

**Original Article**

**Jurisprudential Investigation of Medical Study on Humans and Animals**

**Meisam khazae<sup>1</sup>**

1. Assistant Professor, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. Email: meisam.khazae@abru.ac.ir

Received: 25 Sep 2017    Accepted: 28 Apr 2018

**Abstract**

One of the most important steps in discovering new treatment approaches in medicine is testing on volunteers (healthy or sick), animals or plants. The present research aims to investigate medical experiments with qualitative method considering their definite or probable disadvantages and the consent of volunteers from viewpoint of jurisprudence. The findings of the study show that, in accordance with the principle of permission and authorization, conducting medical research experiments to get medical treatment is permissible on the condition of consent of the volunteer, but, if there is scientific or rational probability of harmful occurrence, it is not permitted to do so and in this regard, there is no difference between the experiment on Muslims and non-Muslims. However, if necessary, performing the test is allowed upon completion of the criteria and conditions of necessity.

**Keywords:** Medical; Medical Experiments; Human; Animal

**Please cite this article as:** Kazaee M. Jurisprudential Investigation of Medical Study on Humans and Animals. *Feghh Journal* 2017-2018; 9(32-33): 41-54.

## ارزیابی فقهی انجام تحقیقات پزشکی بر روی انسان و حیوان

میثم خزائی<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه آیتا... بروجردی، بروجرد، ایران. Email: meisam.khazae@abru.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۸

### چکیده

انجام آزمایش‌های پزشکی بر روی انسان‌های داوطلب (سالم یا بیمار)، حیوانات یا نباتات، جهت بررسی اثر داروهای رایج و جدید، یکی از مراحل مهم در کشف و تولید داروها و روش‌های درمانی جدید است. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با روش کیفی، آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی را با توجه به ضرر قطعی یا احتمالی ناشی از آن‌ها و رضایت افراد داوطلب، مورد بررسی فقهی قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان از آن دارد که مطابق با اصل اباحه انجام آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی، به منظور دستیابی به درمان بیماری‌ها، به شرط رضایت فرد داوطلب، مجاز است، البته اگر علم یا احتمال عقلایی ورود ضرر وجود داشته باشد، انجام آن مجاز نبوده - در این زمینه تفاوتی بین آزمایش بر روی مسلمان و غیر مسلمان نیست - و در صورتی که ضرورتی ایجاب کند، با تحقق ضوابط و شرایط ضرورت انجام آزمایش مجاز می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** پزشکی، تحقیقات پزشکی، انسان، حیوان

## مقدمه

انجام آزمایش بر روی انسان‌های داوطلب (سالم یا بیمار)، حیوانات یا نباتات، از جمله مراحل مهم در کشف و تولید داروها و روش‌های درمانی جدید و یا حتی کاهش هزینه‌های درمان است. همچنین در مورد داروهای رایج نیز گاهی به منظور بررسی و تحقیق اثرهای جدید لازم است بر روی برخی از انسان‌ها آزمایش شود یا از روش دارونمایی استفاده گردد. پژوهش حاضر به دنبال آن است که استفاده از چنین روش‌هایی را از منظر مبانی فقهی مورد بررسی و تأثیر وجود ضرر و عوارض نامطلوب یا ضررهای احتمالی ناشی از آن‌ها، تحقق ضرورت با رضایت افراد داوطلب به انجام آزمایش را در حکم مسأله مورد بررسی قرار دهد.

گسترش بیماری‌ها و به وجود آمدن بیماری‌های جدید، حوزه پزشکی و درمان را نیازمند تحقیقات گسترده نموده است. از طرفی تعیین محدوده مجاز آزمایش‌های پزشکی و رعایت موازین فقهی در تحقیقات پزشکی، بررسی فقهی آزمایش‌های پزشکی را دارای اهمیت و ضرورت به سزایی نموده است. بر این اساس پژوهش حاضر با روش کیفی به بررسی مبانی فقهی آزمایش‌های دارویی در حوزه پزشکی - که پژوهش مستقلی به این مسأله نپرداخته است - پرداخته و بر اساس گزاره‌های اصل اباحه، ضرورت، قاعده لاضرر و رضایت داوطلب آزمایش، حکم مسأله را تبیین می‌نماید.

## مفهوم‌شناسی

## ۱- آزمایش تحقیقاتی

آزمایش تحقیقاتی از دو اصطلاح آزمایش و تحقیقات ترکیب یافته است:

۱-۱- **آزمایش:** آزمایش اسم مصدر آزمودن و در لغت به معنای محنت، امتحان، ابتلاء، اختبار و سنجش است (۱). معادل عربی آزمایش را می‌توان واژه امتحان دانست. امتحان از ریشه «محن» که در اصل به معنای ضرب با شلاق است (۲)، به معنای اختبار (۳) و ابتلا (۴) آمده است.

در فقه، آزمایش در حوزه‌های مختلف، مطرح گردیده است، برای مثال سنجش دیوانگی شخص با زیر نظر داشتن او در

حال غفلت و خلوت (۵)، آزمودن مجنی‌علیه با صدای بلند در هنگام غفلت، در صورتی که جانی، مجنی‌علیه را در از بین رفتن قوه شنوایی تکذیب کند (۶) و آزمایش دارو بر روی بیمار - خواه به روش دارودرمانی یا دارونمایی (۷)، مطرح گردیده است.

۱-۲- **تحقیقات:** تحقیق به معنای درست و راست کردن، رسیدگی و واری کردن و به کنه مطلب رسیدن و واقع چیزی را به دست آوردن (۸) و تحقیقات جمع تحقیق به معنای واری‌ها و تفتیش‌ها است (۸).

با توجه به معنای لغوی واژه‌های آزمایش و تحقیقات، آنچه در این پژوهش از آزمایش تحقیقاتی مورد نظر است، سنجیدن اثر داروها بر روی انسان‌ها و حیوانات جهت کشف روش‌های جدید درمان و یا حتی کاهش هزینه‌های درمان است.

## تبیین مبانی بحث

با تأمل در حکم فقهی مسائل پزشکی، ملاحظه می‌گردد در بسیاری از موارد از قاعده ضرورت، اضطرار و لاضرر بهره‌گیری شده است. بر این اساس جهت تبیین حکم مسأله مذکور، نیاز است این اصطلاحات مورد واکاوی و همچنین شرایط و ضوابط آن‌ها مشخص گردد:

## ۱- قاعده ضرورت

از جمله قواعد فقهی که در حوزه مسائل فقهی و حقوقی پزشکی بسیار کاربرد دارد، قاعده ضرورت است، زیرا در بسیاری از پژوهش‌ها و درمان‌ها در حوزه پزشکی، از قاعده ضرورت به عنوان یکی از دلایل جواز پیوند اعضای میت یا زنده به انسان زنده، خرید و فروش خون، تلقیح مصنوعی، سقط جنین، عقیم‌سازی، قطع عضو بیمار و جداکردن آن، استفاده گردیده است (۲۸).

مطابق با قاعده ضرورت - که معمولاً با اصطلاح «الضرورات تبیح المحظورات» مطرح می‌گردد - هرگاه انجام هر محظوری (اعم از حرام، ترک واجب و تأخیر واجب فوری) ضرورت پیدا کند، مباح خواهد شد (۹).

۱-۱- **مستندات قاعده:** برای اثبات قاعده ضرورت به آیات ۷۸ سوره حج، ۱۷۳ و ۱۸۵ سوره بقره، ۱۱۹ سوره انعام،

و آیه ۳ سوره مائده استدلال شده (۱۰-۱۲)، با تأمل در ظاهر آیات ملاحظه می‌گردد، مجموع آن‌ها بر اباحه محرمت در هنگام ضرورت و اضطرار دلالت دارند.

علاوه با بر آیات فوق برای اثبات قاعده ضرورت به روایات دال بر نفی عسر و حرج (۱۳)، روایات دال بر نفی ضرر و ضرار (۱۴)، حدیث رفع قلم از مضطر (۱۵) نیز استدلال شده است. همچنین به حکم عقل مبنی بر «تکلیف بمالایطاق قبیح من الحکیم العلیم» نیز استناد شده است (۱۲) که با تأمل در مستندات مذکور، شکی در حجیت قاعده باقی نمی‌ماند.

## ۱-۲- معاشناسی واژگان قاعده: جهت تبیین مفاد

قاعده نیاز است واژه‌های آن مفهوم‌شناسی گردند:

۱-۲-۱- ضرورت: ضرورت از ریشه «ضرر» اسم مصدر اضطرار بوده که در لغت به معنی احتیاج و نیاز است (۱۶). همچنین به معنای ضیق، مشقت و ضرر نیز آمده است (۱۷). ضرورت در اصطلاح حالتی است که مکلف هنگامی که با آن مواجه می‌شود، فعل حرام برای او مباح می‌شود (۱۸). به نظر می‌رسد تمام معانی ضرورت حول دفع ضرر از نفس و کم‌تر از آن می‌چرخد، به گونه‌ای که شامل دفع ضرر از جان، آبرو، مال، دین و وطن می‌شود (۱۹).

۱-۲-۲- اباحه: اباحه، به معنای حلال کردن و مباح کردن چیزی است (۲۰). اباحه در اصطلاح در دو معنای خاص و عام تعریف شده است. اباحه به معنای اخص، یکی از احکام تکلیفی است که شارع مکلف را در انجام و یا ترک آن، مختار نموده است (۲۱). در معنای عام، علاوه بر افعال مباح، مستحبات، مکروهات و واجبات را نیز شامل می‌گردد (۲۲).

به نظر می‌رسد مراد از «تبیح» در قاعده ضرورت، ساقط شدن حکم تکلیفی است، زیرا در مواقع اضطرار، مخالفت با خطاب تکلیفی اثم و عقابی نخواهد داشت (۲۳). تفسیر اباحه به رفع گناه و مؤاخذه در قاعده را می‌توان مطابق با مفهوم آیه ۱۷۳ سوره بقره دانست، زیرا خداوند متعال در این آیه پس از ذکر چند مورد از خوردنی حرام، می‌فرماید: «کسی که به خوردن آن‌ها ناچار شود، در حالی که خواهان لذت نباشد و از حد لازم تجاوز نکند، گناهی بر او نیست.»

۱-۲-۳- محذور: محذور از ریشه حضر به معنای حرام شده (۲۴)، ممنوع، قدغن شده، حرام آمده است (۲۵). بنابراین منظور از محذور در قاعده، حکم تکلیفی حرمت است که با تحقق ضرورت، ساقط می‌گردد.

۱-۳- ضوابط و شرایط ضرورت: با ملاحظه متون فقهی، قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» مطلق نیست و اعمال آن محدودیت‌هایی دارد، زیرا برای اخذ به ضرورت و عمل به مقتضای آن باید همه ضوابط ذیل محقق گردد:

۱-۳-۱- بالفعل بودن ضرورت: ضرورت باید واقعی باشد، به گونه‌ای که اگر مکلف مرتکب محذور نشود، ضرر منجر به هلاکت او می‌شود، البته معیار در بالفعل بودن، ترس حاصل از علم یا ظن معتبر با رعایت ترتیب است. به بیان دیگر احتمال ضرر باید منشأ عقلایی داشته باشد نه این که به مجرد وهم و احتمال، ضرورت محقق گردد (۲۶).

همچنین در احساس خطر لازم نیست خطر شروع شده باشد، زیرا در این صورت دیگر فرصتی برای دفع ضرر نخواهد بود، بلکه همین که انسان ظن غالب به وقوع آن ببرد، کافی است، چنانچه عنوان شده است: «برای تناول محرم در حالت اضطرار، اشراف بر موت شرط نیست، بلکه حتی اگر بیم آن برود کافی است» (۲۷).

۱-۳-۲- رسیدن ضرورت به مرحله التجاء: ضرورت باید موجب اضطرار و ناچاری شده باشد، به گونه‌ای که ترس معقول از تلف نفس یا عضو باشد و یا در حکم کلی‌تر ضرورت حفاظت از مصالح پنج‌گانه دین، نفس، عرض، مال و عقل محقق گردیده باشد (۲۸).

حد ضرورت هنگامی است که اضطرار در آن به حدی برسد که از آن ترس از مرض یا ضعفی که منجر به مرگ می‌شود، به وجود آید (۲۷)، البته در تکمیل این نظر باید گفت تنها حفظ جان خود ملاک نیست، بلکه اضطرار با ترس بر نفس محترم دیگران نیز محقق می‌گردد، همانند زن بارداری که بر جان جنین خود، یا زن شیرده بر طفل شیرخوار بترسد و یا حتی به واسطه اکراه و تقیه‌ای که از ترس بر هلاکت خود یا نفس محترم دیگران، آبروی خود یا آبروی محترم دیگران، مال خود یا مال محترم دیگران که حفظ آن واجب است و یا با

گردد، زیرا خودش دچار چنین ضرر و نقص مشابه می‌شود (۳۴).

۴-۱- حکم عمل به ضرورت: ضرورت همانند اکل میتة برای مضطر، موجب وجوب فعل می‌شود، زیرا بر اساس قول خداوند و کلام معصوم (ع)، برای دفع هلاکت و حفظ جان، بر مضطر واجب است که از میتة تناول کند (۲۶). بر این اساس اگر بر مضطر خوردن حرام واجب گردد، لکن از آن امتناع نماید عاصی قلمداد شده و مستحق عقاب می‌شود (۲۳).

## ۲- ضرر

ضرر نیز از جمله اصطلاحاتی است که در تبیین حکم مسائل پزشکی بسیار اهمیت دارد. بر این اساس، نیاز است مسأله ضرر مورد واکاوی قرار گیرد:

۱-۲- معنای ضرر: ضرر در لغت خلاف نفع (۳۷)، ضیق و تنگی (۳۸)، عمل ناپسند نسبت به یک شخص یا نقص در اعیان (۳۹) معنا شده است. ضرر به سوء حال نیز معنا شده است، اعم از سوء حال نفس به خاطر قلت علم و فضل یا سوء حال بدن به خاطر فقدان عضوی از بدن و یا به خاطر قلت مال و آبرو (۴۰).

در متون فقهی نیز برای ضرر تعاریفی ذکر شده است. به عنوان مثال نائینی معتقد است ضرر عبارت است از هر فوت یا نقصان در نفس یا جوارح انسان، در مال، آبروی او و زمانی که مالش اتلاف یا تلف شد یا آبروی او اختیاری یا غیر اختیاری هتک شد، گفته می‌شود او متضرر شده است (۴۱). به نظر امام خمینی (ره) ضرر به معنای ضد نفع و مقابل نفع است (۴۲).

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی ضرر در جمع‌بندی نظرات، همان‌گونه که مرحوم بجنوردی اظهار می‌دارد باید گفت: ضرر در معنای عرفی امری وجودی است که عبارت است از خسارت و نقص در مال، آبرو، جان و یا در سایر شئون انسان (۴۳).

۲-۲- حکم اضرار به خود: مطابق با نظر فقیهان انسان بر اعضایش مالکیت (۴۴-۴۵) یا سلطنت دارد (۴۵)، لکن این مالکیت با مالکیت بر اموال و اشیا تفاوت‌هایی دارد، چراکه از نظر فقهی محدودیت‌هایی برای این مالکیت از قبیل حکم تکلیفی «حرمت اضرار به نفس» وجود دارد:

غیر از این‌ها از ضررهایی که تحمل آن‌ها عرفاً و عادتاً قابل تحمل نیست، نیز اضرار حاصل می‌گردد (۲۶).

۳-۳-۱- انجام حرام به قدر حاجت: از این ضابطه با عنوان «أن تقدّر الضرورة بقدرها» تعبیر می‌شود. این قاعده عنوان می‌دارد ضرورت‌ها اندازه دارند و در تمسک به آن‌ها برای دفع ضرر باید به حداقل اکتفا نمود (۲۶). این ضابطه، در دو حالت متصور است:

- باید از حرام به قدری تناول کرد که موجب حفظ رمق شود، زیرا مقصود حفظ نفس است که با حفظ رمق ضرورتی برای تناول باقی نمی‌ماند (۲۹). دلیل آن را می‌توان آیه ۱۷۳ سوره بقره دانست، زیرا عبارت «غَيْرِ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ» در آیه مذکور دلالت بر این دارد که اکل حرام باید به قدر حاجت و دفع ضرر باشد.

- اباحه محظور تا زمانی است که ضرورت باقی باشد، زیرا مجوز ارتکاب محظور تا زمان وجود ضرورت است و با رفع ضرورت مجوزی برای بعد از آن نیست (۳۰).

۴-۳-۱- متعین بودن دفع ضرورت با ارتکاب محظور: مطابق با این ضابطه مکلف تنها توانایی دفع ضرورت به وسیله ارتکاب محظور را داشته و نتواند با فعلی غیر از ارتکاب حرام، ضرر را از خود دفع نماید.

به عبارت دیگر برای دفع ضرر راه دیگری که مباح بوده وجود نداشته باشد (۳۱)، مثلاً فرد گرسنه‌ای که در معرض هلاکت است اگر به جای خوراکی‌های حرام بتواند از داروهایی از قبیل سرم‌های غذایی استفاده کند، خوردن خوراکی‌های حرام برای او جایز نخواهد بود (۳۲).

۵-۳-۱- عدم تحقق ضرر مساوی یا بیشتر با عمل کردن بر طبق ضرورت: مطابق با این ضابطه ضرر ارتکاب محظور باید کم‌تر از ضرر عدم ارتکاب محظور باشد (۳۳)، یعنی در زمان اضرار دفع ضرر واجب است، لکن نه دفع آن با ضرر مساوی و یا بزرگ‌تر از آن، زیرا هم از نظر شرع و هم به حکم عقل ضرر را نباید با ضرر همانند یا شدیدتر از آن دفع کرد، مثلاً انسان نمی‌تواند قرنیه چشم خود را جهت پیوند به فرد دیگری که یکی از چشم‌های خود را از دست داده بدهد تا از او رفع نقص

به مواردی است که منفعت اهمی در تراحم با آن قرار نگیرد (۵۴).

فقه‌های امامیه نیز در مواردی به این مطلب اشاره فرموده و صرف ظن و خوف ضرر قابل اعتنا (۵۵)، حتی هلاکت و فساد موهوم را در ضررهای معتنی به مثل فسادالابدان جایز نمی‌دانند (۵۶).

با توجه به وجوب دفع ضرر از خویش، باید گفت این مسأله به مفهوم حقوقی از مقوله حکم است نه حق، یعنی قابل تغییر و قابل اسقاط نبوده و هیچ کس اختیار ضرر به خویش را ندارد.

آنچه که از مباحث فوق به دست آمد و از آن می‌توان در تبیین حکم مسأله استفاده نمود، حرمت اضرار به خود است که شامل ضرر قطعی، ظنی و احتمالی می‌گردد، البته مشخص گردید که دلیلی بر حرمت مطلق اضرار به نفس وجود ندارد، زیرا در برخی مصادیق همانند اهدای عضو، ممکن است برای بسیاری از افراد ضرر نداشته باشد و یا برخی مواقع ضرورت ایجاب می‌کند که حکم حرمت اضرار به نفس ساقط، حتی موجب وجوب فعل گردد.

### حکم‌شناسی

بعد از تبیین قاعده ضرورت و ضرر، در رابطه با آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی، این سؤالات مطرح است:

- آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی بر روی انسان‌ها، حیوانات و گیاهان، چه حکمی دارد؟

- با وجود ضرر قطعی یا احتمالی این‌گونه آزمایش‌ها، رضایت افراد داوطلب در انجام آزمایش، چه تأثیری بر روی حکم مسأله دارد؟

پاسخ به سؤالات فوق را باید در سه حالت ملاحظه نمود:

#### ۱- حکم اولیه آزمایش‌های تحقیقاتی

مطابق با اصل اباحه، باید گفت حکم اولیه آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی به منظور کشف داروهای جدید، جهت درمان بیماری‌ها، جواز است، زیرا مشهور فقهای امامیه، مطابق با آیات ۲۹ و ۱۶۸ سوره بقره و ۱۴۵ سوره انعام و همچنین روایات منقول از معصوم (ع) از جمله روایت امام صادق (ع):

فقیهان امامیه اتفاق نظر دارند که انسان باید به خود و اعضای خود ضرر وارد نکرده و همچنین دفع ضرر از خود نماید (۵۱-۴۷)، برای حرمت ضررزدن به خود به آیه ۱۹۵ سوره بقره، حدیث «لاضرر و لااضرار» و حکم عقل استناد شده است:

در دلالت حدیث نبوی «لاضرر و لااضرار» بر حرمت اضرار به نفس اظهار شده است که هم بر مبنای نظر فقهای «لا» را به معنای نفی احکام ضرری دانسته‌اند، نفی احکام ضرری با جواز اضرار (چه به خود و چه به دیگران) قابل جمع نیست. هم بر مبنای نظر فقهای «لا» را به معنای نهی از اضرار دانسته‌اند که در این صورت شارع از هرگونه اضرار نهی فرموده است و بعد از حرمت ضرر و اضرار به قول مطلق، اگر اضرار شامل ضررزدن به نفس نشود، لاقلاً لاضرر شامل آن خواهد شد (۵۲).

در دلالت حکم عقل بر حرمت اضرار به خود نیز عنوان شده است عقل سلیم ضرررساندن به خویش را قبیح و منهی می‌داند و حکم به وجوب دفع ضرر از خویش می‌نماید، البته واضح است که عقل به وجوب دفع هرگونه ضرر، مانند ضررهای اندک و ضررهایی که اغراض عقلایی بر تحمل آن‌ها مترتب است، حکم نمی‌کند (۵۳). بنابراین در مواردی که اهدافی عقلایی بر اضرار مترتب است، مانند اهدای اعضای غیر رئیسه بدن جهت پیوند به بیمار مضطر، حرمت اضرار به بدن فعلیت و تنجز پیدا نمی‌یابد. همان‌گونه که عنوان شده است: «مطلق اضرار به نفس دلیل بر حرمت ندارد و اهدای عضو جهت پیوند به شخص دیگر از مصادیق اضرار به نفس به نحو کلی نیست، زیرا ممکن است برای کثیری از افراد ضرر به همراه نداشته باشد» (۵۳).

#### ۲-۳- دفع ضرر محتمل از خود: هم از دیدگاه عقلا و

هم از ظاهر آیات و روایاتی که بر حرمت اضرار خود دلالت دارند، چنین استنباط می‌شود که تنها ضرر قطعی مراد نیست، بلکه اگر ضرر مزبور ظنی و حتی کم‌تر از ظن نیز باشد، باید از آن اجتناب کرد و نهی از اضرار به این موارد نیز تعلق گرفته است، البته منظور از ضرر در اینجا ضرر معتنی به بوده و مربوط

و درمان آن معلوم گردد، انجام این آزمایش‌ها بر روی خود بیمار جایز است، هرچند که ضرر داشته باشد» (۳۳).

### ۳-۱- نقش رضایت در آزمایش‌های تحقیقاتی:

همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر گردید، انسان بر اعضای خود مالکیت (۴۴-۴۵) و یا نهایتاً به موجب قاعده سلطنت، بر تمامیت جسمانی خویش سلطنت دارد (۴۶). بنابراین تصرف در جسم دیگری بدون رضایت وی، هرچند به قصد درمان و معالجه، ممنوع است و چنانچه پزشکی بخواهد مابشرتاً به امر درمان بیمار بپردازد، مثلاً پس از تشخیص بیماری، لازم بداند دارویی به وی بخورد یا آمپولی را تزریق کرده یا او را تحت عمل جراحی قرار دهد، باید رضایت او یا اولیانش را اخذ نماید (۶۲-۶۱)، هرچند آن آزمایش برای بیمار کاملاً بی‌ضرر یا کم‌ضرر باشد (۵۹).

### ۲- صورت‌های آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی

با توجه به حکم اولیه و ثانویه آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی، فرض‌های ذیل را می‌توان مطرح نمود:

#### ۲-۱- قطعی بودن ضرر جانی و کمک به پیشرفت علم

**پزشکی:** در این حالت بیمار قطع دارد که با انجام آزمایش‌های دارویی بر روی او به استقبال خطرات جانی رفته است، ولی از طرفی به پیشرفت علم پزشکی و به معالجه و مداوای جامعه بشری در آینده کمک نموده است.

در این حالت در صورتی که فرد داوطلب پذیرای آزمایش گردد، ضرر و خطر جانی متوجه او می‌گردد که با توجه به حرمت اضرار به خود و مطابق با نظرات فقیهان معاصر، خود را در معرض چنین آزمایش‌هایی قراردادن جایز نبوده و اشکال دارد (۶۰-۵۸). کمک به پیشرفت علم پزشکی نیز به گونه‌ای نیست تا عاملی برای رفع حکم عدم جواز آزمایش‌های مضر گردد.

#### ۲-۲- ضرر محتمل و قطعی بودن کمک به علم پزشکی:

در این حالت ضرر جانی محتمل است، ولی کمک به علم پزشکی نیز قطعی است.

در این صورت نیز با توجه به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل - که نیازی نیست تحقق ضرر قطعی باشد، بلکه دفع ضرر محتمل نیز واجب است - باید گفت این‌گونه آزمایش‌ها

«همه اشیا مباحند، مگر آنکه مورد نهی واقع شده باشند»، اظهار می‌دارند اگر شرع درباره یک فعل خاص ساکت بود، مطابق با اصل اباحه، فرد مجاز به انجام آن کار است و آن فعل جزء امور مباح به حساب می‌آید (۵۷). بنابراین در این مسأله نیز باید حکم به اباحه داد، به این دلیل است که مراجع عظام تقلید در استفتائات خود، زمانی که آزمایش‌های تحقیقاتی ضرری برای افراد آزمایش‌شونده ندارد، در صورت رضایت او، حکم به جواز داده‌اند (۳۳، ۵۹-۵۸).

### ۱-۱- عدم جواز آزمایش‌های تحقیقاتی با علم یا

**احتمال ضرر:** اگر آزمایش‌های تحقیقاتی موجب ضرر و دارای خطر جانی باشند، جایز نیستند، زیرا بر اساس ادله‌ای که در بخش موضوع‌شناسی ذکر گردید، اضرار بر خود حرام است. بر اساس قاعده دفع ضرر محتمل، نیازی به علم قطعی به ضرر نیست، بلکه اگر ضرر مزبور ظنی و حتی کم‌تر از ظن نیز باشد، باید از آن اجتناب کرد و نهی از اضرار به این موارد نیز تعلق گرفته است. بر این اساس در حالت وجود ضرر قطعی، ظنی و حتی محتمل، آزمایش‌های تحقیقاتی مجاز نیستند.

به این دلیل ملاحظه می‌گردد مراجع تقلید معاصر در صورتی که ضرر و خطر جانی متوجه فرد داوطلب پذیرای آزمایش گردد، حکم به عدم جواز چنین آزمایش‌هایی داده و آن را دارای اشکال می‌دانند (۶۰-۵۸).

### ۲-۱- جواز آزمایش‌های تحقیقاتی مضر با تحقق

**ضرورت:** با توجه به تبیین ضرورت در مباحث قبل، اگر تمام ضوابط ضرورت - بالفعل بودن ضرورت، رسیدن به مرحله التجاء، متعین شدن دفع ضرورت با ارتکاب محظور، کم‌تر بودن ضرر ارتکاب محظور - محقق گردد، حکم عدم جواز آزمایش‌های تحقیقاتی برداشته شده و بر اساس حکم ثانویه این‌گونه آزمایش‌ها مجاز می‌گردند، البته این نکته قابل ذکر است که اگر حتی یکی از ضوابط محقق نگردد، حکم عدم جواز همچنان باقی می‌ماند.

به عنوان نمونه در مورد ضرورت مطرح در آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی عنوان شده است: «اگر حفظ جان یا معالجه بیمار مستلزم آن باشد که آزمایش‌هایی به لحاظ طبی و دارویی بر روی او انجام شود تا نوع بیماری دقیقاً شناخته شود

امکان را می‌دهند تا عملکرد واقعی داروها و درمان‌ها را با هم مقایسه کنند (۶۳)، از نظر فقهی، استفاده از روش دارونمایی در دو سطح قابل بحث است:

۱-۵-۲- جنبه درمانی: در این حالت، بر فرض عدم وجود داروهای واقعی، استفاده از دارونما که فاقد خطر است، هر چند به منظور تلقین، بی‌اشکال است (۵۸).

۲-۵-۲- جنبه آزمایش و پژوهش: گاهی مواقع استفاده از دارونما به منظور آزمایش‌های پزشکی، کشف داروها و روش‌های جدید درمان است. عموماً استفاده از این روش برای بیماری‌های مهلک و صعب‌العلاج بوده که در برخی موارد موجب افزایش بیماری، ابتلا به بیماری جدید یا تأخیر در بیماری می‌گردد. در واقع با استفاده از این روش، تأثیر تلقین بر وضعیت بیمار آزمایش شده بدون این که به نتیجه بهبودی اطمینان یا یقین باشد (۶۳).

در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که آیا از نظر فقهی استفاده از چنین روشی جایز است؟ در این مسأله دو دیدگاه را می‌توان ملاحظه نمود:

۱-۲-۵-۲- دیدگاه اول، عدم جواز: طرفداران این دیدگاه مطلقاً نظر به حرمت داده‌اند (۶۴)، حتی بر این نکته تأکید شده که اگرچه بیماری از نوع صعب‌العلاج و لاعلاج بوده و یا هدف پیشرفت علم پزشکی باشد، چنین روشی مشروع نخواهد بود (۶۵).

دلیل: مهم‌ترین مبنای فقهی این دیدگاه را می‌توان آیه ۱۹۵ سوره بقره و قاعده لاضرر دانست. در تبیین دلیل این دیدگاه می‌توان گفت مطابق با تحلیلی که در رابطه با ضرر شده است، ضرر شامل ضررهای مالی، حق و آبرو و جسمی می‌شود (۶۶) و نقص در بدن یا منفعت اعضای آن، جرح، قطع، ایجاد بیماری، ازدیاد بیماری یا امر موجب به تأخیرانداختن درمان را می‌توان از جمله مصادیق ضرر بدنی دانست. بر این اساس استفاده از دارونما که بهبودی توسط آن اطمینان بخش نیست و از طرفی می‌تواند موجب افزایش بیماری، ابتلا به بیماری جدید یا تأخیر در بیماری نیز گردد، مطابق با آیه «و لاتلقوا بأیدیکم الی التهلکة» و قاعده لاضرر جایز نیست.

جایز نیست. با ملاحظه استفتائات از مراجع تقلید در این مسأله نیز ملاحظه می‌گردد که اگر احتمال ضرر جانی قوی باشد، حکم مشکل (۵۸) و اشکال دارد (۵۹)، البته به نظر می‌رسد صرف قطعی بودن کمک به علم پزشکی تأثیری بر حکم مسأله ندارد، زیرا به مرحله ضرورت نرسیده است تا بتوان بر اساس آن حکم عدم جواز را برداشت.

**۲-۳- نداشتن علم یا احتمال به ضرر و محتمل بودن فایده آزمایش برای کمک:** در این حالت هیچ گونه علمی به ضرر جانی برای خود وجود ندارد، البته فایده آزمایش هم برای کمک به علم پزشکی نیز محتمل است.

با توجه به این که در این حالت هیچ گونه علم و احتمالی مبنی بر وجود ضرر وجود ندارد، باید مطابق با حکم اولیه اباحه، حکم به جواز این گونه آزمایش‌ها داد. فقیهان معاصر نیز مطابق با اصاله اباحه، آزمایش تحقیقاتی در این حالت را بدون اشکال می‌دانند (۳۳، ۵۹-۵۸).

**۲-۴- آزمایش بدون ضرر و بدون اطلاع و کسب اجازه از بیمار:** حالت دیگر حالتی است که آزمایش‌های تحقیقاتی برای اهداف پزشکی هیچ‌گونه ضرری برای انسان بیمار نداشته باشد، اما این حالت مطرح است که طبیب به بیمار اطلاع ندهد و بدون کسب اجازه از او چنین اقدامی نماید.

در این فرض با توجه به مالکیت یا سلطنت انسان بر اعضای خود، این گونه آزمایش‌ها بدون رضایت وی، هر چند به قصد درمان و معالجه باشد، ممنوع است، البته در این فرض عنوان شده است که اگر آزمایش‌ها، جزئی از معالجه بیمار یا مقدمه درمان او باشد مانعی ندارد، در غیر این صورت نیاز به اجازه دارد (۶۰-۵۸).

**۲-۵- استفاده از دارونما:** فرض دیگری که در انجام آزمایش‌های تحقیقاتی مطرح می‌گردد، استفاده از دارونما است. دارونما که از واژه‌های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی و معادل واژه «Placebo» است، در اصطلاح پزشکی، ماده‌ای کاملاً هم‌شکل با یک فراورده دارویی است که فاقد ماده مؤثر دارویی است، اما به بیمار این واقعیت گفته نمی‌شود. دارونماها که در واقع داروهایی قلبی هستند، به محققان این



۲-۵-۲- دیدگاه دوم، جواز مشروط: این دیدگاه اعتقاد بر این دارد که اگر ضرر از منظر عقلا، قابل اعتنا نباشد و بیمار نیز بدان رضایت دهد، جایز است (۶۷).

دلیل: آنچه که در تبیین دلیل دیدگاه مذکور می‌توان گفت توجه این دیدگاه به قاعده ضرورت و دفع ضرر محتمل است، زیرا یکی از ضوابط قاعده ضرورت مسأله موازنه و مقایسه ضرر و نفع حاصل از ارتکاب امر محظور است. بر این اساس اگر احتمال ضرر استفاده از دارونما بیشتر از نفع محتمل آن باشد، باید گفت چنین روشی جایز نخواهد بود، لکن اگر احتمال نفع بیشتر از ضرر احتمالی باشد، چنین روشی را باید جایز دانست. همچنین مطابق با دفع ضرر محتمل، باید گفت ضرر محتمل در قاعده، ضرر عقلایی و معتنا به است. بنابراین صرف احتمال ضرر ضعیف که عقلا توجهی به آن ندارند، نمی‌تواند موجب حرمت فعل گردد. در نتیجه ملاحظه گردید که در دیدگاه مذکور عنوان شده است، اگر ضرر ناشی از دارونما از منظر عقلا قابل اعتنا نباشد، استفاده از این روش جایز است. به این دلیل اظهار شده است استفاده از دارونما در حدی که خطر جانی و ضرر قابل توجه نداشته باشد، با رضایت شخص اشکال ندارد (۳۳).

۲-۵-۳- دیدگاه مورد پذیرش: با توجه به مبنای پژوهش حاضر (اصل اباحه، قاعده ضرورت و دفع ضرر محتمل) در تبیین حکم آزمایش‌های پزشکی، در مسأله استفاده از دارونما نیز باید گفت بر اساس اصل اباحه حکم اولیه استفاده از دارونما، جواز است، مگر این‌که در استفاده از روش دارونمایی، احتمال افزایش بیماری، ابتلا به بیماری جدید یا تأخیر در بیماری وجود داشته باشد که در این صورت مطابق با قاعده دفع ضرر محتمل - البته ضرر احتمالی ناشی از آن، باید معتنا به و مورد توجه عقلا باشد - استفاده از این روش جایز نیست. لکن اگر ضرورتی - با تحقق تمام ضوابط آن - اقتضا نماید، استفاده از دارونما جایز می‌گردد.

۲-۶- استفاده از کفار، اسرا و محکومین به مرگ برای آزمایش‌های تحقیقاتی: در این فرض از کفار، اسرا و محکومین به مرگ برای انجام آزمایش‌های تحقیقاتی استفاده می‌گردد. در این مسأله دو دیدگاه را می‌توان ملاحظه نمود:

۲-۶-۱- دیدگاه اول، عدم فرق بین مسلمان و کافر و اسیران و محکومان به اعدام: این دیدگاه، فرقی بین مسلمان، کافر، اسیران و محکومان به اعدام قائل نیست. بنابراین نمی‌توان کافر، اسرای جنگی یا محکومان به مرگ را مجبور به پذیرفتن آزمایش کرد یا بدون اجازه آن‌ها آزمایش را انجام داد (۳۳، ۵۹-۵۸).

اگرچه با مطالعه متون فقهی، دلیلی در رابطه با دیدگاه مذکور اظهار نگردیده است، لکن مبنای این حکم را می‌توان توجه به کرامت انسانی و حقوقی فطری انسان‌ها دانست که در این رابطه فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان نیست.

۲-۶-۲- دیدگاه دوم، تفصیل بین مسلمان، کافر، اسیران و محکومان به اعدام: دیدگاه دوم قائل به تفصیل بین بیمار مسلمان و غیر مسلمان و جواز مطلق استفاده از این روش در مورد غیر مسلمان شده است (۶۸).

اگرچه با بررسی متون فقهی، دلیلی برای این دیدگاه ملاحظه نگردید، لکن به نظر می‌رسد مبنای دیدگاه مذکور را قائل نبودن به حرمت برای کفار دانست.

۲-۶-۳- دیدگاه مورد پذیرش: به نظر می‌رسد دیدگاه اول با مبنای قرآنی و روایی سازگاری بیشتری داشته باشد، زیرا در اثبات این دیدگاه می‌توان به آیات و روایات ذیل استناد نمود:

۲-۶-۳-۱- آیه ۸ سوره ممتحنه: خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «خداوند شما را از کسانی که با شما در کار دین کارزار نکرده و شما را از خانه و کاشانه‌تان آواره نکرده‌اند، نهی نمی‌کند، از این‌که در حقشان نیکی کنید و با آنان دادگرانه رفتار کنید. بی‌گمان خداوند دادگران را دوست دارد».

در این آیه، روش معاشرت با غیر مسلمانان ذکر گردیده است و از مسلمانان خواسته شده با نیکی و عدالت با کافرانی که زورگو نیستند، رفتار کنند. یکی از مصادیق برخورد با نیکی و عدالت نیز این است که تفاوتی بین مسلمانان و غیر مسلمانان در استفاده پزشکی از آن‌ها نباشد.

۲-۶-۳-۲- آیه ۷۰ سوره اسراء: خداوند در این آیه می‌فرماید: «ما به بنی آدم کرامت دادیم». با توجه به عمومیت آیه، این کرامت شامل همه انسان‌ها، از مسلمان و غیر مسلمان (۶۹) بدون در نظر گرفتن جنس، مذهب، قومیت، ملیت و

بودند، است و در آن بر ضروری بودن آزمایش و رضایت آزمودنی در انجام آزمایش، حتی اگر اسیر و زندانی هم باشد، تأکید نموده است.

#### ۷-۲- آزمایش بر روی حیوانات و گیاهان: گاهی مواقع

آزمایش‌های تحقیقاتی بر روی حیوانات و نباتات انجام می‌گیرد و معمولاً این‌گونه آزمایش‌ها موجب تلف یا آزار و اذیت و آسیب به حیوان و گیاه می‌شود. در این رابطه، حکم مسأله در دو فرض اولی و ثانوی، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱-۷-۲- حکم اولی: بر اساس آموزه‌های اسلامی، باید کشتن غیر ضروری، وارد کردن درد و صدمه بر حیوانات را غیر مجاز دانست. در این زمینه احادیث فراوانی از معصومین (ع)، وارد شده است که انسان‌ها را از کشتن و آزار و اذیت حیوانات منع نموده‌اند که جهت اختصار به چند نمونه از روایات اشاره می‌شود:

۱-۷-۲-۱- حدیث نهمی از قتل و مثله کردن حیوانات: در این مورد پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «هر حیوان پرنده یا غیر آن به ناحق کشته شود، روز قیامت با قاتل خویش مخاصمه کند» (۷۲). در جای دیگر پیامبر (ص) فرمودند: «خداوند لعنت می‌فرستد بر کسی که حیوان را مثله کند» (۷۲).

۱-۷-۲-۲- حدیث نهمی از کشتن و آزار و اذیت حیوانات: در این حدیث امام صادق (ع) از پدران بزرگوارش نقل می‌کند که پیامبر (ص) از زدن بر صورت چهارپایان، کشتن زنبور عسل و داغ‌نهادن بر صورت چهارپایان نهمی نمودند (۷۳).

۱-۷-۲-۳- حدیث حقوق حیوان بر صاحبش: در این حدیث سکونی از امام صادق (ع) روایت می‌کند که امام (ع) فرمودند: «برای حیوان بر صاحبش هفت حق است: بر حیوان بیش از توان آن بار نکنند، پشتش را محلی برای سخن گفتن قرار ندهد، هنگامی که جایی فرود آمد، اقدام به علف‌دادن آن کند، بر او داغ نگذارد، بر صورت او نزند، زیرا تسبیح خداوند می‌کند و هر وقت از کنار آب عبور کرد، آب را بر او عرضه کند» (۷۳).

۱-۷-۲-۴- حدیث حج امام سجاد (ع): در این حدیث ایوب بن اعین نقل می‌کند که امام سجاد (ع) با ناچه خود جهل حج به جا آورد، بدون این‌که حتی یک شلاق بر او بزند (۷۳).

فرهنگ می‌باشد. این عمومیت از اینجا به دست می‌آید که خداوند فرموده «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» نفرموده «لَقَدْ كَرَّمْنَا مُسْلِمًا» یا «كَرَّمْنَا مُؤْمِنًا». بنابراین از دیدگاه اسلام همه انسان‌ها چه مسلمان و چه غیر مسلمان، دارای کرامت و احترام می‌باشند (۷۰). بر این اساس نباید نسبت به آن‌ها رفتاری صورت گیرد که برخلاف کرامت انسانی آن‌هاست.

۳-۳-۶-۲- روایات: در روایات وارد از معصومین (ع)، بر اصل تساوی در خلقت و انسانیت تأکید شده است. به عنوان مثال در روایت مشهور نبوی آمده است: «مردم همانند دندان‌های شانه برابرند» (۷۱). از این روایت وحدت نوع بشر به دست می‌آید که همه انسان‌ها از یک مرد و زن خلق شده‌اند. بنابراین در حیثیت مشترک انسانیت، همه با هم برابرند و تفاوت در خلقت یک مسلمان با غیر مسلمان نیست.

همچنین امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر، بر احترام و حفظ حرمت غیر مسلمانان تأکید نموده و می‌فرماید: «مالک با مردم مهربان باش... زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته‌ای دیگر، همانند تو در آفرینش می‌باشند» در این نامه به حقوق انسانی که هر انسانی سزاوار و شایسته آن است، از جمله مهربانی و ملامت‌حاکمان و کارگزاران حکومتی با همه مردم (چه متدین و چه غیر متدین)، تأکید شده است.

بر این اساس با توجه به کرامتی که اسلام برای غیر مسلمانان نیز در نظر گرفته است، باید گفت همان‌گونه که برای مسلمانان، وجود عوارض قطعی یا احتمالی و همچنین عدم رضایت بیمار، موجب عدم جواز آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی می‌شود، همین حکم در مورد غیر مسلمانان، اسرا و محکومین به مرگ نیز صادق بوده و انجام آزمایش‌های تحقیقاتی دارای ضرر، بر روی این گروه از افراد نیز جایز نیست.

در این زمینه ملاحظه می‌گردد که آیین‌نامه‌ای بین‌المللی در زمینه پژوهش بر روی انسان‌ها، با عنوان آیین‌نامه نورنبرگ در سال ۱۹۴۷ م. صادر گردیده است که موضوع آن ناظر به محاکمه پزشکانی که در حکومت نازی‌ها طی جنگ جهانی دوم، بر روی زندانیان و اسرا آزمایش‌های پزشکی انجام داده

## نتیجه‌گیری

۱- مطابق با قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» هرگاه علم یا ظن غالب به تحقق حالتی به وجود آید که شخص، ناچار از انجام فعل حرامی شود، امر حرام بر فرد مضطر، مباح می‌گردد، البته برای تحقق ضرورت نیاز است ضوابط بالفعل بودن ضرورت، رسیدن ضرورت به مرحله التجاء، انجام حرام به قدر حاجت، متعین بودن دفع ضرورت با ارتکاب محظور و عدم تحقق ضرر مساوی یا بیشتر با عمل کردن بر طبق ضرورت، به وجود آید.

۲- بنا بر اصل اباحه انجام آزمایش‌ها و تحقیقات پزشکی به منظور دستیابی و کشف داروهای جدید برای درمان بیماری‌ها به شرط رضایت آگاهانه فرد داوطلب (بیمار یا سالم) مجاز است.

۳- در صورتی که آزمایش‌های تحقیقاتی موجب ورود ضرر و خطر جانی گردند، مجاز نیستند. بر اساس قاعده دفع ضرر محتمل، نیازی به علم قطعی به ضرر نیست، بلکه اگر ضرر مزبور ظنی و معتنا به نیز باشد، باید از آن اجتناب کرد.

۴- با وجود ضرر، آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی مجاز نیست، لکن اگر ضرورتی ایجاب کند که آزمایش‌ها انجام گیرند، بر اساس حکم ثانویه این‌گونه آزمایش‌ها مجاز می‌گردند.

۵- با توجه به مالکیت انسان بر اعضای خود و یا سلطنت بر تمامیت جسمانی خویش، انجام آزمایش‌های تحقیقاتی پزشکی، بدون رضایت فرد آزمایش‌شونده، هرچند به قصد درمان و بی‌ضرر یا کم‌ضرر بودن آزمایش، جایز نیست. در این زمینه فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان و اسیران و محکومان به مرگ نیست.

۶- آزمایش‌های موجب آزار و آسیب به حیوان جایز نیست، مگر این‌که ضرورتی اقتضای انجام آزمایش‌های تحقیقاتی نماید یا آزمایشات موجب پیشرفت علم پزشکی شود که در این صورت جایز است، حتی اگر موجب از بین رفتن حیوان شود.

۷- استفاده از دارونما جهت تحقیقاتی پزشکی اگر ضرر از منظر عقلا، قابل اعتنا نبوده و بیمار نیز بدان رضایت دهد، جایز است.

علاوه بر روایات فوق در منابع فقهی نیز به کرات به حقوق حیوانات توجه و از آزار و اذیت آن‌ها منع گردیده است. به عنوان مثال صاحب جواهر در بحث ودیعه می‌نویسد: «اگر مالک حیوان، به شخصی که حیوان را به امانت گرفته، بگوید به آن آب و علف نده، پذیرش دستور او روا نیست و بر وی، آب و علف‌دادن حیوان، واجب است، زیرا باید حق‌الله پاس داشته شود، گرچه آدمی حق خود را فرو افکنده است» (۷۴) و یا علامه حلی می‌نویسد: «اگر بهره‌برداری از شیر حیوان، برای آن زیان‌آور باشد، به این دلیل که خشکسالی باشد و علف در حد کافی برای حیوان یافت نشود، مالک نمی‌تواند شیر آن را بدوشد» (۷۵).

بنابراین بر اساس ادله فوق - که جهت اختصار به مختصری از آن‌ها اشاره شد - کشتن و اذیت و آزار حیوانات حرام است که در انجام آزمایش‌های تحقیقاتی بر روی حیوانات باید این مهم مورد توجه قرار گرفته و به حداقل رساندن کاربرد حیوانات در آزمایش‌ها، بیشتر مورد توجه پژوهشگران و مدیران قرار گیرد.

۲-۷-۲- حکم ثانوی: در عین حرمت کشتن و آزار و اذیت حیوانات، گاهی مواقع آزمایش‌های تحقیقاتی بر روی حیوانات موجب پیشرفت کارهای پزشکی است. در این‌گونه موارد باید مطابق با ضوابط قاعده ضرورت رفتار نمود. به این صورت که اگر ضرری که از انجام آزمایش و تلف و آسیب به حیوان حاصل می‌گردد، از ضرری که در صورت عدم انجام آزمایش‌ها متوجه بیمار و جامعه می‌شود، کم‌تر باشد، باید حکم به جواز چنین آزمایش‌هایی داد، لکن برای آزمایش‌های غیر ضرور و یا زمانی که امکان پژوهش جایگزین به جای تحقیقات بر روی حیوانات وجود داشته باشد، استفاده از حیوانات برای پژوهش‌های پزشکی مجاز نیست.

به این دلیل در استفتائی از فقیهان معاصر، گفته شده است، آزمایش‌های موجب اذیت و شکنجه حیوانات جایز نیست (۳۳)، مگر این‌که تحقیقات برای منظور مهمی باشد که در این صورت جایز است (۵۸).

## References

1. Dehkhoda A. Loghat Nameh. Tehran: Tehran University; 1997. Vol.1 p.124.
2. Vaaseti Zobaidi M. Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus. Beirut: Dār al-Fikr li-l-ṭibā'a wa-l-tawzī' wa-l-našr; 1993. Vol.1 p.3.
3. Abu al-Hussein A. Mo'jam Maqaees al-Loqa. Qom: Islamic Development Organization of Hawze; 1983. Vol.5 p.302.
4. Raghīb Isfahani H. Mufradāt alfāz al-Qur'ān. Lebanon: Dar al-Alam Dar al-Shamiah; 1991. p.470.
5. Najafi M. Javaher al-Kalam fī Sharh Sharae' al-islam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.43 p.296.
6. Najafi M. Javaher al-Kalam fī Sharh Sharae' al-islam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.43 p.298.
7. Khoee A. Serat al-Nijat (al-Mohasha). Qom: Maktab Nashr al-Muntakhab; 1995. Vol.1 p.362.
8. Dehkhoda A. Loghat Nameh. Tehran: Tehran University; 1997. Vol.5 p.6485.
9. Vatani A. Jurisprudential Study of Necessity and Emergency. *Maghalat va Barresiha* 2002; 35(71): 187-207.
10. Najafi M. Javaher al-Kalam fī Sharh Sharae' al-islam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.36 p.425-426.
11. Rouhani Qomi S. Fiqh al-Sadeq (peace be upon him). Qom: Dar al-Kitab Imam Sadiq School; 1991. Vol.24 p.219.
12. Mughniyeh M. Fiqh al-Imam al-Sadeq (peace be upon him). Qom: Ansariyan Institute; 2000. Vol.4 p.393.
13. Hurr Aamili M. Wasail al-Shi'ah. Qom: Al-Alibit Foundation (peace be upon him); 1988. Vol.1 p.152, 211, 464.
14. Al-Kulayni M. Al-Kafi (Th-Islamiyah). Tehran: Dar al-Kotob Islamiyah; 1986. Vol.5 p.29.
15. Hurr Aamili M. Wasail al-Shi'ah. Qom: Al-Alibit Foundation (peace be upon him); 1988. Vol.15 p.369.
16. Ibn-Manzur M. Lissan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr li-l-ṭibā'a wa-l-tawzī' wa-l-našr; 1993. Vol.4 p.482.
17. Firoozabadi M. Ghamoos Al-mohit. Beirut: Al-Moasesah al-Arabiyyah li-Teba'a va al-Nashr; No Date. Vol.2 p.77.
18. Al-Sayed Al-Khattab H. Ghaedeh al-Zaroorat Tobiyh al-Mahzoorat. Al-Osoul va al-Navazel. *Journal Egypt* 2008; 2: 145-234
19. Zoheili V. Al-Fegh al-Eslami. Dameshgh: Dar al-Fikr; 1996. Vol.5 p.275.
20. Ibn-Manzur M. Lissan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr li-l-ṭibā'a wa-l-tawzī' wa-l-našr; 1993. Vol.2 p.416.
21. Sadr M. Dorous fi Elm al-Osoul. No Place: Dar al-Montazer; 1984. Vol.1 p.54.
22. Tahanavi M. Kash'shaf Estelahat al-Fonoun va al-Uloom. Lebanon: Maktabah Lebanon Nasheroon; No Date; Vol.1 p.78.
23. Mughniyeh M. Fegh al-Imam al-Sadeq (peace be upon him). Qom: Ansariyan Institute; 2000. Vol.4 p.395.
24. Vaaseti Zobaidi M. Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus. Beirut: Dār al-Fikr li-l-ṭibā'a wa-l-tawzī' wa-l-našr; 1993. Vol.6 p.293.
25. Dehkhoda A. Loghatnameh Dehkhoda. Tehran: Tehran University; 1997. Vol.13 p.20394.
26. Moosawi Khomeini SR. Tahrir al-Wasila. Qom: Dar al-Elm; No Date: Vol.2 p.170.
27. Fazel Meghdad M. Kanz al-Erfan fi Fegh al-Quran. Qom: Mortazavi Publishers; 2004. Vol.2 p.322.
28. Al-Sayed Al-Khattab H. Ghaedeh al-Zaroorat Tobih al-Mahzoorat. Al-Osoul va al-Navazel. *Journal Egypt* 2009; 2: 145-234.
29. Najafi M. Javaher al-Kalam fī Sharh Sharae' al-Eslam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.36 p.431.
30. Rouhani Qomi S. Fiqh al-Sadeq (peace be upon him). Qom: Dar al-Kitab Imam Sadiq School; 1991. Vol.24 p.216.
31. Zoheili V. Nazariyah al-Zaroorah al-Shariah Bel-Ghanoon al-Vazee. Lebanon: Al-Resalah Foundation; 1981. p.66.
32. Vatani A. Jurisprudential Study of Necessity and Emergency. *Maghalat va Barresiha* 2002; 35(71): 187-207.
33. Montazeri Najaf Abadi H. Medical Commandments. Qom: Saeh Publication; 2006. p.149-150.
34. Safai S, Abbasi M. Asl Asib Naresandan dar Fegh va Hoghogh Eslami va Karbord an dar Fegh Zist Pezeshki. *Bioethics Journal* 2015; 5(17): 33-64
35. Hurr Aamili M. Wasail al-Shi'ah. Qom: Al-Alibit Foundation (peace be upon him); 1994. Vol.24 p.216.

36. Mohaqeq Hili. Share' al-Eslam fi Mase'l al-Hilal va al-Haram. Qom: Ismaeiliyan Foundation; 1987. Vol.2 p.213.
37. Johari A. Al-Sehah-Taj al-Loghah va Sehah al-Arabiyyah. Beirut: Dar al-Elm Lil-Mallaeen; 1989. Vol.2 p.719.
38. Saadi A. Alghamoos al-Feghhi Loghatan va Estelahan. Dameshgh: Dar al-Fikr; 1987. p.223.
39. Fayyoumi A. Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir Lil-Imam al-Rifa'i. Qom: Manshurat dar al-Radi; No Date. Vol.2 p.360.
40. Raghbi Isfahani H. Mufradāt alfāz al-Qur'ān. Lebanon: Dar al-Alam dar AlShamiah; 1991. p.503.
41. Naiini M. Munyah al-Talib fi Hashiah al-Makasib. Gather by Khansari M. No Place: Al-Nashr al-Eslami Institute; 2007. Vol.3 p.378.
42. Moosawi Khomeini SR. Al-Rasael. Tehran: Ismaeiliyan Foundation; 2006. Vol.1 p.28.
43. Bojnoordi H. Al-Qavaed al-Feqhiyah. Tehran: Al-Hadi Publishing; 1998. Vol.1 p.214.
44. Khoee A. Misbah al-fiqhahah. No Place: Maktaba al-Heidari; 2008. Vol.2 p.4.
45. Momen Qomi M. Kalamat al-sadidah fi Masael al-Jadidah. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 1994. p.181.
46. Ghandehari M. Al-Fegh va Masael Tebbiyah. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 2003. p.217.
47. Ansari M. Rasael Feghhiyah. Qom: World Congress of Sheikh Azam Ansari Commemoration; 1993. p.116.
48. Tusi M. Al-Mabsūt fi l-Fiqh al-Imāmīyya. Tehran: Maktab al-Mortazaviyah; 1967. Vol.6 p.285.
49. Ibn Idriss Helli M. Al-Saraer al-Hawi Letahrir al-Fata. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 1989. Vol.3 p.125.
50. Shahid Sani. Z. Masalek al-Afham Ila Tanqih Shara'e Alislam. Qom: al-Ma'aref al-Islamiah Institute; 1992. Vol.12 p.437.
51. Tabataba'i Haeri A. Riyadh al-Masa'il (al-Hadith). Qom: Al al-Bayt (peace be upon him); 1997. Vol.13 p.437.
52. Nazari Tavakkoli S. Al-Targhi va Zar'a al-Aaza fi Fegh al-Eslami. Mashhad: Astan Ghods Razavi Foundation; 2001. p.18.
53. Safai S, Abbasi M. Asl Asib Naresandan dar Fegh va Hoghogh Eslami va Karbord an dar Fegh Zist Pezeshki. Bioethics Journal 2015; 5(17): 33-64.
54. Khamenei A. Medical Commandments. Availble at: <http://www.nahad-tums.ir>.
55. Najafi M. Javaher al-Kalam fi Sharh Sharae' al-islam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.36 p.371.
56. Shobeiri Zanjani M. Kitab al-Nikah. Qom: Ray Pardaz Research Institute; 1997. Vol.1 p.34.
57. Mohaghegh Damad M. Ghavaed Fegh. Tehran: Human Sciences Publishing Center; 1985. Vol.4 p.23.
58. Makarim Shirazi N. Medical Commandments. Qom: School Publishing Imam Ali ibn Abi Talib (peace be upon him); 2008. p.49-52.
59. Fazil Lankarani M. Doctors and Patient's Commandments. No Place: No Publisher; No Date. p.51.
60. Montazeri Najaf Abadi H. Medical Commandments. Qom: Saeh Publishing; 2006. p.152.
61. Najafi M. Javaher al-Kalam fi Sharh Sharae' al-Eslam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.27 p.324.
62. Moosawi Khomeini SR. Tahrir al-Wasila. Qom: Dar al-Elm; No Date. Vol.2 p.560.
63. Tavallai A, Aflatooni A, Yousefirad Z. Motale'e Chalesh'hae Akhlaghi va Feghhi Daroonamai (Placebo). Third National Conference of Suhrawardi on Applied Ethics. Zanjan: Zanjan University; 2012. p.3-8.
64. Bahjat M. Estefa 1999/12/25. Ganjineh Esteftaat Ghazai Software. Ghoveh Ghazaiyah.
65. Safi Golpaeigani L. Estefa 1999/12/25. Ganjineh Esteftaat Ghazai Software. Ghoveh Ghazaiyah.
66. Mraghi M. Al-Anavin al-Fegheih. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 1996. Vol.1 p.308.
67. Khamenei A. Estefa 1999/07/11. Ganjineh Esteftaat Ghazai Software. Ghoveh Ghazaiyah.
68. Tabrizi M. Estefa 1999/08/30. Ganjineh Esteftaat Ghazai Software. Ghoveh Ghazaiyah.
69. Tabatabai M. Al-Mizan fi Tafisire Quran. Qom Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 1996. Vol.13 p.155.
70. Asghari M. Keramat Ahl Ketab dar Nezam Hoghoghi Eslam. Works Collections of Imam Khomeini International Conference and Religion Territory (Human

Dignity). Collect by Sepahi M. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2007. p.72.

71. Saduq M. Man la Yahduru al-Faqih. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Qom Seminary Teachers; 1992. Vol.4 p.379.

72. Rey Shahri M. Mizan al-Hekmah. Qom: Dar al-Hadith; 1995. Vol.1 p.712-713.

73. Hurr Aamili M. Wasail al-Shi'ah. Qom: Al-Alibit Foundation (peace be upon him); 1988. Vol.11 p.480-483.

74. Najafi M. Javaher al-Kalam fi Sharh Sharae' al-Eslam. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi; 1983. Vol.27 p.111.

75. Allameh Helli. Qavaed al-Ahkam fi Maarefat al-Halal va al-Haram. Qom: Daftare Entesharate Eslami; 1992. Vol.3 p.118.