

همگرایی اصول اخلاق زیستی در حوزه پژوهش با رویکرد اسلامی

محمد رضا جباران*

چکیده

اخلاق زیستی در پارادایم جاری بر مبنای نظریه «تام بیوچامپ» و «جیمز چیلدرس» مبتنی بر چهار اصل خودمختاری، عدالت، فایده‌رسانی و ترک زیان‌رسانی است. یکی از انتقاداتی که به این نظریه شده عدم انسجام درونی و واگرایی ارکان آن یعنی اصول چهارگانه مبنایی است. طبق این انتقاد، نظریه مبنایی چهارگانه اصول زیستی، خود باعث ابطال خود می‌شود. این در حالی است که اخلاق زیستی که مجموعه هنجارهای رفتاری است بدون استناد به مبنایی نظری محکم قابل توصیه نیستند و هرگز رواج پیدا نمی‌کنند. براساس اخلاق سکولار و نظریه‌های رایج اخلاق هنجاری که هرکدام به یکی از ابعاد وجودی انسان پرداخته و آن را به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی ذکر کرده و سایر ابعاد را نادیده گرفته‌اند، نمی‌توان از این نظریه در برابر این اشکال دفاع کرد، ولی بر مبنای اخلاق اسلامی که برای ارزش اخلاقی معیارهای متعددی متناظر با ابعاد وجودی انسان دارد، این اشکال قابل پاسخگویی است؛ در این مقاله با تبیین اصول چهارگانه خودمختاری، عدالت، فایده‌رسانی و ترک زیان‌رسانی بر مبنای اخلاق اسلامی و تطبیق آنها بر شرایط و موقعیت‌های خاص حوزه پژوهش همگرایی بین مبنای اخلاق زیستی به اثبات رسیده است.

واژگان کلیدی

اخلاق زیستی، اخلاق پژوهش، عدالت، خودمختاری، فایده‌رسانی، زیان‌رسانی.

mdrjbn@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۳۰

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

مقدمه

واژه نوترکیب Bioethics متشکل از دو ریشه یونانی bio به معنای زندگی و ethice به معنای اخلاق، برای اولین بار در ۱۹۷۰ م توسط رنسلر پاتر، زیست‌شناس و سرطان‌پژوه آمریکایی، در معنای علم بقاء و برای اشاره به حوزه‌ای جدید از تحقیق میان رشته‌ای به کار برده شد. (رهبرپور، ۱۳۸۸: ۳۷) ولی پس از آن در مفاهیم دیگری هم به کار رفت. در حال حاضر اخلاق زیستی را به چند صورت تعریف می‌کنند: این ترکیب در وسیع‌ترین تعریف به مسائل اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اشاره دارد که به‌طور عام از علوم زیستی منشأ می‌گیرند و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با بهروزی انسان ارتباط دارند. و در محدودترین تعریف به شماری از مشکلات اخلاقی اشاره دارد که پس از پیشرفت‌های اخیر در فناوری‌های زیستی، به‌خصوص پیشرفت فناوری در چهار حوزه حفظ حیات، تشدید حیات و اصلاح کیفیت زندگی، تولید مثل به‌ویژه شبیه‌سازی و مهندسی ژنتیک به‌وجود آمده‌اند. طبق تعریف اول، اخلاق مرتبط با محیط زیست و اخلاق رفتار با حیوانات نیز بخش‌هایی از اخلاق زیستی را تشکیل می‌دهند؛ در حالی که طبق تعریف دوم بسیاری از مسائل پزشکی انسانی هم از دایره این مفهوم خارجند. علاوه بر این دو، اخلاق زیستی تعریف دیگری دارد محدودتر از تعریف نخست و موسع‌تر از تعریف دوم. طبق این تعریف متوسط، مراد از اخلاق زیستی، اخلاق پزشکی و همه مشکلات و مسائل گوناگون و پیچیده اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی مربوط به آن و از جمله مسائل اخلاقی مربوط به رشد فناوری‌های نوین زیستی است. در این رویکرد به اخلاق زیستی، موضوعاتی همچون تخصیص منابع، رضایت آگاهانه، سقط جنین، اُتانازی، خودکشی به کمک پزشک، مادری جانسینی (رحم‌های اجاره‌ای)، رابطه‌ی پزشک و بیمار و مهندسی ژنتیک، همگی از محورهای اصلی اخلاق زیستی به حساب می‌آیند. (همان: ۴۱) و در همه رشته‌های مرتبط با سلامت مانند فیزیوتراپی کار درمانگری، مددکاری اجتماعی، داروسازی، دندانپزشکی، علوم آزمایشگاهی، پیراپزشکی و کارشناسی تغذیه آموزش داده می‌شود. (عباسی، ۱۳۸۷: ۷) طبق این منظور از اصول اخلاقی در این مبحث اخلاق فضیلت نیست؛ (آرامش، ۱۳۸۶: ۳ و ۴) بلکه هنجارهایی است رفتاری که تعهدات، اعمال مجاز و رفتارهای شایسته در قالب آنها محقق می‌شود. (السان، ۱۳۸۶: ص ۱۶۲) این قبیل هنجارها نیز بدون استناد به مبانی نظری هرگز رواج پیدا نمی‌کنند. تنها انجام یا ترک آن دسته از اعمالی را می‌توان به دیگران توصیه کرد که از مبانی قابل قبولی برخوردار باشند. هرچه مبانی قوی‌تر باشد، تدوین مقررات، دقیق‌تر و اجرای آن نیز آسان‌تر می‌شود. بنابراین، برای رسیدن به مقررات الزام‌آور در زمینه مسائل زیستی، نقطه شروع، تلاش برای یافتن مبنا است. (همان: ۱۶۰)

در ادبیات رایج اخلاقی، اصول اخلاق زیستی را بر چهار مبنا استوار می‌کنند. این مبانی عبارتند از

خودمختاری، عدالت، فایده‌رسانی و خودداری از زبان‌رسانی. یکی از انتقادهایی که به این مبانی شده ناهمگرایی و عدم انسجام آنهاست. این واگرایی ناشی از آن است که این عناصر چهارگانه بر دو نظریه متفاوت اخلاق هنجاری مبتنی می‌شوند. خودمختاری و عدالت بر نظریه وظیفه‌گرایی و دو اصل دیگر بر نظریه پیامدگرایی. (علیزاده، ۱۳۹۰: ۵۶) از آنجا که اخلاق پژوهش زیرمجموعه اخلاق زیستی است انسجام یا عدم انسجام این مبانی در اخلاق پژوهش تأثیرگذار و تعیین‌کننده است. این مقاله با هدف بررسی همگرایی این مبانی در حوزه پژوهش نگارش می‌یابد. فرضیه این نوشتار این است که همگرایی این مبانی در حوزه پژوهش و با رویکرد اسلامی قابل اثبات است. با این فرض که خواننده گرامی با مفاد هر یک از این چهار مبنا در پارادایم رایج آشنایی دارد، مباحث این نوشتار را در دو بخش پی می‌گیریم: نخست بررسی مفاد هر یک از مبانی چهارگانه با رویکرد اسلامی و تطبیق آنها با حوزه پژوهش، دوم بررسی انسجام و همگرایی آنها.

بخش اول: اصول چهارگانه بر مبنای اخلاق اسلامی

این اصول چهارگانه را بر مبنای اخلاق اسلامی تحلیل می‌کنیم.

خودمختاری

یکی از اصول چهارگانه اخلاق زیستی اصل خودمختاری است. عنوان اصطلاحی این اصل اتونومی^۱ است. در متون و منشورهای اخلاقی از این اصل با عناوین مختلفی مثل استقلال، آزادی انتخاب و محترم شمردن خود تصمیم‌سازی یاد می‌شود. خودمختاری با آن که معنی واضحی دارد ممکن است در این مقام ناظر به حوزه خاصی از حیات انسانی باشد و بعید نیست تعابیر گوناگون اهل فن از این اصل درصدد تعیین یا اشاره به این حوزه خاص باشد. بی‌توجهی به این خصوصیت موجب خلط بین مباحث این حوزه و مسائل سایر علوم می‌شود. مثلاً در حوزه سیاست خودمختاری عبارت از حق تشکیل دولت ملی برای گروه‌های قومی و ملی است و در علم کلام اختیار به معنای آزادی از اجبار در انجام عمل، ناظر به این مفهوم است که انسان تکویناً در انجام کارهای خود آزاد است و تحت تأثیر هیچ نیرویی خارج از وجود خود نیست. ولی در حوزه علوم زیستی و پژوهش‌های انسان‌محور اصل خودمختاری با هیچ‌یک از این دو مفهوم ارتباطی ندارد. در این حوزه خودمختاری عبارت است از حق افراد برای تصمیم‌گیری در مورد خویش. طبق این اصل، انسان حق دارد روش درمانی خود را انتخاب کند و برای شرکت یا عدم شرکت در یک پژوهش تصمیم بگیرد. بر این اساس برای تنقیح و اثبات این اصل نمی‌توان

1. autonomy.

به ادله‌ای که در علم کلام یا حوزه علوم سیاسی به کار می‌آید، تمسک کرد. صحت این اصل در تفکر سکولار مبتنی بر نظریه آزادی فردی جان استوارت میل^۱ است. (سعیدی تهرانی و مدنی، ۱۳۹۳: ص ۴) طبق این نظریه «هیچ فرد انسانی را نمی‌توان به علت اعمالی که انجام می‌دهد (موقعی که آن اعمال به مصالح کسی جز مصالح خودش لطمه نمی‌زند) مورد بازخواست اجتماع قرار داد.» (میل، ۱۳۸۵: ۲۹۳) او معتقد است «برای این که به طبیعت هر فرد فرصت تجلی داده شود، لازم است که هر فرد مجاز باشد زندگی خاص خود را داشته باشد.» (صناعی، ۱۳۷۹: ۲۶۶) در تفکر اسلامی، نویسندگان برای اثبات این اصل به تعدادی از نصوص و قواعد تمسک کرده‌اند. (صفایی و عباسی، ۱۳۹۰) که هیچ‌یک برای اثبات آن کافی نیستند. برای نمونه یکی از ادله‌ای که برای اثبات آن به کار آمده حدیث تفویض است. که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ؛ خداوند تمام امور مؤمن را به خود او واگذار کرده ولی به او اجازه نداده خود را خوار کند.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۵ / ۶۳) در حالی که این حدیث اصلاً ناظر به محل بحث ما نیست. چرا که اولاً موضوع این حدیث خاص (مؤمن) است در حالی که ما از خود مختاری انسان بحث می‌کنیم. این قید نشان می‌دهد که این سخن درصدد تصویر و ترسیم جایگاه مؤمن است. ثانیاً تکیه و تأکید این سخن بر عقد دوم یعنی ممنوعیت خوار کردن خویش است نه بر عقد اول که می‌خواهیم خودمختاری انسان را از آن استفاده کنیم. ثالثاً منظور از خودمختاری انسان در این باب نفی سلطه انسان‌های دیگر است؛ در حالی که عقد اول، این سخن اصلاً به انسان‌های دیگر نظر ندارد بلکه درصدد نفی مؤاخذه الهی است.

با این حال از بین همه ادله‌ای که در این باب اقامه شده قاعده سلطنت و اصل عدم ولایت به صورت مرکب می‌توانند خودمختاری انسان را اثبات کنند. ما برای دستیابی به این دلیل مرکب ناچاریم این دو دلیل را به طور جداگانه بررسی کنیم.

قاعده سلطنت

مفاد قاعده سلطنت این است که هر کس بر نفس خویش مسلط است و می‌تواند به هر صورت بخواهد با خود رفتار کند. قاعده سلطنت خود مستند به نصوصی است که هیچ‌یک فراتر از اموال دلالتی ندارند. (نک: نساء / ۴ و ۲۹؛ بقره / ۱۸۸؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۷ / ۸) یکی از مستندات این قاعده که بیش از همه بر زبان‌ها می‌چرخد حدیثی است از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۷۲) همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند.» در صورتی که از نقص سندی این حدیث صرف‌نظر کنیم دلالتش بر محل بحث ما منوط به یکی از دو امری است که هیچ‌کدام محقق نیست.

1. John Stuart Mill

نخست آن که در ادامه آن کلمه «وأنفسهم» و بر خودشان» آمده باشد. اگر حدیث به این صورت آمده بود به تنهایی برای اثبات خودمختاری کافی بود؛ ولی چنان که مرحوم فیض الاسلام در شرح آن نوشته هیچ کتابی این حدیث را به این صورت نقل نکرده است. (فیض الاسلام اصفهانی، بی تا: ۳۳۸)

دیگر آن که کلمه اموال را طوری معنا کنیم که بدن انسان را هم شامل شود. این توسعه منوط به این است که بدن انسان را جزو اموال او بدانیم. ما حتی اگر بپذیریم که بدن هر کس ملک اوست ظهور این حدیث در اموال به معنی مشهور این توسعه را بر نمی تابد. برخی از فقها سلطنت بر نفس را از فحوای قاعده سلطنت بر مال استفاده کرده اند. (حکیم، ۱۴۰۴ ق: ج ۱۱ / ص ۵۴) ولی توضیح نداده اند که سلطه بر نفس چه اولویتی بر سلطه بر مال دارد. تنها چیزی که به نظر می رسد این است که مال خارج از وجود آدمی و غیر خود اوست. وقتی یک قانون گذار سلطنت انسان را بر چیزی که خارج از وجود اوست پذیرفته، سلطه او را بر خودش آسان تر می پذیرد. اگر این صورت اولویت صحیح باشد آنگاه می توانیم قاعده سلطنت بر نفس را از ادله سلطنت بر مال با اولویت استفاده کنیم.

برخی از فقها برای اثبات قاعده سلطنت به اجماع استدلال کرده و اضافه کرده اند که این اجماع از سنت قطعی معصوم حکایت دارد ولی صحیح این است که این اجماع نیز مستند به همین مدارک لفظی است و با این وصف صلاحیت خود را از دست می دهند. (روحانی، ۱۴۱۲: ۲۱ / ۱۶۲)

ولی به نظر می رسد برای اثبات سلطه انسان بر خود، نیازی به این قبیل ادله نیست چون ولایت و سلطنت انسان بر خود امری عقلایی است. (همان) انسان از نظر عقلا همانند مال خود، بر نفس خود نیز سلطنت دارد و هر کس می تواند در محدوده قانون عقلا و احکام شرع هرگونه بخواهد در نفس خود تصرف کند.

به همین دلیل فقها برای اثبات یا رد احکام زیادی به این قاعده استدلال کرده اند. از جمله مرد نمی تواند همسرش را از سفر برای حج بازدارد چون اگر با زبان او را نهی کند امر به منکر کرده و اگر عملاً مانع او شود علاوه بر امر منکر برخلاف قاعده سلطنت بر نفس است. (حکیم، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۲۲۷) همچنین دختر باکره برای ازدواج نیاز به اذن پدر ندارد چون با قاعده سلطنت بر نفس سازگار نیست. (روحانی، ۱۴۱۲: ۲۱ / ۱۶۲)

اصل عدم ولایت

مفاد این اصل این است که در امور و احوال شخصی، هیچ کس بر کس دیگری ولایت ندارد. یعنی نمی تواند به جای او تصمیم بگیرد مگر آن که ولایت او از طرف خدا با دلیل قاطع اثبات شود. (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹) دایره این اصل چنان وسیع است که حتی پیامبران و امامان را با همه بلند مرتبگی نیز شامل می شود. تنها کسی که عقل می پذیرد بر انسان ولایت داشته باشد خداوند متعال است که او را

آفریده است. (خمینی، ۱۳۸۵: ۲ / ۱۰۰) به استناد این اصل انسان موجودی آزاد است که جز خداوند متعال اراده هیچ‌کس در مورد او نافذ نیست.

بنابراین با قاعده سلطنت اثبات شد که انسان بر نفس خویش مسلط و درحقیقت اختیاردار خویش است اصل عدم ولایت دلالت می‌کند که هیچ‌کس بر کس دیگری سیطره و نفوذ ندارد. نتیجه جمع این دو گزاره این است که انسان تنها خود اختیاردار خویش است. (خودمختاری)

استثنائات اصل خودمختاری

اصل خودمختاری یکی از مبانی اخلاق زیستی است احترام به خودمختاری انسان در رشته‌های مختلف علوم زیستی، اصول اخلاقی زیادی را پدید می‌آورد این اصل تا بدان پایه محترم شمرده می‌شود که در بعضی از رشته‌ها متخصصان موظفند ضمن خودداری از دخالت در تصمیم‌گیری در یافت‌کنندگان خدمات، مراجعان ناتوان را در راه تصمیم‌سازی و اعمال کنترل بر زندگی شخصی خود یاری کنند. (امیدی و پارسا، ۱۳۸۹) ولی با این حال این اصل مطلق نیست و طبق هر مکتبی استثنائاتی دارد. «فلسفه لیبرال غرب عقیده دارد که فرد باید حق داشته باشد که هر آنچه می‌خواهد انجام دهد مشروط بر آن‌که: الف) به دیگران آسیب نرساند. ب) احتمالاً به خود نیز آسیبی که غیرقابل جبران است وارد ننماید. در معارف اسلامی نیز آن‌چنان‌که به مختار بودن بشر تأکید شده است به امانت بودن وجود او که متعلق به خداوند است نیز بسیار تأکید شده است.» (همان) بر این اساس در حرفه پزشکی توصیه می‌شود «زمانی که پزشک اطمینان دارد که اقدام او چه در مقوله پیشگیری یا درمان یا بازتوانی برای بیمار هیچ تأثیر فیزیولوژیک مثبتی در پی ندارد و چه بسا برای بیمار مضر است، نباید تنها به دلیل خواست بیمار و تأمین رضایتمندی او و تحت پوشش احترام به اتونومی بیمار دست به یک اقدام بیهوده و بی‌اثر بزند. انجام یک اقدام بیهوده علاوه بر این‌که با تعهدات اخلاقی پزشک در تعارض است، می‌تواند منجر به آسیب رسیدن به بیمار یا محروم شدن بیمار از یک منفعت قطعی شود.» (سعیدی‌تهرانی و مدنی، ۱۳۹۳: ۵)

عدالت

یکی از مبانی اخلاق در علوم زیستی عدالت است. عدالت در لغت نقیض جور است. (جوهری، ۱۴۲۶ق: ۵ / ۱۷۶۰؛ فراهیدی، ۱۴۲۱ق: ۲ / ۲۹) و به معنی حد متوسط بین افراط و تفریط، (حسینی زبیدی، بی‌تا: ۱۵ / ۴۷۱) رعایت مساوات، (زبیدی، همان؛ راغب، ۱۳۸۲: ۵۵۱) رعایت تناسب کیفر و پاداش با عمل (راغب، همان) و حکم به حق (زبیدی، همان؛ فراهیدی، همان) آمده است. ولی در اصطلاح دارای دو معنی است: طبق معنی نخست که متون و علمای اخلاق بر آن تأکید کرده‌اند عدالت عبارت است از

حکومت عقل عملی بر سایر قوای نفسانی مثل وهم، خیال، غضب و شهوت. نتیجه حکومت عقل بر قوای نفسانی، اعتدال قواست. کسی که عقل بر وجودش حکومت کند، غضب و شهوت و وهمش متعادل می‌شود، چنان که نه راه افراط می‌رود، نه راه تفریط و جز به فرمان عقل و شرع حرکت نمی‌کند. طبق این مفهوم‌سازی عدالت یک ویژگی نفسانی است. ولی طبق معنی دوم، عدالت صفت کارهایی است که دارای سه ویژگی باشند: مراعات حدود عقلی و شرعی، رعایت حقوق دیگران، و قرار دادن هر چیز در جای مناسب و شایسته خود.

در منطق عقل سلیم و میزان شرع مقدس برای کارهای انسان حدود و مرزهایی تعریف شده، هر کس و هر چیزی که انسان با آن مواجه می‌شود حقوقی دارد و برای هر چیزی و هر کاری جایگاهی مقرر شده است. اگر انسان مرزها و حدود عقلی و شرعی را بشناسد و در کارهای خود از آنها عبور نکند، حقوق هر کس و هر چیز را بشناسد و هر یک را به‌موقع خود ادا کند و جایگاه اشیاء را بداند و هر کدام را در جایگاه لایق خود قرار دهد جایگاه کارها را بشناسد و در رفتار خود به آن ملتزم باشد و هر کاری را در جای خود و چنان که شایسته است بجا آورد، رفتاری عادلانه خواهد داشت و گرنه جائز و ظالم شمرده می‌شود. (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۵۵۳؛ یونس / ۱۰۶؛ مائده / ۱۰۷؛ بقره / ۲۵؛ اعراف / ۱۹؛ انعام / ۶۸؛ عنکبوت / ۳۱)

عدالت در علوم زیستی

در اخلاق زیستی، عدالت بر مبنای اخلاق وظیفه‌گرا در نظر گرفته شده (علیزاده، ۱۳۹۰: ۵۷) و به دو صورت تفسیر شده است:

نخست از نقطه‌نظر پزشکی؛ عدالت از این منظر عبارت است از تخصیص عادلانه منابع درمانی به بیماران نیازمند منابع درمانی مثل تخت مراقبت‌های ویژه، عضو پیوندی، دستگاه دیالیز و داروی کمیاب وقتی تعداد بیماران نیازمند بیش از موجودی باشد، کدام بیمار از آن امکانات استفاده کند و کدام بیمار محروم شود؟ (ساشادینا، ۱۳۹۰: ۳۸۳؛ آرامش، ۱۳۸۶: ۸) و تخصیص عادلانه منابع به بخش‌های مختلف مثل بخش پیشگیری، بخش درمان و بخش توانبخشی و تخصیص عادلانه منابع در میان حوزه‌های مختلف هر بخش مثل حوزه توانبخشی قطع عضو، حوزه توانبخشی بیماران سکته مغزی، حوزه توانبخشی بیماران قلبی، توانبخشی جراحات نخاعی، توانبخشی مرتبط با نابینایی اکتسابی، توانبخشی اختلالات گفتار و زبان و ... (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۴)

ویژگی این مفهوم‌سازی این است که به نقطه‌نهایی سیر تبدیل سلامت به بیماری، یعنی به انسان بیمار توجه دارد. یکی از پیچیدگی‌هایی که در مراعات عدالت در تخصیص منابع وجود دارد،

وجود معیارهای متعدد برای تخصیص عادلانه منابع است. به‌عنوان نمونه ممکن است اهمیت عوامل تهدیدکننده سلامت را معیار قرار دهیم به این معنی که اولویت را به کسانی دهیم که عوامل تهدیدکننده‌تری برای خود و جامعه در بیماری ایشان وجود دارد در عین حال ممکن است میزان موفقیت برنامه مراقبت از سلامت را معیار بدانیم و بگوییم هر چه امید به موفقیت یک روش بیشتر باشد استحقاق بیشتری برای بهره‌مندی از منابع را پیدا می‌کند. (همان) مبنای مختلف اخلاقی معیارهای متفاوتی را پیش روی مجریان می‌گذارد. به‌طور مثال در شماره ۲۴ فهرست آمده برخی سن دریافت‌کنندگان خدمات را معیار تخصیص منابع می‌دانند. به نقل جولیوس سیم «ریچارد لم» (۱۹۹۱) فرماندار سابق کلرادو ادعا می‌کند:

اختصاص میزان مراقبت متفاوت برای یک انسان ده‌ساله نسبت به فردی صدساله نه تنها منصفانه بلکه مطلوب نیز هست من فکر می‌کنم اخلاقاً استفاده از صد هزار دلار یا بیشتر منابع محدود بچه‌ها برای کسی که در شرف مرگ است تنفرانگیز است. (سیم جولیوس، ۱۳۸۴: ۱۵۹)

دوم، از منظر اجتماعی طبق این تفسیر عدالت این نیست که امکانات درمانی، توانبخشی و پیشگیری را با معیار صحیحی بین متقاضیان و نیازمندان توزیع کنیم. برای تحقق عدالت باید عوامل حافظ سلامت را به‌مساوات بین طبقات اجتماعی توزیع کنیم. سلامت و بیماری آحاد جامعه تحت‌تأثیر شاخص‌ها و تعیین‌کننده‌های اجتماعی نظیر پوشش بیمه، سطح تحصیلات و نابرابری‌های اقتصادی است. این تعیین‌کننده‌ها، تا حد زیادی زمان و چگونگی بیمار شدن افراد و تأثیر بیماری بر زندگی و رفاه آنها را تعیین می‌کنند. برای مثال افراد فقیر جامعه به علت سواد کمتر و محرومیت از آموزش‌های بهداشتی، بهداشت دهان و دندان را کم‌تر رعایت می‌کنند، بنابراین بیش از ثروتمندان در معرض ابتلا به بیماری‌های قابل پیشگیری دندان و لثه قرار دارند. از سوی دیگر چون توانایی پرداخت هزینه خدمات دندانپزشکی را ندارند و تحت پوشش بیمه‌ای که شامل خدمات دندانپزشکی باشد نیستند، معمولاً زمانی به دندانپزشک مراجعه می‌کنند که بیماری پیشرفته شده باشد و درد، آنها را ناگزیر از مراجعه کرده باشد. در این مرحله نیز توانایی استفاده از روش‌های نگهدارنده دندان را ندارند و در نتیجه به خارج کردن دندان متوسل می‌شوند. محرومیت از دندان به نوبه خود ایشان را در معرض عفونت‌های دهان و دندان (مانند آبسه‌ها و...) و عوارض آن مثل نفوذ به کاسه چشم و مشکلات تغذیه‌ای قرار می‌دهد. برای اجرای عدالت در مورد این طبقه تأسیس و تجهیز واحدهای عفونی پیشرفته برای درمان آبسه‌های دندانی کافی نیست. عدالت در اینجا اقتضا می‌کند با فقر فرهنگی و نابرابری‌های اقتصادی مبارزه کنیم و پوشش بیمه

دندانپزشکی را توسعه دهیم به این روش می‌توان عده زیادی را از رسیدن به این مرحله حفظ کرد. (آرامش، ۱۳۸۶: ص ۹)

مفهوم عدالت در پژوهش بر مبنای این دو رویکرد در اخلاق زیستی متفاوت می‌شود. اگر عدالت را از منظر پزشکی تفسیر کنیم که به توزیع عادلانه منابع و امکانات منتهی شود، عدالت در پژوهش هم توزیع عادلانه سود و زیان پژوهش در بین گروه‌های اجتماعی، جنسی و نژادی است. این موضع برای جلوگیری از تکرار اتفاقاتی لازم است که در سده نوزدهم و بیستم می‌افتاد و در عمل بار زیان‌های پژوهش را بر دوش افراد فقیر و طبقه‌های پایین جامعه می‌گذاشت. در حالی که نتیجه این پژوهش‌ها در عمل باعث بهبود خدمات بهداشتی می‌شد و به‌طور عمده بیماران بخش خصوصی (افراد طبقه‌های بالای جامعه) از آن استفاده می‌کردند. و اگر دیدگاه اجتماعی را برای تفسیر عدالت ترجیح دهیم، معنی عدالت در پژوهش این خواهد بود که هیچ‌کس نباید ناخواسته در معرض آزمایش خطرناکی قرار گیرد. (السان، ۱۳۸۶: ۱۶۵)

ولی به‌نظر می‌رسد این تفسیر بیش از آن که مفهوم عدالت را بیان کند، بر اصل خودمختاری منطبق می‌شود. تفسیر دیگری در حوزه پژوهش از عدالت ممکن است که در هر دو رویکرد هم صادق و هم ضروری است و آن تفسیر عدالت به انصاف است. انصاف یکی از شاخه‌های عدالت است با دو ویژگی: نخست آن که خودِ حاکم، یکی از طرفین دعوا باشد و دیگر آن که به مرحله اجرا برسد. حکمی که در مورد دیگران باشد، انصاف نامیده نمی‌شود هرچند که عادلانه باشد و عدالتی که اجرا نشود نیز مصداق انصاف نیست. کسی که در میانه دو نفر به حق حکم می‌کند عادل است حتی اگر محکوم‌علیه حق محکوم‌له را پرداخت نکند. کسی هم که در مقام حکم به حق دیگران اعتراف می‌کند منصف نامیده نمی‌شود. منصف کسی است که در مورد خود به‌نفع دیگری حکم می‌کند و خود آن حکم را اجرا می‌کند و حق را به صاحبش می‌پردازد. بنابراین مفهوم‌سازی، عدالت در حوزه پژوهش این است که پژوهنده خود را به جای سوژه پژوهش فرض کند و با او چنان رفتار کند که دوست دارد در این فرض با او رفتار کند.

اصل فایده‌رسانی

یکی از مبانی اخلاق در علوم زیستی اصل خیررسانی است. به معنای انجام کارهایی که برای دیگری سودمند و مطلوب باشد. بر این مبنی کسی که در یکی از رشته‌های زیستی مثل پزشکی فعالیت می‌کند در صورتی اخلاقی عمل کرده که به‌نفع دریافت‌کنندگان خدمت (بیمار - مراجع - سوژه) عمل کند. «در این حوزه برخورد اخلاقی با افراد ... اقدامات و کوشش‌هایی را هم که رفاه شخصی را مورد توجه قرار می‌دهد، دربرمی‌گیرد.» (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷)

در بینش اسلامی همه انسان‌ها - با صرف‌نظر از دسته‌بندی‌های رایج - خانواده خدا و مورد توجه او هستند و هر کس موظف است به‌گونه‌ای رفتار کند که برای همه انسان‌ها در هر رابطه‌ای که با او دارند مفید باشد. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «الْحَلَقُ كُلُّهُمُ عِبَادُ اللَّهِ، وَأَحَبُّهُمُ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْفَعُهُمْ لِعِبَادِهِ؛ مردمان همگی تحت تکفل خدایند و محبوب‌ترین آنها کسی است که برای افراد تحت تکفل او مفیدتر باشد.» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۰) و باز فرمودند: «أَحَبُّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيَّ اللَّهُ أَنْفَعُهُمْ لِعِبَادِهِ؛ محبوب‌ترین بندگان در پیش خدا کسی است که برای بندگانش نافع‌تر باشد.» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۱۱۸) همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «أَفْضَلُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ؛ برترین انسان کسی است که برای مردمان سودمندتر باشد.» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۸)

بنابراین، شکی نیست که خیررسانی در همه جا و به همه کس، از جمله به دریافت‌کنندگان خدمت در علوم زیستی اخلاقی و پسندیده است. آنچه مهم است تصویر خیررسانی در مقام پژوهش است اگر منظور از خیررسانی رساندن سود به سوژه پژوهش باشد. تصویر خیررسانی به سوژه پژوهش مشکل است. توضیح این‌که در رشته‌هایی مثل پزشکی، پرستاری و مشاوره چگونگی خیررسانی به بیمار و مراجع معلوم است تلاش برای درمان و رفاه بیمار، کم کردن رنج و درد او مصداق روشن خیررسانی است؛ در پژوهش نیز اگر سوژه به نتیجه پژوهش محتاج باشد مثل بیماری که برای درمان خودش مورد آزمایش قرار می‌گیرد، چگونگی خیررسانی روشن است؛ ولی در صورتی که خود به نتیجه پژوهش نیازی نداشته باشد، پژوهنده چگونه می‌تواند منفعتی برای او داشته باشد. واضح است که منظور از خیررسانی، تلاش برای حمایت و محافظت از او در برابر زیان‌ها و خطرهای احتمالی نیست چون این قبیل اقدامات تحت‌عنوان زیان رساندن قرار می‌گیرند. در این صورت پیش و بیش از آن‌که پژوهنده نفعی برای سوژه داشته باشد از او سود می‌برد. درحقیقت سوژه است که به پژوهنده احسان می‌کند. بنابر این، تنها راهی که برای خیررسانی به سوژه باقی می‌ماند، این است که پژوهنده در قبال احسان سوژه به او خدمتی کند. ولی کدهای اخلاقی موجود این رفتار را غیراخلاقی به‌شمار آورده و از آن نهی می‌کنند چرا که ممکن است انتظار مزد یا پاداش قابل توجه در تصمیم سوژه مؤثر بوده رضایت آگاهانه او را خدشه دار کند. (احمدی‌نسب، ۱۳۹۱: ۲۶۰) ولی در صورتی که منظور از این اصل رساندن فایده به جامعه انسانی باشد، خیررسانی صورت واضحی خواهد داشت.

خیررسانی را می‌توان به صورتی دیگر نیز تقریر کرد که در عین همخوانی با مبانی اسلامی در حوزه پژوهش هم معنی واضحی داشته باشد. یکی از فضائل اخلاقی که در روایات اسلامی بر آن تأکید فراوان شده، نصیحت به معنی خیرخواهی است. (نراقی، بی‌تا: ۲ / ۱۶۳) شارحان حدیث در تعریف نصیحت

گفته‌اند: «کردار یا گفتاری است که به قصد رساندن خیر به دیگری صورت می‌گیرد.» (اصفهانی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۴۴ - ۴۴۳) رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْشَاهُمْ فِي أَرْضِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِخَلْقِهِ؛ در روز قیامت کسی منزلتش در نزد خدا بلندتر است که بیشتر در خیرخواهی برای خلق خدا می‌کوشد.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۰۸) و امام صادق ﷺ می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالنُّصْحِ لِلَّهِ فِي خَلْقِهِ فَلَنْ تَلْقَاهُ بِعَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْهُ؛ در خیرخواهی برای خلق خدا بکوشید که عملی برتر از آن به پیشگاه خدا نمی‌برید.» (همان) این فضیلت بنا به تصریح شارحان حدیث، کارهای نیکی مثل راهنمایی دیگران در امور دینی و دنیوی، آموزش افراد بی‌اطلاع، توجه دادن افراد غافل، دفاع از افراد ناتوان، دفع ضرر و جلب منفعت به دیگران را نیز شامل می‌شود. (مازندرانی، ۱۴۲۱ ق: ۹ / ۱۰۱). طبق این مفهوم‌سازی می‌توان گفت پژوهنده از نظر اخلاقی موظف است سوژه پژوهش را نسبت به نتایج و پیامدهای شرکت در پژوهش آگاه کند، کیفیت ورود و خروج بی‌خطر به پژوهش را به او آموزش دهد، توجه او را به حقوق منافعی جلب کند، در برابر عوامل تهدیدکننده انسانی و غیرانسانی از او دفاع کند و تلاش کند بیشترین منفعت ممکن در چارچوب قانون را به او برساند.

خودداری از زیان‌رسانی

یکی از مبانی اخلاق در علوم زیستی، خودداری از زیان رساندن است. به این معنی که متخصصان در این حوزه باید مواظب باشند به دیگران، به‌ویژه دریافت‌کنندگان خدمات خود زیانی نرسانند. این اصل نه تنها در علوم زیستی به معنی مورد بحث ما بلکه در علوم اجتماعی هم به‌عنوان یک اصل اخلاقی مبنایی لحاظ شده است. (بی، ارل، ۱۳۸۷: ۱ / ۹۰) گستره این اصل به‌طوری که تام بیوچامپ و جیمز چیلدرس ترسیم کرده‌اند خودداری از آسیب رساندن به انسان‌هایی است که متخصصان این حوزه با آنها سروکار دارند؛ ولی بعضی نویسندگان محیط اطراف انسان را هم به این گستره افزوده‌اند. (السان، ۱۳۸۶: ۱۷۴) به‌نظر می‌رسد برای درک درست این اصل تحلیل مفهوم «ضرر» اهمیت دارد.

ضرر در اصطلاح حقوقی و قوانین موضوعه به نقصان مالی اختصاص یافته، (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۷۲: ۴۱۵) ولی در اصطلاح فقه دایره گسترده‌تری دارد. فقها ضرر را در چهار معنی به‌کار می‌برند: نقصان مال، نقصان آبرو، نقصان جان و نقصان اعضای بدن، (نائینی، ۱۴۱۸: ۳ / ۳۸۷) بنابراین، ایراد ضرر عبارت است از صدمه جانی، تجاوز به حیثیت، اتلاف و ناقص کردن مال، تجاوز غاصبانه و خائنانه به مال دیگران و تجاوز به ناموس دیگران، (همان) برخی از این مصادیق ممکن است به وسیله خود انسان هم صورت بگیرند، همان‌طور که توسط دیگران. برخی از فقها ممانعت از پیدایش نفعی را هم که

مقتضی وجودش حاصل شده است، ضرر می‌دانند. (شهید ثانی، ۱۴۱۲: ۱۲ / ۱۵۰؛ خمینی، ۱۴۲۱: ۱ / ۲۰؛ خوبی، بی‌تا، ۳ / ۳۶؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۷۸) طبق این نظریه کسی که اشتغالی دائمی دارد و هر روز کار می‌کند و سودی می‌برد اگر بر اثر بی‌توجهی پزشک یا پژوهنده، بیمار یا ناتوان شود و مدتی نتواند کار کند و در نتیجه از سود کار خود محروم شود، زیان دیده محسوب می‌شود. ولی در باب اخلاق زیستی دایره ضرر از این هم گسترده‌تر است. عنوان ضرر در این باب چنان عام تفسیر شده که همه اقسام آن مثل ضرر مادی و معنوی، ضرر محسوس و نامحسوس و ضرر فعلی و آینده را پوشش می‌دهد. (السان، ۱۳۸۶: ۱۷۵)

رساندن ضرر در فقه چنان‌که دیدیم در رویکرد حداقلی انجام فعلی است که موجب ضرر دیگری می‌شود و در رویکرد حداکثری ممانعت از نفعی هم که مقتضی وجودش حاصل شده است، بر آن افزوده می‌شود؛ ولی در اخلاق زیستی دایره‌ای بسیار وسیع‌تر دارد. در اخلاق علوم زیستی هر اقدامی به‌درستی و در حد کفایت ارزیابی نشده و مطمئن نیستیم صدمه‌ای به دریافت‌کننده خدمت نمی‌رساند، ایراد ضرر محسوب می‌شود بنابراین، پژوهنده علاوه بر این‌که از انجام کارهایی که می‌داند زیان‌آور است، خودداری می‌کند، باید از انجام کارهایی هم که مطمئن نیست زیانی ندارند و کارهایی که مطمئن نیست سودشان از زیانشان بیشتر است خودداری کند.

شریعت اسلام علاوه بر الزامات اخلاقی در مقام قانون‌گذاری هم با احکام تکلیفی و احکام وضعی با زیان‌رسانی مقابله کرده است:

در حوزه تکلیف

تکلیفی که موجب زیان مکلفان باشد، بر عهده ایشان نگذاشته است. همچنین به مکلفان رخصت زیان زدن و آسیب رساندن به دیگران را نداده است. (مکارم، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۹ و ۶۷) و حتی در صورت اکراه مقرر داشته است انسان برای این‌که به کسی زیانی نرساند خود زیان سنگین‌تر از آن را تحمل کند. (خوبی، بی‌تا: ۱ / ۶۸۰) هیچ حکمی تشریح نکرده که به کسی فرصت زیان رساندن به دیگری را داده باشد. (مکارم، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۹ و ۶۷)

در حوزه احکام وضعی

- مقرر داشته است هر کس به دیگری زیانی برساند ضامن جبران آن است.
- در صورتی که کسی مانع رسیدن منفعت به دیگری شود، در حالی که حصول آن منفعت قطعی باشد، به‌نظر بسیاری از فقها باید آن را جبران کند. (شهید ثانی، ۱۴۱۲: ۱۲ / ۱۵۰؛ خمینی، ۱۴۲۱: ۱ / ۲۰؛ خوبی، ۱۴۲۱: ۳ / ۳۶؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۷۸)

استثنای اصل زیان‌بار نبودن

ملاحظه شرایط خاصی که در علوم زیستی از جمله پژوهش‌های انسان‌محور پیش می‌آید، نظریه‌پردازان اخلاق را به این نتیجه رسانده که اصل عدم زیان‌رسانی یک اصل مطلق تخلف‌ناپذیر نیست. به نظر سیم به‌طور کلی اگر این قبیل اصول مطلق انگاشته شوند برای حل تعارض‌های اخلاقی هیچ راهی باقی نمی‌ماند. (سیم، ۱۳۸۴: ۳۸) بنابراین، متخصص علوم زیستی مثل پزشک یا پرستار گاهی مجبور می‌شود کاری را انجام دهد که حداقل از بی‌زیان بودنش مطمئن نیست مثلاً گاهی بیمار در شرایط بحرانی قرار می‌گیرد و دست روی دست گذاشتن مرگ حتمی او را به‌دنبال دارد از طرفی هیچ کاری هم نمی‌شود انجام داد که پزشک مطمئن باشد زیانی ندارد یا حداقل سودش از زیانش بیشتر است. در چنین شرایطی اقدام به یک درمان خطرناک که دارای احتمال بالایی از آسیب‌رسانی به بیمار است توجیه‌پذیر می‌شود. همین‌طور وقتی برای جلوگیری از زیان انسان‌ها لازم باشد به طبیعت زیانی برسد، عدول از این اصل کاملاً اخلاقی خواهد بود. تنها نکته‌ای که در این قبیل شرایط باید مدنظر مجریان باشد این است که تخصیص اصول اخلاقی باید به‌صورت محدود و به دور از افراط و تفریط باشد. (السان، ۱۳۸۶: ۱۷۵) متناظر با این استثنا و نکته ذیل آن در فقه اسلامی دو قاعده تأسیس و فراوان از آنها استفاده شده است. قاعده «الصَّرَوَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْذَرَاتِ؛ ضرورت‌ها کارهای ممنوع را مجاز می‌کند.» (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۶ / ۱۰۲؛ خوانساری، ۱۳۶۴: ۳ / ۶۳) و قاعده «الصَّرَوَاتُ تُقَدِّرُ بَقَدْرِهَا؛ ضرورت‌ها به اندازه خود مؤثرند» (حکیم، ۱۴۰۴: ۸ / ۵۷۷؛ خویی، بی‌تا: ۱ / ۳۳۷) قاعده اول به ما اجازه می‌دهد در صورتی که ارتکاب کار ممنوع ضرورت پیدا کند، آن را انجام دهیم. مثلاً اگر برای حفظ جان یک انسان لازم باشد کاری پرخطر انجام دهیم، این کار با آن‌که در شرایط عادی ممنوع است در این هنگام مجاز می‌شود. قاعده دوم به ما یادآوری می‌کند که وقتی کاری به خاطر ضرورت مجاز می‌شود با تغییر شرایط و برداشته شدن ضرورت دوباره ممنوع می‌شود.

بخش دوم همگرایی اصول چهارگانه

یکی از اشکالاتی که بر نظریه ابتدای اخلاق زیستی بر این چهار اصل شده، واگرایی این اصول است. این انتقاد ناشی از آن است که اصول چهارگانه هنجاری در ادبیات رایج مبتنی بر دو نظریه هنجاری متفاوت‌اند. اصل خودمختاری و اصل عدالت مبتنی بر نظریه هنجاری وظیفه‌گرا و اصل فایده‌رسانی و اصل خودداری از زیان‌رسانی مبتنی بر نظریه هنجاری پیامدگراست. این در حالی است که «منظرهای وظیفه‌گروانه و پیامدگروانه همواره کم یا بیش با ترسیم مطلوب‌هایی متفاوت و ناهمسو از اقتضائات و الزامات متفاوتی برخوردار بوده‌اند» (علیزاده، ۱۳۹۰: ۵۷) برای فرار از این اشکال نمی‌توان این اصول را با هم مقید کرد زیرا از دو منشأ برمی‌خیزند و دارای دو مبنی هستند و هر مبنایی هنجارهای برآمده از خود را به‌طور مطلق اقتضا

می‌کند. به عبارت دیگر بر مبنای وظیفه‌گرایی عدالت یک اصل اخلاقی لازم‌الاجرا است حتی اگر هیچ سودی برای کسی نداشته و بلکه حتی اگر زیان‌بار هم باشد. و بر مبنای پیامدگرایی سودرسانی یک هنجار اخلاقی است حتی اگر برخلاف عدالت باشد. بنابراین، پژوهنده یا هر فعال علوم زیستی از طرفی بر مبنای وظیفه‌گرایی خود را ملزم به اجرای عدالت می‌داند حتی اگر بی‌فایده یا زیان‌بار باشد. و از طرفی بر مبنای نتیجه‌گرایی ملزم به فایده‌رسانی است حتی اگر کاری که می‌کند برخلاف عدالت باشد. بنابراین، اجرای عدالت در پاره‌ای موارد اصل فایده‌رسانی را در مقام اجرا مختل می‌کند و التزام به فایده‌رسانی در برخی موارد اصل عدالت را تعطیل می‌کند. به این صورت است که این نظریه به‌وسیله خود مخدوش می‌شود.

این اشکال مبتنی بر دو پیش‌فرض است: نخست این که اصول چهارگانه با یک نظریه اخلاقی قابل تفسیر نبوده و مجبور باشیم دو اصل را بر نتیجه‌گرایی و دو اصل دیگر را بر وظیفه‌گرایی مبتنی کنیم. بنابر این اگر بتوانیم همه این اصول را با نتیجه‌گرایی یا وظیفه‌گرایی تبیین کنیم شاهد این واگرایی نخواهیم بود. دوم این که هر نظریه اخلاقی مثل نتیجه‌گرایی یا وظیفه‌گرایی را جزیره‌ای مستقل از نظریات دیگر بدانیم؛ به طوری که اصول و احکام هر یک با اصول احکام نظریات دیگر قابل تخصیص و تقیید نباشد؛ بنابراین در صورتی که بتوانیم نظریات متعدد اخلاق هنجاری مثل وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی را در یک مکتب اخلاقی جمع کنیم به‌گونه‌ای که اصول و احکام هر یک از آنها ناظر به اصول و احکام دیگری باشد اصول چهارگانه مورد بحث، حتی بر فرض تعدد مبنی به‌وسیله همدیگر تفسیر می‌شوند و در این صورت موجب تعطیل یا اختلال در اجرای هم نخواهند بود و به این صورت واگرایی از میان آنها رخت برخواهد بست. به نظر می‌رسد رویکرد اسلامی به اصول چهارگانه مورد بحث هر دو پیش‌فرض را از میان برمی‌دارد و به ما این امکان را می‌دهد که همگرایی آنها را به هر دو روش اثبات کنیم.

روش اول: ما معتقدیم با رویکرد اسلامی می‌توان همه اصول چهارگانه را بر مبنای وظیفه‌گرایی تبیین کرد؛ بنابراین، نظریه پیامدگرایی که تنها به نتیجه رفتارها نگاه می‌کند و موجب اختلال در اجرای وظایف می‌شود در این پارادایم حضور ندارد. در بخش پیشین درباره سودرسانی احادیثی نقل کردیم که درباره آن به‌مثابه یک وظیفه سخن می‌گویند (نک: حمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۹) و درباره خودداری از زیان‌رسانی از کتب فقهی احکام و فتاوایی آوردیم که با زبان جواز و حرمت سخن گفته‌اند. (خوئی، بی‌تا: ۱ / ۶۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۶۷) این اسلوب سخن برای بیان وظایف به‌کار می‌رود نه برای بیان نتایج. لذا می‌توان گفت همه اصول چهارگانه مورد بحث ما بر نظریه هنجاری وظیفه‌گرایی مبتنی هستند و به همین دلیل می‌توانند همدیگر را مقید کنند.

روش دوم: حتی اگر نتوانیم فایده‌رسانی و نازیانباری را با وظیفه‌گرایی تبیین کنیم، با رویکرد اسلامی

می‌توانیم انسجام بین چهار اصل را اثبات کنیم. توضیح این‌که هر یک از نظریات اخلاقی برای ارزش‌گذاری افعال اخلاقی یک معیار انتخاب کرده و با همان معیار همه افعال اختیاری انسان را ارزش‌گذاری می‌کنند. نظریات وظیفه‌گرا - فارغ از دغدغه آثار و پیامدها - تنها کاری را اخلاقی می‌دانند که (عمل‌نگرانه یا قاعده‌نگرانه) مطابق وظیفه باشد. در برابر، مکاتب غایت‌گرا - بی‌توجه به وظیفه انسان - تنها کارهایی را اخلاقی می‌دانند که نتیجه (سود، قدرت، لذت یا سعادت) بهتری را (برای کنشگر یا دیگران) در پی داشته باشد. به همین دلیل در مورد برخی رفتارهای انسان با هم تعارض پیدا می‌کنند. بسا رفتارهایی که طبق یک نظریه اخلاقی است و طبق نظریه‌ای دیگر خنثی یا ضد اخلاق است. مثلاً خودمختاری اگر در زمینه وظیفه‌گرایی تبیین شود احترام به تصمیم هر فرد برای خویش به‌طور مطلق اخلاقی خواهد بود، حتی اگر تصمیم او پیامد سوئی داشته باشد. این در حالی است که بر مبنای پیامدگرایی تنها احترام به تصمیماتی اخلاقی است که پیامد مطلوبی داشته باشند. بنابراین در مورد احترام به تصمیم‌هایی که آثار بدی دارند بین نظریه وظیفه‌گرا و نظریه پیامدگرا تعارض می‌شود. ولی در صورتی که یک نظام اخلاقی بتواند این دو نظریه را متناظر با هم به‌کار بگیرد این اختلاف برداشته می‌شود. به‌نظر ما نظام اخلاق اسلامی یک مکتب وظیفه‌محور فضیلت‌مدار پیامدگرا است. هر یک از مکاتب اخلاقی فقط به یک بُعد از ابعاد وجودی انسان پرداخته‌اند و آن را به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی ذکر کرده و سایر ابعاد را نادیده گرفته و یا از آن غفلت کرده‌اند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۳۵۴) ولی «نظام اخلاقی اسلام با محور قرار دادن خدا، بین همه ابعاد و نیازهای اصیل انسانی جمع نموده دستیابی به همه آنها را با هم ممکن ساخته است.» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۶۶) براساس این نظام جامع احترام به «سلطه فرد بر خویشتن» در صورتی به‌عنوان یک وظیفه اخلاقی شناخته می‌شود که پیامد سوئی برای فرد یا دیگران نداشته باشد. به عبارت دیگر در نظام اخلاقی اسلام اصول اخلاقی متناظر با هم تشریح شده‌اند و می‌توانند همدیگر را در زمینه موضوع یا ساحت حکم توسعه دهند یا تضییق کنند. بنابراین، با رویکرد اسلامی هیچ تنافی و تضادی که موجب واگرایی شود بین اصول چهارگانه خودمختاری، عدالت، فایده‌رسانی و خودداری از زیان‌رسانی مشاهده نمی‌شود.

نتیجه

اخلاق زیستی - از جمله اخلاق پژوهش - مجموعه‌ای از قواعد رفتاری است که برای انتظام یکی از حوزه‌های حیات اجتماعی بشر تدوین و پیشنهاد شده است. قواعد رفتاری در صورتی قابل توصیه و التزام می‌شوند که بر مبنای نظری متقنی استوار باشند. به همین دلیل «تام بیوچامپ» و «جیمز چیلدرس» چهار اصل خودمختاری، عدالت، فایده‌رسانی و خودداری از زیان‌رسانی را به‌عنوان مبانی اخلاق زیستی پیشنهاد

کرده و پارادایم رایج اخلاق زیستی بر مبنای این چهار اصل شکل گرفته است؛ ولی برخی صاحب نظران معتقدند که این چهار اصل به دلیل آن که مبنای هنجاری واحدی ندارند، در موارد زیادی با هم تعارض پیدا می‌کنند و این تعارض موجب واگرایی این اصول و بطلان این نظریه می‌شود. در این مقاله به اثبات رسید که اگر این اصول را با رویکرد اسلامی تبیین کنیم، مبنای نظری واحدی که همان وظیفه‌گرایی است پیدا می‌کنند و همگرا می‌شوند علاوه بر این، با تکیه بر نظام اخلاق اسلامی که بر خلاف نظریه‌های هنجاری رایج، برای ارزش‌گذاری اخلاقی معیارهای متعددی متناظر با ابعاد وجودی انسان دارد، این اصول با نظارت بر یکدیگر لحاظ شده می‌توانند همدیگر را مقید کنند و به این طریق نیز از واگرایی مصون می‌مانند و می‌توانند پایه نظری محکمی برای اخلاق زیستی و از جمله اخلاق پژوهش تشکیل دهند.

منابع و مأخذ

۱. آرامش، کیارش، ۱۳۸۶، «بחי پیرامون اصل عدالت در اخلاق پزشکی»، *مجله اخلاق در علوم و فناوری*، شماره ۳ و ۴، ص ۱۰ - ۵.
۲. ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۳. احمدی‌نسب، شهرام، ۱۳۹۱، «اخلاق در پژوهش‌های پزشکی»، چاپ شده در *اخلاق پژوهش*، به کوشش محسن جوادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
۴. اصفهانی، میرزا محمدتقی، ۱۴۲۱، *مکیال‌المکارم*، تحقیق سید علی عاشور، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۵. السان، مصطفی، ۱۳۸۶، «اصول اخلاق زیستی»، *مجله تحقیقات حقوقی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ش ۴۵، ۱۸۴ - ۱۵۳.
۶. امید، منصور و پارسا، محمدباقر، ۱۳۸۹، *ملاحظات اخلاقی در پژوهش‌های ژنتیک*، چاپ شده در *اخلاق کاربردی به اهتمام احد فرامرز قراملکی*، ص ۴۸۴ تا ۵۰۶ و ۵۰۱.
۷. بی‌بی، ارل، ۱۳۸۷، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه رضا فاضل، تهران، سمت.
۸. بجنوردی، محمدحسن، ۱۳۷۷، *القواعد الفقهية*، ج ۱، تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم، نشر الهادی.
۹. تهرانی، مجتبی، ۱۳۹۲، *اخلاق الاهی*، ج ۱۴ (پیوندها)، تدوین محمدرضا بهاری، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۲، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۲۶، *الصحاح*، ج ۵، تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس*، ج ۱۵، تحقیق گروهی، کویت، دار الهدایة.
۱۳. حکیم، سید محسن، ۱۴۰۴، *مستمسک العروة*، ج ۸ و ۱۰، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳، *قرب الاسناد*، تحقیق مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۱۵. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵، *الرسائل*، ج ۲، با تزییلات مجتبی تهرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. _____، ۱۴۲۱، *کتاب البیع*، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. خوانساری، سید احمد، ۱۳۶۴، *جامع المدارک*، ج ۳، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۱۸. خوئی، سید ابوالقاسم، بی تا، *مصباح الفقاهة*، ج ۱ و ۳، قم، مکتبه الداوری.
۱۹. راغب اصفهانی، ۱۳۸۲، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، ذوی القربی.
۲۰. رهبریور، محمدرضا، ۱۳۸۸، «بررسی اخلاق زیستی در اسناد بین الملل»، *مجله اخلاق پزشکی*، ش ۷، ۳۵-۶۴.
۲۱. روحانی، سید محمدصادق، ۱۴۱۲، *فقه الصادق*، ج ۲۱، قم، مؤسسه دار الکتاب.
۲۲. ساشادینا، عبدالعزیز، ۱۳۹۰، *اخلاقیات زیست پزشکی اسلامی*، ترجمه اکبر شهریوری و محمود عباسی و امیر سماواتی پیروز، تهران، انتشارات حقوق.
۲۳. سعیدی تهرانی، سعیده و منصوره مدنی، ۱۳۹۳، «بیهودگی اقدامات پزشکی از منظر چهار اصل اخلاق زیستی»، *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره هفتم، ش ۶، ص ۱ تا ۱۴.
۲۴. سلطانی، شاهین و محمود عباسی و محمد کمالی، ۱۳۹۳، «توانبخشی و اصول چهارگانه اخلاق زیستی»، *مجله اخلاق زیستی*، شماره ۱۱، ۳۰-۱۱.
۲۵. سیم، جولیس، ۱۳۸۴، *تصمیم گیری اخلاقی در درمان*، ترجمه زهره حقیقی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی تهران.
۲۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، *نهج البلاغة*، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
۲۷. شهیدثانی، ۱۴۱۲، *مسالك الافهام*، ج ۱۲، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۸. صفایی، سهیلا و محمود عباسی، ۱۳۹۰، «بررسی اصول چهارگانه اخلاق زیستی از منظر فقه و حقوق اسلامی»، *اخلاق زیستی*، ش ۲، ص ۴۰-۱۱.

۲۹. صنایعی، محمود، ۱۳۷۹، *آزادی فرد و قدرت دولت*، «تامس هابز، جان لاک، جان استوارت میل»، تهران، هرمس.
۳۰. عباسی، محمود، ۱۳۷۸، «در جستجوی حکمت، حلقه مفقوده طباطباط امروز»، *مجله اخلاق پزشکی*، ش ۳، ص ۷۲ - ۴۹.
۳۱. علیزاده، مهدی، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی اصول حاکم بر اخلاق زیست فناوری معاصر»، *فصلنامه اخلاق زیستی*، ش ۲، ص ۸۲ - ۴۱.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۲۱، *کتاب العین*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، بی تا، *بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصه کتاب العقل و العلم و الجهل بحار الأنوار)*، تهران، انتشارات فقیه.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸، *کافی*، ج ۲، ۵ و ۷، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۸۶، *عیون الحکم والمواعظ*، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث.
۳۶. مازندرانی، مولی محمد صالح، ۱۴۲۱، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۹. مصباح یزدی، مجتبی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱، *القواعد الفقهیه*، ج ۱، قم، مدرسه الإمام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۴۱. میل، جان استوارت، ۱۳۸۵، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. نائینی، محمدحسین، ۱۴۱۸، *منیه الطالب*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابع لجماعة المدرسين.
۴۳. نجفی، شیخ محمدحسن، ۱۳۶۵، *جواهر الکلام*، تحقیق و تعلیق شیخ عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۴۴. نراقی، احمد، ۱۳۷۵، *عوائد الایام*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیه، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۴۵. نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، ج ۲، تحقیق محمد کلانتر، بی جا، دار النعمان للطباعة والنشر.