هر نوع نقص مالی، بدنی و عرضی، که در مقابل آن پاداشی نباشد، ضرر و ضرار است.

و در تعریف دیگری که شاید رساترین تعریف از ضرر و ضرار باشد. ضرر یعنی نداشتن و از دست دادن هر یک از مواهب زندگی، جان، مال، حیثیت و هر چیز دیگری که از آن بهره‌مند می‌شویم و ضرار به معنی زیان رساندن است. لفظ ضرر اطلاق دارد. بنابراین شامل ضررهای مالی، جانی و معنوی می‌گردد، همچنین لفظ ضرار شامل ضرر و زیان به خود هم می‌شود.

در خصوص تشخیص معیار ضرر و ضرار، با توجه به این که در احادیث، معیار واحد و مشخصی تعیین نشده است، برای تعیین آن باید به عرف رجوع کرد. پس آنچه در عرف ضرر بر آن صدق نکند، بنابراین قاعده، ضرر منفی و حرام شمرده نمی‌شود، جز در مواردی که دلیل خاص از شرع داشته باشیم.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مستقیماً بر نهی از اضرار تأکید دارند و بدون شک تحریم ضرر و ضرار از آن‌ها فهمیده می‌شود، زیرا ضرر و ضرار از

بارزترین مصادیق ظلم و تعدی و به نص قرآن محکوم به حرمت است. به عنوان نمونه:

«لَا تُضَارُّوْا الْوَالِدَةَ بَوْلَدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بَوْلَدِهِ» (بقره / ۲۳۳).

این آیه مادران و پدران را از ضرر رساندن به فرزندانشان نهی کرده است.

در توضیح و تفسیر این آیه شریفه چنین آمده:

«از عادات والدین در دوران جاهلیت این بوده که مادر شیر دادن به فرزندش را به خاطر غیض و ناراحتی از پدر فرزندش ترک می کرد و یا پدر با ترک انفاق یا با گرفتن فرزند از مادرش و سپردن به دیگری برای شیردادن به فرزند ضرر می زدند» (شیخ ضیاءالدین عراقی، ص ۳۹).

در آیه ای دیگر آمده است:

«وَ إِذْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا» (بقره / ۲۳۱).

(و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان مهلت «عده» رسیدند، پس یا به طرز شایسته آنها را نگاه دارید و آشتی کنید یا آنها را به طرز پسندیده ای رها سازید و برای آزار و ضرر رسانیدن آنان را نگه ندارید تا «به حقوقشان» تعدی کنید).

در این آیه شریفه هم از این که مردان برای ضرر زدن و تجاوز به حقوق زنان، آنان را نگهداری و از طلاق آنان خودداری کنند، به صراحت نهی شده است.

همچنین در آیه شریفه:

«وَلَا تَضَارُّوْهُنَّ لِتَضَيِّقُوا عَلَيَّهِنَّ...»

(و بر زنان مطلقه زیان و آزار نرسانید (در نفقه و سکنی) تا در مضیقه و رنج در

افکنید...)

خداوند از اضرار به زنان مطلقه در طلاق رجعی و در مضیقه قراردادن آنها از جهت مسکن و پوشش و نفقه نهی فرموده است. نتیجه آنکه:

احکام در اسلام مبتنی بر نفی ضرر عمومی و نوعی است و در احکام اولیه اسلام به طور کلی این اصل یعنی عدم زیان عامه رعایت گردیده و در روابط اجتماعی مردم هم هرگونه اقدام زیان کارانه ممنوع می باشد. قاعده لا ضرر در فقه علاوه بر آن که در موارد ضرر شخصی به عنوان دلیل ثانوی می تواند دایره ادله اولیه را محدود سازد، همچنین حاکی از یک خط مشی کلی در تشریع احکام اولیه می باشد (محقق داماد، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۱).

۴. اصل عدالت

عدالت خواهی و قسط طلبی از شؤونات فطری انسان است که هر انسان واجد عقل سلیم و پیراسته از هواهای نفسانی همواره به سوی آن تمایل دارد. از منظر قرآن عدل یکی از صفات خدای تعالی است که دارای ابعاد گوناگونی چون عدل در آفرینش مخلوقات و جهان هستی، عدل در تدبیر و اداره امور آنها، عدل در تشریح و بیان قوانین مورد نیاز فردی و اجتماعی و عدل در حساب و میزان روز آخرت است. بنابراین عدل الهی مفهومی حقیقی داشته و امری واقعی است، از دیگر سو عدل و عدالت خواهی صفت و ملکه ای انسانی و اجتماعی است که ریشه در فطرت انسانها دارد. از این رو، اصل مترقی عدل نه تنها از بنیادی ترین اصول و قواعد اسلامی، بلکه حیاتی ترین اصل بشری است و افزون بر آیات و روایات فراوان، عقل مستقل نیز بر ضرورت و اهمیت آن تأکید دارد. اصولیان شیعی و معتزلی به حسن و قبح عقلی ملتزمند و بارزترین مصداق آن را عدل و ظلم می دانند و ادراک یا حکم عقل را در این زمینه امری استقلالی دانسته اند. در برخی از

روایات عدل یکی از لشکریان عقل شمرده شده است. نمونه آن حدیث معروف جنود عقل و جهل از امام جعفر صادق (ع) که فرموده‌اند: «إعرفوا العقل و جندَه والجهل و جندَه تهتدوا» (کلینی، ج ۱، ص ۲۳) (عقل و لشکریانش و جهل و لشکریانش را بشناسید تا هدایت شوید) و سپس به شمارش لشکریان عقل و جهل پرداخته و می‌فرماید: «والعدل و ضده الجور» (همان، ص ۲۳).

پیش از وارد شدن به اصل بحث، بررسی مفهوم عدالت امری ضروری است و برای این مهم مفهوم عدل را از دیدگاه شهید مطهری بیان می‌کنیم. ایشان چهار معنی و مفهوم از عدل را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌اند:

«الف) موزون بودن. جهان، موزون و متعادل است، اگر موزون و متعادل نبود برپا نبود، نظم و حساب و جریان معین و مشخصی نبود. در قرآن کریم آمده است: «والسمااء رفعها و وضع المیزان» (الرحمن / ۷) (آسمان را رفیع گردانید و عدل را در عالم وضع فرمود) همان‌طور که مفسران گفته‌اند: مقصود این است که در ساختمان جهان رعایت تعادل شده است..... در حدیث نبوی آمده است: «بالعدل قامت السموات و الارض» (همانا آسمان و زمین به موجب عدل برپاست) (تفسیر صافی، ذیل آیه فوق).

نقطه مقابل عدل به این معنی، بی‌تناسبی است نه ظلم، لذا عدل به این معنی از موضوع بحث ما خارج است.

ب) معنی دوم، تساوی و نفی هرگونه تبعیض است... بنابراین عدل یعنی مساوات... اگر منظور این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است، عدل ایجاب می‌کند این‌چنین مساواتی را، و این مساوات از لوازم عدل است، ولی در این صورت بازگشت این معنی به مفهوم سومی است که ذکر خواهد شد.

ج) رعایت حقوق افراد و عطا کردن به ذی حق، حق او را... معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است....

د) رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد....». (امام خمینی، صص ۵۸-۵۴) این معنا از عدالت لایق ذات پروردگار و عدل الهی در نظام تکوین است. ایشان همچنین در مورد گستره اصل عدالت در اسلام و قرآن می گویند:

«در قرآن از توحید گرفته تا معاد و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت و از آرمانهای فردی گرفته تا هدفهای اجتماعی، همه بر محور عدل استوار است. عدل قرآن همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است» (همان، ص ۳۷).

بنابراین اصل عدالت، بر هر یک از آموزه‌ها و معارف دینی، از جمله در تشریع احکام فقهی و شیوه استنباط آنها اثر مستقیم دارد. برخی از بزرگان^۳ درباره رمز تبدیل شدن عدل به اصلی از اصول پنج‌گانه دین چنین گفته‌اند:

«در طرح شدن عدل، به عنوان یکی از اصول دین، حایز اهمیت آن است که عدل دارای نقش سیاسی، اجتماعی و تربیتی برای ساختن جامعه‌ی انسانی است. در واقع عدل صفتی از صفات ذات مقدس باری تعالی است ولی صفات الهی این اصل در زمره‌ی اصول دین درآمده است. این امر به علت اهمیت و نقش اجتماعی آن است، زیرا می‌تواند الگوی ساخت و تربیت جوامع بشری گردد. در حالی که سایر صفات الهی چون علم یا قدرت فاقد این ویژگی هستند» (جمشیدی، صص ۵۳۴-۵۳۳).

در آیات قرآن چهار عرصه برای عدل مطرح شده است:

عدل تکوینی: یعنی عدالت در نظام خلقت، عدل تشریعی: به معنی عدالت در نظام قانونگذاری. عدل اجتماعی: یعنی عدالت در تدبیر و نظام اجرایی جامعه و عدل اخلاقی: به معنی عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی. منظور از عدالت به عنوان قاعده فقهی دومین عرصه یعنی عدالت در نظام قانونگذاری است. در طول تاریخ، فقها در استنباط احکام از عدالت به عنوان مصدر و میزان استفاده کرده‌اند. استاد شهید مطهری در موارد گوناگون تعامل میان عدالت و احکام فقهی را مورد توجه قرار داده و در این رابطه می‌گویند:

«اصل عدل و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و بالطبع، اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شده و بالاخره اصل «عدل» جای خویش را در فقه اسلامی بازیافت.» (امام خمینی، ص ۳۴) همچنین ایشان عدالت را مقیاس دین دانسته و آن را چنین تفسیر می‌کنند: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر آن منطبق می‌شود عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، این گونه نیست که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آن چه عدل است دین می‌گوید» (استاد مطهری، ج ۶، ص ۲۱۵).

امام خمینی نیز از عدل به میزان و معیار تعبیر کرده‌اند:

«... اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمکاران و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و... بر میزان عقل و عدل و انصاف چیزهایی نیست که با مرور زمان کهنه شود، این دعوا مشابه آن است که

گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود» (ج ۲۱، ص ۱۷۷).

ایشان عدالت را از جمله «ارزش‌های معنوی» و اجرای آن را در محیط اجتماعی و جامعه به عنوان یک «اصل» می‌دانند که جزء قوانین زندگی اجتماعی محسوب شده و تا زمانی که اجتماعی بشری موجود باشد این اصل هم در آن مورد توجه است:

ارزش‌هایی از قبیل: «... عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه و بسط عدالت اجتماعی در بین ملت‌ها و امثال اینها که در صدر اسلام یا قبل از اسلام، از آن وقتی که انبیا مبعوث شدند، وجود داشته و قابل تغییر نیست... [این ارزش‌ها] ارزش‌های همیشگی هستند که قبل از صنعتی‌شدن کشورها، ضمن و بعداً، در آن نیز وجود داشته و دارد. عدالت ارتباطی با این امور ندارد.» (امام خمینی، ج ۱۰، ص ۸۹) ایشان همچنین موضوع و عرصه عدل را عالم وجود و هستی، نفس انسان، جامعه و قانون و فقه دانسته و می‌فرمایند:

«حُسن در کل (نظام هستی) و اعتدال در سرتاسر آن حاکم است» (امام خمینی، ص ۱۱۲؛ امام خمینی، ص ۱۳۲).

«عدالت این است که بین او و حق احتجایی صورت نگیرد و بی‌پرده و بالعیان خدا را مشاهده کند و صفات او را در خود متجلی سازد... و تعدیل جمیع قوای باطنیه و ظاهریه و روحیه و نفسیه است» (امام خمینی، صص ۱۴۸-۱۵۱).

«همه زحمت انبیاء برای این بود که یک عدالت اجتماعی درست بکنند برای بشر در اجتماع و یک عدالت باطنی درست کنند برای انسان در انفراد» (مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۱، ص ۳۸۶).

«احکام شرعی قوانین اسلام هستند و این احکام شأنی از شؤن حکومت می‌باشند، بلکه احکام، مطلوب بالعرض و اموری ابزاری هستند، برای اجرای حکومت و گسترش عدالت» (امام خمینی، ج ۲، ص ۴۷۲).

اصل عدالت اگرچه تاکنون به عنوان یکی از اصول و قواعد فقه در کتب معروف از آن نام برده نشده است، اما این اصل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شده است. آیات و روایاتی که می‌تواند مستند «اصل فقهی» بودن عدالت باشد.

«إِنَّ... أَمْرًا بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (نحل / ۹۰).

همانا خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد. در آیه‌ای دیگر خداوند هدف از ارسال انبیا را قیام مردم به قسط دانسته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید / ۲۵).

همانا فرستادگانمان را با دلایل روشن فرستادیم و همراه ایشان کتاب و مقیاس فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. همچنین خداوند پیامبرش را به برپا داشتن قسط و عدالت فرمان می‌دهد و ایشان مأمور اجرای عدالت بوده‌اند.

«قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف / ۲۹) بگو پروردگارم مرا به دادگری فرمان داده است.

«وَأَمَرْتُ لَأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری / ۱۵) به عدالت‌ورزی میان شما مأمور شدم. در روایات بسیاری هم بر معیار بودن عدالت تأکید شده است که نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم:

رسول خدا (ص) فرمود: «العدل میزان... فی الارض فمن أخذہ قاده الی الجنة و من ترکہ ساقه الی النار» (امام خمینی، ج ۱۰، ص ۸۹) عدالت میزان و ترازوی خداوند در زمین است، هر که آن را دریابد به بهشت او را سوق دهد و هر که آن را رها سازد به دوزخ او را می کشاند.

حضرت علی (ع) هم فرموده‌اند: «إِنَّ العدل میزان... سبحانه الَّذی وضعه فی الخلق و نصبه لإقامة الحقِّ فلا تخالفه فی میزانه و لا تعارضه فی سلطانه» (ترجمه انصاری، ج ۱، ص ۲۲۲، ش ۸۸).

عدالت ترازوی خداوند است که برای بندگان نهاد و برای اقامه حق آن را نصب کرد، خداوند را در ترازویش نافرمانی مکنید و با سلطنت او معارضه نکنید. و تعبیروایی مانند «العدل ملائک»، (همان، ص ۱۲، ش ۲۷۴) «العدل قوام الرعیة»، (همان، ص ۲۶، ش ۷۹۴) «العدل قوام البریة» (همان، ص ۱۲، ش ۲۷۴) (عدالت ملاک و میزان است، عدالت باعث استواری جامعه و مردم است.) از ایشان بسیار نقل شده است.

بر این اساس اگر در احکام اسلامی حکم مسئله‌ای بیان نشده باشد، بر مبنای اصل عدل می‌توانیم آن را استنباط کنیم.

پیش‌تر اشاره کردیم که تساوی و نفی هرگونه تبعیض یکی از معانی عدالت است؛ بنابراین عدالت ملازم مساوات است، در دین اسلام بر اصل مساوات و برابری انسان‌ها به عنوان یک اصل ذاتی و فطری تأکید شده و این اصل نخستین پایه نظام اجتماعی اسلام را تشکیل می‌دهد. قرآن کریم در چندین آیه بر این برابری طبیعی و خلقت یکسان ابنای بشر تأکید دارد. از جمله در آیه اول سوره نساء می‌فرماید:

«يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...» ای مردم پروا داشته باشید از پروردگار خود؛ آن خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید...

در آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز بار دیگر بر برابری همه آدمیان به اعتبار خلقت انسانی و آفریده شدن از یک نفس واحد تأکید شده است:

«هو الذي خلقكم من نفس واحدة...» اوست خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید... و در آیه ۱۳ سوره حجرات نشان می‌دهد که تمامی فرزندان آدم (ع) یکسان هستند و تفاوتی میان آنها نیست و قبیله‌ها و نژادها و نسب‌های متفاوت حق و امتیازی را برای کسی ایجاد نمی‌کند:

«يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا...» ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید...

و در پایان بحث عدالت بدین نتیجه دست می‌یابیم: همان‌گونه که خداوند برقراری عدالت در جامعه بشری را از اهداف ارسال رسل برشمرده است، مطابق این رویکرد اسلام به عدالت و مساوات باید در هر جامعه انسانی شرایط برابر برای همگان ایجاد شود؛ یعنی عدالت و مساوات اسلامی که اصلی اجتماعی و مفهومی ارزشی و اخلاقی و فطری به شمار می‌آید ایجاب می‌کند که هر انسان فارغ از جنس، نژاد، طبقه اجتماعی و ایدئولوژی خاص از حق حیات، محیط سالم، امکانات اجتماعی و... برخوردار باشد و با توجه به اینکه خداوند در آیات قرآن همه ابنای بشر را در آفرینش و حقوق انسانی یکسان و مساوی می‌خواند و خواهان برقراری قسط و عدالت و عدم تبعیض در میان آنهاست، طبیعی است که این عدالت و حیانی و دینی جهان شمول است و محدود و محصور به جغرافیای منطقه خاصی نیست.

نتیجه

اصول چهارگانه اخلاق زیستی که حاصل همگرایی اندیشمندان حوزه‌های مختلف علمی و مبتنی بر تجربه جامعه جهانی است، توانسته به عنوان معیاری برای قضاوت اخلاقی در زمینه مسایل و مشکلات فراروی جامعه بشری مورد توجه قرار گیرد. سازمان علمی و آموزشی و فرهنگی یونسکو - به عنوان مهم‌ترین سازمانی که در سطح بین‌الملل به اخلاق زیستی می‌پردازد - همواره بر این نکته تأکید می‌ورزد که کشورها متناسب با ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی خود به بومی‌سازی مؤلفه‌های اخلاق زیستی پرداخته و نسبت به بسط و گسترش آن در حرف مختلف همت گمارند.

با توجه به ارزش‌های والای اخلاقی، فرهنگی و مذهبی حاکم بر جامعه اسلامی ایرانی ضرورت واکاوی اصول اربعه اخلاق زیستی در فقه و حقوق اسلامی و بررسی جایگاه آن از اهمیت خاصی برخوردار است. از این رو با مقارنه و تطبیق در مبانی اخلاق زیستی مورد توجه غرب - که بر محور انسان‌گرایی شکل گرفته - به نظر می‌رسد که با ارزش‌ها و مبانی اخلاقی حاکم بر جامعه اسلامی ایرانی تفاوت‌های اساسی وجود دارد که با اندکی تأمل و تدقیق در مبانی آن قابل درک است.

همان‌گونه که اشاره شد، در بررسی جایگاه اصل استقلال و خود مختاری به عنوان یکی از اصول اربعه اخلاق زیستی در فقه و حقوق اسلامی می‌توان گفت که پیام‌محوری این اصل تأکید بر این نکته است که از نظر اسلام، اصل بر آزادی هر انسان بالغ و عاقلی در تصمیم‌گیری‌هاست و دامنه و گستره این اصل تا جایی است که به اصل کرامت انسانی، اصل حفظ حیات و اصل لاضرر لطمه‌ای وارد نشود؛ به عبارتی در فقه و حقوق اسلامی چون منشأ اجازه خداست، دایره اصل

خودمختاری محدود است و مواردی مانند خودکشی و اتانازی و به طور کلی سقوط حیات را نمی‌توان با استناد به این اصل جایز شمرد. در فقه و حقوق اسلامی در قبال این اصل، اصولی مانند «اصل تسلط بر نفس» یا «قاعده سلطنت» و «اصل عدم ولایت» قرار دارد که به تشریح آن پرداختیم.

اصل سودرسانی و خیرخواهی در اسلام مفهومی بسیار عمیق و گسترده دارد و خاستگاه آن وحی الهی و فطرت خدادادی بشر است که عقل هم به طور کامل با آن سازگار است. نیروی محرکه کارآیی این اصل اخلاقی همان احساس «التزام درونی» است و این التزام درونی معیاری است که در تمام نظریات اخلاقی غیروحيانی مفقود است؛ به گونه‌ای که بدون آن و حتی با وجود معیارهای دیگر، جامعه اخلاقی برقرار نمی‌گردد.

ما به ازی اصل ضرر نرساندن در اصول اربعه اخلاقی، قاعده فقهی، حقوقی و اخلاقی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» است که بر همه اصول و قواعد دیگر فقهی و حقوقی تفوق دارد و بر اساس این اصل احکام اسلامی مبتنی بر نفی ضرر عمومی و نوعی است و در احکام اولیه اسلام این قاعده می‌تواند دایره ادله اولیه را محدود سازد؛ ضمن این که این اصل تعیین کننده خط مشی کلی در تشریع احکام اولیه می‌باشد.

در نهایت، اصل عدالت - که از منظر فقه و حقوق اسلامی از شئون فطری انسان است - یکی از بنیادی‌ترین اصول و قواعد اسلامی و بلکه حیاتی‌ترین اصل بشری است. براساس این اصل هر انسان فارغ از جنس، نژاد، طبقه اجتماعی و ایدئولوژی خاص از حق حیات، محیط سالم، امکانات اجتماعی برخوردار است و با توجه به این که خداوند همه ابنای بشر را در آفرینش و حقوق انسانی یکسان و مساوی خلق کرده است، خواهان برقراری قسط و عدالت و عدم تبعیض در میان

آن‌هاست و طبیعی است که این عدالت و حیانی و دینی جهان‌شمول بوده و محدود به جغرافیای منطقه خاصی نیست؛ لذا با توجه به مراتب فوق، هرچند اصول چهارگانه اخلاق زیستی در عمل مورد توجه همه نظام‌های حقوقی است و بر مصادیق مختلف موضوع‌های مورد مطالعه قابل انطباق می‌باشد، لیکن از حیث مبانی در نظام‌های مبتنی بر ادیان الهی با مبانی اخلاق زیستی سکولار تفاوت‌های فاحشی دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱- كلما حکم به الشرع حکم به العقل و كلما حکم به العقل حکم به الشرع

۲- آخوند خراسانی، کفایة الاصول. نراقی، عواید الايام

۳- شهید صدر

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

اصفهانى (راغب)، حسین بن محمد - (۱۴۰۴ق.)، المفردات فی غریب القرآن، ایران، دفتر نشر کتاب

اصفهانى (شیخ الشریعة)، فتح‌اله - قاعده لاضرر، نشر جماعه المدرسین، قم

انصارى، مرتضی - (۱۳۷۴ش.)، فرائد الاصول، مکتبه مصطفوی، قم

بخاری، ابوعبدالله - (۱۴۱۰/۱۹۹۰م.)، صحیح البخاری، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر و الیمامه

جمشیدی، محمدحسین - (۱۳۸۰)، نظریه‌ی عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر،

پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران

خراسانی (آخوند)، محمد کاظم - کفایة الاصول، نشر کتابفروشی اسلامی، تهران

خمینی، روح‌اله - (۱۳۸۵ش.)، الرسائل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران

_____، _____ - (۱۳۷۶ش.)، شرح چهل حدیث، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ

شانزدهم، تهران

_____، _____ - (۱۳۷۷ش.)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام

خمینی، تهران

_____، _____ - (۱۳۷۱ش.)، صحیفه نور، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

_____، _____ - (۱۳۷۵ش.)، عدل الهی، انتشارات صدرا، چاپ دهم، تهران

_____، _____ - (۱۳۷۸ش.)، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات صدرا، تهران

_____، _____ - (بی‌تا)، کتاب البیع، ۵ جلدی، مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان، قم

صدر، سید محمدباقر - (بی‌تا)، المدرسة القرآنیة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات

عاملی، محمد بن الحسن الحر - وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، المکتبه الاسلامیه، تهران

عباسی، محمود - (۱۳۸۷ش.)، در جستجوی حکمت؛ حلقه‌ی مفقوده‌ی طبابت امروز، فصلنامه‌ی علمی

پژوهشی اخلاق پزشکی، سال دوم، شماره‌ی سوم

غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمد علی انصاری - انتشارات آرمان، تهران

قاری سیدفاطمی - (۱۳۸۱ش.)، سید محمد، مقاله «بیوتکنولوژی در آیین فلسفه اخلاق»، فصلنامه باروری

و ناباروری، سال سوم، شماره ۱۲

قراشتی، محسن - (۱۳۸۶ش)، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ هفدهم

کاشف الغطاء، محمد حسین - (۱۴۲۲ق)، تحریر المجله، تحقیق محمد الساعدی، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، قم

کلینی، محمد بن یعقوب - اصول کافی، نشر دار الکتب الاسلامیه، تهران

محقق داماد، سید مصطفی - (۱۳۸۹ش)، ساشادینا، عبدالعزیز، عباسی، محمود/ درآمدی بر اخلاق زیستی، چاپ دوم، مؤسسه‌ی فرهنگی حقوقی سینا

محقق داماد، مصطفی - (۱۳۸۲ش)، قواعد فقه، ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ ۱۲

محقق داماد، مصطفی - (۱۳۸۵ش)، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ ۱۴

مطهری، مرتضی - (۱۳۷۸ش)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران

موسوی خلخالی، مرتضی - (۱۳۷۶ش)، قاعده لاضرر و لاضرار، تقریر اباحت الشیخ ضیاءالدین عراقی

تحقیق السید قاسم الحسینی الجلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، چاپ اول

مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی - (۱۳۷۸ش)، صحیفه‌ی امام، مجموعه آثار امام خمینی، ۲۲ جلدی، تهران

مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی - (۱۳۷۸ش)، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی (تبیان آثار موضوعی، دفتر هفدهم)، تهران

نراقی (محقق)، احمد - عوائد الایام، منشورات مکتبه بصیرتی، قم

نوبهار، رحیم - (۱۳۸۴ش)، مقاله «دین و کرامت انسانی»، مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، چاپ اول، قم

یادداشت شناسه مؤلفان

محمود عباسی: رییس مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، عضو گروه اخلاق زیستی فرهنگستان علوم پزشکی، رییس کمیته‌ی اخلاق در علوم و فناوری کمیسیون ملی آیسسکو، نایب رییس انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی و دبیر انجمن علمی حقوق پزشکی ایران

نشانی الکترونیک: Dr.abbasi@sbmu.ac.ir

سهیلا صفایی: دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم تحقیقات، پژوهشگر مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی و عضو انجمن علمی حقوق پزشکی ایران (نویسنده مسؤول)

نشانی الکترونیک: ssafaei_57@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۱۹