

اخلاق زیستی و جایگاه آن در علوم اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۷

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۱۵

محمود حکمت‌نیا*
مه‌دی معلی**

۷

حقوق اسلامی / سال نهم / شماره ۳۳ / تابستان ۱۳۹۱

چکیده

معمولاً نظام‌های حقوقی جهت مشروعیت بخشی به قواعد حقوقی حوزه علوم زیستی و زیست‌فناوری آنها را در نهادی پیش‌حقوقی ذیل عنوان اخلاق زیستی به بحث و بررسی می‌گذارند که بر اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی رایج تکیه دارد. بر همین اساس است که این قواعد حقوقی در این نظام‌ها با تحول در «اخلاق اجتماعی» متحول می‌شوند. در مقابل، نظام حقوق اسلامی با توجه به مبنای خویش، اعتبار و مشروعیت قواعد رفتاری مورد نیاز را مبتنی بر اراده حکیمانه شارع و با استفاده از قواعد مستنبط از ادله چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع به دست می‌آورد. در جایگاه قضایای این حوزه، فقه به معنای عام آن خواهد بود و در نتیجه باید گفت در ساختار بینشی اسلام «اخلاق زیستی» را باید با عنوان «فقه زیستی» یاد کرد.

واژگان کلیدی: اخلاق زیستی، فلسفه اخلاق، نظام حقوق اسلامی، فقه زیستی.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول (dr.hekmatnia@yahoo.com).
** دانشجوی دکتری حقوق خصوصی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mahdimoola@ut.ac.ir).

مقدمه

در سال‌های اخیر با ورود ایران به حوزه‌های فناوری‌های نو مانند زیست‌فناوری، به تبعیت از کشورهای منشأ این فناوری‌ها، بحث اخلاق زیستی مورد توجه مجامع علمی ایران نیز قرار گرفت. در این میان، ارائه آثار ترجمه‌ای هم در حوزه مسائل اخلاق زیستی و هم در حوزه فلسفه اخلاق منجر به ناکارآمدی بحث‌های علمی به علت عدم تطابق آنها با نظام اخلاقی و حقوقی بومی کشور شده است؛ برای نمونه، برخی از این آثار به روشنی پایگاه اصلی اخلاق را تمایلات عمومی جامعه (میرباقری، ۱۳۸۵، ص ۲)، وجدان عمومی (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۸۶)، عرف و آداب و رسوم اجتماعی (ساکت، ۱۳۷۱، ص ۴۴۵) و مانند آن معرفی می‌کنند، در حالی که هیچ‌کدام از این موارد قابل پذیرش و جای‌گیری در نظام حقوقی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی نیست. تبیین صحیح چیستی و جایگاه اخلاق زیستی در نظام حقوق اسلامی، مانع آن است که عده‌ای با واردکردن آموزه‌ها و دستاوردهای فلسفی - اخلاقی دیگران که با توجه به پارادایم‌ها و مکاتب مورد پذیرش آنها مطرح شده، به حوزه حقوق داخلی باعث تشتت در نظام حقوقی و تضعیف مبانی آن شوند. نخستین قدم برای رفع این مشکل، تلاش برای شناخت ماهیت نهادی است که با عنوان «اخلاق زیستی» از آن یاد می‌شود. در این مقاله درصددیم نشان دهیم جایگاه طرح مسائلی که ذیل عنوان اخلاق زیستی مطرح می‌شود، فقه بوده و روش‌شناسی فقهی بر آن حاکم است. همچنین، بررسی معیارهای واردکردن قواعد اخلاقی در نظام حقوقی نشان می‌دهد بسیاری از قواعد اخلاقی این حوزه فاقد این معیارهاست.

برای درک ماهیت اخلاق زیستی باید به مسائل آن توجه کرد. با پیشرفت‌های سریع و انفجار فناوری در حوزه پزشکی، ژنتیک و علوم زیستی و به‌ویژه قدرت انسان در اصلاح موجودات زنده در دهه‌های اخیر، بحث‌های زیادی بر این مسئله متمرکز شد تا به اثبات یا رد این فناوری‌ها پردازد یا آن را محدود سازد (Vandenabeele, 2000, p.64). این بحث‌ها طیفی را شکل می‌دهد که در یک سوی آن، بر مزیت‌های این فناوری مانند افزایش سلامت انسان و کیفیت محصولات گیاهی و حیوانی و... و امکان ارزیابی خطر در محصولات این فناوری تأکید دارد و در سوی دیگر به ترس‌هایی اشاره می‌شود که از احتمال دست‌زدن به اصلاح نژاد انسان (Eugenics)، تحمیل برخی رنج‌ها

بر حیوانات، نگاه شیء‌انگارانه (Objectification) به حیات، احتمال تسریع در کاهش تنوع زیستی (Biodiversity)، دخالت در کار خدا (Playing God)، ثبت مالکیت اشخاص بر موجودات زنده (Patenting Life)، برهم‌زدن توازن طبیعت، دامن‌زدن به بی‌عدالتی‌ها میان ملت‌های فقیر و غنی، ایجاد امکان انتخاب تعداد و نوع فرزندان، گسترش به‌مرگی، بارداری خارج رحم و تکنیک‌های تولیدمثل که روابط جدیدی در جامعه ایجاد می‌کند، ناشی می‌شود (Ibid, p.60). آنچه به عنوان اخلاق زیستی معروف شده، نهادی است که پاسخگوی چنین نگرانی‌هایی باشد. پاسخ به این نگرانی‌ها در مرحله اول وظیفه رفتاری را به لحاظ اخلاق مشخص خواهد کرد و از سوی دیگر، پایه مناسب برای قانونگذاری با پشتوانه اخلاقی در حوزه حقوق خواهد شد.

اگرچه صاحب‌نظران اغلب به جای ارائه تعریف و ساختار، به نگرانی‌ها و معضلات اشاره کرده‌اند ولی برای روشن‌شدن قلمرو اخلاق زیستی از یک سو و یافتن جایگاه آن در ساختار علوم اسلامی از سوی دیگر، ارائه تعریف نیز ضروری است. اخلاق زیستی به مطالعه نظام‌مند ابعاد اخلاقی - از جمله رویکرد، تصمیم‌گیری، رفتار و سیاستگذاری - علوم زیستی و پزشکی تعریف شده است (Reich, 1995, p.xi). باید دانست گاه هنگامی از اخلاق در برابر حقوق سخن گفته می‌شود که به دنبال توجیه بیرونی برای قواعد رفتاری هستیم؛ چه این توجیه بیرونی را طبق اصل ۴ قانون اساسی، موازین اسلامی بدانیم و چه بر اساس سایر مکاتب به وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی متوسل شویم. اندیشمندان اخلاق زیستی نیز از همین منظر به بحث درباره گزاره‌های رفتاری حوزه زیستی می‌پردازند.

آنچه اینک مورد نظر است، بررسی جایگاه اخلاق زیستی در ساختار علوم اسلامی است. آیا اخلاق زیستی دانش مستقلی است که باید برای آن جایگاه معینی تعریف کرد یا می‌توان آن را به عنوان زیربخش دانش دیگری بررسی کرد؟ ادعای نوشتار حاضر این است که این حوزه، دانشی است که ذیل فقه اسلامی قابل بررسی می‌باشد. فقه پایه حقوق اسلامی است و لذا تحلیل فقهی زمینه مباحث حقوق زیستی را فراهم خواهد کرد. برای احراز و اثبات این مسئله، نخست به تحلیل مبنای اخلاق زیستی و فقه زیستی پرداخته، در ادامه برای نشان‌دادن حوزه دقیق بحث، برخی مسائل را از دو

نظرگاه اخلاق زیستی رایج و فقه بررسی کرده، در پایان به بیان رابطه اخلاق و فقه زیستی با حقوق زیستی خواهیم پرداخت.

۱. مبانی اخلاق و تأثیر آن در اخلاق زیستی

هنگامی که قواعد رفتاری فاقد عنصر الزام و پشتوانه قدرت حاکمیت باشد حقوقدانان آن را در قلمرو اخلاق دسته‌بندی می‌کنند و همان‌طور که گفته شد اخلاق و از جمله اخلاق زیستی در اینجا متکفل تبیین توجیه برای قواعد رفتاری است. برای این منظور اندیشه‌های اخلاقی متنوعی شکل گرفته است.

بررسی سیر اندیشه متفکران غربی در این باره، نشان‌دهنده سه دوره است؛ دوره اول یعنی از عصر یونان باستان تا قرون وسطا، دوره تکیه بر عقل و حس است؛* در دوره دوم یعنی قرون وسطا، وحی و بیان شارع نیز به رسمیت شناخته می‌شود؛** در دوره

* افلاطون (۳۴۷-۴۳۰ق) در رساله اتوفرون این پرسش را طرح کرد که آیا خود خدایان هم باید معیارهای «پرهیزکاری یا تقدس» را محترم بشمارند (Baginni, 2007, p.69)؟ سقراط (۳۹۹-۴۶۹ق) و ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ق) نیز پرسش‌های مشابهی را مطرح کرده، برای پاسخ به آن تلاش کرده‌اند. بررسی پاسخ آنها به چنین پرسش‌هایی نشان می‌دهد اخلاق سقراط، افلاطون و ارسطو غایت‌انگارانه و مبتنی بر نیل به خیر و سعادت انسان بود (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۱۵۵، ۲۹۵ و ۴۵۳ / فروغی، ۱۳۷۶، صص ۲۶-۲۵ و ۴۴ / کرم، [بی‌تا]، صص ۱۸۵-۱۸۷). سقراط و ارسطو، عقل و افلاطون عقل و احساسات یا هماهنگی با روح زیبا را معیار درک فعل اخلاقی می‌دانستند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، صص ۲۳-۳۲ / ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۳-۶ / مصطفوی، ۱۳۸۵، صص ۱۱-۱۶ / Cooper, 2003, p.11-16). پیش از آن اپیکورس (Epicurus 270-341 BC) و همفکران وی به دلیل پذیرش مبانی اصالت حس و ماده معتقد بودند سعادت همان آرامش خاطر و لذت روحی و در مرحله بعد، جسمی است. بر این اساس، فضیلت‌های اخلاقی نیز تنها به عنوان خیرهای واسطه‌ای مطرح‌اند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳۶ / کرم، [بی‌تا]، صص ۶۰-۶۱، ۲۱۸ و ۲۲۱ / کاپلستون، ۱۳۷۰، صص ۱۷۱-۱۷۳، ۵۱۶، ۵۵۵، ۵۶۲ و ۵۶۷ / فروغی، ۱۳۷۶، صص ۵۳). زنون (۲۶۴-۳۶۵ق) بنیانگذار مکتب رواقی نیز تطابق با طبیعت و خلقت الهی را معیار فعل اخلاقی و شیوه تشخیص آن را از راه عقل می‌دانست (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، صص ۳۷-۴۱ / کاپلستون، ۱۳۷۰، صص ۵۴۶).

** در قرون وسطی تحت تأثیر گسترش خداباوری مسیحیت، اغلب فیلسوفان مطرح مانند پاپ گرگوری اول (Pope Gregory I., p.604-540)، بوئتیوس (Boethius, p.524-480)، آبلار (Peter Abelard, 1142-1079)، بنی‌اوئتور (San Bonaventure, 1274-1221)، توماس آکویناس (Thomas Aquinas, 1274-1225)، جان دانس اسکاتوس (John Duns Scotus, 1308-1266) و... بر این باور بودند که ملاک تشخیص فعل اخلاقی، بیان شارع الهی و عقل در کنار یکدیگر است. بخش زیادی از

سوم که از قرن هفدهم آغاز می‌شود، اثبات‌گرایی و عقلانیت خودبنیاد رواج دارد.* در واقع، تحولات فکری و فرهنگی پس از رنسانس به مرور به جایگزینی انسان‌مداری و سکولاریسم به جای خدامحوری و استقلال دین و اخلاق منجر شد (مک‌آینتایر، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲-۲۳۹). رشد دئیسم و الهیات طبیعی و نظریه بسندگی عقل و تجربه، بستر جدانگاری دین و اخلاق را عمیق‌تر کرد و تلاش شد اثبات گردد انسان بدون مدد وحی می‌تواند به فضیلت دست یابد (خسرورپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۰). خردگرایان این پیش‌فرض را ارائه می‌کنند که انسان قادر است همه اصول رفتار صحیح اجتماعی را مستقل از هرگونه قانون رسمی یا حکم وضع‌شده از جانب حاکم یا شارع تشخیص دهد. این دیدگاه در مقابل اراده‌گرایی قرار دارد که تشخیص قواعد رفتاری را فقط از راه معیارهای عقلی و تجربی غیرممکن می‌داند.** رویکرد اراده‌گرا منشأ تشخیص قواعد را در اراده قانونگذار جست‌وجو می‌کند و خود دارای گرایش‌های گوناگونی است؛ یک گرایش، اراده هر قانونگذاری را منشأ اعتبار می‌داند؛*** گرایش دیگر فقط اراده شارع الهی را می‌پذیرد. در میان پیروان گرایش اخیر، عده‌ای اراده حکیمانه را مطرح می‌کنند و علت حُسن و قبح را ذاتی، ولی منشأ کشف آن را در اراده شارع

نگرش اندیشمندان این دوره به ویژه از قرن چهاردهم تا شانزدهم بسیار متأثر از دیدگاه ارسطو بود (Kraye, 2003, p.60).

** قرن هفدهم و هجدهم، نقطه عطف مباحث فلسفه اخلاق معاصر است. در آغاز قرن هفدهم، این اعتقاد رایج وجود داشت که مردم در مسائل اخلاقی نیاز به هدایت و نظارت کسی یا چیزی خارج از خود دارند؛ اما از آن زمان تا پایان قرن هجدهم، تلاش‌های گوناگونی صورت گرفت تا اثبات کند بشر کاملاً توانایی هدایت و نظارت اخلاقی بر خود را دارد. این دوره، دوره تحول آرام و اغلب ناخودآگاه به سمت اعتقاد به خودمختاری اخلاقی فردی تلقی می‌شود (Schneewind, 2003, p.77).

** از سویی مبنای خردگرا تلاش می‌کند قواعد رفتاری مناسب در رابطه میان انسان‌ها یا انسان و محیط را کشف کند، در حالی که در نظام حقوقی اسلام این رابطه سه سویه است؛ رابطه انسان با انسان و سایر موجودات و رابطه انسان با خدا؛ بنابراین تفاوت عمده مکاتب اخلاقی گوناگون با مکتب اخلاقی اسلام، ناشی از تفاوت در مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی به ویژه تک‌ساحتی یا دوساحتی‌دانستن هستی و انسان است.

*** برای نمونه، توماس هابز با منشأ اعتبار قواعد حقوقی را اراده قانونگذار می‌داند و معتقد است هیچ قانونی را نمی‌توان ناعادلانه خواند؛ زیرا پیش از اعتبار از سوی قانونگذار چیزی وجود ندارد؛ بنابراین عدالت همان است که قانون مقرر می‌دارد و ناعادلانه آن است که بر خلاف قانون باشد (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲-۳۱۰ / موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴).

می‌دانند؛ توماسی‌ها در مسیحیت و شیعیان، معتزله و ماتریدیه در اسلام از این دسته‌اند. عده کمی مانند اشاعره و برخی اندیشمندان مسیحی، علت خوبی و بدی افعال را نیز اراده شارع می‌دانند (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶).

اندیشه خردگرا خود را در دو جریان ذیل عنوان نظریه‌های وظیفه‌گرا و غایت‌گرا نشان داده است. نظریه‌های غایت‌انگارانه برای بازشناسی حُسن و قبح افعال به نتیجه کار توجه دارند و میزان خیر و شر مترتب بر عمل را معیار آن می‌دانند. طبق این دیدگاه، از آنجا که فقط بشر ارزش نهادی دارد، باید از هرچه منافعش را به خطر بیندازد، دوری کند (نلسون، ۱۳۸۴-۱۳۸۵، ص ۶۶)*؛ بنابراین اگر تأثیرهای منفی یک تغییر زیستی بر منافع فرد یا جامعه بیش از منافع آن باشد، اخلاق غایت‌گرا آن را نمی‌پذیرد و جا دارد به وضع قواعد حقوقی علیه آن اقدام کنیم. در مقابل، نظریه‌های وظیفه‌گرایانه برآنند برخی ویژگی‌های خود عمل، با قطع نظر از میزان خیری که به دنبال دارد، معیار تشخیص فعل خیر و شر است. در اینجا نیز برخی ملاک دست‌یابی به بایدها و نبایدها را در اصول هستی‌شناسی می‌دانند و برخی برای بازیابی قواعد آن به عقل روی می‌آورند. کسانی مانند دلبیو. دی. راس قواعد اخلاقی را بدیهی می‌دانند و در مقابل، گروهی معتقدند تعیین این قواعد بر عهده جامعه است (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۴۷).

از منظر عالمان مسلمان، علم اخلاق همچون حقوق زیرمجموعه معرفت دینی محسوب می‌شود. معرفت دینی شامل گزاره‌هایی است که از منابع دینی در باب هستی، انسان و جهان استخراج می‌شود و مجموعه بایدها و نبایدهای مبتنی بر آن که به صورت عقاید، عبادات و مقررات حقوقی و اخلاقی ظهور می‌یابد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۵ / رشاد، ۱۳۸۵، ص ۲۱ / طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۵-۳۶). قلمرو اخلاق در این مجموعه شامل رفتارهای انسان در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی است از آن جهت که قابل مدح و ذم و بر کمال وی تأثیرگذار است. شیوه استنباط بایدها و نبایدهای این حوزه به معنای روش‌شناسی کشف مجموعه گزاره‌ها و قواعد رفتاری از

* این دسته درباره اینکه باید به دنبال فراهم‌آوردن خیر چه کسی بود، اختلاف دارند. برخی ملاک فعل اخلاقی را میزان خیری می‌دانند که به خود فرد می‌رسد (خودگروی اخلاقی - Ethical egoism) و برخی مقصود نهایی را خیر عمومی می‌دانند (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹-۲۰).

منابع دینی است. بررسی روش‌شناسی کتب اخلاقی که به تدوین و تبیین نظام اخلاقی اسلام پرداخته‌اند نیز این امر را تأیید می‌کند.

در کتب اخلاقی عالمان مسلمان، رجوع به منابع استنباط به ویژه قرآن و روایات شیوه غالب است. در این میان برخی کتب اخلاقی تنها به دسته‌بندی آیات و روایات اخلاقی پرداخته‌اند که از آن با عنوان شیوه روایی یاد می‌شود و برخی تنها از روایات برای تأیید گزاره‌های اخلاقی بهره گرفته‌اند که از آن با عنوان شیوه عقلی و فلسفی یاد می‌شود.* در این آثار نیز به ناچار از منابع اسلامی برای تأیید و پالایش گزاره‌ها بهره برده شده است (ر.ک: رودگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸) تا روش اخلاق ارسطویی که در حقیقت تدوین اخلاقی بدون پشتوانه مبدأ و معاد است، از این طریق اصلاح گردد؛ زیرا با روش عقلی - فلسفی، بسیاری از افعال که در سعادت انسان اثرگذار است قابل تشخیص نیست و حتی اخلاقی محسوب نمی‌شود (ر.ک: رضانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶-۱۳۷). علامه طباطبایی با انتقاد از این شیوه از آن به مکتب اجتماعی تعبیر می‌کند؛ زیرا فرد در این شیوه به جلب و کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل روی می‌آورد تا به منافع چون محبوبیت اجتماعی و یا آرامش روانی و وجدانی دست یابد.** حضرت امام خمینی نیز در کتاب اخلاقی شرح حدیث جنود عقل و جهل با انتقاد از برخی آثار اخلاقی عقلی - فلسفی مانند طهارة الاعراق / ابن مسکویه، اخلاق ناصری و احیاء العلوم غزالی این شیوه را بی‌فایده یا

* تدوین کتب اخلاقی به شیوه روایی از قرن سوم و چهارم هجری قمری آغاز شد. آثاری چون القناعة والتعفف / ابن ابی دنیا (متوفای ۲۴۳ق)، مکارم الاخلاق طبرانی (متوفای ۲۶۰ق)، عیون الاخبار / ابن قتیبه دینوری (متوفای ۳۱۳ق) و الادب الحمید و الاخلاق النفیسه محمد بن حریر طبری (متوفای ۳۱۰ق) از این قبیل است (رودگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵ / رضانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵). به کارگیری این شیوه به تاسی از روش‌شناسی فقهی است که در آن عالمان مسلمان در استنباط قواعد حقوقی و اخلاقی، خود را از توجیه درونی قواعد بی‌نیاز دانسته، نهایت تلاش خود را برای تحصیل اراده شارع به کار می‌برند (ر.ک: حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۲).

** برای نمونه، در این شیوه استدلال می‌شود که عفت و قناعت انسان را در نظر دیگران بزرگ می‌کند و حرص موجب خواری و تنگدستی می‌شود و طمع انسان را ذلیل و علم‌آموزی انسان را عزیز و خوش‌نام می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۵۴ / همان، ج ۴، ص ۱۸-۲۰ / رضانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸-۱۲۹).

کم‌فایده عنوان می‌کند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵).

علت این امر آن است که در کشف رابطه میان افعال آگاهانه انسان و نتایج آن، تنها وحی الهی به طور جامع قادر به پاسخ‌گویی است. دین با دستگاه واقعی آفرینش هماهنگ است و علاوه بر توجه به حوایج ظاهری و زودگذر، به همه حوایج انسان در حوزه فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی توجه دارد (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۶-۳۷). این در حالی است که انسان به این امور که تشکیل‌دهنده مقدمات استنتاج عقلی هستند، احاطه‌ای ندارد. به همین دلیل است که عقل ظاهری انسان از حکم دیه انگشتان تعجب می‌کند* و یا هر حکمی غیر از تساوی ارث زن و مرد را ناعادلانه و غیراخلاقی می‌پندارد (ر.ک: صانعی، [بی‌تا]). در کتب فقهی نیز در مواردی به مناسبت بحث، ضمن استناد به روایاتی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۳، ح ۴۱) به این امر اشاره شده است که عقل توان درک [همه] مصالح و مفاسد لازم لحاظ شده برای صدور احکام را ندارد (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵ / حکیم، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲).^{**} البته انسان در کلیات قادر به درک برخی امور چون

* اشاره به حدیث معروفی است که راوی در آن از حکم دیه انگشتان زن (برای قطع هر انگشت، ده شتر قرار داده شده است تا چهار انگشت که دیه زن نصف مرد می‌شود؛ یعنی دیه سه انگشت زن، سی شتر و چهار انگشت زن، بیست شتر است) با تعجب یاد می‌کند و حضرت امام صادق^ع در پاسخ از سنجش احکام به وسیله قیاس عقلی (ظنی) نهی می‌کنند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، باب ۴۴، ص ۲۶۸، ابواب دیه اعضا). حکم عقل در این موارد، منسوب به عقل ظنی است؛ وگرنه مواردی که عقل قطعی قیاس می‌کند، مورد پذیرش است؛ همچنان‌که در تنقیح مناط و قیاس اولویت مشاهده می‌شود.

** برخی فقها برای اثبات این امر ضمن مقایسه احکام فقهی، به مواردی چون اختلاف حکم در موارد مشابه و تشابه آن در موارد دارای اختلاف، نهی از یک چیز و اباحه در مثل آن، صدور حکم جزئی در مورد امری بزرگ و صدور حکمی شدید در مورد امری جزئی استناد کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۳۸۲، ص ۲۲۸). همچنین ایشان به نصوصی استناد می‌کنند که در آنها منابع شرعی کتاب و سنت، جامع تمام احکام مورد نیاز انسان دانسته شده‌اند؛ برای نمونه، از امام صادق^ع سؤال شد: برخی فقیهان می‌گویند مواردی به ما ارجاع می‌شود که [حکم] آن را در کتاب و سنت نمی‌یابیم ... فرمودند: دروغ می‌گویند؛ چیزی نیست مگر آنکه [حکم آن] در کتاب و سنت آمده است (همان، ص ۲۲۹). برخی آیات نیز دلالت بر عدم امکان درک عواقب و مصالح و مفاسد مندرج در امور و افعال دارد. آیت‌الله حائری شیرازی در بحث عدم توانایی عقل برای درک این امور، به آیه ۲۱۶ سوره بقره استناد می‌کند. خداوند در این باره می‌فرماید: «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و برای شما بد است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (ر.ک: حائری شیرازی، ۱۳۸۹). آیات متعدد دیگری

حسن عدل و انصاف و قبح ظلم، عقاب بلابیان و تکلیف بما لایطاق به درک قطعی و تام عقلی است؛* اما اولاً، در احکام و گزاره‌های جزئی تحت تأثیر احساسات و جهل و عدم قدرت مشاهده ارتباط میان افعال اختیاری و نتایج آن، با درک ظنی و ناقص حکم می‌کند و به همین جهت به بیان یا تأیید شارع نیازمند است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۳۴ / مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷ / حکیم، ۱۹۷۹، ص ۲۹۰)؛ ثانیاً، در همان دسته از اصول ثابت و انکارناپذیر که عقل عملی درباره آنها حکم قطعی دارد و پایه برخی مسائل اخلاق و حقوق قرار می‌گیرد، عقل شأنی جز درک ندارد؛ و حتی عبارت «حکم عقل» به همین جهت تسامح عرفی خوانده شده است.*** بر این اساس، گرچه گاه امکان رسیدن به درک عقلی از رفتارهای نیک و بد وجود دارد؛ اما اراده شارع محور است و راه‌های دیگر تشخیص نیز با آن سنجیده می‌شود.***

باید توجه داشت اگر برخی نویسندگان به مبانی دیگری غیر از اراده شارع به عنوان مبانی اخلاق در اسلام اشاره می‌کنند به دلیل برداشت متفاوت آنها از مفهوم مبناست.

نیز وجود دارد که به عباداتی مانند روزه (بقره: ۱۸۴)، صدقه (بقره: ۲۸۰)، وفای به عهد خداوند (تکالیف) (نحل: ۹۵)، جهاد به اموال و نفس در راه خدا (توبه: ۴۱ / صف: ۱۱) و ترک تجارت هنگام نماز (جمعه: ۹) اشاره کرده، بلافاصله می‌فرماید: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ: اگر دانای [ی] به حقایق بودید [می‌دانستید که] این برای شما بهتر است».

* آیت‌الله خوئی در این باره می‌گوید: «از آنجا که عقل راهی به ادراک ملاکات واقعی ندارد، برای قانون ملازمه در این بخش که هرگاه عقل درک مصلحت یا مفسده نمود، حکم شرعی ثابت می‌شود، موردی سراغ نداریم ... ملازمه میان ادراک مصلحت حتمی در فعل از سوی عقل بی‌آنکه مانع و مزاحمی داشته باشد یا مفسده حتمی با حکم شارع به وجوب یا حرمت ن فعل، براساس مذهب عدلیه از نظر کبرا تمام است؛ اما صغرا ندارد؛ زیرا عقل راهی به درک ملاکات واقعی ندارد» (ر.ک: حسینی بهسودی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۴ / خوئی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۷۰ / علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲-۸۹). همچنین برخی فقها تصریح کرده‌اند استفاده از قاعده ملازمه عملاً در فقه مجال نیافته است؛ زیرا معدود احکام شرعی قابل استنباط از این طریق، همزمان در قرآن و سنت مورد اشاره قرار گرفته است (صدر، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۹۸ / مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۲).

** همچنان که هیچ موحدی وجود حاکمی در برابر شارع را نمی‌پذیرد؛ قرآن در موارد متعدد به این اصل اشاره دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷ / یوسف: ۴۰ و ۶۷ / نیز ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۶۰-۵۷ / حکیم، ۱۳۹۰، ص ۲۸۱ / خوئی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۱).

*** فقها از یک سو گاه از عقل به عنوان ابزار استفاده می‌کنند و از سوی دیگر درک عقل قطعی تام را قابل پذیرش و آن را کاشف از حکم شرع می‌دانند.

مبنای هر امری در پاسخ بی‌واسطه و کلی به پرسش از آن به دست می‌آید. برای نیل به درک صحیحی از مبنای اخلاق در مکتب اسلام باید ابتدا موضوع «پرسش» خود را مشخص سازیم؛ اینکه مبنا برای تبیین چیستی و چرایی چه امری مورد نظر است. می‌توان مبنای اخلاق را در پاسخ به پرسش از دو حوزه مختلف جستجو کرد:

۱. منشأ خوبی و بدی افعال؛

۲. منشأ اعتبار باید‌ها و نبایدها.

پاسخ هر کدام از این چراها، مبنای متفاوتی را نتیجه می‌دهد. در حوزه اول تلاش بر این است که در پاسخ به چرایی از «هست‌ها و نیست‌ها» به مبنا دست یابیم. فعل خوب چیست و چرا خوب است؟ اینکه برخی در بیان مبنای اخلاق به بحث حُسن و قبح ذاتی افعال اشاره کرده یا مانند غایت‌گرایان توجه به مصالح و مفاسد را به عنوان مبنای اخلاق مطرح کرده‌اند، به علت آن است که حرکت خود را تنها درحوزه اول تعریف کرده‌اند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹-۲۲۶).^{*} کسانی که در حوزه اول به دنبال مبنای افعال بوده‌اند در مواردی به نظریه «قانون طبیعی» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۰ / جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص ۳۱ / مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹) و گاه به غایت‌گرایی در قالب لذت (لذت برتر و اخروی) (ر.ک: شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰) قرب الهی یا لقاءالله (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷ / جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، صص ۲۳-۲۲۶ و ۲۳۷ / همان، ج ۱۱، ص ۴۰۱-۴۰۴ / رودگر، ۳۸۳، ص ۱۴۹) به عنوان غایت مطلوب انسان و ملاک حُسن و قبح افعال اشاره کرده‌اند. در مورد حوزه دوم باید گفت براساس توحید تشریحی که از محکّمات کتاب الاهی است^{**} گزاره‌های تجویزی تنها از اراده

* این بحث فایده عملی در حوزه اخلاق هنجاری ندارد زیرا مشهور عالمان شیعه به درستی معتقدند تلازمی میان هست و باید وجود ندارد و از هست نمی‌توان باید را نتیجه گرفت؛ زیرا عقل شانی جز درک ندارد (ر.ک: خوبی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۶ / همان، ج ۲، ص ۳۸ / حکیم، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۳۸-۲۶ / حکیم، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰ / اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱ / علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۶۰ / علیان رشدی، ۱۳۹۳، ص ۹۸ / حسینی بهسودی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۶-۱۶)، در حالی که گزاره‌های اخلاق هنجاری، گزاره‌هایی انشایی هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۹) و لذا نیاز به یک منشأ صدور حکم دارند. با این فرض، نتیجه بحث از مبنای اخلاق در این حوزه نمی‌تواند ما را به اخلاق هنجاری رهنمون شود.

** «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷) و «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا

شارع اعتبار می‌یابد. کسانی که از این جهت به بررسی مبنای قواعد در مکتب اسلام پرداخته‌اند بر مبنای اراده‌گرایی تأکید کرده‌اند (ر.ک: منصوری، ۱۳۸۰، ص ۸۶-۹۲). رجوع به ادله اربعه قرآن، سنت، اجماع و عقل در روش استنباط فقه شیعه نشان می‌دهد نوعی اراده‌گرایی حکیمانه بر آن حاکم است؛ اراده‌گرایی از آن رو که هدف در آن در تمامی مراحل استنباط، کشف اراده شارع است و حکیمانه از آن رو که احکام آن بر مصالح و مفاسد واقعی بنا شده است.

می‌توان گفت اخلاق زیستی نیز به لحاظ اینکه مشتمل بر گزاره‌های هنجاری و رفتاری در حوزه علوم زیستی است زیرمجموعه نظام رفتاری اسلام محسوب می‌شود و در واقع، مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌های شرعی است که به عنوان منبع نظام حقوقی اسلام در این حوزه به کار می‌رود؛ بنابراین در این حوزه به لحاظ روش‌شناسی و منشأ اعتبار گزاره‌های رفتاری، اراده شارع ملاک است: هر گاه به استناد ادله شرعی به مطلوبیت قطعی عملی حکم شود، آن عمل از منظر فقهی، واجب و از منظر اخلاق اسلامی خیر و اخلاقی تلقی می‌گردد و هر گاه به عدم مطلوبیت قطعی آن حکم شود آن عمل از منظر فقهی، حرام و از منظر اخلاق اسلامی، غیراخلاقی و شر است.* همچنین از آنجایی که اراده شارع را حکیمانه دانستیم، درک عقلی نیز می‌تواند ما را به باید و نبایدهای مطلوب راهنمایی کند؛ بنابراین درک عقل** در حوزه‌های مختلف اخلاق زیستی دلالت بر حکم واقعی شرعی خواهد داشت. برای نمونه کشف مطلوبیت یا مفسده تام در یک مسئله مانند حفظ محیط زیست می‌تواند ما را به احکام شرعی متعددی در این حوزه رهنمون باشد. در این باره گفته شد که تنها درک عقل قطعی تام قابل استناد است؛ بر این اساس، نمونه‌هایی چون درک مفسده اجمالی در ضرر

إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۴۰). همچنین تعبیری چون «العقل يهدي» (محمدي ری شهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۰۳۳)، «مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت» (همان، ص ۲۰۳۴)، «العقل نور خلقه الله للانسان و جعله يضيى على القلب» (همان، ص ۲۰۳۸) و مانند اینها (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰-۲۹) نیز جز با درک عقل سازگاری ندارد (علیدوست، ۱۳۸۳، صص ۵۷ و ۶۰).

* رابطه قواعد اخلاقی و حقوقی در بخش آخر بررسی خواهد شد.
** بنا بر قاعده ملازمه، درک عقل قطعی تام، کاشف از حکم شرع است.

غیرمستقیم به دیگران از طریق بهره‌برداری از منابع طبیعی یا آسیب به آن به طور کلی، کشف از حکم شرعی نمی‌کند. در مقابل، در مورد تخریب محیط زیست به حدی که به اختلال نظام یا تهدید نسل منجر شود با درک مفسده تام از سوی عقل، حکم بر ممنوعیت شرعی کشف می‌گردد.

در نتیجه اتخاذ مبنای پیش‌گفته، اخلاق زیستی اسلامی نهادی است متشکل از مجموعه قواعد و گزاره‌ها با ویژگی‌های ذیل: این گزاره‌ها از احکام شرعی‌اند و ضمانت‌اجراهای معین شرعی دارند که در حکومت اسلامی مطابق قانون اساسی با شرایطی لزوم قانونی* نیز می‌یابند. چنین نهادی در واقع متولی تبیین موضع دینی و فقهی در مسائل زیستی و جزئی از فقه اسلامی است. توجه به مبنای گفته شده همچنین، جایگاه نهادی را که به عنوان اخلاق زیستی معروف است، در نظام حقوقی اسلام، نشان می‌دهد که جایگاهی مشابه یک باب فقهی است.

در بخش بعد، برای درک بهتر این جایگاه نمونه‌هایی از مسائل مطرح شده در اخلاق زیستی رایج و ویژگی‌های پاسخ‌های نظام حقوقی اسلام به آنها را بررسی خواهیم کرد. این امر نتیجه بحث مذکور را تأیید می‌نماید.

۲. بررسی مسائل اخلاق زیستی

متون علمی که به بررسی مسائل اخلاق زیستی در کشور پرداخته‌اند به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی مباحث اخلاقی مطرح شده در حوزه زیست‌فناوری در متون لاتین مانند شبیه‌سازی، سقط جنین، مرگ آسان، تغییر جنسیت و لقاح آزمایشگاهی را نقل کرده و با معیارهای حقوق اسلامی به بررسی و نقد آن پرداخته‌اند که در موارد زیادی به رد استدلال‌ها انجامیده است (ر.ک: اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۷). دسته‌ای نیز از منظر کاملاً فقهی به مسئله نگریسته و یا به نقل استفتائات در این زمینه پرداخته‌اند (ر.ک: رضایانیا

* مطابق اصل ۴ قانون اساسی: «کلیه قوانین و مقررات ... باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است ...». همچنین مطابق اصل ۱۶۷: «اگر قاضی حکم دعوا را در قوانین مدون نیابد، باید با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید».

معلم، ۱۳۸۳، ص ۴۳۳-۴۸۱ / کریمی نیا، ۱۳۸۹ / علیان نژادی، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۹). آنچه در پی می‌آید مرور چند ملاحظه و پاسخ آنها طبق منابع حقوق اسلامی است تا به مشخص شدن جایگاه اخلاق زیستی در نظام حقوق اسلامی کمک کند. در میان ملاحظات اخلاقی، دو ملاحظه مداخله در کار خدا و تغییر خلقت و ضررهای محتمل بیشتر مطرح می‌شود که روش پاسخ به آنها با توجه به نظام حقوقی اخلاقی در غرب و اسلام شایان توجه است.

۱-۲. مداخله در کار خدا و تغییر خلقت

تد پترز (Ted Peters) کشیش و مؤلف کتاب بازی در نقش خدا از کسانی است که معتقدند دست‌ورزی‌های ژنتیک از مصادیق دخالت در خلقت و ممنوع است. وی معتقد است تلاش دانشمندان ژنتیک برای رهایی انسان از محدودیت‌های زیستی تحمیل شده بر وی به معنای شورش و نفوذ در قلمرو جبار بر اثر گناه غرور بیش از حد بشری* و دوراندیشی به جای خداست. بر این مبنا، ما در تصمیم‌گیری و تعیین اینکه طبیعت بشر چگونه باشد به غلط خود را محق دانسته و جایگاهی برای خود تصور کرده‌ایم که تنها به خدا تعلق دارد (همان، ص ۵۶). روبرت سیشایمر (Robert Sinsheimer)، متخصص ژنتیک نیز این‌گونه استدلال می‌کند که اگر با دخالت‌هایی که متخصصان علوم ژنتیک در طبیعت اعمال می‌کنند، این تلقی ایجاد شود که خود را به منزله آفرینندگان حیات ببینیم دیگر احترام نسبت به حیات را از دست می‌دهیم (Sinsheimer, 1983, p.14-70). جرمی ریفکین (Jeremy Rifkin) تحلیل‌گر حوزه اخلاق زیستی برای اثبات همین تلقی به نوعی طبیعت‌گرایی مبهم توسل می‌جوید که طبق آن خلقت دارای جایگاهی مقدس است و تغییر آن جایز نیست (همان، ص ۶۰).

در مقابل، کول ترنر (Ronald Cole-Turner)، الهیات‌شناس و متخصص اخلاق زیستی، سیشمایر و ریفکین را به خاطر جهش بدون دلیل منطقی، فلسفی و الهیاتی از التزام به همراهی با حیات به ممنوعیت متافیزیکی علیه دستکاری فنی و تکنیکی آن

* وی معتقد است ایجاد تغییر در طبیعت، مصداق غرور منهی در آیه‌ای از انجیل است که می‌گوید: «غرور منجر به هلاکت می‌شود» (پترز، ۱۳۸۶، ص ۵۷).

مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی معتقد است نسبت دادن تقدس عملکردی به دی.ان.ای یک تکلف و بدون دلیل است و الهیات‌شناسان به ویژه باید از این دام‌ها بر حذر باشند:

اندیشیدن به مطالب ژنتیک به عنوان قلمرو انحصاری کبریا و آفرینش الهی کوچک کردن خدا تا سطح آنزیم‌های محدودکننده، ویروس‌ها، و تولید مثل جنسی است. برخورد با دی.ان.ای که با وجود پیچیده، شگفت‌انگیز، ظریف و دقیق بودن تنها یک ماده است، به خودی خود تقدس‌زدایی نیست (Cole-Turner, 1993, p.45).

عالمان شیعه تلاش کرده‌اند با روش‌شناسی فقهی خود به این مسائل پاسخ دهند. برخی از آنان در این باره آورده‌اند: مهندسی ژنتیک نه مشارکت در خلق به شمار می‌رود و نه دخالت در امور خالق، بلکه نوعی به کارگیری سنت‌ها و قوانین الهی است که کشف و کاربست آنها بیان‌گر قدرت عظیم خداوند به شمار می‌رود (حکیم، ۱۴۲۵، ص ۱۸؛ نقل از اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۹). آیت‌الله جوادی آملی نیز با اشاره به آیه «لیس کمثلہ شیء» در این باره می‌گوید: شبیه‌سازی حتی اگر در انسان راه پیدا کند، نه آسیبی به توحید می‌رساند و نه به نظام خلقت. این نظیر کارهای مصنوعی است که در بخش نباتات در گلخانه‌ها انجام می‌شود (فتاحی معصوم، ۱۳۸۴، ص ۶۳-۶۴ / اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۴۸۱).

عالمان شیعه به دلیل نگرش کاملاً فقهی خود به جای نگرش کلامی و اخلاقی، دلایل مطرح در حوزه اخلاق زیستی غربی را مطرح نمی‌کنند و نمی‌پذیرند.* فقه شیعه بدون توجه به دلایل کلی و ظنی، وجود یا عدم وجود نص را در کنار اصول عملیه مرکز توجه قرار داده‌اند. عالمان شیعه در این‌گونه مسائل معمولاً اصل برائت و اصل اباحه را محور قرار داده و در فقدان دلیل معتبر (از نص یا عقل) به آن عمل می‌کنند.

۲-۲. ممنوعیت مبتنی بر ضرر محتمل

ممکن است فعلی فی نفسه مباح باشد؛ اما ادله دیگری مانند حرمت اضرار به غیر موجب تحریم ثانوی آن شود. از این منظر حتی اگر مهندسی ژنتیک و زیست‌فناوری فی نفسه دارای مسئله‌ای نباشد، اگر آثار مخربی بر سلامت انسان، گیاه و حیوان از ناحیه

* حتی برخی گفته‌اند استدلال بر اینکه شبیه‌سازی تحدی با خالق است، نافی برخی اعتقادات مسلم اسلامی است؛ یعنی ثابت می‌کند انسان نیز می‌تواند به مقام خدایی برسد و دست به آفرینش بزند، ولی نباید این کار را انجام دهد (سند، ۲۰۰۲، ص ۱۰۸ / اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۵۴۶).

آن ثابت شود، توسعه این فناوری و کاربرد آن جایز نخواهد بود. مضرات معدودی همچون ایجاد مسمومیت و آلرژن‌های جدید، افزایش خطر ابتلا به سرطان و آسیب رساندن به کیفیت غذا برای محصولات اصلاح شده ژنتیکی (تراریخته) که در حوزه اخلاق زیستی در مورد زیست‌فناوری گفته شده است معمولاً یا احتمالاتی هستند که مستند به هیچ گزارش علمی نیستند و یا بر ضرر عرفی معتد به که منجر به حکم شرعی باشد دلالت ندارند؛ برای مثال، برخی گفته‌اند از طریق فناوری زیستی امکان ایجاد تغییرات ژنتیکی فراهم می‌شود و این امر پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی دارد که بر ما معلوم نیست و لذا اخلاق اجازه چنین کاری را نمی‌دهد (Vandenabeele, 2000, p.207 / Citing Rodota, 1995, p.62). در محیط‌زیست نیز دست‌کاری ژنتیک ممکن است یک اکوسیستم را با پیامدهای غیرقابل پیش‌بینی خود تحت تأثیر قرار دهد (Ibid, p.62). تد پیترز کشیش مسیحی و استاد حوزه علمیه دینی لوتری (Lutheran Theological Seminary) کالیفرنیا نیز معتقد است ویژگی غیرقابل پیش‌بینی بودن آثار مداخله ژنتیکی مستلزم آن است که ممنوعیتی فراگیر در مورد تغییر و اصلاح و مهندسی ژن‌هایی ایجاد شود که به نسل‌های آینده منتقل خواهند شد (پیترز، ۱۳۸۶، ص ۵۸-۵۹). براساس دلایل مذکور استفاده از محصولات زیست‌فناوری در برخی کشورها با محدودیت قانونی روبه‌رو شده است. تأثیرگذاری متون اخلاق زیستی مشتمل بر این ادعاها تا حدی است که این ادعاها از زبان برخی مسئولان کشور ما نیز بیان می‌شود. مثال بارز آن جنجال علیه اولین برنج تراریخته است که پس از ۱۰ سال تلاش متخصصان داخلی به دست آمده، ولی از سال ۱۳۸۴ تا کنون در کنار گونه‌های جدید دیگر تولیدشده به دست متخصصان زیست‌فناوری کشور بلا تکلیف مانده است.* این

* برای نمونه، رییس وقت سازمان محیط‌زیست با اظهار نگرانی از تأثیرات احتمالی این برنج بر سلامت انسان در نسل‌های آینده اعلام می‌کند که باید اثرات مصرف آن دست‌کم روی یک دوره تولیدمثلی بررسی شود! (واعظ جوادی، ۱۳۸۵). همچنین در نشستی خبری در دفتر اداره کل محیط زیست و توسعه پایدار وزارت کشاورزی اعلام می‌شود مشکلات مربوط به تولید محصولات دست‌کاری‌شده ژنتیکی فقط در طول زمان و نسل‌های بعدی مشخص خواهد شد. در این نشست دکتر غلامرضا امینی رنجبر - مدیرکل این دفتر و مشاور وزیر جهاد کشاورزی - با حمله به زیست‌فناوری نوین، تولید محصولات تراریخته را نگران‌کننده توصیف کرده، تلویحاً استفاده از

در حالی است که تا کنون موردی از انتقال ژن‌های بیماری‌زا یا خطر‌ساز بودن فناوری‌های زیستی گزارش نشده است؛ زیرا وجود مراحل دقیق ارزیابی خطر (Risk Assessment) با روش‌های نظام‌مند و استاندارد شده بین‌المللی بر تولید محصولات زیست‌فناوری حاکم است (See: Traynor, 2002, p.23). همان‌طور که یک داروی شیمیایی می‌تواند بسیار خطرناک باشد و ارزیابی‌های طولانی‌مدت و سخت‌گیرانه‌ای را برای سنجش مفید بودن و ارزیابی خطر طی می‌کند، یک دارو یا محصول زراعی زیست‌فناوری نیز این مراحل را طی می‌کند. مطابق این استانداردها محصولات و فرایندهای غیرقابل تأیید زیست‌فناوری با خطر بالا، از دستور کار خارج می‌شود؛ برای نمونه، تا هنگامی که در شبیه‌سازی تعدادی از جنین‌ها قادر به رشد طبیعی نیستند، از منظر استانداردهای ارزیابی خطر، شبیه‌سازی انسانی قابل انجام نیست (Rudenko, 2007, p.39-43).

در ارزیابی خطر کلیه محصولات غذایی و دارویی، استانداردهای مشخصی تعریف شده است که در آنها سنجش چهار عامل مؤثر بر خطر بررسی می‌شود:

۱. وجود احتمال: شناسایی آسیب‌های نامطلوب احتمالی؛
۲. شدت محتمل: تخمین شدت آسیب‌های نامطلوب؛
۳. درصد احتمال: تخمین (درصد) احتمال بروز آسیب‌های نامطلوب؛
۴. میزان خطر: تعیین میزان خطر (حاصل ضرب آسیب در احتمال بروز آسیب) (ر.ک: دین‌پرست جدید و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

تمام این چهار مرحله در تعیین خطرناک بودن یک محصول اثرگذارند. ممکن است در مرحله اول، خطرات نامطلوب احتمالی احراز شود ولی در مراحل بعدی، شدت، درصد احتمال، و میزان خطر به میزانی نباشد که مصرف محصول، خطرناک تشخیص داده شود؛ برای مثال، نمی‌توان گفت چون به خیابان رفتن با خطر احتمال تصادف

زیست‌فناوری کشاورزی را به بهانه‌هایی چون افزایش جمعیت رد می‌کند (امینی رنجبر، ۱۳۸۵). محسن جهان‌شاهی دبیر کارگروه ملی ایمنی زیستی سازمان محیط‌زیست، با بیان اینکه به طور قطعی نمی‌توان در ارتباط با سلامت این محصولات نظر داد، تأکید کرد: «تأثیر تکنولوژی‌های نوین طی پنج، ده و حتی بیست سال بر سلامت انسان مشخص نمی‌شود و ممکن است پس از یکصد سال نتایجش روشن شود!» (جهانشاهی، ۱۳۸۷).

روبه‌رو است، باید به خیابان آمدن مردم یا رانندگی ممنوع شود. در این مثال نتیجه ارزیابی مرحله یک و دو مثبت است؛ اما ارزیابی مراحل سوم و چهارم مشخص می‌کند به خیابان رفتن مجاز است؛ زیرا می‌توان با مراعات برخی استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر عبور و مرور، میزان متغیرهای شماره ۲ تا ۴ را به حدی کاهش داد که خطر معتدبه از بین برود؛ بنابراین ادعاهایی که راجع به احتمال خطر بیان می‌شود، در حوزه‌های علمی دیگر نیز مطرح است، ولی استانداردهای ارزیابی خطر در هر مورد تعیین‌کننده قابل پذیرش بودن یا غیرقابل پذیرش بودن خطر مورد نظر خواهد بود. مسلماً ارزیابی خطر برای اصلاح ژنتیک یک انسان، استانداردهای سخت‌گیرانه‌تری نسبت به اصلاح ژنتیک یک حیوان و گیاه دارد (Zimmerman, 1991, p.606).

در ابواب مختلف فقه نیز به مناسبت، به خطر موجب اضرار به دیگری اشاره و آثار آن در قالب حکم تکلیفی و وضعی بررسی شده است. بر این اساس، در صورتی که ضرر ناشی از عمل خطرناک، قطعی و روشن باشد، اقدام به آن عمل، ظلم و دارای حکم تکلیفی حرمت خواهد بود. در غیر این صورت، حکم تکلیفی حرمت وجود ندارد هرچند ممکن است با تحقق ارکان مسئولیت مدنی که عبارت‌اند از تحقق ضرر، اسناد عرفی آن به فاعل و نبود عوامل رافع مسئولیت مانند احسان (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۵۱)، ضمان محقق خواهد شد. در این موارد در متون فقهی با اصطلاحات «قاعده تسلیط»، «تفریط» و «خطر عرفی» به تحلیل موضوع پرداخته می‌شود. عرف در اینجا همان عرف کارشناسی است که در مسئله استانداردهای ارزیابی خطر به آن اشاره شد؛ بنابراین هر محصول و تکنیکی در زیست‌فناوری باید جداگانه مورد ارزیابی خطر قرار گیرد و پس از طی این مراحل، در صورتی که استانداردهای کارشناسی، خطر قطعی برای آن نبیند، از منظر فقهی تولید یا انجام آن جایز است. در استفتائات راجع به مسائل زیستی پاسخ «فی‌نفسه مانعی ندارد» (ر.ک: خامنه‌ای، مسئله ۱۲۷۲-۱۲۸۰ / همو، ۱۳۸۱)، به طور متعدد دیده می‌شود که اشاره به لزوم مراجعه به ملاحظات کارشناسی موردی در ارزیابی خطر و جریان اصالت اباحه است. تعیین این ملاحظات کارشناسی می‌تواند در تدوین استانداردهای هر حوزه در حیطه اختیارات دولت باشد و تخطی از آنها همان افراط و تفریط در عمل محسوب می‌شود که مورد استناد در متون فقهی

است.* در غیر این صورت، منع یک عمل برای پیشگیری از زیان محتمل به دیگران، در صورتی که قابل اسناد به دلیل شرعی الزام‌آور نباشد، سلب آزادی دیگری در تصرفات مالکانه یا محدود نمودن وی در استفاده از آزادی در حوزه رفتار است.

۳. رابطه نظام اخلاقی و حقوقی (اخلاق و فقه زیستی با نظام حقوقی)

در مباحث گذشته با نظر به فلسفه و مبنای اخلاق اسلامی و بررسی پاسخ‌های ارائه شده به مسائل اخلاق زیستی، ماهیت اخلاق زیستی در اندیشه اسلامی و تا حدی جایگاه آن در نظام حقوق اسلامی تبیین شد. یکی دیگر از مباحثی که بررسی آن برای شناخت جایگاه اخلاق زیستی در نظام حقوقی ضروری است، بررسی اثرگذاری قواعد اخلاق زیستی بر قواعد حقوقی است. دانستیم که اخلاق زیستی نهادی است که با هدف تعیین قواعد رفتاری حوزه علوم زیستی در مرحله پیش از حقوقی شدن، تأسیس شده است؛ اما بسیاری از قواعد آن ممکن است فاقد معیارهای حقوقی شدن باشند.**

* برای نمونه، گفته شده اگر خراب‌شدن بالکن منزل کسی سبب آسیب دیگری شود، ضامن نیست مگر تفریط کرده باشد؛ زیرا به استناد اصل برائت، شارع اجازه چنین تصرفی را به مالک داده است (عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۵ / نیز ر.ک: ماده ۳۴۸ ق.م.ا.). همچنین در صورت تفریط و عدم رعایت موارد لازم در حفظ حیوان، اگر آن حیوان صدمه‌ای به دیگری بزند، مالک ضامن است؛ ولی در صورت عدم تفریط به استناد اصالت برائت ضامن نیست (عاملی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸). در اینجا رعایت یا عدم استناداردهای ساخت و ساز که از سوی عرف خاص (کارشناس ساختمان) تدوین می‌شود، می‌تواند معیار افراط و تفریط باشد.

** دولت از طریق وضع قواعد حقوقی و الزام به اطاعت از آنها، خود و جامعه را اداره و حفظ می‌کند. در حکومت‌های سکولار، الزام قواعد حقوقی از نیروی سیاسی - اجتماعی حکومت سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین اخلاق اجتماعی مردم در آرای آنان تبلور یافته، به صورت قوانین مدون در جامعه اعمال می‌شود؛ بنابراین نظام حقوقی این حکومت‌ها تابع «اخلاق اجتماعی» است که از عادات و اخلاق اجتماعی مردم هر زمان ناشی می‌شود. ژرژ ریپر در کتاب *قاعده اخلاقی در تمهیدات مدنی*، حقوق را نماینده فرهنگ و اخلاق ویژه مردم جامعه می‌داند، به گونه‌ای که هیچ قانونگذاری نمی‌تواند بدون توجه به این عوامل، قانون وضع کند (کاتوزیان، ۱۳۷۲، ص ۲۷۰-۲۷۹ / قربان‌نیا، ۱۳۷۸، ص ۵۰-۴۹)؛ اما گاهی مقصود از اخلاق، «اخلاق برترین» است که به آرمان‌ها و واقعیت‌ها نظر دارد. در ایران به ویژه پس از انقلاب اسلامی، هدف نظام حقوقی، تضمین اخلاق برترین برگرفته از اسلام است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۵). به همین دلیل است که قواعد حقوق اسلامی با تحول اخلاق اجتماعی تغییر نمی‌کند، در حالی که سایر نظام‌های حقوقی با تغییر اخلاق

گزاره‌های رفتاری زیادی وجود دارند که از یک جهت حقوقی و از جهت دیگر اخلاقی به شمار می‌آیند؛ به طور مثال، وجوب ادای امانت و وفای به عهد و حرمت تجاوز به مال و جان دیگری، از این جهت که در تکامل روحی انسان مؤثر و به مصلحت افراد جامعه هستند، جزء مسائل اخلاقی به شمار می‌روند؛ ولی از آن جهت که با حمایت دولت ضمانت اجرای بیرونی یافته و آثار اجتماعی دارند، جزء حقوق‌اند (دانش پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

با مرور وجوه تمایز قواعد اخلاقی و حقوقی (اختلاف در هدف، قلمرو، موضوع، ضمانت اجرا، منبع و اختلاف در نقش انگیزه)* می‌توان معیارهایی را به دست آورد که تعیین می‌کند یک مسئله مختص به حوزه وسیع‌تر اخلاق است یا مختص به حوزه حقوق یا بین این دو حوزه مشترک است. نکته شایان توجه در اینجا این است که برخی قواعد اخلاقی مربوط به افعالی که جنبه اجتماعی دارند، می‌توانند مورد توجه حقوق نیز قرار گیرند. همان‌طور که قواعد هنجاری اخلاقی که جنبه باطنی یا فردی محض دارند، قابلیت حقوقی شدن را ندارند. حال که قواعد اخلاقی اجتماعی قابلیت تبدیل به قواعد حقوقی را

اجتماعی متحول می‌شوند. در دوره رواج مذهب، قواعد اخلاق مذهبی حاکم بر روابط افراد، به دقت در نظام حقوقی پیگیری و اعمال می‌شود و در دوره افول مذهب، حتی ازدواج همجنس‌گرایان قانونی می‌گردد؛ اما در نظام حقوق اسلامی که منبع آن گزاره‌های فقهی است، هیچ‌گاه چنین تغییری رخ نمی‌دهد.

* اخلاق، ناظر به وجدان شخص بوده و هدف از آن به بیان ارسطو و برخی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، تأمین سعادت و فضیلت انسانی است؛ ولی هدف از قواعد حقوقی، تنظیم روابط اجتماعی و ایجاد نظم و عدالت است (شهرابی، ۱۳۷۷، ص ۲۲ / دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، ص ۱۹۸ / بینکافس، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲). همچنین قلمرو تکالیف اخلاقی بسیار گسترده است؛ به گونه‌ای که می‌تواند تمامی اعمال اختیاری فرد را از آن جهت که در تکامل وی اثرگذار است، شامل شود؛ ولی دامنه هنجارهای حقوقی محدود به پیوندهای اجتماعی اشخاص و رفتار بیرونی آنهاست (همان، ص ۳۳ / شهرابی، ۱۳۷۷، ص ۲۲). ضمانت اجرای قواعد حقوقی نیز اجتماعی و تحقق‌ی است و متخلفان از سوی دولت الزام و مجازات می‌شوند؛ ولی تنها ضمانت اجرای قواعد اخلاقی، مربوط به وجدان، نیت‌های خیرخواهانه، امید به پاداش‌های معنوی و احترام به ارزش‌های انسانی است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۳۳-۳۴). همچنین قواعد حقوقی به جهت اینکه دستور یک قدرت عمومی به آن تعلق گرفته، اجرا می‌شود، در حالی که هر فعلی از جمله متعلق همان دستور، اگر با نیتی اخلاقی انجام شود، عملی اخلاقی خواهد بود. در مقابل، قصد پیروی از دستور برای اعمال حقوقی کافی است (شهرابی، ۱۳۷۷، ص ۲۲).

دارند، باید پرسید چرا برخی قواعد اخلاقی دارای چنین قابلیت‌هایی به قاعده حقوقی بدل نمی‌شود؟ این امر به تأثیر یک فعل در نظم و امنیت اجتماعی و تنظیم روابط حقوقی بستگی دارد؛ برای نمونه، سرقت و قتل اخلاقاً بد هستند و جنبه حقوقی نیز یافته‌اند؛ اما نظام‌های حقوقی به دروغ به عنوان یک فعل لزوماً حقوقی نمی‌نگرند؛ بنابراین معیار اصلی حقوقی شدن افعال اخلاقی، نوع و شدت آثار اجتماعی ناشی از آن به ویژه مرز آسیب‌رسانی و اضرار یا ایذاء افراد و جامعه است. عدالت و فسق که از صفات اخلاقی و مرتبط با افعال اخلاقی‌اند، در مورد قاضی و شاهد به دلیل نظم عمومی اهمیت می‌یابند؛ لذا موضوع احکام حقوقی خاص قرار گرفته‌اند. آنچه در باب تعزیر هر فعل محرم بنا به صلاح‌دید حاکم اسلامی در فقه بیان شده است، بر همین مبنا استوار است. در گزاره‌های اسلامی مربوط به علوم زیستی نیز آن دسته که باید به حوزه نظام حقوقی وارد شوند، قواعد اجتماعی هستند که عدم اجرای آن در جامعه به اضرار و ایذاء منجر می‌شود؛ حال ممکن است اضرار به طور مستقیم تحقق یابد یا در بلندمدت و نیز ممکن است فرد خاصی موضوع آن قرار گیرد یا جامعه به طور کلی؛ برای نمونه، کشتن بی‌دلیل حیوانات در اسلام منع شده است* و از این جهت جزء قواعد اخلاق زیستی اسلامی محسوب می‌شود؛ اما رابطه آن با نظم عمومی بسته به حیوان موضوع آن دارد. اگر از بین رفتن آن مضر به منافع جامعه و حقوق افراد نسبت به محیط زیست سالم باشد، نظام حقوقی با تعیین ضمانت‌اجراه‌های مختلف اجرای این قاعده را تضمین می‌کند و اگر از حیوانات عادی باشد، در حیطه قواعد اخلاقی می‌ماند.

نتیجه

«اخلاق زیستی» مجموعه قواعد تعیین‌کننده هنجارهای رفتاری در حوزه‌های گوناگون علوم زیستی و زیست‌فناوری است و شناسایی ماهیت این نهاد مستلزم شناسایی ماهیت

* «عن النبی ﷺ قال: ما من انسان یقتل عصفوراً - فما فوقها - بغير حقها إلا سأله الله عنها. قيل: و ما حقها؟ قال: أن یدبحها فیأکلها و أن لا یقطع رأسها و یرمی به» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، صص ۲۷۰-۴ و ۳۰۶) و «علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر ﷺ قال: ... سألته عن قتل النملة قال: لا تقتلها إلا أن تؤذیک» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۹۴).

این قواعد و مبنای آنهاست. مکاتب گوناگون می‌کوشند فارغ از هرگونه اعتقاد دینی، معیارها و قواعدی را برای تشخیص افعال صواب از خطا در حوزه اخلاق هنجاری بیابند. توجیه نظام‌های حقوقی برای تأسیس نهادی مجزا ذیل عنوان اخلاق زیستی نیز استفاده از تمام این مکاتب فکری در مرحله‌ای پیش‌حقوقی و حفظ هماهنگی با اندیشه‌های غالب و جاری در جامعه است. قواعد حقوقی در این نظام‌های حقوقی با تحول در «اخلاق اجتماعی» متحول شود؛ بنابراین نیاز است نهادی مستقل تأسیس شود تا در سطحی پیش از سطح الزام‌آور حقوقی، به بحث و تبادل نظر درباره قواعد ناشی از آداب و تفکر رایج بپردازد و «اخلاق اجتماعی» مورد نظر را که از منابع اصلی قواعد حقوقی است مدون سازد. با همین دیدگاه است که گفته می‌شود اخلاق زیستی به دنبال آن است که با توجه به قواعد حاکم بر مناسبات اجتماعی مردم، نوعی مشروعیت عمومی (Public legitimization) برای افعال حوزه زیست‌فناوری فراهم سازد (Rodota, op.cit.).

براساس اندیشه اسلامی مسئله کاملاً متفاوت است. در اینجا نیز دو حوزه اخلاق و حقوق وجود دارد که هر دو تعیین‌کننده یک سری هنجارهای رفتاری هستند (قربان‌نیا، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۳۵)؛ اما در اینجا به لحاظ مبنا تشخیص گزاره‌های رفتاری از راه ادله فقهی و با رجوع به منابع چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع صورت می‌گیرد و هرگونه دلیل دیگری نیز در صورتی که به یکی از این ادله رجوع داشته باشد، قابل پذیرش است. در شیوه نص‌گرای حقوق و فقه اسلامی منبعی به نام «اخلاق اجتماعی» و مبانی چون فضیلت، غایت، قرارداد اجتماعی یا عرف و عادات و حتی احساسات و عواطف مستقل از ادله فوق قابل پذیرش نیست.

مطابق زبان نظام رفتاری اسلام که از سوی فقیهان استخراج شده است، قواعد هنجاری در قالب احکام تکلیفی و جوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه بیان شده است، به طوری که افعال روزانه انسان از این پنج حالت خارج نیست. یک فقیه و متخصص حقوق اسلامی منشأ بایدها و نبایدها را اراده شارع می‌داند و برای رسیدن به آن از راه ادله معتبر می‌کوشد.

با این تلقی و با توجه به مقصود از بررسی گزاره‌های رفتاری در حوزه علوم زیستی و زیست‌فناوری، مباحثی که ذیل عنوان اخلاق زیستی در غرب مطرح می‌شود، در نظام

حقوقی ما با عنوان «فقه زیستی» قابل طرح است. اگر نظام‌های حقوقی غربی به دلایل گفته شده در سطحی پیش از سطح الزام‌آور حقوقی در نهادی با عنوان اخلاق، قواعد رفتاری را به بحث می‌گذارند، معادل چنین منبعی در نظام حقوق اسلامی، فقه است که در سطح مذکور قواعد رفتاری مطابق مبانی و روش خاص آن مورد مطالعه قرار می‌دهد؛* مثلاً اینکه آیا شخص حق دارد در ژنوم خود دست ببرد تا از اشاعه یک بیماری خاص در نسل‌های بعدی جلوگیری کند یا به وسیله شبیه‌سازی به درمان برخی مشکلات بپردازد، از دیدگاه متون غربی یک پرسش اخلاقی تلقی می‌شود (Ibid)، ولی از منظر حقوق اسلامی پرسشی فقهی - حقوقی است.

باید توجه داشت مقصود اصلی از تأسیس چنین نهادی ارائه پشتوانه نظری برای گزاره‌های رفتاری الزام‌آور در حوزه علوم زیستی و زیست‌فناوری در نظام حقوقی است؛ نظام اخلاقی اسلام نیز از برخی احکام اسلامی تشکیل شده، دانش متکفل استخراج آن احکام گاه فقه و فقه‌الاخلاق است. مقایسه مبانی قواعد اخلاقی در اسلام و مکاتب غربی، بررسی آثار اخلاقی اسلامی، بررسی روش و معیار پاسخ به مسائل مطرح در اخلاق زیستی معیار آن در نظام حقوق اسلامی و بررسی رابطه نظام اخلاقی و حقوقی در اسلام، نتیجه مذکور را تأیید می‌کند.

ممکن است گفته شود نزاع در اینجا لفظی و بی‌فایده است. اگر بتوانیم با توجه به مبانی صحیح و مورد پذیرش در حقوق اسلامی به مباحث حوزه اخلاق زیستی بپردازیم و از این راه، انفعال در تأثیرپذیری از روش‌شناسی و مبانی دیگر را به صفر برسانیم، می‌توان از این نزاع لفظی گذشت. در این صورت باید توجه داشت «اخلاق زیستی اسلامی» شامل احکام شرعی غالباً الزامی است که برخی با توجه به معیارهای وضع قواعد حقوقی به شکل تعیین ضمانت اجراهای مدنی و کیفری یا در قالب سیاستگذاری یا تعیین حمایت‌ها وارد نظام حقوقی می‌شوند.

* همان‌گونه که حقوقدانان نیز هنگام بحث از منبع قواعد حقوقی تأکید می‌کنند هدف نظام حقوقی در کشور ما تضمین اخلاق مذهبی است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۵).

منابع

۱. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲. استفتائات شبیه‌سازی؛ نرم‌افزار گنجینه استفتائات؛ قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه، ۱۳۸۱.
۳. اسلامی، سیدحسین؛ «چالش‌های اخلاقی شبیه‌سازی انسانی»؛ فصلنامه اخلاق؛ اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ش ۴، تابستان ۱۳۸۵، ص ۵۶۷.
۴. —؛ شبیه‌سازی انسانی از دیدگاه آیین کاتولیک و اسلام؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
۵. اصفهانی، محمدحسین؛ نه‌ایة‌الدرايه فی شرح الکفاية؛ قم: سیدالشهدا، ۱۳۷۴.
۶. امینی رنجبر، غلامرضا؛ «هشدار کارشناسان به لزوم ارزیابی خطر محصولات تراریخته کشاورزی»؛ روزنامه قدس؛ مشهد: آستان قدس رضوی (مؤسسه فرهنگی قدس)، ش ۵۵۰۴، ۲۶ مهر ۱۳۸۵، ص ۶.
۷. پیترز، تد؛ بازی در نقش خدا؛ ترجمه عبدالرضا سالار بهرادی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۸. پینکافس، ادموند؛ از مسئله‌محوری تا فضیلت‌گرایی؛ ترجمه و تعلیق حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور؛ قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (دفتر نشر معارف)، ۱۳۸۲.
۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مقدمه عمومی علم حقوق؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۸۷.
۱۰. جمعی از نویسندگان (نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها)؛ فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی؛ تهران: نشر معارف، ۱۳۸۶.

۱۱. جهانشاهی، محسن؛ «از سوی دبیر کارگروه ملی ایمنی زیستی مطرح شد: هشتاد درصد لایحه ایمنی زیستی در مجلس تغییر کرده است»؛ روزنامه اعتماد ملی؛ تهران: بی‌ناشر (صاحب امتیاز: الیاس حضرتی)، ش ۸۲۱، ۵ دی ۱۳۸۷، ص ۱۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۱۳. حائری شیرازی، محی‌الدین؛ «حلال و حرام حریم الهی هستند، عقل هابیل نمی‌تواند از آنها خیر داشته باشد»، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله حائری شیرازی؛ ش ۶۶۵، ۱۳۸۹، به آدرس <<http://haerishirazi.ir/shownews.asp?id=665>> دسترسی در خرداد ۱۳۹۱.
۱۴. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ بیروت: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حسینی بهسودی، سیدمحمدسرور؛ مصباح‌الاصول (تقریرات بحث آیت‌الله ابوالقاسم خویی)؛ ج ۵، قم: مکتبه‌الداوری، ۱۴۱۰ق.
۱۶. حکمت‌نیا، محمود و همکاران؛ فلسفه حقوق خانواده؛ تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۳۸۶.
۱۷. حکیم، سیدعبدالصاحب؛ منتقى الاصول؛ گردآوری عبدالصاحب حکیم؛ ج ۳، قم: امیر، ۱۳۷۲.
۱۸. حکیم، سیدمحمدتقی؛ الاصول العامة للفقہ المقارن؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۹۰ق.
۱۹. —؛ الاصول العامة للفقہ المقارن؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۹۷۹م.
۲۰. حکیم، سیدمحمدسعید؛ فقہ الاستنساخ البشری و فتاوی طبیة؛ نجف اشرف: دارالهلال، ۱۴۲۵ق.
۲۱. حمیری، عبدالله بن جعفر؛ قرب‌الاسناد؛ تحقیق مؤسسه آل‌البیت؛ لاحیاء التراث، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت، ۱۴۱۳ق.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی؛ «مسئله ۱۲۷۲-۱۲۸۰ لقاح مصنوعی و تغییر جنسیت»؛ اجوبة الاستفتائات؛ پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری، به آدرس <<http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=11>> دسترسی در تاریخ خرداد ۱۳۹۱.

۲۳. —؛ «مسائل متفرقه پزشکی، استفاده از سلول‌های بنیادین برای مقاصد درمانی و تغییر ژنتیکی جنین انسان»؛ استفتانات جدید؛ پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری، به آدرس <<http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=49>> دسترسی در تاریخ خرداد ۱۳۹۱.
۲۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ «ترابط دین و اخلاق»، کتاب نقد؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۳، ص ۲۲ - ۴۰.
۲۵. خمینی، سیدروح‌الله؛ الاجتهاد والتقلید؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۲۶. —؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۷. خویی، سیدابوالقاسم؛ اجودالتقریرات؛ قم: مصطفوی، ۱۳۷۷.
۲۸. دانش پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی؛ فلسفه حقوق؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی؛ تهران: سمت، ۱۳۷۶.
۳۰. دین پرست جدید، نوید و همکاران؛ راهبرد ملی زیست‌فناوری محیط زیست بررسی محیط بین‌الملل؛ تهران: پژوهشگاه ملی مهندسی ژنتیک و زیست‌فناوری، ۱۳۸۲.
۳۱. رشاد، علی‌اکبر؛ فلسفه دین؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۲. رضایا معلم، محمدرضا؛ باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳۳. رضایی، رضا؛ آرای اخلاقی علامه طباطبایی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۴. رودگر، محمدجواد؛ «گذری بر منابع و مسلک‌های اخلاقی»، قیاسات؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۳۰، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۳۲-۱۵۴.
۳۵. ساکت، محمدحسین؛ حقوق‌شناسی؛ مشهد: دیباچه‌ای بر دانش حقوق، ۱۳۷۱.
۳۶. سند، محمد؛ فقه‌الطب والتضخم النقدي؛ تحریر سیدمحمدحسن رضوی؛ بیروت: مؤسسه ام‌القری، ۲۰۰۲م.

۳۷. شهرابی، محمد؛ حقوق و سیاست در قرآن (درس‌های استاد محمدتقی مصباح یزدی)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۳۸. شیروانی، علی؛ «ساختار کلی اخلاق اسلامی»؛ قبسات، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۱۳، پاییز ۱۳۷۸، ص ۳۸ - ۴۳.
۳۹. ___؛ اخلاق هنجاری؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۰. صانعی، یوسف؛ «رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان»؛ پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله صانعی، به آدرس <<http://saanei1.tk/?view=01,01,05,10,0>> دسترسی در خرداد ۱۳۹۱.
۴۱. صدر، محمدباقر؛ الفتاوی الواضحة؛ قم: دارالبشیر، ۱۴۲۴ق.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۳. ___؛ بررسی‌های اسلامی؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، [بی تا].
۴۴. ___؛ مجموعه رسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۵. ___؛ نه‌ایة‌الحکمة؛ تهران: مؤسسه نشر اسلامی؛ ۱۳۶۲.
۴۶. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی؛ الروضة البهية فی شرح اللمعة- الدمشقية؛ تصحیح سیدمحمد کلانتر، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ق.
۴۷. علیان رشدی، محمد عرسان؛ العقل عندالشیعة الامامية؛ بغداد: دارالسلام، ۱۳۹۳ق.
۴۸. علیان‌نژادی، ابوالقاسم؛ «دیدگاه فقهی حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی درباره مسئله شبیه‌سازی»؛ پژوهش و حوزه؛ قم: معاونت پژوهشی مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ش ۶، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۳-۶۱.
۴۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۰. فتاحی معصوم، سیدحسین؛ مجموعه مقالات و گفتارهای سومین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی؛ مشهد: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی مشهد، ۱۳۸۴.

۵۱. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۶.
۵۲. قربان‌نیا، ناصر؛ اخلاق و حقوق بین‌الملل؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
۵۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۵۴. کاتوزیان، ناصر؛ «اخلاق و حقوق»؛ اخلاق در علوم و فناوری؛ تهران: انجمن ایرانی اخلاق در علوم و فناوری، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۸۵ - ۸۸.
۵۵. —؛ حقوق مدنی، قواعد عمومی قراردادها؛ تهران: انتشارات مدرس، ۱۳۷۲.
۵۶. —؛ فلسفه حقوق؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۵۷. —؛ گامی به سوی عدالت (مجموعه مقالات)؛ تهران: میزان، ۱۳۸۷.
۵۸. کرم، یوسف؛ تاریخ الفلسفة اليونانية؛ بیروت: دارالقلم، [بی تا].
۵۹. کریمی‌نیا، محمدمهدی؛ تغییر جنسیت از منظر فقه و حقوق؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۹.
۶۰. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۶۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۶۲. محمدی ری‌شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ قم: دارالحدیث، ۱۳۷۷.
۶۳. مدرس طباطبایی، حسین؛ مقدمه‌ای بر فقه شیعه؛ ترجمه محمدآصف فکرت؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸.
۶۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.
۶۵. مصطفوی، زهرا؛ مبانی نظری اخلاق و تربیت اسلامی؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵.
۶۶. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۸.
۶۷. معلمی، حسن؛ مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

۶۸. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ *اوائل المقالات*؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۶۹. مک‌این‌تایر، الاسدیر؛ *تاریخچه فلسفه اخلاق*؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۹.
۷۰. منصوری، سیدمهدی؛ *حقوق، مبانی و فلسفه آن*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۷۱. موحد، محمدعلی؛ *در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*؛ تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
۷۲. میرباقری، سیدمهدی؛ «منزلت اخلاق در فناوری اطلاعات»، ره‌آورد نور؛ ش ۱۴، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بهار ۱۳۸۵، ص ۲ - ۷.
۷۳. نلسون، مایکل پی؛ «اخلاق زیست‌محیطی»؛ ترجمه زهرا واعظی‌نژاد؛ *فصلنامه اخلاق*؛ اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ش ۲ و ۳، زمستان ۱۳۸۴ و بهار ۱۳۸۵، ص ۶۰ - ۷۴.
۷۴. هابز، توماس؛ *لویاتان*؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۷۵. واعظ جوادی، فاطمه؛ «رییس سازمان حفاظت محیط زیست، مجوز کشت برنج تراریخته را صادر نکردیم»؛ *روزنامه سرمایه*؛ تهران: بینا (صاحب امتیاز: حسین عبده تبریزی)، ش ۳۲۳، ۲۵ آبان ۱۳۸۵، ص ۱۶.
76. Baginni, Julian and Peter S. Fosl; **The Ethics Toolkit**; Singapore: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
77. Cole-Turner, Ronald; **the New Genesis: Theology and Genetic Revolution**; Louisville: Westminster / John Knox, 1993.
78. Cooper, John M.; "Classical Greek Ethics"; in Becker; Lawrence C. and Charlotte B. Becker (edts); **A History of Western Ethics**; Second Edition, Ch. 2, New York and London: Routledge, 2003, p.8-17.
79. Krave, Jill; "Renaissance Ethics" in Becker, Lawrence C. and Charlotte B. Becker (edts); **A History of Western Ethics**; Second Edition, Ch. 7, New York and London: Routledge, 2003, p.60-76.

80. Reich, Warren T. (ed.); **Encyclopedia of Bioethics**; New York: MacMillan, 1995.
81. Rodota, Stéfano; "Les Frontiers entre le Droit et L'ethique"; in Académie des sciences (France) et de la Fondation Singer-Polignac, **La Propriete Intellectuelle dans le Domaine du Vivant**: Actes du Colloque organize par Academie des Sciences; Paris, janvier 1995, Paris: Tec & Doc Lavoisier, 1995.
82. Rudenko, Larisa and John C Matheson and Stephen F. Sundlof; "Animal cloning and the FDA—the risk assessment paradigm under public scrutiny", **Nature Biotechnology**; No. 25, 2007.
83. Schneewind, J.B.; "Seventeenth- and Eighteenth-Century Ethics"; in Becker, Lawrence C. and Charlotte B. Becker (eds); **A History of Western Ethics Second Edition**; Ch. 8, New York and London: Routledge, 2003, p.77-91.
84. Sinsheimer, Robert L.; "Genetic Engineering: Life as a Playing"; **Technology Review**; vol. 86, No. 14, 1983.
85. Traynor, Patricia L. and Robert Frederick and Muffy Koch; **Biosafety and risk assessment in agricultural biotechnology: a workbook for technical training**, Agricultural Biotechnology Support Project; Institute of International Agriculture, Michigan State University, 2002.
86. Vandenabeele, Fabienne; **Patentibility of Living Organisms: Legal and Ethical Aspects of the Question**; Master of Laws Thesis, advisor: David Lametti, Institute of Comparative Law LL.M, Mc GillUniversity, 2000.
87. Zimmerman, Burke K.; "Human Germ-Line Therapy", **Journal of Medicine and Philosophy**; vol. 16, No. 6, 1991.