

تحقیقت‌گویی: تأملی نظری بر «یافته‌های تصادفی» در بانک‌های زیستی پژوهش محور

محمد راسخ^{۱*}، سیدعلی آذین^۱، فائزه عامری^۱

۱. مرکز تحقیقات ریزفناوری زیستی، پژوهشکده فن‌آوری‌های نوین علوم پزشکی جهاددانشگاهی-ابن‌سینا، تهران، ایران

۲. استاد فلسفه و حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

چکیده

مقدمه: در بانک‌های زیستی پژوهش‌محور گاه با یافته‌هایی مواجه می‌شویم که خارج از پیش‌بینی پژوهشگر است و وی در آغاز به آن قسمت از یافته‌ها و نتایج پژوهش توجه و اشراف نداشته است. به‌ویژه، هنگامی که آن یافته‌ها دارای پیامدهای منفی و ناخوشایند باشند، این پرسش به میان می‌آید که آیا باید اهداکننده بافت و نمونه را از آنها مطلع نمود یا چنان رفتار کرد که گویی اصلاً چنان یافته‌هایی به دست نیامده‌اند.

روش‌ها: در این مطالعه، که مبتنی بر تحلیل در سطح فلسفه اخلاق و فلسفه حق است، متون اصلی و فرعی مطالعه و سپس آرا و نظریات، برای رسیدن به پاسخی مشخص، واکاوی و تحلیل شده‌اند. مطالعه حاضر بیشتر ناظر به بانک‌های زیستی پژوهش‌محور است، گرچه نتایج و یافته‌های این مطالعه بر دیگر انواع بانک‌های زیستی هم صدق می‌کند.

نتایج: دیدگاهی مختلفی در موافقت یا مخالفت با حقیقت‌گویی - همانند مباحث مربوط به وظیفه زیان‌رسانی، سودرسانی، خودآیینی یا حق بر ندانستن - مطرح شده‌اند که جملگی از کاستی‌های نظری رنج می‌برند و بر اساس آنها نمی‌توان اصولی اخلاقی را بنا نهاد یا به چالش کشید.

نتیجه‌گیری: در این مطالعه، بیش از هر چیز، بر مفهوم فضیلت تأکید کرده‌ایم تا نشان دهیم حقیقت‌گویی فضیلتی اخلاقی و نقطه مقابل آن، یعنی کتمان حقیقت، یک رذیلت است. از این رو، آوردن دلایل و مطرح کردن ادعاهایی از جمله زیر عنوان مصلحت برای کتمان حقیقت وجهی اخلاقی به آن نمی‌بخشد؛ چنانکه دروغ مصلحت‌آمیز همچنان فعلی غیراخلاقی است و قید مبهم و کشدار «مصلحت» قادر به رفع قبح اخلاقی آن نیست. اخلاقی به شمار آوردن کتمان حقیقت و دروغ به بهانه مصلحت از جمله برآمده از خلط میان مفاهیم نظری «حق» و «اخلاق» است. با این وصف، وظیفه اخلاقی پژوهشگر یا بانک زیستی ابراز حقیقت است نه پنهان کردن آن. نمی‌توان از وظیفه اخلاقی «کتمان حقیقت» دفاع کرد.

واژه‌های کلیدی:

حقیقت‌گویی، دروغ، یافته‌های تصادفی، بانک زیستی پژوهش‌محور، حق بر ندانستن

نحوه استناد به مقاله:

راسخ محمد، آذین سیدعلی، عامری فائزه. حقیقت‌گویی: تأملی نظری بر «یافته‌های تصادفی» در بانک‌های زیستی پژوهش‌محور. مجله ایرانی حقوق و اخلاق زیست‌پزشکی. ۱۳۹۸؛ ۲(۲): ۳۵-۲۴.

* نویسنده مسئول: محمد راسخ، تلفن: ۰۲۰۲۴۳۲۰۲۰، شماره: ۰۲۰۲۴۳۲۰۲۱، رایانامه: rasekh@avicenna.ac.ir, m-rasekh@sbu.ac.ir

مقدمه

بانک زیستی پژوهش‌محور^۱ منبعی غنی از اطلاعات، بافت‌ها و نمونه‌های زیستی است که، بدین سبب، امکان انجام پژوهش‌های متعدد را فراهم می‌آورد. تأکید بر بانک زیستی پژوهش‌محور در میان دیگر انواع بانک زیستی، مانند بانک درمانی و تشخیصی، از حیث شیوع و غلبه یافته‌های تصادفی^۲ در آن بانک‌ها بوده است، اگر چه موضوع یافته‌های تصادفی و به تبع مباحث اخلاقی مربوط در هر گونه بانک زیستی به میان خواهد آمد. در مسیر انجام پژوهش در بانک زیستی با چالش‌های اخلاقی گوناگونی روبه‌رو می‌شویم که یکی از آنها «یافته‌های تصادفی» است. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که، گاه با بررسی‌ها و آزمایش‌های ژنتیک بر نمونه‌هایی که در بانک زیستی موجود است، اطلاعاتی آشکار می‌شوند که پیش‌تر فرد از آنها بی‌خبر بوده و، از طرفی، هدف از انجام پژوهش رسیدن به آن اطلاعات نبوده است. در واقع، این یافته‌ها به شکل تصادفی و ناگهانی در ضمن پژوهش به دست می‌آیند و برنامه مشخص یا از پیش تعریف‌شده‌ای برای رسیدن به آنها وجود نداشته است (۱، ۲). این ویژگی وجه ممیز یافته‌های تصادفی از دیگر یافته‌های پژوهشی است. این اطلاعات از آن حیث مهم‌اند که آگاهی یا عدم آگاهی از آنها می‌تواند تصمیم‌گیری‌های بعدی فرد در موضوع درمان، پیشگیری، ازدواج و فرزندآوری را تحت تأثیر قرار دهد؛ از این رو، اتخاذ رویکردی اخلاقی به موضوع مهم می‌نماید. پرسش دقیقاً آن است که آیا پژوهشگر یا بانک زیستی اخلاقاً اجازه دارد اطلاعات افراد را از آنها مکتوم کند یا باید اطلاعات را آنگونه که به دست می‌آیند در اختیار اهداکننده بافت یا نمونه بگذارد؟ همچنین، آیا رضایت پیشینی فرد به ندانستن حقیقت از لحاظ اخلاقی قابل دفاع است؟ به دیگر سخن، آیا فرد اخلاقاً مجاز است رضایت دهد که حقایق را از او پنهان کنند؟ این یافته‌ها گاه محتوایی ناخوشایند دارند. برای نمونه، گاه در حین پژوهش، حقایقی در مورد نسب افراد یا

زمینه ژنتیک یک بیماری صعب‌العلاج در آنان به دست می‌آیند که گروه پژوهشی را در گفتن حقیقت به اهداکننده به تردید وامی‌دارند. معمولاً در بیان اخبار خوشایند کمتر سست می‌شویم و تردید به خود راه می‌دهیم، اما در مواجهه با اخبار ناخوشایند همواره در پی دلایل و توجیهاتی هستیم تا خود را برای نگفتن حقیقت قانع کنیم. باری، قوت و وجاهت اخلاقی این دلایل چقدر است؟ اگر تحریف حقیقت یک فعل ضد اخلاقی باشد، دیگر چه تفاوتی میان فرمان اخلاقی به صداقت‌گویی، از یک سو، و کتمان نکردن حقیقت، از دیگر سو، وجود دارد؟ آیا نقض این دو به یک اندازه ناقض دستورهای اخلاقی نیست؟ گاه برای نگفتن حقیقت به «مصلحت» دست یازیده می‌شود. پرسش اما آن است که آیا «مصلحت» می‌تواند امر ضد اخلاقی را اخلاقی کند؟ آیا گزاره «دروغ مصلحت‌آمیز به ز راست فتنه‌انگیز» (۳) اخلاقاً موجه است؟ اگر بتوان نشان داد که کتمان حقیقت در هر شرایطی خلاف اخلاق است، آنگاه باید از اعتبار اخلاقی رضایت‌نامه‌های پژوهشی پرسید که در آنها فرد رضایت می‌دهد حقیقت را از او مکتوم دارند. در رضایت‌نامه‌های پژوهشی، به افراد گزینه می‌دهند تا رضایت خود را به دانستن یافته‌های تصادفی یا پنهان کردن آنها از ایشان اعلام کنند. حال، اگر کتمان حقیقت ناقض اخلاق باشد، آیا اخلاقاً می‌توان به این امر رضایت داد و پژوهشگر یا بانک زیستی اخلاقاً مجاز به چنین کتمانی است؟

در این مقاله در پی ارائه پاسخ به پرسش‌های یادشده و پرسش‌های فرعی‌تر در باب حقیقت‌گویی یا به تعبیر دیگر، ارائه تصویر درست و واقعی^۳ از وضعیت سلامت فرد هستیم (۴). در اینجا، توضیح این نکته ضروری است که موضوع حقیقت‌گویی ابراز حقیقت به فرد اهداکننده بافت یا نمونه است؛ حال آنکه موضوع محرمانگی نگفتن حقایق به دیگران است. این دو را نباید بر هم آمیخت. از این رو، در این مقاله از محرمانگی و مسئله گفتن حقیقت به دیگران بحث نمی‌شود.

1. Research biobank
2. Incidental findings

3. True picture

روش‌ها

در این پژوهش، مبتنی بر مطالعه نظری-تحلیلی، بنا داریم با مطالعه منابع نوشتاری نظریه‌ها و استدلال‌های گوناگون، دیدگاه‌های موافق و مخالف حقیقت‌گویی را در قلمرو اخلاق زیست‌پزشکی بررسی و آنها را یک‌به‌یک تحلیل کنیم. بیشتر نظرات طرفدار کتمان یا افشای حقیقت بر اصول اخلاقی پیشنهاد شده از سوی بوجامپ بنا شده‌اند. سعی نموده‌ایم، مباحث این مقاله به آن سیاق نزدیک باشد. بیش از همه، از مقاله‌ها و کتاب‌های موجود در کتابخانه‌ها و اینترنت استفاده کرده‌ایم که نویسندگان در آنها در باب حقیقت‌گویی یا، به طور خاص، حقیقت‌گویی در یافته‌های تصادفی نگاشته‌اند و به‌کرات در دیگر منابع به آنها ارجاع شده است.

نتایج

در این قسمت، ادعاهای موافق یا مخالف را مبتنی بر سه اصل خودآیینی، سودرسانی و ضررنرسانی بررسی می‌کنیم.

خودآیینی

چنین ادعا شده است که خودآیینی فاعل اخلاقی مستلزم بیان حقیقت به اوست. به دیگر سخن، صرف‌نظر از محتوای تلخ و رنج‌آور حقیقت، فاعل اخلاقی باید از آن آگاه شود تا بتواند در خصوص وجوه مختلف زندگی خود تصمیم بگیرد. این امر همان اعمال خودآیینی، توانایی تصمیم‌گیری یا تعیین سرنوشت خود است. هر اندازه که فرد از داده‌ها و اطلاعات محروم بماند، توانایی تصمیم‌گیری‌اش محدود خواهد شد و در چنین شرایطی، دیگر سخن گفتن از رضایت کاملاً آگاهانه بی‌معنا خواهد بود (۵-۸). در واقع، پنهان کردن اطلاعات با تصمیم آگاهانه به عمل مغایرت دارد و، از این حیث، میان دادن اطلاعات اشتباه و ندادن اطلاعات درست تفاوتی نیست؛ هر دو به یک میزان از اعتبار اخلاقی عمل می‌کاهند. حتی برخی این رفتار را منتهی به قیام‌مآبی پژوهشگران دانسته‌اند که به خود اجازه می‌دهند به جای بیمار تصمیم بگیرند که چه چیز را به او بگویند یا نگویند. این عمل به معنای در دست گرفتن زمام بیمار، نفی احترام به او و استفاده ابزاری از

اوست (۹، ۷).

البته نباید تصور کرد که خودآیینی همواره مستلزم فاش کردن حقیقت است. در مقابل، برخی به خودآیینی استناد می‌کنند تا حقیقت را مکتوم نگاه دارند. آنجا که فرد رضایت خود به نگفتن حقیقت را اعلام کرده است یا آنجا که رضایتی وجود ندارد به این ادعای کلی بسنده می‌شود که افراد همواره از شنیدن خبرهای بد پرهیز می‌کنند و باید به خواست آنان برای نشنیدن چنین خبرهایی احترام گذاشت. به دیگر سخن، باید خواست اولیه فرد را به ندانستن حقیقت تفسیر کرد، مگر آنکه وی رضایت خود را به آگاهی از حقیقت اعلام کرده باشد (۱۰، ۵).

ضررنرسانی

بر اساس اصل ضررنرسانی، یک ادعا آن است که باید، فراتر از دستور اخلاقی خشک و مضیق به بیان حقیقت در همه موارد، حقیقت تلخ را پنهان کرد تا فرد با شنیدن آن زیان نبیند؛ چه آنکه افراد همواره با شنیدن حقیقتی تلخ متأثر و متضرر میشوند (۱۳-۱۰، ۵). در مقابل، برخی بر این باورند که لزوم پرهیز از «زیان» همواره مستلزم کتمان حقیقت نیست؛ بلکه نگفتن حقیقت گاه زیان‌بارتر از گفتن آن است و می‌تواند به ادامه ندادن درمان یا پیشگیری نکردن از بروز بیماری یا پیگیری آن بینجامد. سوی آن، مهم‌ترین زیان کتمان حقیقت مخدوش شدن رابطه مبتنی بر اعتماد میان بانک زیستی، پژوهشگر و اهداکننده است (۱۱، ۷). در واقع، نگفتن حقیقت در بلندمدت بر رابطه اهداکننده-پژوهشگر/بانک زیستی تأثیر منفی می‌گذارد (۱۱).

سودرسانی

همچنین، ادعاهایی متعارض درباره حقیقت‌گویی بر اساس اصل سودرسانی مطرح شده‌اند. به گمان برخی، گفتن حقیقت بیماری به فرد در جایی که درمانی برای آن وجود ندارد یا هزینه‌های درمان گزاف است سودی به وی نمی‌رساند، پس باید از آن احتراز کرد (۲)؛ به‌ویژه که می‌دانیم اگر وی عضو را به بانک زیستی اهدا نمی‌کرد و پژوهشی انجام نمی‌شد، از آن بی‌خبر می‌ماند. ادعا آن است که اگر بیان

زیر می‌آید نقد بنیادین اصول یا معیارهای خودآیینی، سودرسانی و ضرررسانی از لحاظ موجه بودن و بسندگی آنها برای توجیه حقیقت‌گویی یا کتمان حقیقت به منزله یک عمل اخلاقی است. آیا این معیارها می‌توانند راهنمای اخلاقی موجه و بسنده‌ای برای تصمیم‌گیری اخلاقی باشند؟ به دیگر سخن، نقد در اینجا بدو متوجه خود معیارهای یادشده و چیستی آنهاست، نه نتیجه‌ای که از آن معیارها به نفع یا زیان حقیقت‌گویی حاصل می‌شود.

خودآیینی: خودآیینی اغلب به تصمیم‌گیری ارادی و آزاد فرد اطلاق می‌شود (۱۷-۱۵). وجود اختیار و آزادی در این مفهوم و اصل کلیدی است. خودآیینی در این معنا ارزشی فرااخلاقی است (۱۷)، به این معنا که برای ارتکاب عمل اخلاقی باید اختیار یا اراده آزاد فرد تضمین شود. محض وجود اختیار برای انجام عمل اخلاقی کافی نیست؛ این اختیار باید تضمین شود؛ چه انجام عمل در شرایط اجبار آن را از دایره تحسین و تقبیح خارج می‌کند (۱۸). خودآیینی برخوردار از اراده آزاد برای انجام عمل اخلاقی یا ضداخلاقی است. از این رو، فراهم بودن خودآیینی لزوماً به معنای اخلاقی بودن عمل ناشی از اعمال خودآیینی نیست. نمی‌توان گفت عمل برآمده از خودآیینی همواره یک عمل اخلاقی است، کاملاً ممکن است عملی ضداخلاقی باشد (۱۹). مرتکب قتل یا دروغ‌گویی بدون خودآیینی قابل تحسین و تقبیح نیست و با خودآیینی عملی قبیح مرتکب شده است. بنابراین، همه عمل‌هایی که از فاعل خودآیین سر می‌زنند اخلاقی نیستند. بدین سان، خودآیینی به یکسان مقدمه یا شرط ارتکاب عمل اخلاقی و ضداخلاقی است.

برخی نویسندگان، مانند بوچامپ^۲، برای گریز از این نقد، احترام به خودآیینی را به جای خودآیینی به مثابه اصلی اخلاقی پیش نهاده‌اند (۱۷). با این حال، نقد پیش‌گفته همچنان به قوت خود باقی است و تفاوتی نمی‌کند از خودآیینی، به معنای اراده آزاد تضمین‌شده فرد، سخن بگوییم یا احترام به خودآیینی. هر دو به یک اندازه فرااخلاقی‌اند؛ به این معنا که

حقیقت‌سودی در پی نداشته باشد، نمی‌توان آن را اخلاقی شمرد. برخی دیگر گفتن حقیقت را هم‌عنان با سود می‌دانند. به باور آنان، ممکن است فرد برنامه‌هایی برای زندگی‌اش داشته باشد که گفتن حقیقت عزم وی را در پیگیری آن برنامه‌ها محکم‌تر کند و زمان را غنیمت شمارد (۱۴، ۴).

افزون بر موارد یادشده، گاه زیان یا سود فرد چنان با زیان یا سود «دیگری» در هم می‌آمیزد که تفکیک آنها به آسانی شدنی نیست و نمی‌توان گفت که فرد فقط به زیان یا سود خود تصمیم می‌گیرد. اگر فرد نداند که به احتمال بسیار زیاد به یک ناهنجاری ژنتیک مبتلا است که بر سلامت فرزند آینده‌اش تأثیر منفی باقی می‌گذارد، چه بسا به گونه‌ای متفاوت با زمانی که چنین آگاهی‌ای دارد در مورد فرزندآوری یا حتی پیش از آن درباره ازدواج تصمیم بگیرد.

یکی دیگر از استدلال‌ها برای پنهان کردن حقیقت آن است که حقیقت دیریاب است و در اغلب موارد امکان انتقال دقیق و کامل اطلاعات به فرد وجود ندارد. از یک سو، بسیاری افراد از درک دقیق و کامل اطلاعات ناتوان هستند. از دیگر سو، دانش بشری ناقص است و در بسیاری موارد، متخصصان خود از کُنهِ حقیقت یا همه آن بی‌خبرند. حال، چگونه می‌توان در عالم اخلاق به ناممکن امر یا از آن نهی کرد؟ (۶، ۵) درست است که از این بحث نتیجه‌ای اخلاقی برای دفاع از کتمان حقیقت گرفته می‌شود، اما اساس این بحث معرفت‌شناختی^۱ است که در قسمت بعد، آن را پی خواهیم گرفت.

در ادامه، ادعاهای پیش‌گفته را نقادانه بررسی کرده و به این پرسش پاسخ خواهیم گفت که آیا معیاری مرجح برای تصمیم‌گیری اخلاقی در مورد حقیقت‌گویی وجود دارد و اگر آری، آن معیار کدام است؟

بحث

رویکرد انتقادی

هیچ‌یک از رویکردهایی که تاکنون در رد یا دفاع از حقیقت‌گویی برشمرده‌ایم، از نقد مصون نمانده‌اند. باید افزود آنچه در

2. Beauchamp

1. Epistemological

تصمیم‌گیری کرد؟ در موضوع بحث، فرض کنیم که کتمان حقیقت از ورود ضرر به اهداکننده پیشگیری کند، اما اگر وی ناقل بیماری ژنتیک باشد و قصد ازدواج یا فرزندآوری داشته باشد، چگونه می‌توان اطمینان داشت که به همسر و فرزند آینده وی ضرری نخواهد رسید. در اینجا ضرر فرد و ضرر دیگران به هم گره خورده‌اند. آشکارا ملاک شخصی در بسیاری از موارد، اتخاذ تصمیم اخلاقی را بسیار دشوار یا ناممکن می‌کند (۲۰) و، چنانکه آمد، مبتنی بر معیار زیان دیدگاه‌های متعارضی طرح شده‌اند که کتمان حقیقت و بیان حقیقت هر دو را توجیه می‌کنند. از این رو، شاید اساساً اطلاق «ملاک» و «معیار» بر «ضرر» دشوار باشد. سوای آن، اخلاق از قواعد عام و جهانشمول تشکیل می‌شود و ملاک‌های شخصی نمی‌توانند به‌مثابه قواعد یا اصول اخلاقی به شمار آیند (۲۲، ۲۱، ۱۶، ۱۱، ۹).

آنچه تاکنون در نقد ضررنرسانی آوردیم بیش از همه متوجه ملاک شخصی از زیان بود. گفته شد که ضررنرسانی با آن معیارها کمکی به ایضاح و تفسیر تکلیف اخلاقی موافق یا مخالف حقیقت‌گویی نمی‌کنند. حال، اگر معیارهای عینی را جایگزین کنیم، آیا نقدهای پیش‌گفته همچنان واردند؟ چه معیار عینی‌ای از ضرر می‌توان داشت؟ پیش از ارائه هر گونه پاسخ به پرسش از معیار عینی، باید گفت که ضرر به معنای لطمه به منافع است (۲۳). به دیگر سخن، لازمه ورود ضرر آن است که منفعتی معین و مشخص، مانند رفاه و آسایش، از پیش در مدنظر باشد (۲۰). بر اساس ملاک شخصی، منفعت هر فرد منحصر به اوست و ضرر به یک فرد همان معنایی را نمی‌دهد که ضرر به دیگری. در مقابل، برخی بر این ادعا هستند که باید برای منفعت ملاک و محکی عینی به دست داد؛ به‌گونه‌ای که نوع افراد را دربرگیرد. برای نمونه، ادعا آن است که جان، مال (یا به تعبیری، امکانات اقتصادی کافی)^۱، شأن یا حیثیت، برخورداری از سلامت و آزادی از جمله معیارهای عینی هستند (۲۰، ۱۱). کوشش برای یافتن معیارهای عینی در معارف و متون فقهی/اصولی نیز بی‌سابقه

بیرون از قلمرو اخلاق‌اند. بی‌گمان، اصول، بایدها و هستند، اما لزوماً هر اصل بایدهانگاری یک اصل اخلاقی نیست و می‌تواند فرااخلاقی یا غیراخلاقی باشد. بایدهای غیراخلاقی، همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید، از جنس اخلاق نیستند، ولی لزوماً در مقابل اخلاق نمی‌ایستند و با آن ضدیت ندارند. بر این اساس، برای آنکه دریابیم آیا کتمان حقیقت ارزش بنیادی خودآیینی را نقض می‌کند یا نه باید پاسخ را در شاخه‌های معرفتی دیگر (مانند فلسفه ذهن، فلسفه عمل و روانشناسی) جست؛ نه بدو فلسفه اخلاق. به این ترتیب، اگر بتوان در فرااخلاق به این نتیجه رسید که کتمان حقیقت خودآیینی را نقض می‌کند، بدان معناست که «امکان» و «زمینه» زیست اخلاقی فراهم نیست. با این حال، این سخن بدان معنا نیست که، با فراهم بودن زمینه عمل اخلاقی، فرد خودآیین همواره عمل اخلاقی انجام می‌دهد. چنانکه آمد، کاملاً ممکن است که فرد خودآیین مرتکب عمل ضداخلاقی بشود. برای نمونه، اگر فردی اقدام به خودکشی کند و چنانچه خودکشی را ضداخلاق بدانیم، او عملی ضداخلاقی مرتکب شده است؛ گرچه خودآیینی وی در این اقدام فراهم بوده است. آشکارا استدلال کسانی که مدعی‌اند خودآیینی اصلی اخلاقی است، و از جمله برای کتمان حقیقت به آن استناد می‌کنند، موجه نمی‌نماید.

ضررنرسانی: چنانکه آمد، مدعیان ضررنرسانی محک اخلاقی خود را بر ضرر استوار کرده‌اند. بر این اساس، مادام که بیان حقیقت متضمن ورود ضرر است باید از آن احتراز کرد. در غیر این صورت، فعلی غیراخلاقی واقع شده است. پرسش اما آن است که ضرر یا زیان از نگاه چه کسی سنجیده می‌شود؟ آیا باید زیان را از نگاه کسی دید که فاعل و مرتکب فعل است یا از نگاه فردی که از فعل متأثر می‌شود یا بسته به موقعیت از نگاه اطرافیان فرد اخیر؟ به دیگر سخن، آیا اساساً سود و زیان مفاهیمی شخصی، و نه نوعی، هستند؟ اگر ملاک شخصی برگزیده شود، چگونه می‌توان در موقعیت‌های مختلف، که زیان چند نفر توأمان مطرح است و هر تصمیم اخلاقی‌ای که گرفته شود بر همه آنان تأثیر منفی می‌گذارد،

1. Economic sufficiency

زیر اصول چهارگانه اخلاق پزشکی آورده، ضمن توجه به معنای یادشده، بیشتر معنای خیررسانی^۳ و کمک‌رسانی را از آن افاده کرده‌اند (۱۱). باری، سودرسانی به هر یک از این دو معنا با نقدهای مطرح‌شده علیه ضررنرسانی روبه‌رو است، تا آنجا که می‌توان در اصل اخلاقی بودن سودرسانی تردید روا داشت. افزون بر این، سودرسانی در واقع بیانگر یک دستگاه محاسباتی عقلانی، و نه ضرورتاً اصلی اخلاقی، است (۱۱). چنین محاسبه‌ای منطقی نسبت به بایدها و نبایدهای اخلاقی لااقتضا است. بنابراین، دستگاه محاسباتی یادشده همواره شکل‌دهنده اعمال اخلاقی نخواهد بود. کاملاً ممکن است که عمل مبتنی بر این دستگاه عملی ضد اخلاقی باشد؛ همانطور که ممکن است اخلاقی باشد (۲۹).

نقد دیگر به سودرسانی متوجه معنای دوم، یعنی خیررسانی، است. نمی‌توان ادعا کرد که تکلیف اخلاقی به سودرساندن به دیگری وجود دارد (۱۱). به دیگر سخن، رساندن سود به دیگران بیش از آنکه تکلیف اخلاقی باشد، در نظر نخست، یک آرمان اخلاقی است که باید برای تحقق آن در جامعه همه کوشش را به کار گرفت، اما عدم تحقق آن قبح اخلاقی ندارد (۹، ۱۱، ۳۰، ۳۱).

صداقت اخلاقی و صدق معرفتی: چنانکه آمد، برخی نویسندگان از ناممکن بودن دست‌یابی به حقیقت بحث کرده و نتیجه گرفته‌اند که احکام اخلاقی به ناممکن‌ها راه ندارند. چنین استدلالی مغالطه‌آمیز است که از خلط میان «حقیقت‌گویی» و «ادعای صادق» ناشی می‌شود. حقیقت‌گویی اخلاقاً لازم است؛ یک فضیلت اخلاقی است که باید با عمل به دستور به حقیقت‌گویی در فرد ایجاد شود. اما، همه گزاره‌هایی که یک فرد راستگو بیان می‌کند لزوماً و ضرورتاً صادق نیستند. صداقت فضیلتی اخلاقی است، اما صدق یک وصف معرفت‌شناختی است. افراد صادق در پی کشف و بیان ادعاهای صادق هستند، اما ممکن است در این کوشش معرفت‌شناختی همواره موفق نباشند (۶). تاریخ معرفت‌گواه آشکار وجود چنین نمونه‌هایی است. بر این اساس، برخی

نیست و از جان، مال و شأن و حیثیت گرفته تا دین، عقل و فرزند و نسل را شامل می‌شود (۲۴، ۲۵). صرف‌نظر از مباحث دامنه‌داری که برای تعیین ملاک عینی منفعت و پیرو آن، ضرر به میان می‌آید، به طور خاص، قدر متیقن این منافع در اخلاق پزشکی برخوردار از حیات و سلامت است. با فراهم بودن آنها، امکان و زمینه رفاه و آسایش برای فرد متعارف فراهم می‌آید؛ به‌گونه‌ای که لطمه به حیات و سلامتی مساوی با ضرر خواهد بود.

حال، چنانچه بیان حقیقت تهدیدی برای جان فرد (به‌مثابه معیاری عینی برای ورود ضرر) باشد، آیا اخلاقاً باید آن را کتمان کرد؟ پاسخ به این پرسش را در بحث از «رویکرد فضیلت‌گرا» پی خواهیم گرفت. اما، در اینجا و با تکیه بر مباحث پیش‌گفته، تذکر این نکته ضروری است که به میان آوردن دیگر اصول اخلاقی، در کنار اصل ضررنرسانی، لازم است (۲۰). بوچامپ و چیلدرس^۱ احتمالاً با آگاهی از چنین نقدهایی بر ضررنرسانی، بر این باورند که این اصل یکی از اصول اخلاقی است که باید در توازن با دیگر اصول به کار گرفته شود (۱۱). کافی نیست عملی را صرفاً به این اعتبار که زیان می‌رساند از جرگه عمل اخلاقی بیرون راند؛ بسا که آن عمل به نجات حیات یا حفظ سلامت دیگری کمک کند. به همین سیاق، ممکن است عملی، خواه با ملاک شخصی یا عینی، به کسی زیان نرساند، اما اخلاقی نامیدن آن دشوار باشد؛ مانند گفتن دروغی که ضرری را متوجه کسی نمی‌کند (۲۶).

سودرسانی: یک تعبیر از سودرسانی در اخلاق همان است که سودگرایان سنتی مطرح کرده‌اند: مطلوبیت^۲. مطلوبیت در تعبیر آنان مساوی با لذت بود و ضد آن رنج. عمل به آن نسبت که لذت می‌آورد اخلاقی و خوشبختی‌آور و به آن نسبت که رنج می‌آورد ضد اخلاقی است. عمل اخلاقی، به این معنا، باید بیشترین خوشبختی را برای بیشترین تعداد از افراد فراهم آورد (۲۷، ۲۸). بوچامپ و چیلدرس، که سودرسانی را

1. Childress
2. Utility

3. Benevolence

دستورات و فرامین اخلاقی خوی نیک در فرد شکل بگیرد. عمل به بایدها و نبایدهای اخلاقی و پاسداشت آنها فی نفسه، آنگونه که وظیفه‌گرایان می‌پندارند، ملکهٔ نفسانی اخلاقی‌ای در فرد نمی‌پروراند. در ادامه، رویکرد فضیلت‌بنیاد و ارتباط آن با موضوع بحث را و می‌کاویم.

رجحان فضیلت: انسان اخلاقی با ممارست در انجام دستورات اخلاقی موفق شده است خوی‌های نیکو در خود پرورش بدهد. در واقع، تجلی اخلاق در نهادینه شدن عمل نیک در فرد است (۴۰-۳۶). فضیلت ویژگی و حالی از شخصیت آدمی و به‌مثابه روح اخلاق است که با ممارست به دست می‌آید و در عمل فاعل اخلاقی نمود می‌یابد، حال آنکه احکام و بایدها و نبایدها کالبد و جسم اخلاق‌اند و، بدون آنکه فرد آنها را با عمل و ممارست به خوی و فضیلت بدل کرده باشد، موجب تعالی شخصیت نمی‌شوند (۴۱، ۱۴، ۱۱). به تعبیر ارسطو و بعدتر آکویناس و در زمینهٔ بحث این نوشتار، فضیلت به خوبی و نیکی دعوت می‌کند و به همین اعتبار بیان حقیقت و راست‌گویی را فضیلت می‌نامند (۴۳، ۴۲). آنچه در این تعاریف مهم می‌نماید ممارست در پروراندن فضایل و نهادینه کردن آنهاست (۴۴)؛ تفاوتی نمی‌کند چستی فضیلت را برآمده و تابعی از قاعده و حکم اخلاقی بدانیم، آنگونه که گُورث می‌پندارد (۴۵)، یا منفک از آن، به تعبیر مک‌اینتایر (۴۵). به این ترتیب، نگفتن حقیقت به بیمار یا اهداکنندهٔ نمونه بی‌گمان انجام عملی ضداخلاقی و دور شدن از فضیلت راستگویی است؛ هر چند دلایل برآمده از عقل ابزاری و استدلال‌های محاسباتی پشتیبان کتمان حقیقت باشند. کتمان حقیقت اثری منفی بر شاکله و شخصیت فرد باقی می‌گذارد و نه تنها مانع از شکل‌گیری فضیلت راستگویی می‌شود، که زمینهٔ بروز خوی رذیلانهٔ دروغگویی را فراهم می‌آورد.

همچنین، پرورش فضایل بر روابط فیما بین افراد و در نگاه کلان بر جامعه اثر مثبت می‌گذارد. بر این اساس، نگفتن حقیقت یا گفتن دروغ به «اعتماد»، که سنگ‌بنای روابط

«راست» را وصف مخبر و معطوف به رفتار می‌دانند و «صدق» را وصف خبر (۳۲).

رویکرد حق‌گرا

افزون بر ادعاهایی که مبتنی بر اصول اخلاقی به میان آمدند، برخی مدعی‌اند که حق بر ندانستن جامه‌ای اخلاقی بر کتمان حقیقت می‌پوشاند. افراد حق بر ندانستن دارند، پس دیگران اخلاقاً مکلف‌اند آن را محترم بشمارند و از بیان حقیقت پرهیز کنند. نقض آن حق نقض یک تکلیف اخلاقی است. نکتهٔ نخست آن است که این حق از مصادیق حق‌آزادی است؛ بدان معنا که فرد صاحب این حق مکلف نیست که بداند. اگر تصمیم بگیرد بداند، کسی نباید مانع او بشود و اگر تصمیم بگیرد نداند، کسی مجاز به تحمیل دانستن بر او نیست. این حق فی‌نفسه تکلیفی را بر عهدهٔ کسی نمی‌گذارد. حق‌آزادی‌ها متلازم عدم تحمیل تکلیف بر صاحب حق هستند و لا غیر (۳۴، ۳۳). از دیگر سو، از نگاهی پدیدارشناسانه، این حق زمینه را برای سوءاستفادهٔ دیگران از آن فراهم می‌آورد و ممکن است که آنان با استناد به این حق دروغگویی خود را توجیه کنند. وانگهی، تکلیف اخلاقی زاییدهٔ حق نیست. صاحب حق، مانند حق بر مالکیت، می‌تواند حق خود را در جهت اخلاقی، مانند دایر کردن نوانخانه، یا ضداخلاقی، مانند برقراری قمارخانه، به کار گیرد. همین گونه است حق فرد بر آزادی بیان، که می‌تواند برای بیانی اخلاقی و بیانی ضداخلاقی اعمال شود. به دیگر سخن، یکی از ویژگی‌های حق آن است که اخلاقاً بی‌طرف است و به‌خودی‌خود موجب تکلیفی اخلاقی نیست (۳۵، ۶، ۵). از این رو، رضایت اهداکنندهٔ نمونه و اطلاعات به کتمان حقیقت، حتی اگر از منظر حق فرد به ندانستن موجه باشد، خالی از وجاهت اخلاقی است. اینک، پرسش آن است که آیا رویکردی قابل‌دفاع به مسئلهٔ «یافته‌های تصادفی» وجود دارد؟ به گمان نویسندگان، رویکرد فضیلت‌مدار به این موضوع موجه و مقبول است.

رویکرد فضیلت‌بنیاد

در این رویکرد، به شرحی که خواهد آمد، بر خوی و سرشت نیک تأکید می‌شود و انتظار می‌رود با عمل مستمر به

1. Virtue

اجتماعی و بنیاد راستین نظم عمومی است، لطمه جبران‌ناپذیر وارد می‌آورد و راه را برای ارتکاب بیشتر رذایل اخلاقی، از جمله دروغ‌گویی، و تخریب بیشتر اعتماد متقابل باز می‌کند (۶، ۱۴، ۲۱). پژوهشگری که خود را ملزم به بیان حقایق به اهداکننده بافت و نمونه یا بیمار نمی‌بیند، هر چند با رضایت اهداکننده یا بیمار باشد، در بلند مدت پایه‌های روابط مبتنی بر اعتماد را سست می‌کند و معلوم نیست اگر این اعتماد از میان برود، چه بر سر سلامت عمومی و فردی خواهد آمد. حقیقت‌گویی و فراتر از آن صداقت‌گویی مقوم اعتمادند و مخفی کردن حقیقت، در مقابل، به بی‌اعتمادی دامن می‌زند؛ به ویژه که می‌دانیم حقیقت اغلب برای همیشه پشت ابر پنهان نمی‌ماند. نتیجه سهمگین و ناخوشایند بی‌اعتمادی فروگذارند تعامل مفید و مؤثر میان افراد یک جامعه و در موضوع بحث ما، میان بانک زیستی یا پژوهشگر و اهداکننده خواهد بود.

گفتنی است که رجحان فضیلت به معنای تقابل فضیلت با قواعد یا وظایف اخلاقی (که وظیفه‌گرایان جوهر اخلاق می‌دانند) نیست؛ بلکه شاید بتوان گفت که آنها دو روی یک سکه‌اند. در واقع، برخی بر این باورند که وظیفه‌گرایی بر وجه بیرونی اخلاق متمرکز است و فضیلت‌گرایی بر وجه درونی آن (۳۸). این دو وجه نافی یکدیگر نیستند؛ بلکه همدیگر را تکمیل می‌کنند. قواعد اخلاقی بیانگر فضایی هستند که فاعل اخلاقی باید آنها را در خود پروراند؛ ولی صرف صدور بایدها و وظایف اخلاقی به خودی خود به شکل‌گیری فضایل و ملکات نفسانی مطلوب در انسان نمی‌انجامد. در مقابل، برای ورزیدن فضایل و ایجاد ملکات یادشده نیاز به وجود قواعد راهنماست (۳۸). ادعای راس^۱ از فیلسوفان وظیفه‌گرا، که فضیلت را خیر و خوبی ذاتی می‌داند در این زمینه محل تأمل است. به گمان وی، زمانی خوی آدمی وصف «فضیلت» می‌پذیرد که در هر شرایطی، بدون توجه به پیامد، میل به انجام دستور و وظیفه اخلاقی داشته باشد (۴۶).

تعارض فضایل: باید افزود که فقط یک فضیلت در عالم اخلاق وجود ندارد، بلکه اخلاق دربرگیرنده مجموعه‌ای از

فضایل است. این کثرت ممکن است موجب بروز تعارض میان فضایل بشود. برای نمونه، مطلع کردن اهداکننده، که برای پژوهشگر یا بانک زیستی فضیلت شمرده می‌شود، ممکن است اطلاع‌یابنده را از زندگی ناامید کند، تا آنجا که رغبتی به پیگیری وضعیت سلامت و درمان نداشته باشد و حقیقت زودتر از بیماری وی را از پا درآورد. حتی ممکن است فرد مطلع (اهداننده) با آگاهی از حقیقت به زندگی‌اش پایان دهد. برخی نیز حقیقت را نمی‌گویند و ساکت می‌مانند تا از گفتن دروغی پرهیز کرده باشند. نمونه‌هایی از این دست اندک نیستند و همگی موقعیت‌های چالش‌برانگیزی را به وجود می‌آورند که در آنها فضیلت حقیقت‌گویی با فضیلت‌های دیگری همچون کمک به سلامت و حفظ جان بیمار یا پرهیز از دروغ‌گویی قابل جمع به نظر نمی‌آیند و ناگزیر باید به گونه‌ای میان فضایل مختلف توازن و ترابی پایدار ایجاد کرد (۱۱). از این رو، بسته به هر پرونده و به شکل موردی، و مبتنی بر معیارهای عینی، لازم است به پیامدهای مختلف عمل به هر فضیلتی حساس بود و در نهایت فضیلتی را ترجیح داد که، در بدترین حالت، عمل به آن به شر کمتری می‌انجامد. باری، همواره باید هشیار بود که انجام یک فضیلت ارتکاب یک رذیلت را توجیه نمی‌کند؛ به این معنا که کتمان حقیقت همچنان ضداخلاقی است، هر چند برای کمک به جان دیگری یا پرهیز از دروغ آن را برگزینیم (۴۳). همان‌گونه که متکلمان متقدم، از جمله، بر نزاع میان قبح کمتر و قبح بیشتر تأکید می‌کردند، نه بر دوگانه قبح و عدم قبح (۴۷). بی‌گمان، در اینجا، سخن از تعارض میان فضایل است، نه تعارض فضیلت با آنچه مصلحت می‌پنداریم.

نتیجه‌گیری

حقیقت‌گویی، به معنای بیان عریان حقیقت به فرد، همانند صداقت‌پیشگی و ضرورت پرهیز از دروغ‌گویی، فضیلتی اخلاقی است. بنابراین، همواره باید در تخلق به آن کوشید و اگر در موقعیتی فضیلتی دیگر ترجیح می‌یابد، باید دانست که ضداخلاقی بودن کتمان حقیقت و دروغ‌گویی، حتی زیر

1. David ross

References

1. Wolf SM, Lawrenz FP, Nelson CA, Kahn JP, Cho MK, Clayton EW, et al. Managing incidental findings in human subjects research: analysis and recommendations. *J Law Med Ethics*. 2008;36(2):219-48.
2. Campbell AV. *Bioethics: the basics*. 2nd ed. New York & London: Routledge; 2017. 126 p.
3. Sadi. [Golestan]. *Mosahih*: Mohammad Javad Mashkoo, Tehran: Iqbal, Babe Aval (Dar Sirate Padeshahan), Hekayate Aval; 1963. p. 15-6. Persian.
4. Zolkefli Y. The ethics of truth-telling in health-care settings. *Malays J Med Sci*. 2018;25(3): 135-9.
5. Brown JM, Kitson AL, Mcknight TJ. *Challenges in caring (explorations in nursing and ethics)*. 1st ed. Dordrecht: Springer science Business Media Dordrecht; 1992. 116 p.
6. Bok S. *Lying: moral choice in public and private life*. 1st ed. New York: Vintage Books; 1979. 354 p.
7. Freeman MA, Parker LS. Answers to questions that weren't asked: the ethical complexities of identifying misattributed paternity during the transplantation process. In: Greenberg R, Goldberg A, Rodríguez-Arias D, editors. *Ethical issues in pediatric organ transplantation*. Switzerland: Springer International Publishing; 2016. p. 43-59.
8. Pence G. *Classic cases in medical ethics*. 1st ed. Tehran: Markaz Motaleat Va Tahghighate Akhlaghe Pezeshki, Vol. 3; 1994. 158 p.
9. James R. Lying and the ethics of absolute rules. In: James R, editor. *Can ethics provide answers? and other essays on moral philosophy*. USA: Rowman and Littlefield Publishers; 1997. p. 129-30.
10. Andorno R. The right not to know: an autonomy based approach. *J Med Ethics*. 2004;30(5):435-9.
11. Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of biomedical ethics*. 7th ed. Oxford: Oxford university press; 2013. 459 p.
12. Higgs R. On telling patients the truth. In: Kuhse H, Udo S, Peter S, editors. *Bioethics: an anthology*. USA: John Wiley & Sons, Inc; 2016. 782 p.

عنوان مصلحت، و آثار منفی آنها از میان نمی‌رود. به همان اندازه که رذیلت کتمان حقیقت ورزیده می‌شود، خلق و خوی فرد لطمه می‌بیند؛ هر چند این عمل برای عمل به فضیلتی دیگر، مثلاً پرهیز از سوق دادن فرد به افسردگی، انجام شده باشد. ترجیح فضیلتی دیگر بر فضیلت حقیقت‌گویی هیچ از قبح اخلاقی کتمان حقیقت نمی‌کاهد (۴۸). بنابراین، می‌توان به جرئت گفت که کتمان حقیقت از سوی هیچ کس مجوز اخلاقی ندارد؛ حتی بانک زیستی و پژوهشگر در مواجهه با اهداکننده. باری، ایجاد توازن و ترابط میان فضایل نیازمند تفکر و کوشش فراوان است. با این اوصاف، رضایت اهداکننده به کتمان حقیقت و آگاه نشدن از یافته‌های تصادفی صرفاً وجه حقوقی مسئله را تأمین می‌کند و توجیهی اخلاقی به حساب نمی‌آید.

همچنین، باید از هزینه‌های حقیقت‌گویی در جامعه، که بیشتر از سوی فرهنگ تحمیل می‌شود، کاست و به افراد شیوه منطقی‌رویارویی با حقیقت را آموخت و در مقاطع مختلف، مشاوره‌های لازم را به اهداکنندگان داد تا راهکار مناسب را برای مواجهه با حقیقت پیش بگیرند.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی در خصوص این پژوهش ندارند.

13. Steinbock B, London AJ, Arras JD. 8th ed. Ethical issues in modern medicine: contemporary readings in bioethics. New York: McGraw-Hill; 2012. 850 p.
14. Stewart, Robert S. Telling patients the truth. *Online J of Health Ethics*. 2010;6(1):1-10.
15. O'Neill O. *Autonomy and trust in bioethics*. 1st ed. Cambridge: Cambridge university press; 2002. 213 p.
16. Dworkin G. *The theory and practice of autonomy*. 1st ed. Cambridge: Cambridge university press; 1988. 173 p.
17. Beauchamp T. *Autonomy and consent*. In: Miller FG, Wertheimer A. editors. *The ethics of consent: theory and practice*. Oxford: Oxford university press; 2010. p. 55-78.
18. Kant I. *Introduction to the metaphysic of morals*. 1st ed. Australia: The university of adelaide library; 2013. Devison I, p. 1.
19. Christman J. *Autonomy in moral and political philosophy*. Stanford encyclopedia of philosophy. (2013 and last revised 2015). <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>.
20. Feinberg J. *Harm to others (The moral limits of the criminal law)*. Vol. 1. Oxford: Oxford university press; 1984. 269 p.
21. Jackson J. *Telling the truth*. *J Med Ethics*. 1991;17(1):5-9.
22. Rasekh M, Taskhiri M, Eskandari AR, Ameri F. *The moral and right*. *Legal Res Quarterly*. 2019;22(87):19-48.
23. Khorasani A, Bin Hossein MK. [Kifaya osoul]. 1st Publication. Qom: Aal al-Bayt (PBUT) Institute; 1409 (A.H.). p. 381. Arabic.
24. Qazali, Abu Hamed Mohamman Bin Mohammad. [al-Mostasfa Men Elm al-Osoul]. Mohaqeq: Hamza Bin Zohair Hafez, Madina: Sherka al-Madina al-Monavvara le-Altebaah (Al-Madina Printing and Publication Co. (MPP)). Vol. 2. 1413 (A.H.). p. 482. Arabic.
25. Heidari SK. [La Zarar Va La Zerar fi al-Islam]. 1st ed. Qom: Dar al-Sadeqin Le al-Tebaah va al-Nashr; 2000. 141 p. Arabic.
26. Woosley AD. *Law and the Legislation of Morality*. IN: Caolan AL, Callahan D. *Ethics in hard times*. London: Plenum press; 1981. p. 143-74.
27. Mill JS. *Utilitarianism*. In: Cahn SM, editors. *Seven masterpieces of philosophy*. London and New York: The Floating Press; 2009. 120 p.
28. Bentham J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. 1st ed. Kitchener: Batoche Books; 2000. 236 p.
29. Maclean A. *The elimination of morality: reflections on utilitarianism and bioethics*. 2nd ed. London: Routledge; 2005. 181 p.
30. Gert B, Culver CM, Clouser KD. *Bioethics: a return to fundamentals*. 2nd ed. Oxford: Oxford university press; 2006. 320 p.
31. Gillon, Raanan. *The four principles revisited: a reappraisal*. In: Gillon R, editor. *Principles of health care ethics*. US: John Wiley & Sons; 1994. 1118 p.
32. Faramarz Qaramaleki A. [The ethics of Muhammad Ibn Zakaryya al-Razi]. 1st ed. Tehran: Moassese Pajouheshi Hekmat Va Falsafeye Iran Va Pajouheshgahe Oloume Ensani Va Motaleate Farhangi; 2012. p. 386-90. Persian.
33. Wellman C. "Mafhoume Haq (2): Sahme Hohfeld". In: Rsekh, Mohammad. [Rights and Interests (Essays in Jurisprudence and Philosophies of Rights and Values)]. Tehran: Nei. Vol 1; 2019. Persian.
34. Waldron J. "Falsafeye Haq". In: Rsekh, Mohammad, editor. [Rights and Interests (Essays in Jurisprudence and Philosophies of Rights and Values)]. Tehran: Nei. Vol. 1; 2019. Persian.
35. Rasekh M. [Dars goftarhaye falsafeye hagh va falsafeye hoghoughge omumi (Lectures on philosophy of Rights and philosophy of public law)]. 1st ed. Tehran: Khaneye Andishmandane Olome Ensani; 2015. 120 p. Persian.
36. Plato. *The Republic*, translated by Tom Griffith, in Ferrari G. R. F. (ed.), *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, Book IV; 2003. p. 142.
37. MacIntyre A. *After virtue: a study in moral theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 2007. 286 p.
38. William FK. *Ethics*. 2nd ed. USA: Prentice-Hall; 1973. 98 p.

39. Al-Jahez, Abi Osman Omar Bin Bahr. Tahzib al-Akhlaq, Taligh: Ebrahim Bin Mohammad, Tanta: Dar al-Sahaba le-Toras; 1989. p. 12-5.
40. Abou Nasr F. [Resale al-Tanbih Ala Sabil al-Saadah], Mohaqeq: Sobhan Khalifat, Oman: Al-Jamea al-Ordonia; 1987. p. 190-1. Arabic.
41. Pellegrino ED, Thomasma DC. The virtues in medical practice. 1st ed. Oxford: Oxford university press; 1993. 205 p.
42. Aristotle. Nicomachean Ethics, Trans and Ed, Roger Crips, Cambridge: Cambridge University press, Book II, Chapter 6; 2004. p. 29
43. Aquinas T. Summa theologica, US: Christian Classics Ethereal Library; 1981. 2229 p.
44. Tabatabai MH. [Almizan Fi Tafsir al-Qoran]. Vol. 1. Beirut: Moasese al-Alami Le al-Matbuat, 2nd Publication. p. 354-55. Arabic.
45. Gewirth A. Rights and virtues. Anal Kritik. 1984;6(1):28-48.
46. Ross WD. The right and the God. Oxford: Oxford university press; 2002. 134 p.
47. Toosi N, (1382), Mohammad M. [Kashf al-Morad Fi Sharh Tajrid al-Eteghad, Shareh]. 1st ed. Alame Helli. Qom: Moasese Imam Sa-deq; 2003. p. 89-91. Persian.
48. Kant I. On a supposed right to lie from altruistic motives. In: Kuhse H, Schüklenk U, Singer P, editors. Bioethics: an anthology. USA: John Wiley & Sons, Inc; 2015. p. 613-4.

Truth Telling: A Theoretical Reflection on "Incidental Findings" in Research Biobanks

Mohammad Rasekh^{1,2*}, Seyed Ali Azin¹, Faezeh Ameri¹

1. Nanobiotechnology Research Center, Avicenna Research Institute, ACECR, Tehran, Iran

2. Professor of Law and Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Received: Dec. 16, 2019 Accepted: Mar. 7, 2020

Keywords:

Truth telling, Lie, Incidental Findings, Research biobanks, Right not to know,

To cite this article:

Rasekh M, Azin SA, Ameri F. Truth Telling: A Theoretical Reflection on "Incidental Findings" in Research Biobanks. Iran J Biomed Law Ethics. 2020;1(2):24-35.

Abstract

Background: In research biobanks, the obtained findings are sometimes beyond the prediction of researchers. They have not noticed and foreseen that part of findings and results at the beginning. In particular, when those findings are not pleasing, this question arises whether the researchers should inform the donor of tissue and sample or act in a way as if such findings have never been obtained.

Methods: In this research, which is based on analysis at the levels of moral philosophy and philosophy of rights, primary and secondary texts, and then opinions and views have been studied and analyzed in order to reach certain answer to the questions. This study is mainly about research biobanks, though results and findings of this research also apply to other kinds of biobank.

Results: Various opinions in agreement or disagreement with truth telling—such as those based on nonmaleficence, beneficence, autonomy or right not to know—have been put forward, which all suffer from theoretical shortcomings. It is not possible to base the moral principle on them or challenge it.

Conclusion: In this study, more than anything, the concept of virtue was emphasized in order to show that truth telling is a moral virtue and its opposite, *i.e.* withholding truth, is a vice. Thus, proposing reasons and claims under, *inter alia*, the title of interest for withholding the truth does not make it moral, as white lie is always an immoral act and the vague and elastic qualification of "white" cannot remove its moral evilness. Considering the act of truth withholding or lying as moral acts derives from the confusion between theoretical concepts of "rights" and "morality". Accordingly, the moral obligation of researchers or the biobank is truth telling, rather than withholding it. It is not possible to defend "withholding truth" as a moral duty.

* Corresponding author: Mohammad Rasekh, Tel: 22432020, Fax: 22432021, Email: rasekh@avicenna.ac.ir, m-rasekh@sbu.ac.ir