

هایدگر زمینی از «بی‌سطره تکنولوژی» بر انسان سخن گفته سبب‌های که انسان، به مثابه شیء در گردونه بی‌پایان تکنولوژی قرار می‌گیرد است و چونان جزء بی‌فرمان پذیر از مجموعه‌های مکانیکی، اسیر اراده او بود. این غلبه یافتگی فزاینده، نمود بارز به زانو در آمدن متفاوت یکدستی در برابر فیزیکیه دقیق عصر جدید بود. در چنین نوعی غوغای مبهنگینی پریشی انسان، دیگر چهستی، چرایی و فرجام کار او نبود بلکه می‌پرسید «چگونه باید زیست؟» این پرسش بی‌محابای فلسفی، تمام متفکران را به پاسخ فرا می‌خواند.

چرا تمام اهل اندیشه مجاز به پاسخ گویی به این پرسش بودند؟ زیرا در چنان جهانی، معرفت چنان چندگونگی و تکه تکه یافته بود که هر بخشی از آن فقط مه‌مدارترین مرام‌نامه‌های برای یکی از نیازهای انسان این جهانی بود. ایمن معرفت‌های چند لایه، فلسفه‌های مضاف بسیاری را در دامن خود پروریدند؛ شناخت‌های مضافی که در یک نقطه پای یکدیگر دیدار می‌کردند همان جا که

هر نوع عقل‌ورزی، لاجرم، به «خود زندگی» می‌توانید چنین تفلسفی، از آن رو که مطلوب به قلمرو ناسوتی زیست بشر می‌شد دیگر در بی آن نبود که به اقتضای فیلسوفان کلان‌اندیش، «فلسفه هستی» را دستمایه تلاش عقلانی خود کرده بلکه «وجود» را چنان گسخته می‌دید که ترجیح می‌داد به «هستی در اکنون» بپردازد، اما بر پایه همان نظرگاه فیزیکی.

اخلاق زیستی یکی از همان شناخت‌های مضاف است؛ شناختی که به تنظیم مناسبات میان زیست و تکنولوژی می‌پردازد تا به نظام «پایه‌های» موجود در این حوزه سامان دهد. این حوزه اینک دو دهه است که در مقام پژوهشی میان رشته‌ای، در گذرگاه‌های فلسفه پزشکی، حقوق، جامعه‌شناسی، دین، اقتصاد و سیاست در حرکت است.

این جا یک مسأله کوچک پزشکی گاه به معضلی فلسفی، حقوقی و دینی بدل می‌شود. «شبی‌سازی» (cloning) نمونه خوبی است اگر چه پزشکی هنوز آن متعلم را نیافته است تا این پدیده را واقع‌های کاملاً تحقق یافته بدانیم، اما بحرانی فلسفی

پدید آمده از آن، آن گاه رخ می‌نماید که ما را با مسأله «شخصانیت» و «ذاتیت» (Personhood) انسان برآمده از شبیه‌سازی رو به رو می‌کنند.

همین پرسش فلسفی، نمودی دینی و حقوقی فقهی نیز می‌یابد و خود را با این اعتراض و انکار دینداران مواجه می‌یابد که «افزایش قسط کار خدایت و پشرو همه کاره این جا هیچ کاره است، آیا انسان شبیه‌سازی شده مانند انسان معمولی، که از راه طبیعی به هم برآمده زن و مرد متولد شده است، از همان «مروعبت انسانی» برخوردار است تا آثار و عواقب و حقوق انسان همبمی را بر او بار کنیم؟

اخلاق زیستی فقط شبیه‌سازی، مستطد چنین، خودکشی، مرگ آسان (Euthanasia)، طرح آفرینشی، ژنوم انسانی، تخصیص امکانات (Allocation of Scarce)، انتخاب جنسیت (Sexselection)، تفریح آزمایشگاهی (IVF) و حقوق بیمار نیست بلکه به تمام موضوعاتی می‌پردازد که «حیات انسانی» با آن رو به روست. بنابر این مسأله اخلاق زیستی به عنوان یکی از مباحث فلسفه پزشکی، در یک جمله «حیات انسانی» است.

نخستین مسأله مربوط به حیات گسسته، صحت و بیماری اوست. این دو مفهوم، آن گاه که در مباحث فلسفه پزشکی بر رسیده می‌شود، دیگر صرفاً مفاهیمی عینی نیستند و بیمار کسی نیست که رسالت پزشک فقط پایان دادن به رنج این جهانی او، از راه تجویزهای مرسوم پزشکی باشد.

در بررسی موضوعات اخلاق زیستی، آشکار می‌شود که دانش پزشکی می‌تواند خلعتگاه پریشی‌های فلسفی بسیاری باشد. تلاش برای به سامان رساندن اختلالات بدنی، که همگرا گوهره بنیادین طب است، موجب زایش موضوعاتی فلسفی در حوزه طب شده است. اما اخلاق پزشکی بخشی محدود از حوزه گسترده اخلاق زیستی است. اخلاق زیستی، در واقع، بخشی از اخلاق عملی است. ما در این حوزه بحث می‌کنیم که منزلت اخلاقی از آن چیست؟ چه عاملی نوع معینی از رفتار با موجود زنده را توجیه می‌کند؟ و این پرسش که آیا موجود زنده می‌تواند آن منزلت اخلاقی خود را از دست بدهد؟

اخلاق زیستی و حوزه‌های مرتبط گفتیم که اخلاق زیستی کوششی پیچیده است که بسیاری رشته‌ها در به نمر رسیده بحث‌های آن سهیم‌اند. از این رو تأثیر فزاینده‌ای در زندگی خصوصی، حرفه‌ای و عمومی انسان‌ها دارد. همین امر موجب شده است که اخلاق زیستی را کوششی میان‌رشته‌ای قلمداد کنند (۱). از همین رو، اخلاق زیستی در بسیاری از موارد با دیگر حوزه‌ها با هم‌پوشانی پیدا کرده، و تأثیری متقابل و حتی گاه تعارض‌هایی بین آن‌ها پدید آمده است. در این جا رابطه اخلاق زیستی با سه حوزه مهم دیگر منجمله «اخلاق دین» قانون و علم اخلاق.

اخلاق زیستی و دین عمده مباحث اخلاق زیستی که امروزه در غرب صورت می‌گیرد حول محور اصول و استدلال‌های اخلاقی سکولار شکل می‌گیرد. حال آنکه به گواهی تاریخ، اولین بحث‌ها در باب این موضوع از جوامع دینی و بر مبنای باورهای دینی صورت گرفته است و حتی اولین پیمانگان دینداران اخلاق زیست، شی معاصره الهی‌دانانه می‌باشند که کار خود را پژوهش در «پایه‌های» اخلاقی بی‌سکولار معض

نمی‌دانسته‌اند (۲). فارغ از این که این نظیر نگرش چرا و چگونه صورت پذیرفته است، ما با دو گونه اخلاق زیستی روی‌رو هستیم: اخلاق زیستی دینی که مبنای اخلاقی خود را از منابع دینی می‌گیرد و اخلاق زیستی سکولار یا به تعبیری، عقلانی.

روشن است که ما در هر دو حوزه با پرسش‌های تقریباً مشابهی روی‌رو هستیم. به تعبیر دیگر، افراد چه در محیط دینی قرار داشته باشند و چه سکولار، با مسأله مسائلی که حوزه اخلاق زیستی را شکل می‌دهند روی‌رو می‌شوند. تفاوت در پاسخ‌ها و اصولاً در نحوه پاسخ‌دادن به آن مسأله مشترک است. منابع پاسخ این دو حیطه متفاوت‌اند: دین و عقل. از این رو گرچه مسأله اخلاق زیستی از کلیت و همومیت برخوردارند، کلیت پاسخ‌هایی که به آن‌ها داده می‌شود محل بحث است (۳). از این رو بچاست نسبت پاسخ‌هایی که در این دو حوزه داده می‌شود به هم منجیده شود.

بحث‌های اخلاقی دینی عمدتاً با ارجاع به قواعد و الزامات اخلاقی انجام می‌پذیرد که انجام گونه‌های خاصی از عمل را ممنوع یا مجاز می‌شمرند. این الزامات دست‌کم گه‌گاه مقدم بر اصول سکولار دانسته می‌شوند و گاه به نتیجه‌گیری‌های عملی متفاوتی منتهی می‌شوند. یک نمونه، ممنوعیت کشته‌شدن فرد است. حتی اگر او یا کشته‌شدن خود موافق باشد یا حتی خود مرتکب کشته‌شدن خویش شود. حال آن که بحث‌های سکولار در باب «خودکشی» یا کمک پزشکی، یا «تفاز اختیاری فعل» اغلب به این نتیجه می‌رسد که این اعمال از حیث اخلاقی مجازند؛ زیرا به انتخاب مستقل افراد احترام می‌گذارند و برای فرد کشته‌شونده مسبب خیر می‌شوند.

پرسشی که ابتدا باید بدان پرداخت این است که غیر از التزام به یک دین یا سنت، آیا دلیل دیگری برای پذیرفتن الزامات مبتنی بر اصولی که در آن دین یا سنت گنارده می‌شود وجود دارد؟ برخی سنت‌های دینی تأکید دارند که دست‌کم برخی از این الزامات را می‌توان در چهارچوب سکولار معض نیز موجه ساخت. عمدتاً سنت‌هایی چنین ادعایی می‌کنند که قائل‌اند این الزامات بخشی از قانون طبیعی کلی‌ای هستند که عقل بشر قادر به کشف آن‌هاست (۴). در بین توجیه‌هایی که برای این الزامات بیان می‌شوند سه دسته برجسته‌ترند:

۱- توجیه‌های فایده‌گرایانه یا توسل به این توجیه‌ها بیان می‌شود که پذیرش و پیروی از این الزامات در زمان طولانی، منفعتی را برای جامعه به همراه می‌آورد، حتی اگر تخطی از آن‌ها در موارد خاص به نتایج بهتری منجر شود. بر همین اساس استدلال می‌شود که پزشکان نباید بیماران خود را بکشند، حتی هنگامی که بیمار از ایشان درخواست می‌کند که برای پایان دادن به درد غیرقابل تحملشان بدین کار دست بزنند. پیروی از این قاعده موجب می‌شود که احترام به ارزش زندگی انسان، که در جامعه مهم و حیاتی است، پرورنده شود.

۲- توجیه‌های امر شتابی. در این توجیه‌ها الزامات مذکور تضمین مستقیم اصول بنیادین اخلاقی دانسته می‌شوند. بر همین اساس استدلال می‌شود که پزشکان نباید بیماران خویش را بکشند زیرا چنین کاری تخطی از اصل اخلاقی بنیادین خواهد بود مبنی بر اینکه یا وجود هر انسان زنده باید به مثابه یک غایت رفتار شود و نیز رفتار باید به گونه‌ای باشد که اخلاق بنیادین احترام

اخلاق زیستی و حوزه‌هایش

دانش فلسفی بر اخلاق زیستی

پژوهشگاه علوم انسانی
رتال جامع علم



به میل طبیعی به زندگی خواهد بود.
 ۳- توجه‌های شهودی- در این توجه‌ها بیان می‌شود که ما مستقیماً این امر را به مثابه حقیقتی بدیهی شهود می‌کنیم که باید از این الزامات پیروی کرد. بر این اساس استدلال می‌شود که ممنوعیت کشتن، حقیقتی بدیهی است که نیاز به توجه دیگری ندارد.

فارغ از این که این توجه‌ها تا چه اندازه قانع‌کننده باشند، نشانگر تلاش برای یافتن مبنایی برای اخلاق هستند که صرفاً دینی نباشند، بلکه از حمایت عقل نیز برخوردار باشند. توسل به عقل برای یافتن مبنایی که مختص یک دین یا فرهنگ خاص نباشد، از آن رو اهمیت دارد که در صورت موفقیت می‌تواند تدبیری برای عمل در جوامع متنوع از پیروان دین‌های متفاوت و نیز افراد و گروه‌های غیردینی فراهم آورد.

از آن جا که توجه‌های فوق‌الذکر اگر هم موفقیت‌آمیز باشند همه الزامات دینی را تحریر نمی‌گیرند. این سؤال جدی‌تر می‌شود که در جامعه‌های کثرت‌گرا و سکولار تدبیرهای اجتماعی و پزشکی به چه نحو باید شکل بگیرند تا احترام به همه آن الزامات حفظ شود و صاحبان همه آن نگرش‌های متفاوت در کنار هم در آن جامعه به زندگی صلح‌آمیز خود ادامه دهند؟ در واقع سه رویکرد متفاوت در این باره توصیه شده است.

رویکرد نخست که به «رویکرد بند و جدان» (conscience clause approach) معروف است، به اعضای یک جامعه دینی این اجازه را می‌دهد که اعمال خاصی را که بر اساس الزامات دینی‌شان ناهنجار است می‌کنند انجام ندهند و نیز آن اعمال بر روی آن‌ها انجام نشود. بر همین اساس، هنگامی که ایالت نیوجرسی آمریکا «قانون مرگ مغزی» را تصویب نموده برای اعضای جامعه‌های دینی که با مرگ مغزی مخالف بودند و قطع کردن دستگاه‌های ادامه حیات را از افراد دچار مرگ مغزی قتل به حساب می‌آوردند، این حق را قائل شد که شامل این قانون نشوند و هنگامی که دچار مرگ مغزی شدند یا آن‌ها به‌مثابه انسان‌های زنده رفتار شود(۵).

رویکرد دوم رویکرد بی‌طرفی است. بنا به این رویکرد سیاست‌های حکومت در اختلاف‌نظرهای میان شهروندان جوامع کثرت‌گرا باید تا حد امکان میزبان ممکن جنبش بی‌طرفی را نگه دارد. این رویکرد گرچه در نظر مناسب می‌آید، اما در عمل با مشکلات بسیاری مواجه است. از آن جا که معمولاً بحث‌های اخلاق زیستی دو حالت بیشتر ندارند: حکومت هر تصمیمی اتخاذ کند، و یا اگر بر اساس تصویب اتخاذ نکند، به‌خودی‌خود در موضع یکی از طرفین نزاع قرار خواهد گرفت. برای نمونه، در بحث سقط جنین، اگر حکومت سقط جنین را مجاز نکند، صلاطین مخالفان سقط جنین را گرفته است و اگر مجاز باشد، در سمت موافقان سقط جنین ایستاده است. تصور اینکه حکومت با چه تدبیری در این نزاع‌ها می‌تواند بی‌طرفی خود را حفظ کند مشکل است.

در رویکرد سوم، تمبیر دیگری از بی‌طرفی بودن پیشنهاد می‌شود. در این رویکرد، بی‌طرفی بودن به عنوان تمبیری اجتماعی با این معیار معین می‌شود که آیا می‌توان با استفاده از دلایل، بی‌طرفی آن را موجه ساخت. پانزدهم اگر چنین توجهی موجود باشد آن تمبیر بی‌طرفانه خواهد بود. بدون توجه به اینکه در عمل به‌منفع یکی از

طرفین منازعه باشد یا خیر، موفقیت‌آمیز بودن چنین رویکردی همان مسأله‌ای است که محل بحث است: اخلاق زیستی سکولار که تنها بر عقل تکیه می‌کند، و این که چه اصول کلی اخلاقی‌ای را می‌تواند برای جمع آوردن جماعت‌های مختلف با باورهای مختلف در کنار هم معین نماید؟

اخلاق زیستی و قانون
 شاید اخلاق و قانون در هیچ زمینه‌ای به‌اندازه حوزه اخلاق زیستی به هم پیوند نیافته باشند. آموزه‌های حقوقی و اخلاقی در باب بسیاری از مسائل این حوزه حاصل همکاری مشترک بین اهل قانون و اهل اخلاق است. از یک سو، آموزه‌های متعاضدان اخلاق زیستی به طرق مختلف به وضع یا تغییر قوانین جهت دلد است و از سوی دیگر، قوانین وضع شده حساسیت اهل اخلاق را برانگیخته و آن‌ها را متوجه مسائل جدید ساخته است. در واقع در حیطه اخلاق زیستی، همواره بین اخلاق و قانون رابطه‌ای دوسویه برقرار بوده است.

قانون ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از اخلاق متمایز می‌سازد، که از آن جمله می‌توان به پیوند قانون با حقیقت سیاسی و مجازات، وجود نوع خاصی از روال کار، و نیز تأکید بر اعمال بیرونی و نه انگیزه‌ها و نیت درونی اشاره کرد. اما این گونه نیست که این ویژگی‌ها همگی در همه نظام‌های حقوقی یافت شوند و نیز همواره همگی در اخلاق غایب باشند. با وجود این، به‌حساب آوردن این ویژگی‌ها موجه می‌شود تا فهم بهتری از تفاوت در موضع‌گیری‌ها در اخلاق و قانون مشخص شود. برای نمونه، قانون بر اعمال بیرونی تأکید می‌کند و نه فصدای درونی، در حالی که بسیاری از نظریه‌های اخلاقی عکس این را عمل می‌کنند. توجه به این تفاوت روشن می‌سازد که چرا تفاوت بین اتنازی فعال و منفعل معمولاً در قانون اهمیت بیشتری دارد تا در اخلاق. اگر ما فرد معلول و بیماری داشته باشیم که در صورت عدم معالجه ظرف یک ماه به‌طور طبیعی خواهد مرد، مسأله اخلاقی در همان ابتدا و در این مورد مطرح می‌شود که آیا آغاز نکردن معالجه در چنین حالتی غیر اخلاقی است یا نه. اما پای قانون تازه زمانی به بحث باز می‌شود که پزشک علم‌دانه و فعالانه دست به کار شود تا به زندگی آن فرد پایان دهد. در واقع شدت تأکید بحث‌های اخلاقی و حقوقی بر نکات مختلف متفاوت است. اخلاق در همان ابتدا بر تصمیم به عدم معالجه تمرکز می‌نماید و قانون بر تصمیم به اتنازی فعال در باب قانون دو نظر گاه متفاوت وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را در آن واحد در یک نظریه با هم به‌منحو منسجم جمع کرد. یک نظر گاه به قانون همچون یک دستاورد می‌نگرد. قانون به شکل مجموعه‌ای از مقررات، تصمیمات قضایی، و قوانین رسمی یا به شکل نظامی از قوانین شکل گرفته است و در کتاب‌های قانون نگاشته شده است.

این رویکرد طبیعی‌ترین رویکرد در مورد قانون است. قانونگذاران قوانین را در صورت مقررات وضع می‌کنند و قاضی‌ها در مورد مصادیق بر مبنای فهم خویش از قوانین و اصول حقوقی تصمیم می‌گیرند. قانون ثابت است و فهم قاضی تنها در تشخیص مصداق آن قانون ثابت دخیل است. نگرش دوم به قانون همچون یک فرایند و فعالیت نظر

طرفین منازعه باشد یا خیر، موفقیت‌آمیز بودن چنین رویکردی همان مسأله‌ای است که محل بحث است: اخلاق زیستی سکولار که تنها بر عقل تکیه می‌کند، و این که چه اصول کلی اخلاقی‌ای را می‌تواند برای جمع آوردن جماعت‌های مختلف با باورهای مختلف در کنار هم معین نماید؟

می‌کند. از این منظر قانون تفسیر برادر و قابل بحث می‌شود و هدف قانونگذار از وضع قانون همواره مدنظر گرفته می‌شود. بنابراین اگر قانون در بر آوردن هدف مورد نظر موفق عمل نکند، می‌توان به تغییر آن اقدام کرد. این دو نظر در باب قانون با هم پیوند دارند و به نحوی یکدیگر را پیش‌فرض دارند. قانون به مثابه فرایند به طرق مختلف از جانب قانون به‌مثابه محصول جهت گرفته و به‌وسیله آن شکل گرفته است. قانون به‌مثابه محصول نیز تنها از آن رو دارای معناست که به‌منحو مبدوم تفسیر می‌شود. بازسازی می‌شود، تغییر می‌کند و در فرایندهای بسیاری به کار می‌رود. هر رقم این پیوستگی دو طرفه نمی‌توان هر دو منظر را در عین حال با هم ترکیب کرد. اما می‌توان به رابطه دیالکتیکی بین آن دو اذعان نمود(۶).

تمایز بین این دو منظر گاه نتایج عملی مهمی در بی‌درد از منظر محصولی می‌تواند از بسیاری از تمایزات موجود دفاع کرده برای نمونه تمایز بین قانون موجود (قانون چنانکه هست) و قانون آرمانی (قانون چنانکه باید باشد)، و نیز تمایز بین قانون و اخلاق، اما

از منظر فرایندی نمی‌توان به گونه‌ای دقیق بر همین حقوقی و اخلاقی را از هم متمایز کرد. از این منظر هنگامی که در دادگاه درباره قانونی بودن اتنازی بحث می‌شود نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد که این برهان اخلاقی هست و آن برهان حقوقی. قانون، نظامی گشوده در نظر گرفته می‌شود که هم بر برهان اخلاقی را در خود می‌پذیرد. قانون به‌مثابه فرایندی پویا و در جریان لحاظ می‌شود که در آن تفسیرهای پدیدارانه می‌گردند. از این رو، نظر ما در این باره که برای نمونه، قانون در مورد اتنازی چه هست تا اندازه‌ای به‌وسیله نظر ما در این باره معین می‌گردد که قانون درباره اتنازی چه باید باشد. بدین ترتیب تصویر لیست از قانون موجود جای خود را به مفهومی پویاتر می‌دهد. صفتی بر اینکه قانون چه باید باشد همواره در تفسیری که از قانون می‌شود قصدی که قانون‌گذار از وضع آن داشته است در نظر آورده می‌شود.

با توجه به تفاوت این دو منظر، می‌توان به دید بهتری درباره رابطه اخلاق زیستی و قانون دست یافته اخلاق به طرق مختلف بر قانون تأثیر می‌گذارد. شقوق اخلاقی موضوعاتی همچون سقط جنین اغلب در قانون‌گذاری نیز در نظر گرفته می‌شود و در تصمیمات قضایی یازتاب می‌یابد. با این همه همواره این پرسش در باب رابطه اخلاق و قانون وجود دارد که چه هنگام تغییر شکل اخلاق به قانون یا دست کم تأثیر قانونی دادن به اخلاق موجه است؟ مشخص است که چنین پرسشی تنها از منظر محصولی در باب قانون قابل طرح است. از منظری که تمایز بین اخلاق و قانون پذیرفتنی باشد. در باب تبدیل اخلاق به قانون باید به سه معذور توجه داشت: اول آن که بر خلاف اخلاق که در بیشتر مواقع، موقعیتی و موردی است، قوانین باید از دقت و کلیت برخوردار باشند. دو نمونه که می‌تواند به روشن کردن این مسأله کمک کند در بحث اتنازی، از منظر اخلاقی ممکن است برخی از انواع اتنازی پذیرفتنی باشد و برخی نه. اما در قانون که باید شامل معیارها و قواعد کلی باشد، به نظر محال می‌آید که بتواند

اخلاق زیستی یکی از شناخت‌های مضاف است که به تنظیم مناسبات میان زیست و تکنولوژی می‌پردازد تا به نظام «باید»‌های موجود در این حوزه سامان دهد

معیاری کلی وضع کرده که بتواند به‌منحو مشخص همه موارد اخلاقاً مجاز اتنازی را از موارد غیرمجاز جدا کند(۷). نمونه دیگر، آزمایش بر روی رویان هسته گرچه از منظر اخلاقی، مشخص کردن چهارده روز بعد از حاملگی برای زمان فرودیت یافتن، دلخواهی و گزافی خواهد بود. اما از نگاه قانونگذار کاملاً پذیرفتنی است. هر چند تنها بدین دلیل که قوانین حقوقی باید واضح و ساده باشند.

نکته دوم این است که قانونگذاری همواره در تأثیر مثبت گذاشتن بر رفتار مردم موفق نیست. گاهی عواقب پیش‌بینی‌نشده و غیرمطلوب یک قانون حتی تأثیرات مطلوب آن را نیز تحت شاع قرار می‌دهد. برای نمونه می‌توان ممنوعیت مشروبات الکلی در امریکا را ذکر کرد که موجب پیدایش گروه‌های مافیایی، ارتشاه اخذی و بسیاری اعمال غیر اخلاقی دیگر شد. بنابراین در تبدیل یک قانون اخلاقی به یک قانون حقوقی باید این نکته را در نظر داشت که آیا هر آن مورد چسب فضایی دادن به موضوع تدبیر خوبی است یا نه.

نکته سوم آن است که حوزه‌هایی در اخلاق وجود دارند که خصوصی‌تر از آن‌اند که وضع قانون در مورد آن‌ها درست و حتی عملی باشد(۸). اما در این مورد بحث فراوانی هست که چه هنگام و چرا ممنوع کردن عملی که از حیث اخلاقی ناهنجار است بجا نیست. به‌واقع مشخص کردن این که چه عملی به حوزه اخلاق خصوصی و چه عملی به حوزه اخلاق عمومی تعلق دارد، محل بحث است.

مسأله‌ای که از سمت مقابل، یعنی از حرکت از سمت قانون به سوی اخلاق، مطرح است این است که آیا وضع قانون الزامات اخلاقی را نیز در بی‌دارد؟ باید این نکته را در نظر داشت که تبعیت نکردن از قانون می‌تواند حس قانون‌شکنی را در جامعه تقویت کند و قانون را از اعتبار بیندازد. اما به‌طور خاص در حوزه‌های همچون اخلاق زیستی که به سرعت در حال تحول است، اغلب قانون نمی‌تواند با به پای آن تغییرات پیش برود. بنابراین ما بسیار باوقائینی رویه‌رو می‌شویم که از حیث اخلاقی نادرست است. پس این پرسش بیشتر مطرح می‌شود که آیا فرد از حیث اخلاقی موظف است از قانونی که نامناسب است یا ناعادلانه است تبعیت کند یا نکند؟ با توجه به این مطلب قانونگذاران اغلب می‌کوشند تا با توسل به ابزارهای انجام اعمال اخلاقی‌ای را که خلاف تمس قانون هستند مجاز بشمارند. خاصه آنکه اگر از منظر فرایندی بنگریم، از آنجا که بر همین اخلاقی در تفسیر قانون دخیل می‌شوند، کاملاً روشن نیست که اعمال اخلاقی در ظاهر غیرقانونی، به‌واقع غیرقانونی باشند.

اخلاق زیستی و علم اخلاق
 اخلاق زیستی نام اخلاق را بر خود دارد. از این رو این پرسش مطرح است که رابطه بین اخلاق زیستی و علم اخلاق (ethics) یا همان نظریه اخلاقی چیست. پاسخ تمبیر دیگر، رابطه اصول اخلاق زیستی و اصول نظریه اخلاقی چگونه است؟ از نگاه اول، از آن جا که اخلاق زیستی به مسائل اخلاقی می‌پردازد که در موارد خاص پیش می‌آیند، و نظریه اخلاقی متوجه معیارها و اصول استدلال اخلاقی است. به نظر می‌رسد رابطه این دو از الگوی «کل به فرد است» (the straight-forward application model) تبعیت کند. نظریه اخلاقی نقطه آغاز است و مابین نظریه را بر موردی که در دست داریم به کار می‌بندیم تا به نتیجه‌ای در مورد عملی که باید انجام شود برسیم.



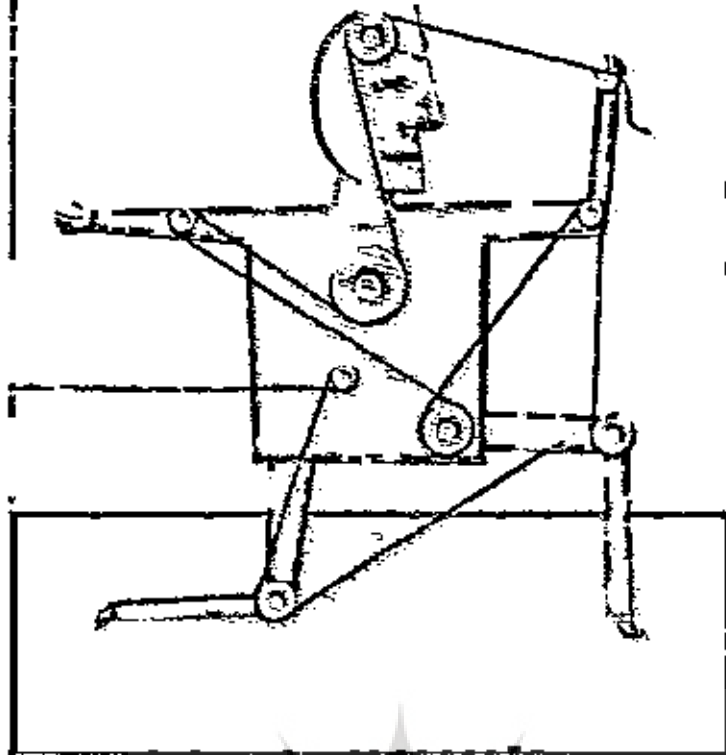
لها بسیاری از متعاطیان اخلاق زیستی این الگو را بر نمی‌تابند. در واقع ایشان معتقدند که مباحث اخلاق زیستی بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که با کاربرد صرف یک نظریه حل شوند. نظریه‌ها کلی و انتزاعی هستند در حالی که زندگی واقعی پیچیده و معطوف به جزئیات است (۹).

در مقابل برخی متعاطیان اخلاق زیستی به الگویی شبیه الگوی رابطه علم فیزیک و مکتبیک ماشین‌ها قائلند. ماشین‌ها مطمئناً بر طبق قوانین فیزیک کار می‌کنند، اما برای اینکه یک مکتبیک خوب پانسیسم لازم نیست که فیزیک بدانشیم و یقیناً فرد برای تعمیر ماشین‌ها قوانین فیزیک را به کار نمی‌برد. استدلال مکتبیک این گونه آغاز نمی‌شود که برای هر عمل عکس‌العملی مساوی و متضاد با آن وجود دارد، بلکه او استدلال خود را این گونه آغاز می‌کند که «مشکل یا الکترونیک است و پایه سوخت مربوط است اگر الکترونیک باشد». به همین ترتیب متعاطیان اخلاق زیستی نیز بر اصول سطح میانه (mid-level principles) تکیه می‌کنند و نظریه «سطح عالی» را نادیده می‌گیرند.

روشن است که اصول «سطح میانه» از این رو بهین نام خوانده می‌شوند که از اصول سطح بالاتر مشتق شده‌اند. حال این مسأله پیش می‌آید که اگر ما تنها به اصول سطح میانه فضا و وزیم آیا بخش مهمی از آن چه را که در مواجهه با مسائل جزئی اخلاق می‌تواند راهگشا باشد از دست نخواهیم داد؟ پاسخ‌های ممکن به این پرسش را می‌توان در دو دسته اصلی جزای داد: اول، می‌توان گفت که اصول سطح میانی از ملاحظات سطح بالاتر مشتق نشده‌اند، بلکه آن‌ها مجموعه‌ای از اصول اخلاقی مستقلند که به خودی خود معتبرند اما در این چالش آن‌ها آن‌ها است که با رویکرد مذکور نمی‌توان در مورد نزاع‌های بین قوانین مستقل دوری کرد. اگر این قوانین خود بر قواعد کلی‌تری استوار نشده باشند که دل‌های مبنای نظری باشد، کاملاً ممکن است که در یک مورد خاصی اخلاقی ما با قوانین سطح میانی مستقل کاملاً متعارضی مواجه شویم که ما را در تصمیم‌گیری در آن مورد خاص دچار سردرگمی نمایند. روشن است که با رویکرد اول، دیگر هیچ راهی برای حل آن مسأله در اختیار نخواهیم داشت.

دوم، می‌توان قائل بود که قوانین سطح میانی یکسان می‌توانند از جنبه بیش از یک اصل سطح بالایی حمایت شوند. برای نمونه، نظریه پرداز کلتسی این را یک اصل نهایی می‌شمارد که با انسان‌ها باید همواره به منایه غایبات فی‌نفسه رفتار کرده، بنابراین به نحو طبیعی عقیده او به این اصل میانی منتهی می‌شود که همان‌جست است که شخص الف را به خاطر حفظ زندگی شخص ب بکشیم. اما نظریه پرداز فایده‌گرا نیز می‌تواند از این اصل میانی حمایت کند چرا که با یک حساب سرانگشتی به این نتیجه می‌رسد که این قاعده نتایج خوبی و مفیدی در پی دارد. حاصل آنکه لازم نیست ما در مورد درستی نقطه آغاز قوانین سطح میانی نگران باشیم؛ چرا که وقتی ملاحظه می‌کنیم که دیدگاه‌های بسیاری از آن حمایت می‌کنند اعتماد ما به آن بیشتر می‌شود.

این رویکرد در هنگامی که قوانین سطح بالایی متفاوت به یک قانون سطح میانی منتهی شوند مفید فایده خواهد بود، اما هنگامی که آن اصول سطح بالاتر، اصول سطح میانی متفاوتی حاصل آورند اکنون



ناعداد ۱ تا ۶ بودن برده گی اقامه می‌کنند برای یک ارسطویی نیز پذیرفتنی باشد چرا که معیارهای عقلانیت فرد ارسطویی متفاوت از فرد لیبرال هستند (۱۲).

پیش از آنکه ملاحظاتی اقراری نظیر هیوم و مک‌اینتایر ما را به این باور برسانند که نظریات اخلاقی چیزی بیش از بهایی از احساسات نظریه پرداز یا سنت تاریخی او نیستند باید دو نکته را مد نظر قرار داد. اول آنکه حتی اگر دلیل به تنهایی نتواند مبنی نماید که ما باید چیزی چه اصول نهایی را بپذیریم، این بدان معنا نیست که انتخاب ما باید دلخواهی باشد. قید و شرط‌های بسیاری در مورد اصولی که به نفع است انتخاب شوند وجود دارند که می‌توانند امید رسیدن مردمان عاقل به توافق را تقویت کنند. از جمله اینکه همه مردم نیازهای پای‌های یکسانی (غذا، سرپناه، دوستی، حفاظت از خطر و...) دارند. ما همه از درد رنج می‌بریم و در معرض بیماری هستیم. ما حیواناتی اجتماعی هستیم که در جامعه زندگی می‌کنیم، بنابراین باید قوانین ضروری برای زندگی اجتماعی را بپذیریم. این وقایع و دیگران شبیه آن‌ها، همراه با هم محدودیت‌هایی را در مورد گونه اصولی که بپذیرفتن آن‌ها برای ما عقلانه است پیش می‌آورند.

دوم این که اگر سخن مک‌اینتایر صحیح باشد که معیارهای اندیشه چنان عقلانی از سنتی به سنت دیگر متفاوت است، این بیان معنا نیست که سنت‌ها معصوم از نقادی هستند؛ برای نمونه، برخی از سنت‌ها فرض‌هایی در باره ماهیت چه آن مطرح می‌کنند که با آنچه از علم جدید آموخته‌ایم در تضاد است. از این رو، لازم نیست تصور کنیم که همه سنت‌ها بجاوند. پس می‌توان به کشف برابری اخلاقی‌ای امید داشت که به‌طور کلی به مردمان عاقل متوسل شوند و نه دست‌های از انسان‌ها که احساساتی موافق یکدیگر دارند یا بخشی از یک سنتند (۱۳). حاصل این آن که الگوی فیزیکی که تعمیر ماشین، نیز رابطه بین نظریه اخلاقی

که مبنای مشترکی وجود ندارد، چگونه می‌توان بین آن‌ها دوری کرد؟ در واقع چنین تپه است که گویی تنها یک نظریه اخلاقی وجود دارد که همه بر سر آن با هم توافق دارند، بلکه نظریات بسیاری وجود دارند که در تضاد با یکدیگرند. در مواجهه با چنین حالتی، متعاطیان اخلاق زیستی چه باید انجام دهند؟ آیا طریقی هستی بر اصول وجود دارد که توسط آن بین نظریات رقیب دست به انتخاب بزنیم؟ یا این انتخاب صرفاً دلخواهی است؟

دیرینه این مسأله را می‌توان در آرای دیوید هیوم نیز جست‌وجو کرد. او می‌گوید اخلاق نهایی بر «احساس» و نه عقل مبتنی است (۱۴). در نظر هیوم، اگر چه احکام اخلاقی باید از پشت‌بنیایی دلیل برخوردار باشند، اما هر سلسله استدلالی نهایی به یک اصل نخستین باز می‌گردد که خود نمونه است اگر کسی برای آن اصل تو چیهی طلب کند ما اگر هم پاسخی به او بدهیم، پاسخ ما چیزی بر فرض توجیه‌ناشده دیگری خواهد بود. یک فایده‌گرا ممکن است با این فرض آغاز کند که مهم به حداکثر رساندن رفاه است و فرد دیگر، با طرز فکری متفاوت، ممکن است فرض متفاوتی را پیش بکشد. اما به هر حال عقل به تنهایی نمی‌تواند انتخاب یک نقطه آغاز بر نقطه آغاز دیگر را موجه سازد.

همفکران معاصری نیز برای هیوم می‌توان یافت که با او همدانستانند که عقل در تعیین اصول نهایی در اخلاق ناتوان است. از جمله این افراد «الاسدایر مک‌اینتایر» است که معتقد است که عقلانیت تنها در درون یک سنت معنا دارد. در نظر او اندیشه عقل بی‌طرفی که هیچ‌کس را رفتاری را موجه سازد که همه مردم بر سر آن توافق کنند تنها نوهی است که روشنگری آن را برانگیزد است. اما در واقع، معیارهای اندیشه چنان معقول از سنتی به سنت دیگر تفاوت می‌کند (۱۵). در نظر مک‌اینتایر، هیچ ضرورتی ندارد که دلایلی که یک لیبرال جدید در استدلال درباره

و اخلاق زیستی را به خوبی باز نمی‌تابند، چرا که مطالعات موردی را نمی‌توان مستقل از ملاحظاتی نظری به انجام رساند. اکنون دلیل ناکارآمدی الگوی کار بست صرف نیز بر ما روشن‌تر می‌شود. الگوی کار بست صرف رابطه بین نظریه اخلاقی و اخلاق زیستی را رابطه‌ای یک‌طرفه نشان می‌دهد. اما در واقع اخلاق زیستی نیز، در عین حال که از نظریه اخلاقی بهره می‌برند به آن کمک می‌کنند. متعاطیان اخلاق زیستی در مطالعه موارد تشخیص و تحلیل اصول سطح میانی، به شکل‌گیری نظریه اخلاقی کمک می‌کنند. بدین معنا، اخلاق زیستی بخش‌ی از نظریه اخلاقی است.

توجه به این نکته موجب شده است الگوی جدیدی در باره این رابطه مطرح شود که می‌توان آن را الگوی «زیست‌شناسی پزشکی» نامید. رابطه نظریه اخلاقی و اخلاق زیستی شبیه رابطه زیست‌شناسی و پزشکی است. پزشکی که از زیست‌شناسی بی‌اطلاع است، اما همچون مکتبیک آتش‌خا یا فنون عملی به سراغ بیمار می‌رود، به حرفه مفیدی مشغول است. اما او هنگامی می‌تواند وظایف پزشکی را تمام و کمال به انجام برساند که به علوم مرتبط آشنایی داشته باشد. تفاوت هنگامی رخ می‌نماید که مشکلاتی جدید با قاضی پیش آید که به چیزی بیش از به کار بردن طیول‌های این آشنا نیاز دارد. پزشک برای رفع مشکل دست کمک به سوی محققان دراز می‌کند یا خود چندی به پژوهش‌های بنیادی‌تر روی می‌آورد. آن چه او را به ساروی که در عمل خویش با آن‌ها رویه‌رو می‌شود می‌آموزد می‌تواند به‌توبه خود برای توسعه علوم فواید مهمی داشته باشد. حاصل آن که، رابطه‌های متقابل بین نظریه و مطالعه موارد وجود دارد که به هر دو بهره می‌رساند (۱۶).

این مقاله فنی از رساله دکتری نویسنده است که به زودی منتشر خواهد شد.

1 - Pellegrino, Edmund D.: 1997, "Bioethics: as an Interdisciplinary Enterprise: Where does Ethics fit in the Mosaic of Discipline?" In Bums, Chester R., & Carson, Ronald A. (eds.) (1997), pp. 19-20.

2 - Brody, Baruch: 2001, "Religion and Bioethics" in Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.) (2001), pp. 41.

3. Gbadegesin, Segun: 2001, "Bioethics and Cultural Diversity" in Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.) (2001), p.36.

۴. حملی، ص ۲۲.

۵. حملی، ص ۲۳.

6 - Van Der Burg, Wibren: 2001, "Law and Bioethics" in Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.) (2001), pp.51.

۷. همان، ص ۵۱.

۸. همان، ص ۵۲.

9 - Rachels, James: 2001, "Ethical Theory and Bioethics" in Kuhse, p.15.

10 - Hume, David: 1960, A Treatise of Human Nature, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, p.470.

11 - MacIntyre, Alasdair: 1988, Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, p.311-322.

12- Garcia, J.L.A.: 2003, "Modernist Moral Philosophy and MacIntyre Critique" in Alasdair MacIntyre edited by Mark C. Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, p.99.

13 - Engelhardt, H. Tristram: 1996, The Foundations of Bioethics, second edition. New York & Oxford: Oxford University Press, p.58.

14 - Rachels, James: 2001, "Ethical Theory and Bioethics" in Kuhse, p.22-23.